



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

---

Year : 2018

## Passeurs entre l'Inde et la Suisse romande : étude des parcours de Lizelle Reymond (1899-1994) et du Père Jean-Bernard Simon-Vermot (1923-2016)

Guex Fanny

Guex Fanny, 2018, Passeurs entre l'Inde et la Suisse romande : étude des parcours de Lizelle Reymond (1899-1994) et du Père Jean-Bernard Simon-Vermot (1923-2016)

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB\_6D8A09C1FDA27

### **Droits d'auteur**

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

### **Copyright**

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des lettres

FACULTÉ DES LETTRES

SECTION DE LANGUES ET CIVILISATIONS SLAVES ET DE L'ASIE DU SUD

**Passeurs entre l'Inde et la Suisse romande : étude des parcours de  
Lizelle Reymond (1899-1994) et du Père Jean-Bernard Simon-Vermot  
(1923-2016)**

THÈSE DE DOCTORAT

présentée à la

Faculté des lettres  
de l'Université de Lausanne

pour l'obtention du grade de  
Docteur ès lettres

par

Fanny Guex

Directrice de thèse

Maya Burger

LAUSANNE  
2018

# IMPRIMATUR

Le Décanat de la Faculté des lettres, sur le rapport d'une commission composée de :

Directeur de thèse :

Madame Maya Burger

Professeure, Faculté des lettres, Université de Lausanne

Membres du jury :

Madame Angelika Malinar

Professeure, Institut d'études asiatiques et orientales, Université de Zurich

Madame Ysé Tardan-Masquelier

Dr, historienne des religions, Institut Catholique de Paris, France

autorise l'impression de la thèse de doctorat de

**MADAME FANNY GUEX**

intitulée

**Passeurs entre l'Inde et la Suisse romande :**

**étude des parcours de Lizelle Reymond (1899-1994) et  
du Père Jean-Bernard Simon-Vermot (1923-2016)**

sans se prononcer sur les opinions du candidat / de la candidate.

La Faculté des lettres, conformément à son règlement, ne décerne aucune mention.

Lausanne, le 21 août 2018

  
Dave Lüthi  
Doyen de la Faculté des lettres

A la mémoire du Père Jean-Bernard Simon-Vermot

# Tables des matières

<b>Tables des matières</b>	<b>4</b>
<b>Remerciements</b>	<b>8</b>
<b>Translittération et usage des termes indiens</b>	<b>10</b>
Chapitre 1. Introduction	11
<b>1.1. Problématique</b>	<b>11</b>
1.1.1. Etat de la recherche : l'Inde et l'Europe connectées	13
1.1.1.1. Rencontre des religions	19
1.1.2. Apport de deux passeurs suisses romands	23
1.1.2.1. Lizelle Reymond (1899-1994)	26
1.1.2.2. Jean-Bernard Simon-Vermot (1923-2016)	27
1.1.3. Hypothèses et questions de recherche	28
<b>1.2. Eléments de contexte historique</b>	<b>29</b>
1.2.1. L'appel de l'Inde	30
1.2.2. La renaissance au Bengale	35
1.2.3. Vivekananda, la Ramakrishna Mission et la circulation du néo-vedānta	37
1.2.4. Une période charnière : 1940-1960	40
Chapitre 2. Cadre conceptuel et notions clés	43
<b>2.1. Biographie : une « microhistoire de vies connectées »</b>	<b>43</b>
2.1.1. Intérêts et limites de la loupe biographique	44
2.1.2. Posture	48
<b>2.2. Parcours : cartographie d'une transformation spirituelle</b>	<b>49</b>
<b>2.3. Traduction culturelle</b>	<b>53</b>
<b>2.4. Passeur : transformation et transmission</b>	<b>57</b>
<b>2.5. Mission : un espace de rencontre</b>	<b>59</b>
2.5.1. Contre-mission et « entrepreneurs »	61
Chapitre 3. Méthodologie	64
<b>3.1. Démarche générale</b>	<b>64</b>
<b>3.2. A la rencontre des archives : collecte, analyse et restitution du matériel</b>	<b>66</b>
3.2.1. Sources textuelles : des genres pluriels	70
3.2.1.1. Littérature de voyage	70
3.2.2. Oral history	72
<b>3.3. Présentation du matériel</b>	<b>75</b>
3.3.1. Corpus Lizelle Reymond	75
3.3.1.1. Publications	75
3.3.1.2. Les archives et la correspondance	76

3.3.1.3. Les témoignages extérieurs	78
3.3.2. Corpus Jean-Bernard Simon-Vermot	79
3.3.2.1. Publications et archives	79
3.3.2.2. Observation à l'abbaye de Saint-Maurice et témoignages extérieurs	80
3.3.2.3. Les entretiens avec le Père Simon-Vermot	81
<b>Chapitre 4. Lizelle Reymond (1899-1994) : remonter jusqu'à la source</b>	<b>83</b>
<b>4.1. Introduction</b>	<b>83</b>
4.1.1. Notice biographique	86
<b>4.2. 1936-1946 : traduire l'Inde vivante et suivre les pas de Nivedita</b>	<b>87</b>
4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante	87
4.2.1.1. Spiritualités vivantes	91
4.2.1.2. Une femme oubliée de l'historiographie	95
4.2.2. Rapport à la nature et au divin	97
4.2.2.1. Esotérisme : une quête spirituelle orientée vers l'Inde	98
4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita	103
4.2.3.1. Discours sur les femmes	107
4.2.3.2. Discours des femmes ?	113
4.2.4. Conclusion sur la période 1936-1946	116
<b>4.3. 1947-1953 : séjour initiatique en Inde</b>	<b>118</b>
4.3.1. Présentation de Ma vie chez les Brahmanes (1957)	119
4.3.2. Mise en scène d'une expérience impossible	124
4.3.3. « Le yoga familial » : un programme spirituel	128
4.3.4. Récit d'une initiation : étapes d'une transformation	133
4.3.4.1. Métaphore spatiale	134
4.3.4.2. Période d'apprentissage : métaphores du pèlerinage et du miroir	136
4.3.4.3. Initiation et métaphore corporelle	140
4.3.4.4. Traduction linguistique et culturelle	145
4.3.5. Le « champ en friche » de prakṛti	147
4.3.5.1. Correspondance avec Anirvan	149
4.3.5.2. « Shakti-link » : des femmes passeuses	152
4.3.6. Rencontre avec Sri Anirvan (1896-1978)	153
4.3.6.1. L'image d'Anirvan	157
4.3.6.2. La vie d'ermitage	163
4.3.7. Conclusion sur Ma vie chez les Brahmanes	166
<b>4.4. 1954-1994 : transmettre telle une mère</b>	<b>168</b>
4.4.1. Mission / transmission	169
4.4.2. Passer par Gurdjieff et Ouspensky	174
4.4.2.1. Fondation de l'Institut G. I. Gurdjieff de Genève	177

4.4.3. Le tai-chi-chuan	181
<b>4.5. Conclusion : parcours d'une femme de l'entre-deux</b>	<b>184</b>
<b>Chapitre 5. Jean-Bernard Simon-Vermot (1923-2016) : le dialogue intérieur</b>	<b>190</b>
<b>5.1. Introduction</b>	<b>190</b>
5.1.1. Notice biographique	193
<b>5.2. 1923-1946 : entre la Mission du Sikkim et Saint-Maurice</b>	<b>194</b>
5.2.1. Histoire de la mission de l'abbaye de Saint-Maurice au Sikkim	194
5.2.1.1. Partir de leurs perspectives : L'Echo du Sikkim	199
5.2.1.2. Développement de la Mission du Sikkim : 1934-1947	204
5.2.1.3. Indépendance de l'Inde : 1947-1962	206
5.2.1.4. Travailler dans l'Eglise indienne : 1962-1996	209
5.2.2. Vocation religieuse de Jean-Bernard Simon-Vermot	211
5.2.2.1. Chanoine à Saint-Maurice	213
5.2.3. Représentations de l'Inde dans L'Echo du Sikkim avant 1947	215
5.2.3.1. Le pays des païens et du diable	216
5.2.3.2. Le paradis terrestre et la comparaison à la Suisse	218
5.2.3.3. Regards tournés vers le Tibet	221
5.2.3.4. Hindouisme et système des castes	222
5.2.4. Conclusion sur la période 1923-1946	225
<b>5.3. 1947-1963 : Missionnaire à la rencontre de l'Inde</b>	<b>226</b>
5.3.1. Le voyage vers la mission	227
5.3.2. Apprentissage des langues : traduction linguistique et culturelle	230
5.3.3. Activités	232
5.3.4. Stratégies de conversion : des écoles, des médicaments, du fromage et des banques	234
5.3.5. Perception des missionnaires par les populations locales	239
5.3.6. Changement de paradigme missionnaire	244
5.3.6.1. Inculturation : traduction du christianisme	245
5.3.6.2. Contexte du Concile Vatican II	250
5.3.7. Le parcours atypique du Père Simon-Vermot	251
5.3.7.1. Rapport à la mission et à la conversion	252
5.3.7.2. Représentations d'une terre indienne spirituelle	255
5.3.7.3. Influence des lectures	259
5.3.7.4. Expulsion et voyage dans le Deccan	261
5.3.7.5. Emergence d'un réseau autour de la notion de dialogue interreligieux	264
5.3.8. Conclusion sur la rencontre de Simon-Vermot avec l'Inde	266
<b>5.4. 1964-2016 : Passeur de spiritualité indienne à l'abbaye de Saint-Maurice</b>	<b>269</b>
5.4.1. Missionnaire en Suisse : transmettre un message d'ouverture	270
5.4.2. Création du Dialogue interreligieux monastique (DIM) en Suisse romande	272

5.4.3. Echos infinis du silence (2006) : traduction de sa pensée	276
5.4.3.1. Corps et nature	276
5.4.3.2. Dialogue entre mystique chrétienne et vedānta	277
5.4.4. Réception dans sa communauté	281
<b>5.5. Conclusion : une traduction institutionnelle</b>	<b>286</b>
Chapitre 6. Conclusion	289
<b>6.1. Représentations communes construites en amont</b>	<b>290</b>
<b>6.2. Processus de transformation individuelle</b>	<b>292</b>
<b>6.3. Accepter de se mettre à l'école de l'autre</b>	<b>295</b>
<b>6.4. Mobilité intellectuelle</b>	<b>296</b>
<b>6.5. Création d'une zone de traduction et construction du savoir</b>	<b>297</b>
<b>6.6. Mise en circulation</b>	<b>300</b>
6.6.1. Publications, traductions et canaux de diffusion	300
6.6.2. Création de groupes et d'espace de partage	301
<b>6.7. Vecteurs de nouvelles spiritualités en Suisse romande</b>	<b>302</b>
6.7.1. Spiritualité et quête individuelle	303
6.7.2. Accent sur le corps pour accéder au spirituel	305
<b>6.8. Bilan : passeur, mission multidirectionnelle et microhistoire connectée</b>	<b>307</b>
Bibliographie	310
<b>A. Sources Lizelle Reymond</b>	<b>310</b>
A.a. Archives	310
A.b. Publications	310
A.c. Traductions et préfaces	311
A.d. Témoignages sur Lizelle Reymond	312
A.e. Sources Sri Anirvan	313
<b>B. Sources Jean-Bernard Simon-Vermot</b>	<b>314</b>
B.a. Sources sur la Mission du Sikkim	314
B.b. Publications	314
B.c. Témoignages sur le Père Simon-Vermot	316
<b>C. Littérature secondaire</b>	<b>316</b>

## Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier ma directrice de thèse, Maya Burger, d'avoir suivi ce travail et d'avoir contribué à élargir ma réflexion, ainsi que les membres du jury, Angelika Malinar et Ysé Tardan-Masquelier, pour leurs lectures attentives, pour leur temps et leurs précieux conseils. Réalisée dans le cadre d'un projet du Fonds national suisse pour la recherche intitulé « Voyages, Missions, Traductions : les mécanismes de rencontre entre l'Inde et la Suisse (1870-1970) », je suis reconnaissante à Maya Burger et Angelika Malinar d'avoir dirigé cette recherche collective et organisé trois ateliers sur le sujet, ainsi qu'à Philippe Bornet et Nina Frey, qui ont participé à cette aventure, me stimulant et m'encourageant amicalement.

Ma gratitude va au Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions de l'Université de Lausanne (DIHSR) qui a financé mon séjour de recherche à l'Université de Bergen et m'a ainsi permis de participer à un atelier de doctorants animé par Peter Jackson. Je remercie Michael Stausberg qui m'a accueillie chaleureusement au sein du Département d'histoire culturelle et religieuse de l'Université de Bergen, malgré le climat norvégien de novembre, et qui m'a offert son temps et ses réflexions sur ma recherche. Je remercie également la Société académique vaudoise qui m'a accordé un subside de recherche pour terminer la présente thèse, ainsi que la Formation doctorale interdisciplinaire, en particulier Jérôme Meizoz pour son soutien.

Un grand merci à Jean-Pierre Etter qui m'a autorisée à travailler sur le Fonds des archives de Lizelle Reymond à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne et qui a pris le temps pour répondre à mes questions ; à Janine Yates-Herbert qui m'a invitée chez elle et qui m'a confié des photographies d'époque ; ainsi qu'à Antoinette Sulser, qui m'a raconté la quête de Reymond à travers le tai-chi-chuan. Je remercie également chaleureusement Jean-Pierre Marville pour la confiance qu'il m'a accordée ainsi que pour le partage de ses souvenirs et de nombreux documents. En outre, je remercie les Archives de l'Etat de Genève ainsi que celles des Nations Unies pour leurs renseignements précis sur les traces laissées par Lizelle Reymond.

Je tiens tout particulièrement à remercier à titre posthume le Père Jean-Bernard Simon-Vermot, acteur majeur de ma thèse, pour le temps précieux qu'il a pris pour répondre à mes questions et clarifier mes propos ainsi que pour la dimension humaine de nos échanges. Je lui suis infiniment reconnaissante pour sa confiance et sa sincérité, et j'espère que ce travail rend hommage à sa mémoire. Je remercie également à titre posthume Monseigneur Joseph Roduit, ancien Abbé de Saint-Maurice, pour avoir facilité toutes mes démarches, notamment pour les contacts pris auprès de Steven Lepcha, Evêque de Darjeeling, et de Thomas D'Souza, Archevêque de Kolkata. Mes

chaleureux remerciements vont aux Pères Jérôme Singh et René Singh qui ont particulièrement bien pris soin de moi lors d'un mois à Kalimpong, financé par le DIHSR. Merci aussi au Père Gressot, dernier missionnaire suisse en vie à avoir vécu à Kalimpong, ainsi qu'à Shafique Keshavjee, Sœur Marie-Gabrielle Dufrêne et Mère Gertrude Schäller qui m'ont raconté leur collaboration avec le Père Simon-Vermot. De plus, je remercie la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Maurice qui m'a permis d'emprunter tous les volumes de *L'Echo du Sikkim* pendant les quatre années de cette recherche, ainsi que Germain Hausmann qui fut mon joyeux guide dans les archives de la Mission du Sikkim à l'abbaye de Saint-Maurice.

Un immense merci à mes proches qui m'ont soutenue dans cette aventure, par leur présence, leur affection et leurs encouragements, notamment Marianne Aerni, Vanahé Antille, Fabienne Burguière, Nadia Cattoni, Christiane et Christelle Guex, Florence Pasche-Guignard, Mélody Regamey, Laura Richard pour ton regard aiguisé et ta grande humanité, François Roquier et Marie Walz. Enfin, à celui qui partage mes joies et mes peines, sans ta patience, ta tendresse et ton goût pour mes histoires, jamais cette thèse n'aurait vu le jour, merci Yuri.

## **Translittération et usage des termes indiens**

Les noms propres ainsi que les noms d'institutions et de mouvements, de lieux et de divinités, ne sont pas translittérés tout comme les mots qui sont passés dans le langage courant français, tels que ashram ou gourou. Les villes indiennes, mentionnées dans le corps du texte, portent le nom donné ou redonné à la ville après l'indépendance de l'Inde, par exemple Kolkata et non Calcutta. Les autres termes provenant du sanskrit sont translittérés selon le standard académique usuel pour la romanisation (IAST).

NB : les citations de sources ou de littératures secondaires sont rapportées telles quelles, selon les conventions de translittération de leurs auteurs respectifs.

# CHAPITRE 1. INTRODUCTION

## 1.1. Problématique

Le voyage et la rencontre représentent notre cadre de réflexion pour retracer deux parcours de passeurs<sup>1</sup> entre la Suisse et l'Inde au milieu du XX<sup>e</sup> siècle : celui de la traductrice et auteure Lizelle Reymond et celui du Père Jean-Bernard Simon-Vermot, missionnaire et chanoine de l'abbaye de Saint-Maurice. Partis de Suisse romande, ils passent tous deux de longues années dans une Inde en pleine mutation entre 1947 et 1964 avant de rentrer en Suisse transformés par ce séjour et d'introduire des innovations spirituelles dans le microcontexte romand et au delà. Par leur expérience directe et prolongée de l'Inde et par leur statut d'intermédiaire entre ces deux cultures, Reymond et Simon-Vermot sont amenés à modifier et développer leur point de vue sur leur spiritualité puis à le transmettre et le partager. A travers ces deux exemples, nous interrogeons l'impact d'un long séjour en Inde sur leur vécu et leurs représentations religieuses afin de montrer comment ces deux passeurs repensent leur spiritualité dans le cadre de leurs interactions avec l'Inde. L'objectif de cette recherche est de relever les structures de signification qui se construisent, se négocient, s'adaptent dans l'échange *entre* univers culturels par la médiation d'acteurs qui « se sont laissé appeler et modifier par le monde indien, [et qui] ont couru ce risque qui consiste à devenir soi-même un peu autre sous l'influence de l'autre »<sup>2</sup>.

De fait, Reymond et Simon-Vermot ont le même point de départ, la Suisse romande, la même destination, l'Inde, et le même point de retour, la Suisse romande. Leur connaissance de l'Inde n'a pas été uniquement intellectuelle mais également le fruit d'une observation en immersion. Leur voyage n'avait rien de vacances touristiques. Au contraire, ils ont séjourné de six à quinze ans dans le sous-continent indien, en étroite relation avec les populations locales, apprenant des langues indiennes et rencontrant des figures importantes du néo-hindouisme<sup>3</sup>. Ils ont vécu au confluent de deux mondes, témoins d'une époque complexe et observateurs attentifs des réalités du sous-continent indien autant que des questionnements européens sur les religions. Leurs témoignages ne représentent donc pas uniquement la projection d'un regard extérieur sur l'Inde. Ils se situent dans un espace intermédiaire, un espace de traduction et de création de nouveaux modes de pensée et

---

<sup>1</sup> La notion de passeur est explicitée au point 2.4. Passeurs : transformation et transmission.

<sup>2</sup> Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003, p. 6.

<sup>3</sup> Cet aspect sera étudié au point 1.2.2. La circulation du néo-vedānta.

d'action<sup>4</sup>. L'étude de leur parcours de vie indique que leur échange avec l'Inde est le résultat d'un processus de dialogue dynamique avec la culture rencontrée, un processus qui implique une participation de tous les acteurs en jeu, autant de la part des acteurs indiens que suisses, et qui produit une transformation des deux côtés de l'interaction. Les représentations religieuses de part et d'autre sont des réalités culturelles qui se construisent peu à peu dans la rencontre et dans l'échange avec d'autres interlocuteurs<sup>5</sup>.

La focalisation de la présente recherche sur des itinéraires singuliers entre deux continents permet de dégager les représentations religieuses et identitaires qui se construisent dans la rencontre avec les cultures indiennes ainsi que les réseaux (institutionnels ou non) à travers lesquels se diffusent les représentations et les savoirs acquis en Inde. En suivant le parcours de Reymond et de Simon-Vermot, nous examinons les discours qu'ils tiennent sur leur rapport à la spiritualité afin de restituer leur position et son évolution avant, pendant et après leur séjour en Inde. En tant qu'acteurs et en tant qu'auteurs, ils (se) forgent un point de vue sur la spiritualité dans le rapport à l'Inde qu'ils communiquent dans leurs récits. Dans cette étude d'histoire des religions, nous cherchons donc à comprendre leur perspective et leur démarche discursive propre inscrites dans le contexte des échanges entre l'Inde et l'Europe au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

En s'appuyant sur du matériel inédit, des sources originales pour l'histoire connectée des religions<sup>6</sup> et deux exemples concrets appartenant à l'histoire locale, cette recherche met en évidence différentes modalités de rencontre avec les traditions religieuses de l'Inde. Ces deux cas d'étude offrent la possibilité d'investiguer deux univers religieux différents et leurs réseaux propres : Lizelle Reymond, d'origine protestante, évolue dans des mouvements ésotériques et néo-hindous. Le Père Simon-Vermot appartient, quant à lui, à l'Eglise catholique romaine en tant que chanoine régulier à l'abbaye de Saint-Maurice et missionnaire pendant quinze ans en Inde. La question des missionnaires se révèle d'ailleurs paradigmatique parce qu'elle permet d'observer les différences entre ceux qui se laissent modifier par le monde indien et ceux qui (em)portent leurs certitudes sans les remettre en question.

Cette enquête adopte la perspective des acteurs de l'histoire dans l'histoire, c'est-à-dire de suivre leurs parcours, qui sont le reflet de leur époque tout en participant à la construire, et dans le même

---

<sup>4</sup> Ceci est développé au point 2.3. Traduction culturelle.

<sup>5</sup> Par exemple, l'idée d'une religion hindoue a été appropriée par les Indiens qui ont répondu de différentes manières aux concepts européens. Voir Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, New York, State University of New York Press, 1988 et King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory. Indian and 'The Mystic East'*, London, Routledge, 1999.

<sup>6</sup> L'approche de histoire connectée est développée au point suivant : 1.1.1. Etat de la recherche : l'Inde et l'Europe connectées.

temps, d'observer comment ils transmettent de part et d'autre ce qu'ils ont intégré durant leur séjour en Inde. A travers l'étude de corpus à géométrie variable, nous nous penchons d'une part sur deux parcours biographiques en tant qu'ils sont le lieu où se jouent les enjeux de la rencontre et de la transformation de leurs représentations religieuses. L'analyse porte donc sur leurs regards et non sur les réalités observées. D'autre part, nous nous attachons à identifier comment chacun traduit son expérience pour un public occidental dans le cadre de ses propres réseaux et de ses publications. Nous nous intéressons plus particulièrement au temps de leur séjour indien (1940-1960), qui appartient à une époque charnière marquée par la Seconde Guerre mondiale et l'indépendance de l'Inde et qui correspond à d'importants changements et plus spécifiquement à des profonds questionnements concernant les religions en Europe à la suite des deux guerres mondiales<sup>7</sup>. En effet, en amont des mouvements de contre-culture et des départs sur les chemins de Katmandou (*hippies trail*)<sup>8</sup>, les parcours de Reymond et Simon-Vermot, chacun dans leur contexte spécifique, montrent un mouvement de recherche d'autres formes et pratiques de spiritualité qui attestent des modifications du rapport aux religions et du rapport capital dans ce domaine du contact avec l'Inde au tournant de la Seconde Guerre mondiale. Leur expérience directe et prolongée de l'Inde les conduit à inventer de nouvelles positions, de nouvelles conceptions et même de nouvelles institutions en lien avec la spiritualité.

### 1.1.1. Etat de la recherche : l'Inde et l'Europe<sup>9</sup> connectées

La posture intellectuelle qui fonde notre approche, au carrefour entre l'histoire des religions, l'histoire suisse et les études indiennes, contribue aux recherches qui explorent l'histoire connectée<sup>10</sup> (ou *entangled histories*) entre l'Europe et l'Asie. L'importance de cet axe de réflexion – Europe-Asie – ne doit plus être démontrée<sup>11</sup>. L'historien, philosophe et philologue Wilhelm Halbfass a ouvert la voie avec son ouvrage *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen*

---

<sup>7</sup> Voir 1.2. Eléments de contexte historique.

<sup>8</sup> Oliver, *Hinduism and the 1960s. The Rise of a Counter-Culture*, London, New York, Bloomsbury, 2014.

<sup>9</sup> Précisons d'emblée que ces deux termes, Inde et Europe, recouvrent des réalités variées ayant fait l'objet d'une construction historique complexe. Dans le cadre de cette recherche, ces deux termes font référence à des espaces géographiques et culturels, pour permettre un certain degré de schématisation. Cependant, dans le cadre de chaque cas d'étude, il s'agit de contextualiser, de manière plus précise, les différents lieux de contacts.

<sup>10</sup> A ma connaissance, la première utilisation de l'expression « histoire connectée » est un travail collectif de Strayer (ed.), *The Making of the Modern World: Connected Histories, Divergent Paths. (1500 to the Present)*, New York, St. Martins Press, 1989.

<sup>11</sup> Il existe des centres universitaires entièrement consacrés à cette étude, par exemple le programme prioritaire de recherche « Asia and Europe » de l'Université de Zurich et « The Cluster of Excellence : Asia and Europe in a Global Context : The Dynamics of Transculturality » de l'Université de Heidelberg.

*Begegnung* (1981), montrant les connexions philosophiques et les co-constructions de l'Inde et de l'Europe jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. Il a fait observer que l'Europe est le résultat d'un long commerce avec les civilisations colonisées<sup>13</sup>. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, en raison de la présence économique et missionnaire européenne, puis de la colonisation britannique, se mettent en place des échanges politiques, commerciaux et culturels avec l'Inde<sup>14</sup>. Des hommes, des idées, des techniques circulent, créant un espace fertile. Certes, la présence européenne en Inde était bien différente de la présence indienne en Europe, mais malgré cette rencontre asymétrique<sup>15</sup>, le monde est largement connecté depuis la période coloniale et la confrontation entre l'Inde et l'Occident entraîne une crise identitaire, des réévaluations et des ajustements de part et d'autre<sup>16</sup>. Pourtant, les chercheurs ont habituellement omis de tenir compte de ce dynamisme culturel et n'ont pas étudié en parallèle les deux partenaires de l'interaction. L'histoire des grandes découvertes, puis de l'expansion impériale, a éclipsé les civilisations asiatiques, donnant l'impression d'une occidentalisation ou d'une « européanisation »<sup>17</sup> du monde et révélant une forte tendance eurocentrique. Donald F. Lach, autre pionnier de l'étude des interactions entre l'Inde et l'Europe, fait remarquer que quelques historiens se sont globalement intéressés à la réaction de l'Europe face à l'Asie, mais que la rencontre est souvent vue comme un épisode mineur de l'expansion occidentale, regardant la réponse européenne face aux cultures d'outre-mer comme un phénomène unique et indifférencié<sup>18</sup>. L'historien Romain Bertrand regrette que cette « asymétrie de l'ignorance »<sup>19</sup> persiste malgré la montée en puissance de l'histoire globale qui, selon lui, se contente souvent d'une histoire de l'Europe au loin, en ses projections impériales, ou d'une histoire de l'Europe vue de loin, de regards portés sur elle par des spectateurs étrangers<sup>20</sup>. Ainsi, l'Europe reste au cœur des interrogations des chercheurs. L'étude de

---

<sup>12</sup> Il a traduit et approfondi son analyse en anglais, voir Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>14</sup> Si ces échanges s'intensifient à cette époque, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existait pas de contacts auparavant, bien au contraire. Voir 1.2.1. L'appel de l'Inde.

<sup>15</sup> L'Europe n'a cessé de penser l'Inde depuis le temps d'Hérodote, mais l'inverse n'est pas vrai. Voir Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 217 et 380.

<sup>16</sup> Voir le contexte historique au point 1.2.2. La circulation du néo-vedānta.

<sup>17</sup> Maillard, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 7-9. Son ouvrage cherche au contraire à démontrer que l'Europe s'est faite avec l'Inde, dans un dialogue permanent.

<sup>18</sup> Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965-1993. Ce livre réunit une somme colossale d'informations sur les contacts entre l'Europe et l'Asie entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>19</sup> Expression de Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 28 et 42.

<sup>20</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Editions du Seuil, 2011, p. 12.

Roland Lardinois sur le processus d'institutionnalisation des études indiennes entre le XVIII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle en France indique bien comment le milieu intellectuel français a influencé la connaissance de la culture indienne, notamment en restant tributaire de la représentation brahmanique de la société indienne<sup>21</sup>.

De fait, la question de l'accès à une compréhension de « l'autre » ne semble plus aussi évidente depuis les critiques des postmodernistes et des postcolonialistes. L'histoire de l'étude des civilisations extra-européennes est marquée par l'ouvrage d'Edward W. Said *Orientalism*, qui décrit la création d'une science orientaliste par les voyageurs, artistes et lettrés qui auraient soutenu les entreprises coloniales<sup>22</sup>. Son analyse systématique documente les processus de violence symbolique exercée sur les « Orientaux » et la construction d'une représentation de leur identité imposée par les orientalistes. A sa suite, certains penseurs des *postcolonial studies* s'inscrivant dans un paradigme dit « postmoderne » en ont tiré la conclusion épistémologique d'une impossibilité de compréhension mutuelle. Pourtant, bien que l'ouvrage de Said ait joué un rôle majeur dans l'histoire des études des rapports entre l'Inde et l'Europe<sup>23</sup> et que cette analyse en termes de dominant et dominé soit pertinente et nécessaire (en particulier dans le contexte de la parution de l'ouvrage), elle ne permet pas de décrire adéquatement toutes les situations de rencontre entre cultures<sup>24</sup>.

Il est utile d'aborder cette problématique au travers de la littérature de voyage. En effet, celle-ci pose les questions jumelles de la connaissance de soi et de la connaissance de l'autre et permet de se pencher sur des cas concrets de rencontre. Claude Reichler, spécialiste de la littérature de voyage<sup>25</sup>, critique le paradigme dominant dans la recherche qui veut que la littérature de voyage donne à voir avant tout les modèles de la culture du voyageur et leur effet sur la perception de l'altérité et de

---

<sup>21</sup> Lardinois, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS, 2007.

<sup>22</sup> Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.

<sup>23</sup> Dans le sillage des travaux de Said, on peut citer Inden, *Imagining India*, Oxford, Cambridge Mass., Blackwell Publ., 1992, qui applique les idées maîtresses de Said au contexte indien, avec la présupposition d'une relation consubstantielle entre le projet politique colonial et le projet savant, ainsi que Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 1992, qui élargit le débat aux récits de voyages et à d'autres terrains comme l'Amérique du Sud.

<sup>24</sup> Pour des critiques de Said, voir notamment Clifford, « Review: *Orientalism* by Edward W. Saïd », in *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. XIX, 1980, p. 204-223; King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory. Indian and 'The Mystic East'*, 1999, et plus récemment l'état de la recherche très complet présenté par Bornet et Gorshenina dans « Zones marginales des études postcoloniales : nouvelles approches et comparaisons entre les mondes indien et russo-soviétique », in Bornet, Gorshenina (eds.), *L'orientalisme des marges : éclairages à partir de l'Inde et de la Russie*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2014, p. 35-44.

<sup>25</sup> Une partie de nos sources est envisagée comme de la littérature de voyage, voir le chapitre méthodologique au point 3.2.1.1. Littérature de voyage.

l'identité<sup>26</sup>. En d'autres termes, il remet en question la théorie « projective » standard qui affirme d'une part que les récits de voyage mettent uniquement en scène les projections des représentations de départ sur la culture exogène et qui, d'autre part, conduit à la conclusion qu'il ne peut y avoir d'accès à l'autre, mais seulement à des représentations configurées dans et par la culture de départ<sup>27</sup>. Au contraire, en partant de l'exemple concret des missions jésuites en Amérique du Nord au XVII<sup>e</sup> siècle, il propose une méthodologie pertinente pour cette recherche en indiquant des outils d'analyse de la littérature de voyage qui prennent en compte les mentions des rencontres effectuées et les descriptions des modes de vie, des coutumes et des représentations des interlocuteurs rencontrés. En somme, il affirme cette dimension de la littérature de voyage qui est tendue vers les rencontres et l'appréhension de la différence.

La méthodologie développée par Reichler nous conduit alors à la prise en compte de la notion d'incommensurabilité, introduite par Thomas Kuhn et Paul Feyerabend<sup>28</sup>, qui, appliquée à l'analyse des relations entre les cultures, rendrait les civilisations « imperméables », insaisissables de l'extérieur<sup>29</sup>. Tzvetan Todorov illustre bien cette manière d'appréhender la rencontre lorsqu'il argumente que la conquête de l'Amérique a été le résultat d'une sorte d'incommensurabilité sémiotique entre Cortés et le souverain aztèque Moctezuma<sup>30</sup>. En réponse à cette approche, l'historien Sanjay Subrahmanyam ne mâche pas ses mots et affirme que « les empires sont très rarement des vaisseaux qui voguent sur la mer ténébreuse de l'incommensurabilité, et chaque nouvelle étude sur le Mexique des années 1520 rend plus improbable l'hypothèse de Todorov sur la sémiotique discontinue de la conquête »<sup>31</sup>. Depuis, plusieurs historiens de l'Asie du Sud récusent la thèse de l'incommensurabilité et défendent une approche qui réintègre les acteurs asiatiques dans les processus de circulation des idées. L'ouvrage de Tapan Raychaudhuri<sup>32</sup> ainsi que, plus

---

<sup>26</sup> Reichler, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle », in *L'Homme*, n° 164, 2002, p. 38.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Voir Sankey, « Kuhn's changing concept of incommensurability », in *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 44, n° 4, 1993, p. 759-774.

<sup>29</sup> Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 54, n° 5, 2007, p. 35.

<sup>30</sup> Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Le Seuil, 1982.

<sup>31</sup> Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », 2007, p. 53.

<sup>32</sup> Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*, Delhi, New York, Oxford University Press, 1988.

récemment, celui de Kumkum Chatterjee et Clement Hawes<sup>33</sup> renversent la problématique classique de l'étude des rencontres entre Inde et Europe pour se focaliser sur les perceptions indiennes de l'Europe, principalement du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Similairement, les travaux de Kapil Raj<sup>34</sup> sur l'histoire des sciences mettent l'accent sur le rôle des acteurs et des conceptions indiennes dans le développement des connaissances scientifiques modernes.

A notre avis, l'histoire connectée est un bon antidote au paradigme de l'incommensurabilité et aux tendances européocentrées<sup>35</sup>. En nous invitant à utiliser des documents provenant de différentes origines<sup>36</sup>, les historiens Serge Gruzinski, Sanjay Subrahmanyam et Romain Bertrand entre autres nous encouragent à produire une image à la fois plus précise et nuancée des relations entre l'Inde et l'Europe. Bertrand propose de renouveler notre compréhension des historicités plurielles des situations de contacts en rejetant une histoire européocentrique de l'Asie, ainsi que le modèle unique de la diffusion<sup>37</sup>. Au contraire, il met en avant un éclairage « kaléidoscopique »<sup>38</sup> de l'histoire et des zones de contacts en doublant le témoignage du voyageur de celui du voyagé et en instaurant un double éclairage sur l'interaction à partir de sources « à parts égales »<sup>39</sup>. Pour Subrahmanyam, les théories de l'incommensurabilité omettent de prendre en compte le fait qu'une rencontre contient toujours « une part d'improvisation, un déplacement dans la position relative de chaque partie concernée »<sup>40</sup>. Il estime que ces théories découlent d'une vision structuraliste du monde qui néglige les changements et les évolutions « chers aux historiens »<sup>41</sup>. De plus, Gruzinski, penseur des métissages en Amérique latine, compare le travail de l'historien à celui d'un électricien

---

<sup>33</sup> Chatterjee, Hawes (eds), *Europe Observed. Multiple Gazes in Early Modern Encounters*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2008.

<sup>34</sup> Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>35</sup> Les implications méthodologiques de l'histoire connectée sont principalement énoncées par Subrahmanyam, Bertrand et Gruzinski. Voir aussi Bertrand, « Rencontres impériales », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 54, n° 5, 2007, p. 69-89 ; Gruzinski, « Faire de l'histoire dans un monde globalisé », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 66, n° 4, 2011, p. 1081-1091.

<sup>36</sup> L'histoire connectée donne une place de choix à l'étude des sources en langues vernaculaires, ainsi qu'une grande importance aux intermédiaires indigènes.

<sup>37</sup> Bertrand, « Rencontres impériales », 2007, p. 69-70.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>39</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, 2011.

<sup>40</sup> Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », 2007, p. 53.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 48.

qui rétablit des connexions brisées par les historiographes nationalistes<sup>42</sup>. Pour Gruzinski, il s'agit de repérer ces espaces intermédiaires de la rencontre et de la médiation où apparaissent de nouveaux modes de connaissance et de pensée. Il nous encourage à penser l'intermédiaire, à réhabiliter les échanges, les croisements, autant que les intermédiaires et les passeurs<sup>43</sup>. Cela permet d'envisager d'autres modèles de réflexion sur la communication entre cultures. Dans un essai sur la traduction de la rencontre, Maya Burger souligne que toute situation de contact implique un positionnement dans la relation à l'autre :

[E]ncountering translation also implies that one must situate oneself in relation to the so-called 'Other'. Although, over centuries, cultures have always written and polemicized about each other and consigned the 'Other' to a place in their respective worldviews, questions of translatability have been replaced as a focal point today by preoccupations with untranslatability.<sup>44</sup>

Une nouvelle ouverture dans ce domaine s'est fait jour avec les travaux d'Homi Bhabha, ce chercheur indien spécialiste des études littéraires postcoloniales, qui s'est penché sur les œuvres de personnes déplacées comme Edward Said, V. S. Naipaul ou Frantz Fanon. En effet, depuis ses théories sur le tiers espace et l'hybridité<sup>45</sup>, il est devenu nécessaire de penser le voyage et la rencontre comme un espace de récréation de soi, un espace dynamique qui n'est ni ici ni là-bas, mais *entre* les deux, donnant à voir une culture en continuel mouvement dans laquelle les mêmes énoncés peuvent être appropriés, traduits, réhistorisés et lus à nouveau<sup>46</sup>.

Dans le cadre des discours sur l'altérité, nous préférons nous garder de toute forme de réification : « l'Inde », « l'Europe », « la religion », « l'hindouisme », « l'autre » sont des constructions, souvent co-construites par les acteurs étudiés et par le chercheur. Pas d'essence, pas de pureté originale, mais toujours des constructions dynamiques. Pour permettre une communication et éviter les réifications, Jonathan Z. Smith invite à changer de vocabulaire et à parler de « différence » plutôt que d'altérité :

---

<sup>42</sup> Gruzinski, « Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres "connected histories" », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, n° 1, 2001, p. 87 et 89.

<sup>43</sup> Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Arthème Fayard, 1999, p. 42.

<sup>44</sup> Burger, « Encountering Translation: Translational Historiography in the Connected History of India and Europe », in Burger, Pozza (eds.), *India in Translation through Hindi Literature. A Plurality of Voices*, Bern, Peter Lang, 2010, p. 42.

<sup>45</sup> Dans sa théorie sociolinguistique et postcoloniale de l'identité conçue comme un « Third Space », Bhabha remet en question l'identité historique de la culture en tant que force homogénéisante et unificatrice et propose une conception de l'unicité de chaque personne, acteur ou contexte en tant qu'« hybride ». Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994.

<sup>46</sup> Voir 2.3. Traduction culturelle.

[I]t must be insisted that the language of the 'other' always invites misunderstanding, suggesting, as it does, an ontological cleavage rather than an anthropological distinction. Much better is the language of 'difference', which is as relational and relative a terminology as the 'other' is absolute. 'Otherness' blocks language and conceptualization; 'difference' invites negotiation and intellection.<sup>47</sup>

Le vocabulaire de la différence permet une compréhension et donc une traduction. Dans un monde en mouvement, l'approche différenciée défendue par les ténors de l'histoire connectée permet d'aller au-delà du clivage entre histoire européenne et histoire indienne, de réfléchir en termes d'oscillation et de dynamique, et ainsi de dépasser les projections européennes sur l'Asie, pour voir naître, à l'intérieur de ces zones de contacts, la possibilité d'une communication qui est le fait d'acteurs de l'entre-deux, de passeurs comme Reymond et Simon-Vermot. Il est donc essentiel de penser des rencontres comme dynamiques.

Partant des méthodes de l'histoire connectée, notre thèse souhaite se détacher des études eurocentrées pour se focaliser sur les espaces de rencontre et prendre en compte tous les acteurs de cette rencontre. Pour ce faire, nous avons interrogé autant que faire se peut les sources indiennes des acteurs indiens. Cependant, nous n'avons pas pu respecter autant que nous l'aurions souhaité la symétrie préconisée par l'histoire connectée. Bien que les sources de cette recherche soient principalement produites par des acteurs occidentaux, elles sont toutefois élaborées entre l'Inde et la Suisse, par des acteurs qui vivent et expérimentent ces deux cultures, ainsi que dans un dialogue avec différents interlocuteurs et différentes traditions épistémologiques, culturelles et religieuses. Ainsi, l'histoire connectée offre malgré tout dans ce contexte une position réflexive intéressante qui permet d'étudier ce matériel sans focaliser uniquement sur la réception suisse et européenne mais en cherchant à dégager d'une part les connexions établies par Reymond et Simon-Vermot et d'autre part les mécanismes de construction de sens qui se produisent dans la rencontre entre des penseurs suisses et indiens. En outre, nous souhaitons faire découvrir des sources inédites, des figures romandes et indiennes, deux microhistoires connectées laissées dans l'ombre jusqu'à présent, en les contextualisant et en montrant leurs apports pour l'histoire connectée de l'Inde et l'Europe au XX<sup>e</sup> siècle de sorte à développer un savoir utile tant pour l'histoire suisse et l'histoire des études indiennes que l'histoire des religions.

### **1.1.1.1. Rencontre des religions**

Jusqu'à présent, nous avons utilisé le terme « rencontre » au sens le plus neutre possible de situation de contact, à savoir une situation mettant en présence des acteurs issus d'horizons distincts et

---

<sup>47</sup> Smith, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p. 241.

cherchant à communiquer. Or, il faut noter que nous nous distançons d'une part des perspectives de la théologie universelle ou théologie des religions<sup>48</sup> qui propose un modèle de rencontre théocentrique, et d'autre part de celle du dialogue interreligieux, position éminemment défendue par Simon-Vermot, œuvre de croyants qui s'intéressent aux approches et pratiques des autres religions pour mieux comprendre leur propre identité de croyant<sup>49</sup>. Pour ce faire, nous prenons appui sur la réflexion menée par Ulrich Berner dans « Synkretismus - Begegnung der Religionen », qui avance une systématisation de la notion de rencontre utile pour l'étude des religions<sup>50</sup>. Il insiste sur le fait que « les rencontres entre religions » sont le fruit d'individus, à l'identité plus complexe qu'une simple étiquette religieuse, et qui se confrontent à des interprétations religieuses différentes<sup>51</sup>. Berner définit trois situations de rencontre : 1. entre personnes ; 2. à travers la lecture ; 3. dans les contextes de migration<sup>52</sup>, qui, comme nous le verrons en cours d'analyse, se révèlent pertinentes pour l'étude des parcours de Raymond et Simon-Vermot.

Partant d'une perspective historique, nous sommes conscients que le terme « religion » est une construction avec sa propre généalogie et une origine européenne<sup>53</sup>. Désignant un ensemble identitaire, cohérent et autonome de pratiques et de croyances, le concept de religion a été exporté grâce au colonialisme, aux missions et aux entreprises savantes pour imposer l'idée de « religions du monde »<sup>54</sup>. Si l'utilisation de ce terme est problématique, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille l'abandonner en tant que concept à valeur heuristique<sup>55</sup>. Dans l'étude d'une situation de « rencontre des religions »<sup>56</sup>, nous choisissons de pointer le rôle des individus, car il ne s'agit pas d'un contact entre « le christianisme » et « l'hindouisme ». En effet, ce ne sont pas des religions en tant que telles qui entrent en contact mais bien des individus qui se déplacent et vivent des

---

<sup>48</sup> Voir Cantwell Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, New York, Orbis Books, 1989.

<sup>49</sup> Voir le chapitre sur Simon-Vermot aux points 5.3.7.5. Emergence d'un réseau autour de la notion de dialogue interreligieux, et 5.4.2. Création du Dialogue interreligieux monastique (DIM) en Suisse romande.

<sup>50</sup> Berner, « Synkretismus – Begegnung der Religionen », in *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin*, vol. 56, Nettetal, Steyler Verlag, 2007, p. 47-74.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>53</sup> Voir Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1993 ; Borgeaud, *L'histoire des religions*, Gollion, Infolio, 2013.

<sup>54</sup> Voir Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in Language of Pluralism*, Chicago, Chicago University Press, 2005.

<sup>55</sup> Riesebrodt, « Religion in Global Perspective », in Juergensmeyer (ed.), *Global Religions: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 97-99.

<sup>56</sup> Voir Couture, « La tradition et la rencontre de l'autre », in Lenoir, Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, Vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 1361-1388 ; et Riesebrodt, « Religion in Global Perspective », 2003, p. 95-109.

expériences de rencontre, pas nécessairement religieuses d'ailleurs. Les positions de Reymond et Simon-Vermot se révèlent trop complexes et les échanges entre l'Inde et l'Europe sont déjà trop emmêlés (*entangled*) pour concevoir à travers eux une rencontre entre deux religions réifiées. Chacun a un rapport différent à son milieu religieux d'origine, – d'un côté un catholique qui part comme missionnaire en Inde et devient un spécialiste des traditions spirituelles orientales, de l'autre une protestante qui fonde une organisation ésotérique après avoir été initiée par un maître indien –, et tous deux rencontrent divers contextes et aspects des traditions spirituelles de l'Inde auprès d'Indiens qui vont également à la rencontre de l'Occident, des contextes qu'il s'agira donc de préciser au cas par cas au fil de l'analyse.

En ce sens, nous nous rapprochons des travaux sur la religion vécue (*lived religion*), concept utilisé notamment par l'anthropologue Meredith B. McGuire<sup>57</sup>, qui ouvrent des perspectives pour l'étude de la fluidité des pratiques religieuses, de la mobilité des identités et des appartenances religieuses. L'accent mis sur l'individu et sur son vécu permet de défier le concept eurocentrique et historiquement construit de religion comme ensemble stable et unifié<sup>58</sup> pour saisir la complexité et l'hétérogénéité des parcours spirituels au-delà des formes prescrites par les institutions religieuses<sup>59</sup>. A ce sujet, McGuire note :

Perhaps the borders of religious identity and commitment are as contested, shifting, and malleable as the definitional boundaries of religions. When we focus on lived religion, we come to a more useful perspective on people's individual uses of religious and other cultural resources for their self-identities and commitments.<sup>60</sup>

La religion est alors pensée comme un processus en perpétuelle redéfinition et l'attention de cette approche se porte sur les pratiques individuelles, contextualisées dans le temps et l'espace. Les exemples présentés par McGuire, basés sur des entretiens, montrent que la spiritualité individuelle n'est pas nécessairement confinée à la sphère privée mais correspond davantage à une gamme de ressources culturelles qui peuvent être mobilisées dans l'échange avec d'autres personnes<sup>61</sup>. Le

---

<sup>57</sup> McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2008. Voir aussi l'ouvrage qui fait émerger ce concept : Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997 ; ainsi que l'état de la recherche proposé par Neitz, « Chapter 4. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here », 2011, p. 45-55.

<sup>58</sup> Voir McGuire, « Chapter 2. Contested Meanings and Definitional Boundaries. Historicizing the Sociology of Religion », in *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, 2008, p. 19-44 et Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 1993.

<sup>59</sup> McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, 2008, p. 12.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 151 et suivantes.

concept de religion vécue est utile pour l'histoire des religions au delà des études anthropologiques contemporaines, comme le montre le philologue et comparatiste des religions Jörg Rüpke, qui l'applique à la religion romaine, souvent perçue comme un système rituel rigide ne semblant pas permettre de variance individuelle<sup>62</sup>. Pourtant, même dans le contexte antique, Rüpke explique, d'une part, que :

The individual is not seen as somebody who simply acquires and reproduces established or normative ways of thinking or acting; instead, hegemonic as well as alternative options are evaluated, selected, and transformed for the individual's purposes. Hence, the individual's actions are strategic, even subversive. [...] this change of perspective invites us to pay more attention to individual variations in religious behavior, resistance to and rejection of certain practices, and the consequences of these over time.<sup>63</sup>

Focaliser sur les pratiques individuelles met en lumière le pouvoir créatif des acteurs ainsi que les processus dynamiques de transformation des significations et des pratiques religieuses. D'autre part, ne pouvant avoir directement accès aux pratiques religieuses des Romains grâce à l'observation, Rüpke rappelle que « [t]hough it may be predominantly practice, ancient religion is practice that is reflected in discourse, and discourse itself frequently assumes the form of religious practices »<sup>64</sup>. En mettant l'accent sur l'écriture et la lecture comme espace et média réflexif pour l'appropriation individuelle du rituel<sup>65</sup>, il ouvre le concept de religion vécue à des études s'appuyant sur des sources textuelles, ce qui correspond à la présente étude qui s'appuie principalement sur des sources écrites. Selon lui, l'écriture peut être conçue comme une pratique religieuse<sup>66</sup>, tout comme la lecture<sup>67</sup>. En effet, le rapport à l'écrit joue un rôle central pour notre recherche ainsi que pour les parcours de Reymond et Simon-Vermot.

Enfin, le terme « religion » n'est employé ni par Reymond ni par Simon-Vermot. Pour définir leurs approches particulières, nous nous en tenons donc à la nomenclature émique, notamment le terme « spiritualité » largement utilisé par les protagonistes de cette recherche, tout en montrant les nuances qu'ils lui apportent. Ajoutons que « spiritualité » est un terme à la définition ambiguë qui,

---

<sup>62</sup> Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 2016, p. 5.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 156.

en français, est souvent associé avec la vie contemplative et la vie intérieure de l'âme individuelle<sup>68</sup>. Lié à l'émergence de la discipline de la psychologie dans les années 1870 ainsi qu'à une privatisation de la religion en Europe, le terme « spiritualité » est également popularisé par des figures comme Swami Vivekananda (1863-1902) ou Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) et la Société théosophique qui véhiculent une représentation dichotomique de l'Inde spirituelle et de l'Occident matérialiste<sup>69</sup>. Ce terme se construit donc dans une histoire connectée entre l'Inde et l'Occident<sup>70</sup>. En outre, il faut noter que le concept scientifique de spiritualité, qui a émergé dans la recherche au début des années 1990<sup>71</sup>, tend à décrire une approche plus personnelle, subjective et interne avec le sacré que le terme « religion », considéré comme rigide, externe et institutionnel<sup>72</sup>. Ainsi, en plus de correspondre à la nomenclature émique, nous choisissons d'employer le concept de spiritualité car il convient davantage à l'approche de cette recherche qui se consacre à l'étude de deux regards singuliers de passeurs ainsi qu'à leur vécu personnel.

### 1.1.2. Apport de deux passeurs suisses romands

Le domaine des rencontres indo-suisses<sup>73</sup>, en particulier pendant les années 1940-1960, reste un terrain peu étudié. Dans le prolongement des travaux de Jean-François Mayer sur la religiosité parallèle en Suisse au XX<sup>e</sup> siècle et la multiplication de nouvelles voies spirituelles aux références orientales<sup>74</sup>, ainsi que de l'enquête dirigée par Maya Burger et Peter Schreiner sur le yoga entre la

---

<sup>68</sup> Jeremy R. Carrette, Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London, New York, Routledge, 2005, p. 37. Après avoir retracé l'histoire du terme « spiritualité » apparu au début de la modernité, notamment chez Ignace de Loyola, les auteurs explorent dans cet intéressant essai les liens entre le néolibéralisme et le marché de la spiritualité.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 39-40. Carrette et King citent également d'autres protagonistes comme Anagarika Dharmapala (Sri Lanka), Shaku Soen et son disciple D. T. Suzuki (Japon) qui se servent du terme « spiritualité ». L'importance de la Société théosophique et de Swami Vivekananda est examinée au point 1.2. Eléments de contexte historique.

<sup>70</sup> L'histoire connectée du terme « spiritualité » mériterait une étude à part entière.

<sup>71</sup> Giordan identifie un tournant avec l'ouvrage de Wade Clark Roof (*A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper Collins, 1993) et son utilisation du concept de spiritualité en opposition à celui de religion au sein de la discipline de la sociologie des religions. Giordan, « The Body between Religion and Spirituality », in *Social Compass*, vol. 56, n° 2, 2009, p. 229.

<sup>72</sup> *Ibid.* Les concepts de « religion » et « spiritualité » ne sont pas nécessairement opposés ou exclusifs l'un de l'autre. Voir Neitz, « Chapter 4. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here », in Giordan, Swatos (eds.), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Dordrecht, New York, Springer, 2011, p. 49-50.

<sup>73</sup> Quand nous parlons de la Suisse, nous nous référons au cadre politique et juridique du territoire délimité par les frontières helvétiques ; nous n'affirmons évidemment pas que la Suisse est homogène. Il en va de même pour l'Inde qu'il faut comprendre comme un territoire.

<sup>74</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993. Voir aussi Baumann, « Dieux, gourous, esprits et âmes : les traditions hindoues en Suisse », in Baumann, Stolz (eds.), *La nouvelle Suisse religieuse : Risque et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 230-245.

Suisse et l'Inde<sup>75</sup>, il apparaît que la Suisse a joué, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, un rôle important dans l'histoire des relations entre l'Inde et l'Europe, notamment en raison de sa position géographique centrale, de sa neutralité et de son multilinguisme<sup>76</sup>, contribuant à en faire un lieu de passage prisé par les organisations internationales et propice au développement de réseaux<sup>77</sup>. En outre, dans *L'Inde vue d'Europe*, Christine Maillard relève que des Suisses comptent parmi les médiateurs les plus importants : « [les Suisses] n'ont guère entretenu de commerce politique, ni surtout de relation de domination avec l'Inde, mais ont contribué de façon décisive au passage de ces cultures vers l'Europe »<sup>78</sup>. La thèse d'Aurélié Choné a d'ailleurs été consacrée à trois passeurs de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle installés en Suisse alémanique : Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung et Hermann Hesse<sup>79</sup>. Contrairement au Père Simon-Vermot et à Lizelle Reymond, ces trois auteurs s'intéressent aux traditions spirituelles indiennes sans toutefois vivre une expérience directe et prolongée en Inde. Les travaux en études germaniques de Maillard et Choné s'appuient uniquement sur des sources européennes. Il s'agit d'études de la réception qui interrogent donc le savoir européen sur l'Orient, notamment l'Inde, et ne considèrent pas l'effet en retour et le rôle des acteurs indiens. Notre démarche se distingue donc de tels travaux en focalisant non pas sur la réception mais sur l'expérience directe et prolongée de deux individus en Inde, sur leurs rencontres et leurs interlocuteurs dans une perspective d'histoire connectée.

---

<sup>75</sup> Voir Burger, « Une posture inversée : le yoga global », in *Comparer les comparatistes : perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2005, p. 161-188 ; Krill, « Le yoga ou l'histoire d'une rencontre féconde », in *Horizons*, vol. 66, 2005, p. 24-25 ; Desponds Meylan, *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, Lausanne, s.n., 2007 ; Merz, « Ich weiss, dass das unglaublich tönt... » *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*, Mémoire de licence, Basel, Basel Universität, Historisches Seminar, 2000. Consulté le 7 juillet 2017 sur <http://www.martinmerz-yoga.ch/www.martinmerz-yoga.ch/Historisches.html>

<sup>76</sup> Voir Fischer-Tiné, « The Other Side of Internationalism. Switzerland as a Hub of Militant Anti-Colonialism, c. 1910-1920 », in Fischer-Tiné, Purtschert (eds.), *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 221-258 ; Imhasly, *Friendship in Diversity: Sixty Years of Indo-Swiss Relations*, Hyderabad, University Press, 2008.

<sup>77</sup> Contrairement à la conception prédominante d'un havre de paix, l'ouvrage de Carole Villiger (*Usages de la violence en politique (1950-2000)*, Lausanne, Ed. Antipodes, 2017) établit que la Suisse n'a pas été épargnée par les conflits sociaux et politiques qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>78</sup> Maillard, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, 2008, p. 16. Dans cet ouvrage grand public, Maillard avance la thèse d'une indomanie européenne sur une période et dans des domaines très larges. Cet ouvrage a l'intérêt de mettre en évidence des acteurs, des lieux et des moments d'échanges entre l'Inde et l'Europe, notamment dans l'espace germanophone.

<sup>79</sup> Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009. La thèse de Choné montre que les trois auteurs développent des conceptions différentes de l'Orient. Chez Steiner, il s'agit d'un occultisme christocentré cherchant à contrer l'orientomanie de la Société théosophique. Chez Jung, l'Orient permet de penser un inconscient détaché de la libido freudienne et de consommer la rupture avec le psychologue autrichien. Enfin, chez Hesse, Choné distingue chronologiquement une phase indienne, une phase chinoise et une phase de fusion entre l'Orient et l'Occident, ce qui lui permet d'avancer que le détour par l'Orient est une condition pour la réappropriation de l'héritage ésotérique occidental.

En effet, cette recherche s'inscrit dans le cadre d'un projet du Fonds national de la recherche scientifique intitulé « Voyages, Missions, Traductions : les mécanismes de rencontre entre l'Inde et la Suisse (1870-1970) »<sup>80</sup>, qui vise à explorer ce nouveau domaine d'étude. Par l'analyse serrée de microthématiques, il s'agit de mettre en lumière le rôle déterminant joué par des acteurs suisses qui ont développé leurs représentations religieuses autour de voyages, de traductions et de contacts avec l'Inde au XX<sup>e</sup> siècle et plus spécifiquement au tournant de la Seconde Guerre mondiale. Trois principaux objets ont été examinés dans le cadre de ce projet : 1. la mission de Bâle et la mission canaraise évangélique, leurs multiples réseaux en Inde du Sud et la figure de Carl-Albert Keller (1920-1980)<sup>81</sup>, professeur de théologie protestante et de science des religions à l'Université de Lausanne, étudié par Philippe Bornet ; 2. l'émergence de groupes bouddhistes en Suisse autour de la figure de pionnier de Max Ladner, étudiée par Nina Frey ; 3. les parcours biographiques, les voyages et les rencontres de Lizelle Reymond et du Père Jean-Bernard Simon-Vermot, l'objet de la présente thèse.

Cette recherche n'a pas pour objectif de classer et de définir tous les cas possibles d'une rencontre entre l'Inde et la Suisse, l'idée est davantage d'étudier attentivement chaque cas choisi et de bien présenter ses spécificités<sup>82</sup>. Simon-Vermot et Reymond partagent plusieurs paramètres communs qui permettent d'articuler les processus de transformation des représentations et des discours religieux dans le contexte d'une rencontre avec les cultures de l'Inde. Les deux protagonistes sont en effet originaires de la même région, la Suisse romande. Cette entité géographique possède une identité linguistique propre et la particularité de se situer au milieu de l'Europe. Cette donnée régionale est l'occasion d'étudier une microhistoire dans un monde en voie de globalisation<sup>83</sup>. Reymond et Simon-Vermot arrivent en effet sur le sol indien à la même époque, c'est-à-dire à la fin des années 1940<sup>84</sup>, des années agitées par la Seconde Guerre mondiale, par l'indépendance de l'Inde, par les débuts de la Guerre froide et par des changements de paradigme au niveau social,

---

<sup>80</sup> Ce projet suisse, dirigé par Maya Burger et Angelika Malinar entre 2013 et 2016, est basé entre l'Université de Lausanne et celle de Zurich.

<sup>81</sup> Le parcours de Keller est évoqué dans le chapitre sur le Père Simon-Vermot, aux points 5.3.7.2. Représentations d'une terre indienne spirituelle, et 5.5. Conclusion : une traduction institutionnelle.

<sup>82</sup> Les deux cas sélectionnés ne sont ni exhaustifs, ni représentatifs de l'ensemble des échanges entre ces deux continents. Mayer recense encore d'autres cas, en revanche, il ne parle pas de Reymond ni du Père Simon-Vermot. Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 153-154.

<sup>83</sup> Sur la globalisation, voir Bertrand, « Histoire globale, histoires connectées : un "tournant" historiographique ? », 2013; Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Matinière, 2004, et « Faire de l'histoire dans un monde globalisé », 2011, p. 1081-1091 ; Bayly, « La mondialisation avant la mondialisation », in *Sciences humaines*, vol. 8, n° 185, 2007 et Hartog, « De l'histoire universelle à l'histoire globale ? », in *Le Débat*, vol. 154, n° 2, 2009.

<sup>84</sup> Reymond séjourne en Inde de 1947 à 1953 et Simon-Vermot de 1947 à 1963.

politique, économique et même scientifique. Ils y restent plusieurs années ; leur expérience à la fois directe et prolongée fait d'eux des personnes qui ont acquis, chacun à sa manière, des connaissances approfondies sur leurs cultures d'accueil. En outre, ils se réinstallent tous deux en Suisse romande, ce qui permet d'observer ce qu'ils ramènent d'Inde et ce qu'ils en font sur leur terre natale. Ce sont également des auteurs qui produisent de nombreux textes (ouvrages, articles, correspondances) en lien avec l'Inde. Il s'agit d'un aspect essentiel pour cette recherche car sans traces écrites il n'aurait pas été possible de dégager leurs conceptions spirituelles qui naissent du contact avec le monde indien. En effet, le dernier point commun est leur intérêt pour les traditions religieuses indiennes. Sans être des académiciens, ils construisent et transmettent un savoir sur les spiritualités de l'Inde qui mérite d'être étudié. Ysé Tardan-Masquelier distingue la démarche des indianistes de celles :

des quêtes existentielles portées par des individus qui se reconnaissent mieux dans la fonction du témoin que dans celle du docteur. Ce divorce a privilégié l'approche spéculative et délégitimé d'autres modalités du contact et du passage, plus intuitives, portées par une expérience qui s'approprie l'autre comme un révélateur.<sup>85</sup>

Les parcours de Simon-Vermot et Reymond s'inscrivent dans cette démarche de témoin de la rencontre avec l'Inde. A travers leur quête spirituelle personnelle et la publication de leurs écrits, ils participent à la circulation de connaissances sur l'Inde et ses spiritualités qu'ils diffusent en passant par les canaux catholiques dans le cas du Père Simon-Vermot et par les réseaux des religiosités parallèles dans celui de Reymond.

#### **1.1.2.1. Lizelle Reymond (1899-1994)<sup>86</sup>**

Le cas de Lizelle Reymond est celui d'une traductrice et d'une auteure qui se plonge dans les traditions de l'Inde, d'abord par le biais de lectures, puis au cours d'un séjour qu'elle présente comme « initiatique » et enfin en devenant à son tour une sorte de guide spirituelle. Il s'agit d'une femme indépendante, autonome, qui travaille pour subvenir à ses besoins et qui crée par ses propres efforts une posture publique dans le domaine de la littérature et de l'enseignement spirituel.

Reymond est née en 1899 à Saint-Imier, dans l'actuel Jura bernois, au sein d'une famille protestante. Dès les années 1920, elle travaille à la Société des Nations à Genève en tant que bibliothécaire. Dans ce contexte international, elle fait la connaissance de Jean Herbert (1897-1980), interprète et traducteur, et l'épouse en 1937. Ensuite et jusqu'en 1945, ils travaillent

---

<sup>85</sup> Tardan-Masquelier, « Préface », in Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, 2009, p. 7.

<sup>86</sup> Les éléments spécifiés ci-dessous sont référencés dans le chapitre 4 et brièvement présentés et résumés à ce point.

ensemble à la traduction et à la vulgarisation en français des textes de maîtres indiens contemporains comme Vivekananda, Sri Aurobindo, ou Swami Ramdas<sup>87</sup>. Après la Seconde Guerre mondiale, le couple se sépare et Reymond part pour six ans en Inde où elle est invitée à partager la vie d'une famille brahmane dans un petit village de l'Himalaya près d'Almora<sup>88</sup>. Elle y rencontre Sri Anirvan (1896-1978), un yogi et savant bengali, auprès duquel elle passe quatre ans. Anirvan devient son maître et il l'initie à sa propre interprétation du sām̐khya, ancien système philosophique de l'Inde<sup>89</sup>. De retour en Suisse, Reymond devient sa porte-parole et co-fonde l'Institut Gurdjieff de Genève. Elle s'initie également dans les années 1960 au tai-chi-chuan, qu'elle introduit en Suisse romande et à Paris<sup>90</sup>. Le 21 juin 1994, elle décède à Genève à l'âge de nonante-cinq ans. L'exemple de Reymond soulève la question d'une figure oubliée de pionnière des traductions de l'Inde vers l'Europe, ainsi qu'un cas exemplaire de transmission de connaissances construites dans l'interaction avec un maître indien.

### **1.1.2.2. Jean-Bernard Simon-Vermot (1923-2016)<sup>91</sup>**

Le Père Simon-Vermot représente le cas d'un homme de religion qui part en Inde dans le cadre d'une mission catholique et qui, par le biais de ses lectures, intègre le discours du vedānta tout en restant chrétien.

Simon-Vermot est né en 1923 et a grandi au Locle dans un milieu modeste et catholique. Il entre à l'abbaye de Saint-Maurice, en Valais, en 1942 pour son noviciat et sa théologie<sup>92</sup>. A l'âge de vingt-quatre ans, il prend la route de l'Inde pour rejoindre la « Mission du Sikkim », sur les pentes de l'Himalaya, dans les environs de Kalimpong. Il y passe quinze ans comme missionnaire et y développe son intérêt pour la contemplation et sa curiosité pour les traditions indiennes<sup>93</sup>. Il voyage également dans le Deccan, puis rentre en Suisse fin 1963. De retour en Valais, il reprend sa place parmi les chanoines de l'abbaye de Saint-Maurice<sup>94</sup>. En parallèle à ses activités liturgiques et pastorales, il poursuit sa recherche spirituelle, notamment au travers de contacts avec le Centre

---

<sup>87</sup> Voir 4.2. 1936-1946 : traduire l'Inde vivante et suivre les pas de Nivedita.

<sup>88</sup> Voir 4.3. 1947-1953 : séjour initiatique en Inde.

<sup>89</sup> Voir 4.3.6. Rencontre avec Sri Anirvan (1896-1978).

<sup>90</sup> Voir 4.4. 1954-1994 : transmettre telle une mère.

<sup>91</sup> Les éléments spécifiés ci-dessous sont référencés dans le chapitre 5 et brièvement présentés et résumés à ce point.

<sup>92</sup> Voir 5.2.2. Vocation religieuse de Jean-Bernard Simon-Vermot.

<sup>93</sup> Voir 5.3. 1947-1963 : Missionnaire à la rencontre de l'Inde.

<sup>94</sup> Voir 5.4. 1964-2016 : Passeur de spiritualité indienne à l'abbaye de Saint-Maurice.

védantique de Genève. Puis, il met en place le Dialogue interreligieux monastique (DIM) en Suisse romande, organisant des rencontres avec protestants et catholiques où sont régulièrement invités des représentants du Centre védantique de Genève ou du Centre tibétain du Mont-Pèlerin<sup>95</sup>. En outre, il continue à écrire sur l'ouverture du christianisme à l'Orient jusqu'à son décès le 28 octobre 2016 à Martigny.

Ce cas offre l'occasion d'étudier un parcours individuel au sein d'une collectivité institutionnelle et donne un exemple de l'évolution du rapport aux religions non chrétiennes dans l'Eglise catholique au XX<sup>e</sup> siècle. De plus, nous avons pu recueillir le récit du parcours de Simon-Vermot directement jusqu'à son décès.

### 1.1.3. Hypothèses et questions de recherche

Le voyage et l'expérience directe et prolongée vécue dans le sous-continent indien par Reymond et Simon-Vermot est au centre de cette étude. Dans *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, James Clifford constate que, jusqu'à présent, nous avons toujours envisagé que les racines (*roots*) précédaient les déplacements (*routes*) :

But what would happen, I began to ask, if travel were untethered, seen as a complex and pervasive spectrum of human experiences? Practices of displacement might emerge as constitutive of cultural meanings rather than as their simple transfer or extension.<sup>96</sup>

Pour reprendre Clifford, nous partons de l'hypothèse que les voyages sont des carrefours de l'histoire et des moments fondamentaux dans la construction ou la déconstruction d'une identité religieuse. L'impact du voyage (pratique de déplacement) sur le parcours spirituel individuel de ces deux passeurs est le nœud de notre problématique. En s'appuyant sur une perspective d'histoire connectée, nous nous opposons à la thèse de l'incommensurabilité entre cultures et défendons qu'une rencontre avec une culture différente ne laisse aucun partenaire de l'interaction indifférent d'autant plus lorsqu'il s'agit de séjours directs et prolongés.

En outre, nous faisons l'hypothèse que Simon-Vermot et Reymond sont des passeurs<sup>97</sup> et donc que l'étude de leur parcours permet d'observer des processus de transformation, de traduction et de transmission entre l'Inde et la Suisse. Quels sont les impacts de la rencontre avec l'Inde sur les

---

<sup>95</sup> Voir 5.4.2. Création du Dialogue interreligieux monastique (DIM) en Suisse romande.

<sup>96</sup> Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1997, p. 3. C'est ce que mettent en évidence les textes d'Amitav Ghosh, notamment *The Imam and the Indian*, New Delhi, Ravi Dayal Publishers, 2002.

<sup>97</sup> Voir la définition donnée au chapitre suivant au point 2.4. Passeur : transformation et transmission.

conceptions spirituelles de Reymond et Simon-Vermot ? Quels sont les effets du voyage de Reymond et Simon-Vermot sur leurs interlocuteurs indiens ? Quels sont les limites et les fruits de cette rencontre ?

L'étude de parcours *entre* deux univers ouvre une réflexion en trois temps : *avant - pendant - après le voyage en Inde* – et permet de considérer plus particulièrement les questions suivantes :

1) Quelles sont les motivations qui conduisent Reymond et Simon-Vermot à s'intéresser à l'Inde et à s'y rendre ? Quelles connaissances ont-ils de ce pays et de ses cultures en partant ? Qu'attendent-ils et que projettent-ils sur l'Inde ? Quelles postures ont-ils vis-à-vis des religions et de la spiritualité avant leur départ ? Quels éléments montrent un parcours orienté vers une quête de spiritualité avant leur départ pour l'Inde ?

2) Que signifie voyager pour ces deux êtres ? Que signifie vivre une spiritualité ? Que signifie rencontrer la spiritualité en soi et en l'autre ? Quelles rencontres font-ils en Inde ? Quelles expériences vivent-ils et racontent-ils ? Quel regard portent-ils sur l'Inde, ses coutumes, ses habitants, ses paysages ? Y a-t-il des processus de transformation identifiables ? Est-ce les mêmes personnes qui sont parties et qui sont revenues ? Comment le voyage de Reymond et Simon-Vermot influence-t-il leur vie et leurs conceptions spirituelles, ainsi que celles de leurs interlocuteurs indiens ? Que vivent les Indiens qui les rencontrent ? Quel est leur langage commun, quels sont leurs points de rencontre ? Quelles formes et quels outils de traduction culturelle et linguistique observe-t-on dans leurs écrits ? Quels sont les processus historiques à travers lesquels la trajectoire de ces protagonistes peut ou doit être lue ?

3) Quelles connaissances ont-ils acquises et ramènent-ils à leur retour en Suisse ? Que transmettent-ils (ou pas) de leur expérience ? Peut-on identifier des stratégies originales de transmission et de diffusion de leurs connaissances ? Quelle réception leur est-elle faite ? Comment leurs travaux s'insèrent-ils dans le paysage religieux suisse romand ? Est-ce que Reymond et Simon-Vermot représentent des vecteurs d'une nouvelle spiritualité et, si oui, comment de nouvelles formes de spiritualité se construisent et voguent-elles entre la Suisse et l'Inde ?

## **1.2. Eléments de contexte historique**

Nous convoquons à présent quelques éléments permettant de saisir le contexte dans lequel s'inscrivent les parcours de Reymond et Simon-Vermot. En effet, au XX<sup>e</sup> siècle, les contacts entre l'Inde et l'Europe sont déjà largement entremêlés de sorte que Reymond et Simon-Vermot ne

partent pas vers l'inconnu mais s'insèrent dans des relations et représentations préexistantes et s'appuient sur elles. Il s'agit donc d'identifier les lignes de force historiques de part et d'autre de ces deux continents qui orientent leur parcours, d'indiquer certains espaces de rencontre entre l'Inde et la Suisse qui précèdent leur départ, ainsi que de distinguer les modèles de représentation qui accompagnent leurs pas.

### 1.2.1. L'appel de l'Inde

L'Inde a longtemps occupé une position spéciale dans la géographie européenne, à mi-chemin entre le monde du réel et celui du fantastique<sup>98</sup>. L'Orient était traditionnellement vu comme le foyer des croyances et de la civilisation : pour Hérodote, l'Egypte était la source de la culture grecque<sup>99</sup> et la rencontre d'Alexandre le Grand avec les gymnosophistes indiens n'a cessé d'être magnifiée par les témoignages depuis Mégasthène<sup>100</sup>. Cette terre de contrastes, sans être bien connue, a joué le rôle d'horizon onirique pour les Anciens, puis cette image a persisté pendant des siècles dans l'imagination des Européens comme un pays merveilleux, un pays luxurieux, un pays de sagesse et de spiritualité<sup>101</sup>. Après le siècle des Lumières et le début de la colonisation, l'Inde reste dans l'imaginaire des écrivains le berceau de la civilisation<sup>102</sup>. A ce propos, Catherine Weinberger-Thomas parle de « l'émergence d'un tropisme indien »<sup>103</sup> autour de la spiritualité qui va se développer à l'âge romantique. Sous le Raj britannique, les échanges s'intensifient. Les premières études de l'Inde sont réalisées par les missionnaires<sup>104</sup>, puis par des académiciens avec notamment la création de l'*Asiatic Society of Bengal* par William Jones (1746-1794)<sup>105</sup>, puis les travaux de

---

<sup>98</sup> Guex, « Les représentations grecques de l'Inde. Voyage entre imaginaire et réalité », in *Chronozones*, 16, 2010, p. 42.

<sup>99</sup> Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2001, p. 253 et suivantes.

<sup>100</sup> Guex, « Les représentations grecques de l'Inde. Voyage entre imaginaire et réalité », 2010, p. 45.

<sup>101</sup> Weinberger-Thomas, « Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales », in Weinberger-Thomas (ed.), *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1988, p. 9-31.

<sup>102</sup> Champion, « L'image de l'Inde dans la fiction populaire française aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », in Lombard (ed.), *Rêver l'Asie : exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1993, p. 43-68.

<sup>103</sup> Weinberger-Thomas, « Les mystères du Vêda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au Siècle des Lumières », in Porcher (ed.), *Inde et Littératures*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1983, p. 184.

<sup>104</sup> Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 37-43.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

Friedrich Max Müller (1823-1900), de sorte que l'Inde imprègne les cultures européennes au point que l'on puisse parler d'une nouvelle renaissance<sup>106</sup>.

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, la diffusion de savoir sur les traditions religieuses de l'Inde se fait notamment par le biais de la Société théosophique, une organisation mondiale fondée à New York en 1875 par la médium russe Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), Henry Steel Olcott et William Quan Judge<sup>107</sup>. Celle-ci se donne pour but de :

1. Former un noyau de la Fraternité Universelle de l'Humanité, sans distinction de race, credo, sexe, caste ou couleur.
2. Encourager l'étude comparée des Religions, des Philosophies et des Sciences.
3. Etudier les lois inexplicables de la Nature et les pouvoirs latents dans l'Homme.<sup>108</sup>

La Société théosophique s'installe en 1882 à Adyar, près de Chennai, concrétisant l'idée que l'Inde était le pays de la sagesse et le foyer véritable de tous les chercheurs spirituels<sup>109</sup>. L'industrie du livre est largement utilisée par la société théosophique, notamment avec l'ouvrage de Blavatsky, *The Secret Doctrine* (1888), qui diffuse sa version de la spiritualité de l'Inde<sup>110</sup>. Annie Besant (1847-1933), qui reprend la tête de la Société théosophique au début du siècle, s'implique également au niveau politique en s'opposant au gouvernement colonial, en s'engageant pour l'indépendance de l'Inde et en devenant la première femme Présidente du Congrès national indien<sup>111</sup>. Ainsi, la Société théosophique, à travers de nombreuses publications<sup>112</sup>, a joué un rôle important dans l'histoire des idées en contribuant à une circulation des connaissances sur les

---

<sup>106</sup> Voir Schwab, *La renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

<sup>107</sup> Voir Burger, « Marge ou centre ? Où chercher la vérité ? L'orientalisme d'une Russe en Inde : Helena Petrovna Blavatsky », in Bornet, Gorshenina (eds.), *L'orientalisme des marges*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2014, p. 297-321 ; Choné, « Discours ésotériques et savoirs sur l'Inde à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Analyse de la réception de quelques notions et doctrines indiennes par Helena P. Blavatsky et Rudolf Steiner » in *Recherches germaniques*, hors série n° 1, 2002, p. 37-58.

<sup>108</sup> Présentation de l'organisation sur le site internet de la Société théosophique suisse : <https://theosophiesuisse.org/> Consulté le 5 mai 2017.

<sup>109</sup> Tardan-Masquelier, *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, 1999, p. 296.

<sup>110</sup> Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident*, 2009, p. 87.

<sup>111</sup> Malinar, « "...Western-Born but in spirit Eastern..." – Annie Besant between colonial and spiritual realms », in *Asiatische Studien/Etudes asiatiques. Zeitschrift des Schweizerischen Asiengesellschaft/ Revue de la Société Suisse-Asie*, vol. LXVII, n° 4, 2013, p. 1119.

<sup>112</sup> Dans les années 1940, Reymond publie plusieurs articles dans la revue théosophique *Le lotus bleu* et son parcours montre des affinités avec les milieux ésotériques qui se construisent entre l'Inde et l'Europe. Voir 4.2.2.1. Ésotérisme : un quête spirituelle orientée vers l'Inde.

religions de l'Inde et en prônant la tolérance envers les religions non chrétiennes<sup>113</sup>. En Suisse, une section est fondée en 1910 avec son centre administratif à Genève<sup>114</sup>.

Par ailleurs, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les mouvements de *Lebensreform*, qui apparaissent surtout en Allemagne et dans le monde germanophone, critiquent l'émergence d'une société industrielle, urbanisée, technique, et préconisent un retour à la nature et un nouveau rapport au corps, par exemple à travers le naturisme ou l'usage de médecines alternatives. Ces pratiques se mettent notamment en place dans des communautés d'expérimentation telles que Monte Verità à Ascona, au Tessin, auxquelles participent des intellectuels étrangers comme Herman Hesse dans l'entre-deux-guerres. Les membres des mouvements de *Lebensreform* s'inspirent largement des éléments des traditions indiennes qu'ils connaissent à l'époque<sup>115</sup> pour repenser leur rapport à la spiritualité, à la nature, au corps et à l'alimentation en introduisant par exemple des pratiques de méditations ou une alimentation végétarienne dans leur quotidien<sup>116</sup>. Même si les *Lebensreform* restent limités à des communautés spécifiques et touchent principalement un public germanophone, des figures de proue comme Hesse contribuent à développer auprès du grand public un intérêt pour ces approches et en particulier pour les spiritualités orientales<sup>117</sup>.

En effet, dans le contexte très particulier de la crise de civilisation sans précédent qui fait suite à la Première Guerre mondiale, l'Europe convoque d'autres sociétés comme repères et tourne notamment son regard vers l'Inde<sup>118</sup>. La civilisation indienne est considérée par certains écrivains et intellectuels « comme une ressource spirituelle dont il conviendrait de s'inspirer pour remédier à la

---

<sup>113</sup> Cahn, « L'hindouisme moderne », in Lenoir, Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, Vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 1016. En Inde également, elle incite les Indiens à redécouvrir leur propre tradition philosophique et religieuse, voir l'exemple de Gandhi traité par Michael Bergunder, « Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History », in *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 82, n° 2, 2014, p. 398-426.

<sup>114</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 99.

<sup>115</sup> Pour un panorama des connaissances acquises sur les traditions indiennes au début du XX<sup>e</sup> siècle, voir Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident*, 2009.

<sup>116</sup> Voir Merz, « *Ich weiss, dass das unglaublich tönt...* » *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*, 2000 ; Linse, « Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit », in Kippenberg, Luchesi (eds.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik : Beiträge zur Konferenz "The history of religions and critique of culture in the days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)"*, Marburg, Diagonal-Verl., 1991, p. 325-364.

<sup>117</sup> Voir l'analyse de *Siddhartha* (1922) d'Hesse dans Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident*, 2009.

<sup>118</sup> Maillard, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, 2008, p. 190.

faillite matérialiste de l'Occident »<sup>119</sup>, discours qui se retrouve chez Reymond et Simon-Vermot<sup>120</sup>. La Première Guerre mondiale contribue fortement à créer un point de vue négatif sur la civilisation occidentale : « le progrès a produit son envers : la civilisation des lumières a laissé la place à la boue des tranchées »<sup>121</sup>. L'Europe est affaiblie et ses valeurs sont « en faillite »<sup>122</sup>. Les Etats semblent corrompus et, selon l'auteur et ésotériste René Guénon (1886-1951), « [l]'Eglise elle-même est égarée dans une réduction de la spiritualité à la morale ou dans un conservatisme de plus en plus formaliste où ne souffle plus l'esprit »<sup>123</sup>.

C'est dans ce climat sombre de l'entre-deux-guerres que l'on voit apparaître l'Inde dans l'horizon médiatique français. Le voyage en Inde devient une mode parmi les intellectuels européens en quête de nouveaux modèles<sup>124</sup>. En outre, la thèse de Guillaume Bridet met en lumière un événement littéraire indien dans la littérature française des années 1920, qui est principalement le fait de Romain Rolland (1866-1944)<sup>125</sup> : l'écrivain pacifiste français publie notamment deux biographies, *Vie de Ramakrishna* en 1929 et *Vie de Vivekananda* en 1930, jouant ainsi un rôle de pionnier dans le monde francophone en donnant accès à des penseurs modernes et contemporains de la spiritualité indienne. Reymond suit ses pas dès la fin des années 1930 en devenant elle aussi une pionnière des traductions de l'Inde pour le lectorat francophone<sup>126</sup>. Rolland, qui réside d'ailleurs pendant vingt ans en Suisse, se fait également ambassadeur puisque c'est dans sa villa de Villeneuve qu'il reçoit Rabindranath Tagore en 1926 et le Mahatma Gandhi en 1931. A cette occasion, le théoricien de la

---

<sup>119</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 114. Voir également les discours tenus sur « l'Inde vivante » dans la revue *Europe* de Rolland.

<sup>120</sup> Voir le chapitre sur Reymond, 4.2.2. Rapport à la nature et au divin, et le chapitre de Simon-Vermot, 5.3.7.2. Représentation d'une terre indienne spirituelle.

<sup>121</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 204.

<sup>122</sup> Bridet recense de nombreux ouvrages qui mettent en avant l'inexorable décadence du vieux continent et l'ascension d'un côté des Etats-Unis d'Amérique, qui sont devenus la première puissance économique mondiale, de l'autre d'une Asie qu'on imagine bientôt maîtresse du monde : *Le Déclin de l'Europe* (1920) d'Albert Demangeon, *Le Réveil de l'Asie. L'impérialisme britannique et le réveil des peuples* (1924) de René Grousset, *Le Crépuscule des nations blanches* (1925) de Maurice Muret ou *Le Déclin de l'Occident* (1918 et 1922) d'Oswald Spengler qui n'est traduit en français qu'en 1931-1932. *Ibid.*, p. 119.

<sup>123</sup> Bridet, citant Guénon, *ibid.*, p. 140.

<sup>124</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 140-143. Par exemple le mouvement surréaliste qui s'appuie sur l'Orient pour critiquer la prétendue supériorité de l'Occident. Il faut noter aussi que beaucoup d'écrivains partent pour l'Inde, que le voyage soit réel ou seulement imaginaire, par exemple Henri Michaux, René Daumal ou Marguerite Yourcenar en France mais aussi Carl Gustav Jung, Herman Hesse, Herman Keyserling dans l'espace germanophone. Voir Choné, « *Herman Graf Keyserling et les religions indiennes. Une réévaluation critique* », in Maillard (ed.), « *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe* », Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 99-128 ; Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident*, 2009.

<sup>125</sup> Cela est également mis en avant par l'historien des religions Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 190.

<sup>126</sup> Voir le chapitre sur Reymond, point 4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante.

désobéissance civile est du reste interviewé par la voyageuse et reporter Ella Maillart (1903-1997) pour la presse locale<sup>127</sup> et le passage du Mahatma marque les esprits<sup>128</sup>. Bridet relève qu'avec les mouvements indépendantistes, « [l']Inde ne fait pas seulement parler d'elle : elle parle à l'Occident »<sup>129</sup>.

L'entre-deux-guerres voit également plusieurs tentatives pour créer des ponts entre l'Orient et l'Occident, allant du manifeste de Rolland, *La Déclaration pour l'indépendance de l'esprit*, signée par Tagore, à la création de Visva-Bharati, l'université du poète indien qui avait pour idéal l'ouverture au monde et qui faisait venir à Santiniketan des artistes et des professeurs tant de Chine que de France<sup>130</sup>. Dans ce sens, la Suisse a la particularité d'accueillir depuis l'été 1933 les rencontres d'Eranos. Fondées par Olga Fröbe à Ascona sur le lac Majeur, ces rencontres visaient à faire dialoguer la « sagesse orientale » avec la « sagesse occidentale »<sup>131</sup>. La première portait du reste sur « Yoga et méditation en Orient et en Occident » et on y voyait se côtoyer Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw et le fondateur de la Ramakrishna Mission en Suisse, Swami Yatiswarananda (1889-1966), qui donne une conférence en 1934 sur le symbolisme hindou en relation avec des exercices de méditation pour le développement spirituel<sup>132</sup>.

Les exemples de la Société théosophique, des *Lebensreform*, des travaux de Rolland et des rencontres d'Eranos indiquent non seulement un contexte propice aux quêtes spirituelles puisant à la source de l'Inde et un attrait fort pour ses spiritualités qui croît au début du XX<sup>e</sup> siècle mais également l'émergence d'espaces de rencontre qui voient échanger des Européens et des Indiens et permettent la circulation de savoir sur les spiritualités du sous-continent indien.

---

<sup>127</sup> Maillart, « Gandhi chez Romain Rolland », reportage de deux pages publié dans *L'Illustré*, décembre 1931. Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 7133/1-11.

<sup>128</sup> L'année suivante, mon père, Georges Guex (1919-2010), joue le rôle du Mahatma Gandhi (en raison de son allure chétive et de son teint basané) dans la pièce théâtrale de fin d'année de l'école dans le petit village vaudois de La Chaux.

<sup>129</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 114. L'Inde cherche à se libérer du joug britannique tout en se confrontant à l'Occident, pour interroger son identité, son rapport à l'Europe et redéfinir les notions de « nous » et « eux ». Voir Sen, *Travels to Europe. Self and Other in Bengali Travel Narratives, 1870-1910*, New Delhi, Sangam Books Limited, 2005, p. 6.

<sup>130</sup> Sur la conception de Tagore de l'Orient et de l'Occident, voir Fischer-Tiné et Stolte, « Imagining Asia in India: Nationalism and Internationalism (ca. 1905–1940) », in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 54, n°1, 2012, p. 65-92 ; Bhattacharya, *Rabindranath Tagore. Adventure of Ideas and Innovative Practices in Education*, London, Springer, 2014, en particulier le chapitre 4 : « Visva-Bharati: The Transnational Centre of Education », p. 57-74.

<sup>131</sup> Les sujets à dominante orientale persistent jusqu'en 1951, bien qu'élargis à l'histoire, à la psychologie des expériences religieuses et à la mythologie. Voir Hakl, *Eranos: an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Montreal, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2013 ; Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 277 et suivantes.

<sup>132</sup> Hakl, *Eranos: an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, 2013, p. 95.

## 1.2.2. La renaissance au Bengale

Le contexte du Bengale et notamment celui de Kolkata apparaît également comme un espace de rencontre particulièrement prolifique, qui marquera les parcours de Simon-Vermot<sup>133</sup> et Reymond<sup>134</sup>. Kolkata est créée par les agents de la Compagnie anglaise des Indes orientales en 1690 et devient en moins d'un siècle la seconde ville de l'Empire britannique en étant au centre de plusieurs réseaux de communication ainsi que de circulation matérielle et intellectuelle<sup>135</sup>. Selon Kapil Raj, Kolkata est à concevoir dès sa fondation comme une « zone de contact »<sup>136</sup>, mettant en présence des acteurs d'origines différentes qui lui donnent un caractère cosmopolite de carrefour de cultures et de savoirs<sup>137</sup>, et permettant une construction dynamique et conjointe (quoique inscrite dans des rapports de pouvoirs asymétriques) de l'activité savante, visible par exemple dans les travaux de l'*Asiatic Society of Bengal*<sup>138</sup>. Kolkata sert donc de fenêtre sur le monde dans le contexte de l'Inde colonisée qui implique une crise d'identité, une remise en question et une réévaluation de soi dans la confrontation avec l'Occident. Cela donne lieu au XIX<sup>e</sup> siècle à une effervescence artistique, culturelle, religieuse et politique et à l'émergence de mouvements qui s'engagent herméneutiquement avec l'Occident donnant naissance à ce qu'on nomme la renaissance du Bengale<sup>139</sup>.

Dans le contexte particulier du Bengale – où se côtoient et se mêlent l'Islam, différentes missions chrétiennes, les cultes de plusieurs tribus indigènes ainsi que de fortes traditions régionales hindoues, en particulier les Shakta Tantra liés au culte de la déesse Kali et la Bhakti centrée sur l'amour pour Krishna, vivifiée au Bengale par Sri Chaitanya au XVI<sup>e</sup> siècle –, cette renaissance bengalie donne naissance au XIX<sup>e</sup> siècle à des mouvements de réformes socio-religieuses et

---

<sup>133</sup> Le Père Simon-Vermot s'installe en 1947 en tant que missionnaire dans le nord-est de l'Etat du Bengale occidental. Il côtoie notamment les jésuites de Kolkata et Kurseong et lit la revue de l'organisation de la Ramakrishna Mission.

<sup>134</sup> Reymond écrit la biographie de Margaret Noble (1867-1911), disciple de Vivekananda connue sous le nom Sœur Nivedita, et est en étroit contact avec l'organisation de la Ramakrishna Mission, basée au nord de Kolkata.

<sup>135</sup> Raj, « Régler les différends, gérer les différences : dynamiques urbaines et savantes à Calcutta au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Vol. 55, n<sup>o</sup> 2, 2008, p. 70-73.

<sup>136</sup> Pour la notion de « zone de contact », voir Pratt, *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*, 1992. Ces zones de contacts ne sont pas des lieux de libre-échange ; au contraire, le terme désigne des espaces où l'interaction entre les différents groupes est à la fois organisée et soutenue dans la durée. Les asymétries dues aux différences sociales, économiques ou hiérarchiques des différents acteurs en présence fixent les marges de manœuvre des uns et des autres dans les négociations.

<sup>137</sup> Raj souligne la diversité religieuse et linguistique de la ville où l'on peut entendre le persan, l'hindoustani, le bengali, le portugais, l'anglais, l'arménien, l'arabe, etc. Voir Raj, « Régler les différends, gérer les différences : dynamiques urbaines et savantes à Calcutta au XVIII<sup>e</sup> siècle », 2008, p. 77.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 72. Voir aussi Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, 2007.

<sup>139</sup> Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 197-198.

politiques. Apparaissent entre autres le Brahma Samaj qui rejette le culte des images et l'idolâtrie, la Ramakrishna Mission fondée par Swami Vivekananda, ainsi que des mouvements nationalistes qui émergent au Bengale, notamment depuis la parution du roman de Bankim Chandra Chatterjee, *Anandamath*, dans lequel sont contenues les paroles révolutionnaires « *Bande Mataram* »<sup>140</sup>. En 1905, le Bengale étant devenu le foyer du nationalisme indien, Lord Curzon, vice-roi de l'Inde (1899–1905), en ordonne la partition administrative, ce qui entraîne un appel au boycott des produits britanniques de la part du mouvement *swadeshi*, puis le déplacement de la capitale du Raj à New Delhi en 1911.

Lors de la confrontation des Bengalis au pouvoir colonial britannique, nous pouvons constater que la lutte pour l'indépendance prend d'abord la forme d'une redéfinition de l'identité nationale. Dans *The Nation and Its Fragments*, Partha Chatterjee, fondateur des *Subaltern Studies*, réévalue l'histoire du nationalisme des élites urbaines de Kolkata, à la fois en position de dépendance vis-à-vis des Britanniques et en quête d'hégémonie idéologique<sup>141</sup>. Dans son analyse de la construction de l'identité nationale au Bengale à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, Chatterjee met en évidence le fait que les *bhadraloks*, la classe moyenne supérieure éduquée, ont façonné une nouvelle identité nationale en créant d'abord une nouvelle sphère privée – un domaine de religion et de domesticité qui leur permettaient de préserver des valeurs indiennes – opposée à la « sphère publique » dominée par les colonisateurs britanniques<sup>142</sup>. Chatterjee relève :

Anticolonial nationalism creates its own domain of sovereignty within colonial society well before it begins its political battle with the imperial power. It does this by diving the world [...] into two domains - the material and the spiritual. The material is the domain of the "outside", of the economy and statecraft, of science and technology, a domain where the West had proved its superiority and the East had succumbed. [...] The spiritual, on the other hand, is an "inner" domain bearing the "essential" marks of cultural identity.<sup>143</sup>

Cette division entre un domaine spirituel indien et un domaine matérialiste occidental devient fondamentale à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle autant pour la lutte indépendantiste que pour les représentations de l'Inde et l'Europe définissant les grilles de lecture du Père Simon-Vermot, de Raymond et de son maître Sri Anirvan. Dans la société coloniale, le domaine politique

---

<sup>140</sup> Il s'agit d'un roman en bengali publié en 1882 et considéré comme un texte clé de l'histoire de la littérature moderne indienne. L'intrigue est située dans le contexte de la famine qui dévaste le Bengale en 1770 et met en scène une révolte des *samnyāsins* face au pouvoir du Raj britannique. Chatterji, *Anandamath*, New Delhi, Orient Paperbacks, 2006.

<sup>141</sup> Chatterjee, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Theories*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 6.

étant sous contrôle étranger, les *bhadraloks* réinvestissent le domaine privé et spirituel en creusant ce clivage avec l'Occident. Chatterjee lie la construction d'une identité nationale au développement de mouvements de réformes religieuses dans la classe moyenne et les hautes castes de la société bengalie des années 1870. Les deux siècles de colonisation et de présence britanniques en Inde ont modifié, souvent dans la violence, la position de chacun mais ils ont aussi induit une réflexion et une réinterprétation des traditions indiennes et hindoues. Dans cette atmosphère de redéfinition identitaire apparaissent en effet des mouvements de modernisation de l'hindouisme, appelé néo-hindouisme<sup>144</sup>, qui s'adressent à la fois à un public indien et occidental.

### 1.2.3. Vivekananda, la Ramakrishna Mission et la circulation du néo-vedānta<sup>145</sup>

Au sein de la grande diversité de cultes, d'écoles et de traditions que connaît l'hindouisme, l'advaita vedānta est une des anciennes et plus influentes écoles philosophiques et religieuses de l'Inde<sup>146</sup>. En s'appuyant sur des textes anciens, et plus spécifiquement sur certaines *Upaniṣad*, les *Brahma sūtras* et la *Bhagavad-Gītā*, les penseurs de l'advaita vedānta, notamment Adi Shankara (VIII<sup>e</sup> siècle), figure de proue de cette école<sup>147</sup>, enseignent que le pur Soi, l'*ātman*, est de même nature que le *Brahman*, le Soi universel, la conscience absolue, la plus haute réalité métaphysique.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, en pleine renaissance bengalie, l'advaita vedānta est réinterprété par des penseurs indiens, en particulier Swami Vivekananda, le principal disciple de Ramakrishna (1836-1886), cet important mystique bengali. Vivekananda va jouer un rôle clé dans l'émergence du néo-vedānta et la propagation d'un hindouisme conçu comme une religion universelle<sup>148</sup>. En 1893, Vivekananda

---

<sup>144</sup> A la suite des travaux de Paul Hacker, le néo-hindouisme correspondrait aux mouvements hindous apparus dans l'Inde coloniale dès le XIX<sup>e</sup> siècle qui proposent une réinterprétation de la tradition hindoue en réponse à l'Occident à travers trois courants principaux : le modernisme réformiste dont le mouvement le plus connu est le Brahma Samaj, le nationalisme hindou (l'Arya Samaj) et le néo-vedānta défendu par Vivekananda (1863-1902) et d'autres contemporains auxquels Reymond et Simon-Vermot sont confrontés. Voir Hacker, « Aspects of Neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional Hinduism », in Halbfass (ed.), *Philology and Confrontation, Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 229-256 ; et Cahn, « L'hindouisme moderne », 2000, p. 1005.

<sup>145</sup> L'utilisation du terme néo-vedānta (« New Vedanta » ou « New-Vedantism ») dans le sens d'une réinterprétation du vedānta remonte au temps de Ram Mohan Roy (1772-1833), fondateur du Brahma Samaj. Voir Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 222.

<sup>146</sup> Voir Bronkhorst, *Aux origines de la philosophie indienne*, Gollion, Infolio, 2008, p. 130 ; et Tardan-Masquelier, *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, 1999, p. 130 et suivantes.

<sup>147</sup> Voir Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Algora, 2017.

<sup>148</sup> Beckerlegge, « The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of "Imported Localism" », in *Numen*, vol. 51, n° 3, 2004, p. 298.

participe en effet au *World Parliament of Religions* de Chicago lors duquel il cherche à conquérir le monde avec la spiritualité de l'Inde<sup>149</sup>. Il y présente un discours sur l'hindouisme identifié avec une réinterprétation du vedānta, capable de servir tous les besoins religieux, ce que décrit Halbfass :

Vivekananda preaches universal tolerance and openness, the harmony of the religions, and the synthesis of East and West. Yet at the same time, he finds in this program the essential confirmation and fulfillment of his own tradition – of the Hinduism identified with the Vedānta – which he considers to be not just a particular religion, but rather religion per se.<sup>150</sup>

Dans sa rencontre avec l'Occident, Vivekananda présente le vedānta comme le meilleur de l'hindouisme et le transforme de manière à en faire un produit global, exportable en Occident tout en restant applicable à la situation de l'Inde à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles. A travers ses nombreux voyages tant en Inde, qu'aux Etats-Unis et en Europe, il devient le « chef de file de la pensée hindoue moderne »<sup>151</sup>. Vivekananda est un exemple remarquable de la rencontre entre l'Inde et l'Occident :

He speaks to Western audience about India and Hinduism, to his own countrymen about the West, and to both sides about their mutual relationship. He simplifies and schematizes. He lives and practices the problematic and ambivalent position which Neo-Hinduism occupies between India and the West. He adopts Western motifs of self-criticism and the search for India and transforms them into aspects of Hindu self-assertion. He appeals in a rhetorically effective manner to ideas and values which many Europeans find lacking in their own tradition and present, and he demonstrates the extent to which the Neo-Hindu “dialogue” with the West employs or presupposes Western means of self-reflection and self-critique.<sup>152</sup>

Le néo-vedānta de Vivekananda considère l'advaita vedānta de Shankara « comme l'essence de la religion hindoue et comme la norme unificatrice de ses multiples composantes »<sup>153</sup>. Notons que le néo-vedānta est une réinterprétation de la vision shankarienne de l'Absolu en vision inclusive (l'Absolu inclut le monde, alors que pour Shankara il l'exclut)<sup>154</sup>. Gwilym Beckerlegge rapporte qu'au Bengale au XIX<sup>e</sup> siècle, le terme vedānta était largement synonyme d'advaita et que l'élasticité de ces termes a permis à Vivekananda d'attribuer au seul vedānta une dimension

---

<sup>149</sup> Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 238.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>153</sup> Cahn, « L'hindouisme moderne », 2000, p. 1012.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 1014.

universelle faisant de celui-ci une métareligion incluant toute confession religieuse<sup>155</sup>. Vivekananda propose donc un modèle hiérarchique inclusiviste : « le vedānta non dualiste constitue l'essence et le but suprême non seulement de l'hindouisme, dont les formes théistes ne sont que des étapes, mais aussi de toutes les autres religions »<sup>156</sup>. En outre, le néo-vedānta pose le primat de l'expérience spirituelle par rapport aux aspects « extérieurs » de la religion tels les rites ou les dogmes<sup>157</sup>.

Vivekananda établit une religion hindoue *missionnaire* : en 1897, il crée la Ramakrishna Mission dont le cœur se trouve à Belur Math<sup>158</sup> et qui représente un cas exemplaire de « contre-mission »<sup>159</sup>.

Il écrit :

The other great idea that the world wants from us today [...] is that eternal grand idea of the spiritual oneness of the whole universe [...] This is the dictate of Indian philosophy. This oneness is the rationale of all ethics and all spirituality. Europe wants it today just as much as our downtrodden masses do, and this great principle is even now unconsciously forming the basis of all the latest political and social aspirations that are coming up in England, in Germany, in France and in America<sup>160</sup>.

Selon Vivekananda, l'Occident, sans le savoir, a besoin de la spiritualité de l'Inde, même si celle-ci est pour l'instant encore colonisée. Il fonde donc une organisation missionnaire afin de répandre les « dons spirituels de l'Inde »<sup>161</sup> aux quatre coins du monde. Pour ce faire, il se saisit de l'opposition orientaliste entre un Occident matérialiste et une Inde originelle, spirituelle, pour présenter son vedānta comme l'élément curatif des maux des sociétés occidentales. En s'appuyant sur l'autorité textuelle de quelques textes indiens dont la *Bhagavad-Gītā* et les *Upaniṣad*<sup>162</sup>, il devient le principal propagateur du néo-vedānta qu'il institutionnalise et diffuse à travers les centres védantiques de la Ramakrishna Mission présents notamment en Inde, aux Etats-Unis et en Europe.

En 1896, Vivekananda traverse d'ailleurs la Suisse et, selon le récit qui est fait de sa visite, la beauté des Alpes lui inspire l'idée de créer un monastère himalayen, insistant ainsi sur le lien indéfectible

---

<sup>155</sup> Beckerlegge, « The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of "Imported Localism" », 2004, p. 309.

<sup>156</sup> Cahn, « L'hindouisme moderne », 2000, p. 1013.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 1015. Concernant l'accent mis sur l'expérience, voir Halbfass, « Chapter 21. The Concept of Experience in the Encounter Between India and the West », 1988, p. 378-402.

<sup>158</sup> Sur l'histoire de la Ramakrishna Mission, voir Beckerlegge, *Swami Vivekananda's Legacy of Service: a Study of the Ramakrishna Math and Mission*, New Delhi, Oxford, Oxford University Press, 2006.

<sup>159</sup> Ce concept est développé au point 2.5.1. Contre-mission et « entrepreneurs ».

<sup>160</sup> Vivekananda, *Complete Works*, III, p. 189, cité par Halbfass, 1988, p. 231.

<sup>161</sup> Vivekananda, « My Plan of Campaign », III, p. 223, cité par Halbfass, 1988, p. 242.

<sup>162</sup> Beckerlegge, « The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of "Imported Localism" », 2004, p. 310.

entre la Suisse et ses montagnes<sup>163</sup>. Swami Yatiswarananda (1889-1966), moine missionnaire de l'Ordre de Ramakrishna, choisit d'ailleurs l'Engadine en 1933 pour établir un centre védantique en Europe, jusqu'à son départ pour les Etats-Unis à la veille de la Seconde Guerre mondiale<sup>164</sup>. Puis, en 1958, Swami Nityabodhananda (1914-1992) s'installe à Genève et fonde le seul centre védantique en Suisse<sup>165</sup>.

Vivekananda a joué un rôle primordial dans la construction d'une notion contemporaine de l'hindouisme en tant que religion mondiale universelle passée au filtre d'une « védantisation »<sup>166</sup>. La conception néo-védantique de l'hindouisme connaît une forte influence dans les conceptions modernes de la religion et de la culture hindoue<sup>167</sup>. C'est en effet en grande partie à travers les travaux et les réseaux de la Ramakrishna Mission que Reymond et Simon-Vermot s'initient aux traditions philosophiques et religieuses de l'Inde. Reymond suit les pas de Sœur Nivedita, une disciple européenne de Vivekananda<sup>168</sup> ; Simon-Vermot lit assidûment la revue de l'organisation de Belur Math et, une fois de retour en Suisse, maintient des liens forts avec le centre védantique de Genève<sup>169</sup>. Cela montre l'importance de cette organisation transnationale dans la mise en circulation du néo-vedānta et son apparition sur la scène mondiale du marché religieux au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

#### 1.2.4. Une période charnière : 1940-1960

Les voyages de Reymond et Simon-Vermot en Inde font suite à la Seconde Guerre mondiale, conclue par le bombardement atomique des Américains sur Hiroshima et Nagasaki en août 1945, et s'inscrivent dans un contexte tendu au début de la guerre froide entre les démocraties occidentales et les régimes communistes. Reymond et Simon-Vermot arrivent sur le sol indien après le 15 août 1947, date de l'indépendance de l'Inde qui advient après de longues et douloureuses tractations

---

<sup>163</sup> Swami Vidyamananda, « Vivekananda in Switzerland, 1896 », *Pradbuddha Bharata*, mars, p. 117-126 et avril 1973, p. 184-192 ; voir aussi : Swami Amarananda, « Le Védanta et le Néo-Védanta en Europe », *Vedanta*, n° 91, 1988, p. 27-39. Cette image se répète, voir le lien établi par les missionnaires suisses entre les Alpes et l'Himalaya au point 5.2.3.2. Le paradis terrestre et la comparaison à la Suisse.

<sup>164</sup> Voir la page du site du Centre védantique de Genève consacrée à l'histoire de l'Ordre en Suisse : <http://www.centre-vedantique-geneve.org/page/en/history-of-geneva-centre.html> Consulté le 28 octobre 2015.

<sup>165</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 193. Il faut noter que Swami Nityabodhananda, docteur de la Sorbonne, a publié plusieurs livres en français sur le vedānta, par exemple : *Le chemin de la perfection selon le Yoga-Védānta*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975 ; *Les Upanishads, sources de sagesse*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.

<sup>166</sup> King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory. Indian and 'The Mystic East'*, 1999, p. 69.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>168</sup> Voir 4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita.

<sup>169</sup> Voir 5.3.7.3. Influence des lectures.

entre le colonisateur britannique et les mouvements nationalistes indiens, en ayant toutefois accepté la partition du sous-continent indien en fonction de critères religieux. La création du Pakistan, à majorité musulmane, conduit au partage du Bengale à l'est et à celui du Pendjab au nord-ouest de l'Inde, ainsi qu'à la première guerre du Cachemire<sup>170</sup>. Ainsi, la partition de l'Inde entraîne le déplacement de millions de personnes entre 1947 et 1950 et occasionne d'innombrables incidents meurtriers entre communautés hindoues et musulmanes, ainsi que des tensions intercommunautaires qui sont toujours extrêmement vives en Inde. C'est dans ce contexte particulièrement violent et dans une Inde qui doit se construire ou se reconstruire après le départ des Britanniques que Reymond et Simon-Vermot s'installent pour une longue durée.

Toutefois, ni l'un, ni l'autre n'évoque la colonisation, la guerre ou la partition dans ses écrits. Sans sources explicatives, il est difficile de saisir cette omission. L'absence de commentaires sur le contexte politique et social, sur les violences de la Seconde Guerre mondiale, de la colonisation et de la partition indique cependant une vision sélective de l'Inde et le choix fait par Reymond et Simon-Vermot de focaliser sur la spiritualité dans leurs publications.

De plus, les trajectoires de Simon-Vermot et Reymond évoluent dans des lieux et des cercles socio-économiques différents, tant en Suisse qu'en Inde : la Genève protestante et internationale vs l'abbaye de Saint-Maurice, l'ésotérisme et les premières traductions françaises des maîtres contemporains de l'Inde vs le christianisme et la littérature catholique, une certaine mobilité en Inde (Bengale, Kerala, Tamil Nadu et Almora dans l'Uttarakhand) qui permet à Reymond de rencontrer plusieurs gourous vs la mission du Sikkim basée à Kalimpong et dans la campagne environnante sur les pentes de l'Himalaya au nord-est du Bengale occidental où Simon-Vermot se trouve relativement isolé.

Enfin, le contexte qui suit les séjours de Reymond et Simon-Vermot en Inde pose encore de nouveaux défis à la transmission religieuse en raison de macro-phénomènes comme la globalisation et la sécularisation. En Europe, les religions dominantes perdent de leur influence et l'Eglise catholique romaine emprunte un nouveau tournant avec le Concile Vatican II (1962-1965) qui, comme nous le verrons, établit un rapport plus positif avec le monde moderne extérieur<sup>171</sup>. A partir

---

<sup>170</sup> Pour une vue d'ensemble de l'histoire de l'Inde après 1947, voir Chandra, *India since Independence*, New Delhi, Penguin Books, 2008. Et sur les conséquences de la partition, voir notamment : Chatterji, *The Spoils of Partition: Bengal and India, 1947-1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>171</sup> Voir Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », in Lenoir, Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, Vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 711-712 ; Krüggeler, Weibel, « Le développement de l'Eglise catholique en Suisse : du catholicisme antimoderne à la diversité du "peuple de Dieu" », in Baumann, Stolz (eds.), *La nouvelle Suisse religieuse : risques et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 106-120 ; ainsi que l'analyse du contexte de Vatican II et l'influence du concile sur le parcours du Père Simon-Vermot au point 5.3.6.2. Contexte du Concile Vatican II.

de 1968, année marquée par le séjour des Beatles en Inde, le contexte des voyages vers l'Inde change encore de paradigme et s'inscrit dans le cadre de mouvements de contre-culture<sup>172</sup> et dans un processus de développement du tourisme de masse, sujet qui n'entre pas dans le cadre de cette recherche. Les mouvements de Mai 68 bouleversent en effet les valeurs traditionnelles et redessinent les contours culturels et l'attrait pour les spiritualités venant d'Inde. De nombreux Occidentaux partent sur les chemins de Katmandou et les traditions hindoues se font davantage connaître sur sol helvétique, que ce soit à travers la présence de Swamis indiens ou l'attraction du public pour la pratique du yoga<sup>173</sup>. L'intérêt de suivre les trajectoires de Reymond et Simon-Vermot est que leurs séjours indiens se situent à la jonction entre l'indépendance de l'Inde et le début des mouvements hippies, ainsi que d'appliquer la méthode de l'histoire connectée, dont les principales études se sont jusqu'à présent concentrées sur les débuts de l'histoire moderne (1400-1800), au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>172</sup> Voir Oliver, *Hinduism and the 1960s. The Rise of a Counter-Culture*, 2014.

<sup>173</sup> Voir Baumann, « Dieux, gourous, esprits et âmes : les traditions hindoues en Suisse », 2009, p. 230-245 et la thèse de Desponds Meylan, *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, 2007.

## CHAPITRE 2. CADRE CONCEPTUEL ET NOTIONS CLÉS

Le cadre conceptuel sur lequel nous nous appuyons ici est constitué d'une sélection de notions clés et d'approches construites qui se situent au carrefour de plusieurs domaines de recherche des sciences humaines et qui permettent l'analyse historique des parcours et des travaux de Reymond et Simon-Vermot. Ce cadre théorique et ces concepts opérationnels sont par la suite appliqués lors de l'analyse des deux cas d'étude. De plus, les enjeux théoriques spécifiques à chaque cas seront expliqués au fur et à mesure de mon analyse. Enfin, ces notions seront réévaluées dans la partie conclusive.

### 2.1. Biographie : une « microhistoire de vies connectées »<sup>1</sup>

Travailler sur les biographies de Reymond et du Père Simon-Vermot nécessite de retracer des épisodes de deux vies vécues entre deux continents à travers le filtre des traces laissées par ces passeurs et collectées par nos soins. En nous intéressant à leur personne, à leur vie et à leur œuvre en tant qu'ils constituent un espace de rencontre, nous réalisons une étude sur deux cas particuliers en tentant de relever le défi mis en évidence par Henning Trüper dans « Biography Afield in Asia and Europe » de suivre une perspective biographique dans une histoire largement connectée<sup>2</sup>. En effet, l'étude des cas de Simon-Vermot et Reymond éclaire des connexions insoupçonnées et des processus historiques plus larges mis en valeur grâce à cet angle biographique. Toutefois, soulignons que la présente étude n'a pas pour objectif premier d'écrire deux biographies et ne prétend pas pouvoir restituer toute la complexité d'une vie, et encore moins de deux. Dans l'analyse, il s'agit de focaliser sur le temps de leur séjour en Inde et sur leur parcours spirituel en partant de leur propre perspective à travers les sources accessibles. Le temps et l'espace intermédiaires du voyage sont des clés de lecture essentielles de ces deux biographies, car ils permettent de dégager des processus de construction de savoirs nés de la rencontre avec d'autres cultures et traditions religieuses.

---

<sup>1</sup> Expression de Rothschild, *The Inner Life of Empire: An Eighteenth-Century Story*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 279.

<sup>2</sup> Trüper, « Introduction: Biography Afield », in *Asiatische Studien/Etudes asiatiques. Zeitschrift des Schweizerischen Asiengesellschaft/ Revue de la Société Suisse-Asie*, vol. LXVII, n° 4, 2013, p. 1067-1068.

### 2.1.1. Intérêts et limites de la loupe biographique

L'approche de la microhistoire, apparue dans les années 1980 avec la publication de la série *Microstorie* dirigée par les historiens Carlo Ginzburg et Giovanni Levi<sup>3</sup>, constitue un outil heuristique pertinent pour l'étude de cas particuliers. Les travaux de ces chercheurs italiens ont été développés en opposition, partiellement du moins, aux approches quantitatives et semi-quantitatives très en vogue à l'époque. Ils ont principalement porté leur attention sur la période pré-industrielle en Europe et plus spécifiquement sur des figures idiosyncratiques qu'Edoardo Grendi a synthétisé de l'oxymore « exceptionnel normal »<sup>4</sup>, à savoir l'exemplarité paradoxale d'un cas limite. *Le Fromage et les vers* de Ginzburg<sup>5</sup>, l'histoire d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle qui développe des croyances religieuses tout à fait uniques, est un exemple parfait de ce type de recherche. Ginzburg part du principe qu'il est toujours plus économique pour l'historien de demeurer attentif à l'exception plutôt qu'à la norme, puisque en se penchant sur l'exception on saisit dans un même mouvement et l'exception et la norme « embrassant ainsi toute la complexité du jeu social »<sup>6</sup>. Il s'intéresse donc à une vie extraordinaire et pourtant ordinaire, à un quidam au destin singulier pour éclairer de vastes ensembles précisément grâce à cette singularité. Pour reconstruire l'univers particulier de ce meunier qui lisait des livres, Ginzburg lit les sources de manière critique afin d'y discerner des anomalies, « des traces d'un monde qui nous est étranger »<sup>7</sup>. Il s'inspire du slogan de l'architecte allemand Mies van der Rohe « moins c'est plus »<sup>8</sup> pour argumenter qu'en rétrécissant le champ de l'investigation on peut comprendre parfois plus que lorsqu'on tente de saisir des ensembles plus vastes<sup>9</sup>.

En effet, dans le cadre d'une analyse microhistorique, chaque individu appartient à divers groupes (genre, classe sociale, nationalité, communauté professionnelle ou religieuse, etc.), et lorsque nous

---

<sup>3</sup> Ginzburg, Levi (eds), *Microstorie*, Torino, Einaudi, 1981-1991. Les éditeurs de cette série n'ont pas tenté de proposer une définition rigide de la *microstoria* mais plutôt d'illustrer le contenu de ce terme à travers leur collection.

<sup>4</sup> Grendi, « Micro-analisi e storia sociale », in *Quaderni storici*, n° 35, 1977, p. 512. Voir aussi Trivellato, « Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? », in *California Italian Studies*, vol. 2, n° 1, 2011, sans pagination.

<sup>5</sup> Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 2014, [1976].

<sup>6</sup> Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, Verdier, 2010, p. 358-359.

<sup>7</sup> Sur la méthode de la *microstoria*, voir la préface de Boucheron du *Fromage et les vers*, 2014, p. I-XXIII et Löwy, « Carlo Ginzburg : Le genre caché de la micro-histoire », in Danielle Chabaud-Rychter et al., *Sous les sciences sociales, le genre*, Paris, La Découverte, 2010, p. 177-189.

<sup>8</sup> Voir Revel, *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, Seuil, 1996.

<sup>9</sup> Ginzburg, « Microhistory: Two or Three Things that I Know About it », in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 1, 1993, p. 10-35.

nous intéressons à une personne singulière, nous étudions de fait l'ensemble de ces groupes ainsi que ses rapports à d'autres groupes. Se pencher sur une personne revient à inspecter tous les ensembles dans lesquels elle est imbriquée. Les individus sont toujours traversés par des phénomènes qui ne sont pas individuels et cette porosité les rend particulièrement intéressants pour l'historien. Dans *Le pari biographique*<sup>10</sup>, François Dosse décrit justement la biographie comme un « prisme »<sup>11</sup>. Selon lui, « [o]n peut parvenir à des éclairages intéressants en s'attachant à des parcours singuliers, dans la mesure où on postule que leur œuvre ne se trouve jamais coupée de leur temps, ni du monde dans lequel ils vivent »<sup>12</sup>. Selon la métaphore employée par Daniel Bertaux, sociologue et théoricien des récits de vie, les parcours de vie sont conditionnés, comme ceux d'un voilier, par les grands vents de forces collectives (guerre, révolution, progrès technologiques) et par une multitude d'événements microsociaux contingents (une rencontre, un accident, une maladie) qui viennent modifier le cours de l'existence<sup>13</sup>. Les individus représentent donc des produits de leur époque autant que des acteurs, et cette approche montre l'intérêt d'une microétude des individus pour expliquer le monde dans lequel ils ont vécu.

En passant de l'autre côté de l'Atlantique au début des années 1990, la microhistoire est réceptionnée positivement dans l'idée de donner une dimension personnelle et humaine à l'histoire transnationale<sup>14</sup>. Francesca Trivellato explique que l'approche italienne est transformée par les chercheurs nord-américains en une histoire narrativisée<sup>15</sup> en y injectant des thèmes globaux<sup>16</sup>, la plupart du temps lus à travers une loupe biographique. Ces recherches s'intéressent aujourd'hui à des vies individuelles au sein de l'arène de la globalisation :

The life of a single individual is reconstructed (sometimes thanks to the haphazard survival of personal papers, other times by piecing together scattered evidence from dispersed collections) in order to pursue the most elusive of all global's assignments: to understand the multiple and overlapping connections across cultures and groups from the perspectives of the actors involved in

---

<sup>10</sup> Dosse, *Le pari biographique. Ecrire une vie*, Paris, La Découverte, 2005, p. 13.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>13</sup> Bertaux, *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*, Paris, A. Collin, 2010, p. 37.

<sup>14</sup> Trivellato, « Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? », 2011, V.

<sup>15</sup> Par exemple Zemon Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1995 et *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, Hill and Wang, 2006.

<sup>16</sup> Comme l'histoire de l'esclavage ou des diasporas, par exemple Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009 ou les travaux rassemblés par Desley Deacon, Penny Russell, Angela Woollacott (eds.), *Transnational Lives: Biographies of Global Modernity, 1700-present*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

them, rather than from the point of view of the institutions that created the structures for the flourishing of those interactions and that generated most of the documentary traces that memorialized them.<sup>17</sup>

L'approche biographique préconisée par la microhistoire permet d'avoir accès à une « contre-histoire »<sup>18</sup>, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit en opposition à une compréhension hégémonique du passé dictée par les dominants. Il s'agit de la possibilité d'écrire une histoire du bas vers le haut à partir du point de vue des acteurs pour dépasser les murs institutionnels. Le *Global Turn*<sup>19</sup> oblige les chercheurs à connecter le micro et le macro par le biais des connexions des acteurs eux-mêmes, c'est ce que Emma Rothschild appelle « the new microhistory of connected lives »<sup>20</sup>. La microhistoire offre la possibilité de parcourir la matière en partant de la perspective des acteurs, ce qui contribue à écrire une histoire en marge ou en dehors de l'histoire institutionnelle. L'historien des réseaux musulmans, Nile Green, précise que les biographies sont des clés discursives pour comprendre les moments de rencontre<sup>21</sup>. Elles fournissent un matériel qui permet d'accéder « to an inside view of global encounters seen through alternative eyes, as well as through the eyes of the transcultural middlemen who often served as human media of exchange »<sup>22</sup>. La loupe biographique permet de comprendre les connexions multiples construites et vécues par Simon-Vermot et Reymond à partir de leurs perspectives, mettant ainsi en lumière les mouvements, les changements, les adaptations qu'une histoire des institutions tend à figer. En effet, les enjeux de la recherche ne sont plus les mêmes que ceux qui poussaient Ginzburg à fouiller les archives du Frioul pour montrer qu'il existait du temps de Rabelais une culture populaire en dehors des sentiers tracés. Pourtant, si aujourd'hui les chercheurs interrogent les significations d'un monde globalisé ou connecté à travers des trajectoires biographiques, les méthodes et les questions posées par la microhistoire restent d'actualité, à commencer par l'importance accordée aux individus<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> Trivellato, « Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? », 2011, VI.

<sup>18</sup> Trüper, « Introduction: Biography Afield », 2013, p. 1060.

<sup>19</sup> Trivellato, « Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? », 2011, I.

<sup>20</sup> Rothschild, *The Inner Life of Empire: An Eighteenth-Century Story*, 2011, p. 279.

<sup>21</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 23.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>23</sup> Trivellato, « Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? », 2011, IX.

Cependant, il faut souligner que l'approche biographique a longtemps été décriée comme trop subjective pour être scientifique<sup>24</sup>. Même si ce genre autrefois controversé est largement revenu sur le devant de la scène depuis les années 1980<sup>25</sup>, son caractère hybride – entre vocation romanesque, souci d'érudition ou tenue d'un discours moral de l'exemplarité – en a longtemps fait un sous-genre historique « souffrant d'un déficit de réflexion »<sup>26</sup>. Si l'histoire de la perception de la biographie comme source historique s'inscrit, selon les époques, sous le signe de la roue de la fortune entre mépris et engouement de la part du monde académique<sup>27</sup>, il est devenu nécessaire aujourd'hui d'aborder ce genre de manière réflexive.

La première chose à relever est qu'il ne faut pas confondre la vie biographique avec la vie vécue<sup>28</sup>. Le récit biographique est une construction culturelle, artificielle et conventionnelle, c'est une abstraction, un objet modélisé par celui qui le raconte. Il s'agit d'une représentation construite soit par le sujet : l'autobiographie ; soit par le chercheur : la biographie ; soit encore dans la relation entre le sujet et le chercheur : le récit de vie par entretien. Le récit biographique est un projet narratif qui raconte une histoire de vie, reprenant souvent l'image du voyage avec un commencement, un cheminement et une fin, et qui cherche à donner du sens à une unité de vie. Cette construction oblige à prendre garde à ce que Pierre Bourdieu a appelé « l'illusion biographique »<sup>29</sup>, c'est-à-dire une vision rétrospective qui injecte *a posteriori* l'idée d'un parcours orienté, l'illusion d'un enchaînement, d'une continuité, d'une cohérence intrinsèque. Bourdieu rappelle que « le réel est discontinu »<sup>30</sup>. Il est nécessaire de prendre en compte ce phénomène de reconstruction *a posteriori* de cohérence, de lissage de la trajectoire biographique qui affleure dans l'autobiographie, forme écrite et autoréflexive, dans les récits de vie oraux recueillis sous la forme d'entretien par un tiers ainsi que dans les biographies basées sur la récolte de divers documents. Cette illusion biographique tend à une perspective téléologique, rapprochant ce genre d'une œuvre

---

<sup>24</sup> Dosse, *Le pari biographique. Ecrire une vie*, 2005, p. 12.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>27</sup> Rosset, « La biographie à l'épreuve de l'écriture », in Kaenel, Meizoz, Rosset et Valsangiacomo (eds.), « *La vie et l'œuvre* » ? *Recherches sur le biographique*, Lausanne, Université de Lausanne, 2008, p. 9. Sur l'histoire du genre biographique, voir également. Berghahn, Lässig (eds.), *Biography between Structure and Agency: Central European Lives in International Historiography*, New York, Berghahn Books, 2008.

<sup>28</sup> Rosset, « La biographie à l'épreuve de l'écriture », 2008, p. 15.

<sup>29</sup> Bourdieu, « L'illusion biographique », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 81-89.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 83.

de fiction. Selon Dosse, la biographie correspond en effet à un terrain d'exploration de l'histoire à mi-chemin entre le pôle scientifique et le pôle fictionnel<sup>31</sup>.

Pourtant, si le chercheur est conscient de ces effets d'optique, s'il est attentif à la forme des récits et les intègre à sa recherche<sup>32</sup>, il devient possible de se pencher sur des biographies comme objets d'étude en prenant en compte l'écueil subjectif. Pour que cela soit possible, il faut identifier les médiations – perception, mémoire, réflexivité du sujet, objectifs, sources à disposition, question de recherche, etc. – qui s'interposent nécessairement entre l'expérience vécue, « brute », par un sujet et sa mise en récit (par lui-même ou un autre). Or, Bertaux montre justement que ces médiations, subjectives et culturelles, sont celles de *significations* que le sujet ou le chercheur leur attribue<sup>33</sup>. En d'autres termes, il s'agit d'« observer le travail de remémoration d'un sujet s'efforçant de reconstituer le fil de son parcours biographique [ce qui] renseigne sur ce qui fait sens pour lui »<sup>34</sup>. Aussi, le récit constitue une source importante d'informations et son intérêt n'est pas uniquement le contenu des faits relatés, mais également la posture qui se dégage de cette réflexivité. Si l'on souhaite néanmoins tendre vers une plus grande objectivité, la solution préconisée par Bertaux est d'une part de reconstituer la structure diachronique des événements biographiques et, d'autre part, de croiser les données avec d'autres sources ou d'autres récits d'une même situation sociale<sup>35</sup>. Il s'agit donc de montrer la construction de ces significations personnelles ainsi que la pluralité des facettes biographiques en croisant les sources et les points de vue, d'où l'intérêt d'avoir deux parcours biographiques en regard.

## 2.1.2. Posture

En travaillant sur des textes à teneur biographique, écrits en « je » et donnant une image de leur auteur, ainsi que sur des témoignages extérieurs et, dans le cas du Père Simon-Vermot, sur des entretiens suivis, nous cherchons à saisir leur point de vue propre qui évolue au fil du temps, et plus largement ce que Jérôme Meizoz nomme posture<sup>36</sup>. Contrairement à l'*ethos*, discours de soi qui

---

<sup>31</sup> Dosse, *Le pari biographique. Ecrire une vie*, 2005, p. 15.

<sup>32</sup> Voir Durand, « Illusion biographique et biographie construite », in *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 3, 2008, sans pagination.

<sup>33</sup> Bertaux, *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*, 2010, p. 39.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>36</sup> Meizoz, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Erudition, 2007.

n'est observable qu'à travers le texte<sup>37</sup>, la posture correspond à cette présentation de soi, cette manière d'investir un rôle qui se trouve présente dans les textes et dans les actes sociaux des auteurs. Il s'agit d'étudier leur manière propre de mettre en scène leur autorité, leur « scénographie auctoriale »<sup>38</sup>. Dans ce travail sur les textes produits par Reymond et Simon-Vermot, la notion de posture nous permet de les analyser et de les comparer (en fonction des époques et des sources) pour mettre en lumière leurs positionnements respectifs dans et hors texte. Nous retraçons leurs postures dans leurs discours autant que dans leurs actes.

Par conséquent, la loupe biographique, au sens d'une microhistoire de vies connectées, offre un accès privilégié à une époque, révélant tant le milieu que les particularités propres du biographé. Il s'agit d'un champ idéal d'expérimentation pour mesurer les choix personnels aussi bien que les lignes de force de l'histoire globale. La biographie permet d'étudier des phénomènes dans la durée, ce qui rend cette méthode particulièrement adaptée à la saisie de processus sociohistoriques. Par le biais de changements d'échelles et de l'analyse du contexte, nous inscrivons la temporalité biographique au sein du temps historique comme on regarderait un paysage à travers une fenêtre.

## **2.2. Parcours : cartographie d'une transformation spirituelle**

Le terme « parcours » évoque celui de cheminement, de trajet à la fois temporel, géographique, intellectuel et spirituel. En effet, Reymond et Simon-Vermot traversent le XX<sup>e</sup> siècle dans un espace géographique, social et historique qui leur est propre. La connotation géographique du terme « parcours » nous permet ainsi de mettre en évidence des vies et des représentations qui se construisent sur les voies qui relient l'Inde et la Suisse ainsi que les sentiers à la fois indiens et suisses qu'ils ont empruntés.

La notion de parcours de vie est largement utilisée en sociologie pour l'analyse des rapports sociaux et des dynamiques sociales ainsi qu'en tant que produit et producteur de social<sup>39</sup>. Au cœur des études sur les parcours de vie se trouve le souci de temporalisation, c'est-à-dire « d'inscription d'une situation donnée dans un processus dynamique, avec une histoire passée et des implications futures »<sup>40</sup>. Dès les années 1920, l'École sociologique de Chicago recourt à des études de cas et en

---

<sup>37</sup> Aron, Preyat, « Introduction », in *COntEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 3, 2008, sans pagination.

<sup>38</sup> Meizoz, « Ce que l'on fait dire au silence : posture, ethos, image d'auteur », in *Argumentation et Analyse du Discours*, n° 3, 2009.

<sup>39</sup> Bessin, « Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique », in *Informations sociales*, n° 156, 2009/6, p. 12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 13.

dégage les logiques d'action dans le but de reconstituer les structures sociohistoriques du monde social étudié<sup>41</sup>. En travaillant à reconstruire une succession de phases, de changements de comportements et de perspectives de l'individu, l'approche de Chicago a souligné *la dimension processuelle* de l'étude de parcours individuel, notamment avec les concepts de trajectoire ou de carrière développés par Everett Hughes et Howard Becker<sup>42</sup>. En invitant à l'analyse de l'ensemble des remaniements subjectifs en relation avec d'éventuels changements de position, cette approche permet de penser la construction identitaire de manière dynamique : en considérant à la fois l'analyse des conditions collectives de l'action et le sens que les acteurs lui attribuent. Il est donc question de prendre en compte tant la perspective diachronique de la transformation des identités que les mécanismes à l'œuvre dans ces transformations<sup>43</sup>.

Plus récemment, Marc Bessin et ses collègues ont ainsi mis en évidence les virages ou bifurcations pour désigner des configurations dans lesquelles des événements contingents, des perturbations légères peuvent être la source de réorientations importantes dans les trajectoires individuelles<sup>44</sup>. Les termes « virage » et « bifurcations » soulignent que les récits de vie sont pensés de manière explicitement géographique, à travers la métaphore de la cartographie<sup>45</sup>. Dans ce sens, Stephen Daniels et Catherine Nash notent que les histoires de vie sont aussi des « géographies de vie »<sup>46</sup>. Cet aspect est particulièrement important pour une étude sur des parcours de vie connectés entre l'Inde et la Suisse, dans laquelle il s'agit d'analyser l'impact de la rencontre avec l'Inde sur la spiritualité de Reymond et du Père Simon-Vermot. La notion de parcours de vie entre en effet en résonance avec celle de récit biographique, évoquée plus haut, ainsi qu'avec celle de voyage, nœud de ma problématique, qui comprend également une connotation géographique et temporelle. Dans son anthropologie du voyage, Jean-Didier Urbain relève que voyager signifie plus généralement se diriger vers un changement, il s'agit de :

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>42</sup> Voir Becker, Hughes, *Boys in White; Student Culture in Medical School*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

<sup>43</sup> Bessin, « Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique », 2009, p. 17-18.

<sup>44</sup> Voir Bessin, Bidart, Grossetti (eds.), *L'enquête sur les bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2009.

<sup>45</sup> Daniels, Nash, « Lifepaths: Geography and Biography », in *Journal of Historical Geography*, n° 30, 2004, p. 449.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 450.

sortir de soi, de chez soi, devenir étranger, s'éloigner de son univers de référence, rompre une sédentarité et une familiarité, changer de lieu et de voie, voire d'identité, et passer des frontières, aller vers l'imprévu ou s'enfoncer au hasard, à l'aventure, dans le vide.<sup>47</sup>

Le voyage correspond à une aventure qui implique la mise à l'épreuve de l'être : une affaire d'affrontement, d'accommodation, d'adaptation de soi-même et de son rapport à l'autre. Dans *The Mind of the Traveler*, l'historien Eric J. Leed décrit le voyage comme une expérience paradigmatique profondément liée à la notion de transformation :

the model of a direct and genuine experience, which transforms the person having it. We may see something of the nature of these transformations in the roots of Indo-European languages, where travel and experience are intimately weeded terms.<sup>48</sup>

Selon cet historien qui explore la notion de voyage de l'épopée de Gilgamesh au tourisme de masse, le voyage est vecteur de réflexion sur l'identité de part les comparaisons possibles réalisées au fil d'un itinéraire<sup>49</sup>. Les significations naissent des processus d'identification et de reconnaissance ainsi que de différenciation qui s'établissent dans la relation aux autres.

Le voyage apparaît comme un cheminement, un parcours, géographique autant que symbolique, extérieur autant qu'intérieur. Tant dans les récits historiques que fictionnels, le voyage évoque les aspects d'un rituel initiatique de transition vers une nouvelle identité : cela implique de quitter un monde familier, de se confronter à des épreuves, pour arriver à une destination qui procure un gain (quelqu'il soit : savoir, beauté du paysage, bien-être, grâce sacrée, etc.), et enfin rentrer, transformé.

Le voyage peut être vu et vécu comme un rite :

Setting off on a journey has always evoked aspects of an initiatory ritual transition to a new identity [...] Religious pilgrimage has continued to thrive amid the transportation developments of the 20th century, while its more secular counterpart, tourism, is apt to invoke very similar images of transformation and renewal.<sup>50</sup>

Eric J. Leed et Catherine Bell soulignent le pouvoir transformateur du voyage sur les individus eux-mêmes. En effet, le voyage peut être l'occasion d'un apprentissage qui transforme la personne qui le vit. Alun Morgan soutient qu'en entreprenant un voyage impliquant un engagement profond avec

---

<sup>47</sup> Urbain, « Le cogito du voyageur : “esprit nomade” et “esprit du voyageur” », in Borm (ed.), *Seuils et traverses. Enjeux de l'écriture du voyage*, Actes du Colloque de Brest (6-8 juillet 2000), vol. II, Brest, Université de Bretagne Occidentale, 2002, p. 31.

<sup>48</sup> Leed, *The Mind of the Traveler: from Gilgamesh to Global Tourism*, New York, Basic Books, 1991, p. 5.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>50</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 102.

des lieux différents et des expériences nouvelles, une personne peut éprouver un certain degré de perturbation de son orientation subjective dans le monde suffisant pour engendrer un apprentissage transformateur<sup>51</sup>. Morgan s'appuie sur le concept pédagogique du « dilemme désorientant »<sup>52</sup> de Jack Mezirow, un challenge par lequel les cadres de référence et les habitudes de vie se révèlent inadéquats. Ce décentrement, cette « dissonance cognitive »<sup>53</sup> entraîne le reformage réflexif, la reformulation, voire la création d'un nouveau cadre de référence pour s'adapter à la situation de rencontre<sup>54</sup>.

L'étude des parcours de Reymond et Simon-Vermot permet d'examiner ce reformatage, ces bifurcations et ces processus de transformation de leur parcours spirituel du fait de leur rencontre avec l'Inde. Comme nous le verrons dans l'analyse, les parcours de Reymond et Simon-Vermot s'inscrivent dans une démarche d'ordre spirituel, au sens de valeurs et de significations qu'ils développent dans leurs travaux et qu'ils appliquent à leur vie. Whitney Bauman, dans *Vocabulary for the Study of Religion*, met en évidence le lien entre spiritualité et voyage dans sa définition du terme « *journey* » :

Although many different definitions of journey exist, I prefer to understand it as the « physical/ exteriorized quest for the holy » or meaning in life (Hall, 2006: 73). Such a definition enables us to cast a wide net and include: pilgrimages, tourism, and many types of « soul-searching » in everyday life.<sup>55</sup>

Bauman met l'accent sur la quête de sens et sur le processus de construction de signification « *meaning-making* »<sup>56</sup> qu'induit une pratique de déplacement. Cela semble difficilement applicable à toute pratique du voyage, mais cette définition centrée sur une quête spirituelle permet de concevoir le voyage comme une pratique de création de signification qui défie les frontières et les identités. C'est en ce sens que nous appréhendons les parcours de Reymond et de Simon-Vermot.

---

<sup>51</sup> Morgan, « Journey Into Transformation: Travel to An 'Other' Place as Vehicle for Transformative Learning », in *Journal of Transformative Education*, Vol. 8, n° 4, 2010, p. 249.

<sup>52</sup> Voir Mezirow, *Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress*, San Francisco, Jossey-Bass, 2010, cité par Morgan, « Journey Into Transformation: Travel to An 'Other' Place as Vehicle for Transformative Learning », 2010, p. 249.

<sup>53</sup> Morgan, « Journey Into Transformation: Travel to An 'Other' Place as Vehicle for Transformative Learning », 2010, p. 251.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 249. Contrairement à la démarche de Morgan qui reste très théorique, il nous semble important ici de distinguer les voyages qui impliquent des contacts directs et prolongés avec des cultures nouvelles, des circuits touristiques préétablis de courte durée qui tendent à faire disparaître tout « dilemme désorientant » en permettant aux touristes de retrouver sur leur route des conditions de vie correspondant à leurs habitudes.

<sup>55</sup> Bauman, « Journey », in Segal, von Stuckrad (eds.), *Vocabulary for the Stud of Religion*, vol. 2, London, Boston, Brill, 2015, p. 292.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 291.

En somme, la notion de parcours avec sa connotation géographique et temporelle permet d'analyser les sources de ces deux passeurs *avant - pendant - après* afin de mettre en évidence les transformations de leur spiritualité en rapport avec leur voyage en Inde.

### 2.3. Traduction culturelle

Le concept de traduction s'est développé à partir du paradigme linguistique pour ensuite passer au paradigme culturel et enfin devenir une catégorie analytique et même un modèle pour les recherches en sciences humaines<sup>57</sup> permettant de mettre en lumière des espaces discursifs hétérogènes, des rencontres, des frontières et des processus de médiation. En effet, la traduction, qui a longtemps été perçue comme une activité marginale, revient depuis trente ans sur le devant de la scène académique en tant qu'activité essentielle des échanges humains<sup>58</sup>. Dans *Translation Studies*, Susan Bassett relève que :

Today the movement of peoples around the globe can be seen to mirror the very process of translation itself, for translation is not just the transfer of texts from one language into another, it is now rightly seen as a process of negotiation between texts and between cultures, a process during which all kinds of transactions take place mediated by the figure of the translator.<sup>59</sup>

L'accélération des communications et des déplacements ainsi que la généralisation des échanges culturels nous a projetés dans une culture de la traduction, du passage et de la traversée des identités<sup>60</sup>. La traduction n'est donc plus seulement une pratique textuelle et linguistique. Les travaux d'Homi Bhabha mettent en évidence une nouvelle conception de la culture comme traduction, comme métaphore de l'entre-deux et espace de négociation<sup>61</sup>.

Ce nouveau paradigme conceptuel d'une culture de la traduction est investi par l'histoire connectée. Selon Bertrand, il n'est pas de domaine de l'interaction où la commensurabilité soit donnée

---

<sup>57</sup> Bachmann-Medick, « Translation – A Concept and Model for the Study of Culture », in Neumann, Nünning (eds.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Göttingen, De Gruyter, 2012, p. 23.

<sup>58</sup> Bassett, *Translation Studies*, New York, Routledge, 2014 [1991], p. 3. Le fait que cet ouvrage en soit à sa quatrième édition tend à prouver l'intérêt pour la traduction.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 5-6.

<sup>60</sup> Simon, « La culture transnationale en question : visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak », in *Etudes françaises*, vol. 31, n° 3, 1995, p. 47.

<sup>61</sup> Voir Bhabha, *The Location of Culture*, 1994 ; Simon, « La culture transnationale en question : visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak », 1995, p. 46 et 49.

d'emblée : il faut la construire<sup>62</sup>. Il met ainsi en évidence que pour étudier les espaces de rencontre, il est nécessaire de se pencher sur les différents dispositifs humains et techniques de traduction, notamment les interprètes, les traducteurs, les porte-paroles<sup>63</sup>. Cette conception de la traduction suppose de focaliser notre regard sur les agents et les processus, plutôt que sur les produits. Il s'agit donc de se pencher sur les « concrete translational activities by agents acting as cultural brokers »<sup>64</sup>. Lawrence Venuti va dans le même sens avec *The Translator's Invisibility*, ouvrage dans lequel il insiste sur l'importance de restituer au traducteur sa visibilité<sup>65</sup>. C'est en cela que la notion de traduction est pertinente pour l'analyse des cas de Raymond et Simon-Vermot qui, à travers leurs différentes pratiques de traduction, deviennent des passeurs culturels. D'autres chercheurs ont également mis l'accent sur le traducteur comme un acteur de changements sociaux, revalorisant ainsi son *agency*<sup>66</sup> et faisant de la traduction un moyen actif pour entrer en contact avec d'autres personnes, d'autres langues, d'autres cultures, moyen qui ne reste pas sans conséquence. En effet, Venuti développe l'idée que les traductions comportent un pouvoir de transformation :

[T]ranslation carries the potential to bring about multiple transformations. Translation changes the form, meaning, and effect of the source text, even when the translator maintains a semantic correspondence that creates a reliable basis for summaries and commentaries. Translation changes the cultural situation where the source text originated through an investment of prestige or a creation of stereotypes. Translation changes the receiving cultural situation by bringing into existence something new and different, a text that is neither the source text nor an original composition in the translating language, and in the process it changes the values, beliefs, and representations that are housed in institutions.<sup>67</sup>

Les changements observés par Venuti se situent au niveau de la forme et du sens et ils influencent autant le contexte d'origine que celui de réception. Ce à quoi j'ajoute la transformation du traducteur lui-même<sup>68</sup>, ainsi peut-être que celle du récepteur de la traduction, du lecteur. Selon Bachmann-Medick, la traduction est plus qu'un simple pont entre deux pôles, plus qu'un processus

---

<sup>62</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, 2011, p. 60.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>64</sup> Bachmann-Medick, « Translation – A Concept and Model for the Study of Culture », 2012, p. 28.

<sup>65</sup> Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2008.

<sup>66</sup> Nous utilisons ici la notion d'*agency* pour qualifier le pouvoir créatif des traducteurs. Cette notion, parfois traduite en français par « agentivité » a une longue histoire qui sort du cadre de cette enquête. Voir notamment Holland, Lachicotte, « Agency », in Segal, von Stuckrad (eds.), *Vocabulary for the Study of Religion*, vol. 1, Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 28.

<sup>67</sup> Venuti, *Translation Changes Everything: Theory and Practice*, New York, Routledge, 2013, p. 10.

<sup>68</sup> Voir le point suivant 2.4. Passeur : transformation et transmission.

de transfert unidirectionnel, elle ouvre à la réciprocité et à la transformation mutuelle<sup>69</sup>. Comme le souligne Zygmunt Bauman, « No act of translation leaves either of the partners intact. Both emerge from their encounter changed, different at the end of the act from what they were at its beginning »<sup>70</sup>. Enfin, Venuti et Bassnett mettent en exergue la conception plus récente de la traduction comme un acte de « réécriture créative »<sup>71</sup> qui suit l'approche postcoloniale de la traduction pour laquelle les échanges linguistiques sont essentiellement dialogiques et conçus comme un processus qui prend place dans un espace qui n'appartient ni complètement à la source ni à la cible<sup>72</sup>. La traduction devient le lieu d'un jeu de différences ainsi que de processus de transformation et de métamorphose<sup>73</sup>. Maillard nous rappelle que les idées et représentations ne restent pas les mêmes lorsqu'elles passent dans une autre culture, elles ne sont pas conservées en l'état, mais transposées<sup>74</sup>. Cela suppose une reformulation dans un nouveau cadre, à des fins nouvelles : « c'est ce processus de transformation qui permet d'ailleurs aux contenus ainsi transposés de rester vivants, car adaptés à de nouvelles formes d'existence et à des besoins nouveaux »<sup>75</sup>. La traduction est donc une opération extrêmement complexe qui implique des choix, conscients ou non.

Si Reymond est la seule à formellement faire usage de la traduction dans le cadre de son travail de diffusion d'auteurs indiens en français<sup>76</sup>, elle comme le Père Simon-Vermot évoluent au carrefour de différentes langues et codes linguistiques. Reymond effectue plusieurs traductions de l'anglais au français et s'initie au hindi une fois en Inde<sup>77</sup>. Simon-Vermot apprend l'anglais, le népali et le bengali pour communiquer oralement dans la Mission du Sikkim. Il lit et écrit en anglais, mais sa langue de prédilection pour l'écriture reste le français<sup>78</sup>. Tous deux sont ainsi amenés à *penser entre*

---

<sup>69</sup> Bachmann-Medick, « Translation – A Concept and Model for the Study of Culture », 2012, p. 30.

<sup>70</sup> Bauman, *Culture as Praxis*, London, Sage, 1999, p. xlvi, cité par Bachmann-Medick, *ibid.*, p. 30.

<sup>71</sup> Termes de Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Frame*, London, New York, Routledge, 1992. Voir Venuti, *The Translation Studies Reader*, New York, Routledge, 2005, p. 71.

<sup>72</sup> Bassnett, *Translation Studies*, 2014, p. 7.

<sup>73</sup> Ces théories prennent corps dans les travaux récents, voir notamment Hennard Dutheil de la Rochère, *Reading, Translation, Rewriting: Angela Carter's Transnational Poetics*, Detroit, Wayne State University Press, 2013.

<sup>74</sup> Maillard, « Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930) : un double regard sur l'autre », 2003, p. 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>76</sup> Voir 4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante.

<sup>77</sup> Voir 4.3.4.4. Traduction linguistique et culturelle.

<sup>78</sup> Voir 5.3.2. Apprentissage des langues : traduction linguistique et culturelle.

*les langues* au sens de Heinz Wismann<sup>79</sup>. Partant de sa propre expérience, ce philosophe et helléniste s'attache à décrire et réfléchir au mouvement de va-et-vient entre les langues, un va-et-vient qui transparait dans les parcours de Reymond et Simon-Vermot. En tant qu'auteurs, ils choisissent de restituer leur expérience en français, leur langue maternelle, même si leurs interactions quotidiennes en Inde se déroulent dans d'autres langues. Sur place, ils s'intéressent à certains aspects de la culture indienne, rencontrent des gens et des lieux qui les conduisent, volontairement ou involontairement, à sélectionner des fragments de la culture indienne qu'ils vont restituer. Par leurs écrits, ils traduisent une partie de leur expérience spirituelle entre plusieurs espaces géographiques, culturels et linguistiques. Ils racontent ce qu'ils vivent ou ont vécu en Inde à l'intention d'un public européen, ce qui implique plusieurs formes de traduction : d'une langue à l'autre, du discours direct au discours indirect, de l'oral à l'écrit et de l'Inde à l'Europe. Dans leur travail d'écriture, la mise en discours d'une expérience de voyage sous-entend la construction d'un texte et une interprétation de ce qu'ils ont vu, vécu, compris en partage, qui rapatrient un savoir construit. Nous verrons que cette traduction prend la forme de figures de style, d'appropriation de modèles littéraires comme le récit initiatique ainsi que l'inscription de leur parcours et de leur pensée dans des traditions ésotérique ou catholique de discours sur l'Inde.

En suivant les parcours de traducteurs et de passeurs culturels, il devient possible de mettre en évidence des éléments du processus de traduction ainsi que de montrer les contextes culturellement spécifiques, les conditions, les structures profondes et les perspectives de traduction pour rendre la complexité de l'opération plus transparente. Cela permet ensuite de se pencher sur des questions plus globales de circulation du savoir dans un contexte d'histoire connectée. De la même manière, nous nous intéressons au pouvoir transformateur potentiel des deux cas d'étude sur leur société et aux stratégies qu'ils trouvent pour tracer leur route agissant dans et sur la (re)production de l'ordre culturel et religieux. En effet, les protagonistes suisses ne se révèlent pas les seuls traducteurs de cette enquête et nous verrons notamment que Sri Anirvan circule également entre les langues et les cultures. C'est dans la traduction d'une réalité pour une autre que Reymond, Anirvan et Simon-Vermot produisent des connaissances entre l'Inde et l'Europe à travers leur rôle d'intermédiaire, de traducteur et de passeur.

---

<sup>79</sup> Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

## 2.4. Passeur : transformation et transmission

Le concept de passeur est le point de convergence entre la microhistoire et l'histoire connectée. Il permet de se pencher sur des individus singuliers qui tissent des liens entre différents univers. Dans le cadre des études sur la rencontre entre l'Inde et l'Europe, le concept de passeur, propre au contexte francophone<sup>80</sup>, a été mis en exergue par Tardan-Masquelier<sup>81</sup> et Maillard<sup>82</sup> dans deux ouvrages collectifs parus dans les années 2000<sup>83</sup>. Mettant l'accent sur le rôle d'individus « qui se tiennent à la marge de leur propre groupe, qui souffrent de la convention et qui regardent 'au-dehors', et donc 'ailleurs' »<sup>84</sup>, le passeur est celui qui « après avoir connu l'Inde, la [fait] connaître, la [fait] aimer », explique Tardan-Masquelier<sup>85</sup>.

Le concept de passeur peut être lu sur deux niveaux de signification distincts. Premièrement, il comporte un aspect intrinsèque. Pour Tardan-Masquelier, le rôle de passeur « ne va pas sans l'acceptation d'un changement intime : tous se sont laissé appeler et modifier par le monde indien, ils ont couru ce risque qui consiste à devenir soi-même un peu autre sous l'influence de l'autre »<sup>86</sup>. Ainsi, le passeur a lui-même été transformé au contact d'une autre culture. On retrouve l'idée que le voyage, le déplacement, le contact direct et prolongé avec l'ailleurs, et dans le cas de cette étude avec l'Inde, entraîne une transformation, un passage qui induit des modifications de son rapport à soi et de son rapport à autrui.

De plus, Maillard définit les passeurs par leur position médiane. Le passeur s'inscrit dans le paradigme du voyage, c'est-à-dire d'un mouvement aller-retour entre deux univers culturels. Elle propose de considérer comme passeurs de culture :

des individus ou groupes d'individus qui, de diverses façons, ont opéré une médiation entre deux mondes perçus comme différents, voire comme opposés, le leur propre et un autre, réputé étranger.

---

<sup>80</sup> Dans la terminologie anglo-saxonne, on trouve le terme « cultural broker » utilisé dans plusieurs recherches anthropologiques, notamment celles de Geertz, « The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker », in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, n° 2, 1960, p. 228-249 ; Szasz, *Between Indian and White Worlds: the Cultural Broker*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994. Voir surtout l'excellent état des lieux de Raj, « Go-Betweens, Travelers, and Cultural Translators », in Bernard Lightman (ed.), *A Companion to the History of Science*, Chichester, Malden, John Wiley & Sons, 2016, p. 39-57. Or, pour la présente recherche, nous choisissons d'utiliser un terme d'usage dans le monde francophone.

<sup>81</sup> Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, 2003.

<sup>82</sup> Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, 2009.

<sup>83</sup> Il est également utilisé par d'autres historiens francophones, par exemple Gruzinski, *La pensée métisse*, 1999, p. 42.

<sup>84</sup> Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, 2003, p. 5.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>86</sup> *Ibid.*

L'activité du passeur implique de se trouver entre deux mondes, de regarder à la fois l'un et l'autre, à partir d'une position médiane, qui n'est – du moins consciemment – entièrement identifiée ni à un côté, ni à l'autre.<sup>87</sup>

Reprenons les théories de l'hybridité et du « tiers-espace » de Bhabha<sup>88</sup> dans lesquelles la rencontre est pensée comme un espace de recreation de soi, un espace dynamique qui n'est ni ici, ni là-bas, mais *entre* les espaces. Selon le philosophe Wismann, cet espace intermédiaire est un lieu de réflexivité, un lieu de tension entre plusieurs manières d'être et de penser qui oblige le passeur (terme que Wismann emploie aussi) à naviguer entre les deux, à faire un mouvement de va-et-vient<sup>89</sup>. Cette conscience de l'inadéquation, de l'écart entraîne ces êtres de l'entre-deux non pas dans le mode du reflet, mais dans celui de la créativité, de l'inventivité, de l'innovation. Par conséquent, ces individus de l'entre-deux deviennent des médiateurs, des traducteurs, des passeurs. Ainsi, le second aspect du passeur est lié à son rôle extrinsèque, celui de la transmission de connaissance, c'est celui qui donne à voir, qui traduit, qui innove pour un public ou un lectorat. Selon Maillard, l'activité de passeur s'applique donc à toute personne qui a contribué à transmettre en Europe des connaissances sur les différents univers religieux représentés en Inde<sup>90</sup>. L'activité du passeur implique la traduction et la transmission d'un savoir et d'une pensée venant d'ailleurs pour sa culture d'origine et qui peut se faire de différentes manières.

Enfin, pour être passeur, il faut aussi être reconnu comme tel soit en s'inscrivant dans une chaîne de transmission, en étant initié par un maître, soit en obtenant la reconnaissance de son autorité par d'autres, des élèves ou simplement des témoins. Avec les cas de Simon-Vermot et Reymond, nous observerons différentes stratégies de transmission et différents modes de reconnaissance de leur autorité.

Relevons d'une part que cette définition du passeur reste très large et nécessite donc d'être contextualisée au cas par cas pour devenir une catégorie efficace pour l'histoire des religions. En effet, le concept de passeur inclut selon Choné<sup>91</sup> un occultiste, Rudolf Steiner, un psychologue, Carl Jung et un écrivain, Hermann Hesse, qui n'ont pas (ou brièvement) fait une expérience directe de

---

<sup>87</sup> Maillard, « Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930) : un double regard sur l'autre », 2003, p. 22.

<sup>88</sup> Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 83.

<sup>89</sup> Wismann, *Penser entre les langues*, 2012, p. 83-93. Nous en profitons pour relever que Wismann a mis en place depuis 1986 une collection nommée « Passages » aux éditions du Cerf qui met en évidence l'importance de ce terme dans l'univers intellectuel francophone.

<sup>90</sup> Maillard, *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, 2009, p. 11.

<sup>91</sup> Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident*, 2009.

l'Inde, ainsi que d'autres types de voyageurs européens<sup>92</sup>. D'autre part, la notion du passeur reste pour l'instant essentiellement appliquée à des cas d'Européens qui se font passeurs de spiritualité orientale en Occident. Or, la perspective d'histoire connectée choisie dans cette étude nous permet de prolonger la réflexion sur le concept de passeur : premièrement, en réfléchissant à la ou les directions de la transmission, et deuxièmement, en ouvrant la question de la symétrie Inde-Suisse. Nous employons donc le concept de passeur dans cette analyse car il permet de discuter les aspects de transformation de part et d'autre de la rencontre, de posture de l'entre-deux et des différents modes de transmission observables à travers les parcours du Père Simon-Vermot, de Reymond et de leurs interlocuteurs indiens.

## 2.5. Mission : un espace de rencontre

Le terme « mission » vient du latin (*mittere*, envoyer) et correspond à l'origine à un concept théologique utilisé dans la Vulgate pour désigner l'envoi du Fils par le Père<sup>93</sup>. C'est à partir du XVI<sup>e</sup> siècle qu'il prend le sens actuel d'action pacifique visant à la diffusion organisée du christianisme par opposition aux croisades médiévales<sup>94</sup>. L'emploi de « mission » est ensuite popularisé par la Compagnie de Jésus, qui introduit le terme à propos de l'évangélisation de populations non chrétiennes, puis le Vatican crée en 1622 une organisation centralisée, « la Congrégation romaine pour la propagation de la foi (*de Propaganda fide*), chargée, depuis Rome, de diriger les entreprises qui répandent la vraie foi parmi les schismatiques (orthodoxes), les hérétiques (protestants) et les païens »<sup>95</sup>.

En Inde, l'histoire des missions chrétiennes correspond à un large champ d'enquête, qui accorde une place importante aux archives missionnaires, à l'ethnographie et à l'étude des représentations réciproques<sup>96</sup>. Ce que nous retenons premièrement dans le concept de mission, c'est l'espace de rencontre qu'il crée entre des personnes venant de contextes différents ainsi que la mise en circulation de connaissances acquises par le truchement de cette rencontre. Les missions

---

<sup>92</sup> Voir les cas présentés par Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, 2009 et Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, 2003.

<sup>93</sup> Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Editions du Cerf, 2004, p. 11.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>96</sup> Pennington, « Nine More- or Less-related Observations on Historical Approaches to Hindu-Christian Studies », in *Journal of Hindu-Christian Studies*, Vol. 21, 2008, p. 18.

représentent « des entreprises transnationales »<sup>97</sup> qui entrent en contact avec des populations non chrétiennes. Aux quatre coins du monde, les missionnaires rassemblent des données sur les langues, les croyances, les pratiques qu'ils rencontrent. Selon Brian Pennington, les missionnaires servent donc d'archivistes et d'architectes de la rencontre<sup>98</sup>. A travers leurs publications, ils mettent en circulation des savoirs sur ces univers établissant ainsi des liens entre les missions lointaines et le lectorat européen et créant, volontairement ou non, des canaux de transmission de connaissances<sup>99</sup>. Dans son ouvrage sur la manière dont la religiosité musulmane a été reformée à travers les échanges globaux et l'interaction avec les missionnaires chrétiens, Nile Green insiste sur la mission comme « terrain d'échange »<sup>100</sup>. Vu comme un « lieu de contact »<sup>101</sup>, reprenant l'idée de *middle ground* développée par Richard White<sup>102</sup>, l'idée de terrain d'échange permet d'aborder la mission non plus comme une entreprise unilatérale, mais comme un mouvement complexe d'interpénétrations et d'échanges, qui varie selon les contextes, les protagonistes et les moments historiques. Concevoir la mission comme un terrain d'échange implique de ne pas l'envisager comme une unité hermétiquement close mais comme un espace d'interaction qui entraîne une transformation de part et d'autre : « a focus on such terrains of exchange allows us to capture *métissage* in the making by watching the germination of new religious fusions as the same vines were planted in many different *terroirs* »<sup>103</sup>. Comme relevé par Green, ces contacts impliquent des réactions et déclenchent des réponses, donnant notamment naissance à des missions musulmanes ou hindoues<sup>104</sup>. Il observe que les missions chrétiennes ont joué un rôle de catalyseur dans la création de « contre-missions »<sup>105</sup>.

---

<sup>97</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 26.

<sup>98</sup> Pennington, « Nine More- or Less-related Observations on Historical Approaches to Hindu-Christian Studies », 2008, p. 19. Voir aussi les travaux de Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, Paris, Albin Michel, 2008 ; Frykenberg, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, New York, Oxford University Press, 2008 ; Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998 ; Županov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, New York, Oxford University Press, 1999.

<sup>99</sup> Voir Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des "Lettres édifiantes et curieuses"*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, p. 12 ; Guex, *Les jésuites entre l'Inde et l'Europe au XVIIIe siècle. Circulation des représentations des religions de l'Inde à travers les Lettres édifiantes et curieuses*, Saarbrücken, PAF, 2012.

<sup>100</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 7.

<sup>101</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, 2011, p. 15.

<sup>102</sup> White, *The Middle Ground*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>103</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 7.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 15-16 et 27. Le même phénomène est souligné par Frykenberg, « Christian Missions and the Raj », in Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 107 ; Beckerlegge (ed.), *Colonialism, Modernity, and Religious Identities. Religious Reform Movements in South Asia*, New Delhi, Oxford University Press, 2008, p. 5.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 32.

Faut-il être chrétien pour être missionnaire ? Non. S'inspirant de cette conception plus large, nous nous distançons donc de l'acception première du terme chrétien de « mission » et nous appuyons deuxièmement sur celle de « contre-mission » pour examiner les parcours et les rencontres de Simon-Vermot et Reymond.

### 2.5.1. Contre-mission et « entrepreneurs »

L'utilisation de la notion de contre-mission remonte au théologien allemand Reinhart Hummel, et sert à désigner les mouvements hindous qui, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, attestent une volonté de prosélytisme envers l'Occident en réponse à la colonisation et à l'évangélisation de l'Inde<sup>106</sup>. Projetant l'hindouisme sur la scène internationale au Parlement mondial des religions à Chicago en 1893, Vivekananda fait du néo-vedānta une religion qui développe des techniques et des stratégies missionnaires. A cet égard, la création de Sociétés védantiques en Amérique du Nord et en Europe démontre ses intentions missionnaires au-delà des frontières indiennes<sup>107</sup>. Green utilise également la notion de contre-mission pour décrire différentes initiatives musulmanes qui fleurissent à travers le monde à partir du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>108</sup>. Ces exemples montrent que la mission sort du cadre uniquement chrétien. Elle devient un modèle qui peut être adopté et adapté par des acteurs d'autres traditions religieuses. Avec la notion de contre-mission, il ne s'agit plus d'un mouvement unidirectionnel, de l'Europe chrétienne vers le reste du monde, mais, dans un monde globalisé, d'initiatives « from everywhere to everywhere »<sup>109</sup>. En effet, plus récemment, Afe Adogame et Shobana Shankar mettent en évidence la notion de « mission inversée » (*reverse mission*) pour désigner les mouvements missionnaires (toutes traditions religieuses confondues) venant des anciens pays colonisés<sup>110</sup>. Leur ouvrage, *Religion on the Move*, regroupe des études qui montrent différentes dynamiques d'expansion et de transmission<sup>111</sup>. Il s'agit de faire passer des idées et des pratiques à travers le déplacement d'individus qui les transportent et les transmettent. En effet, cette conception

---

<sup>106</sup> Hummel, *Les gourous*, Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 16.

<sup>107</sup> Voir Altglas, « The Global Diffusion and Westernization of neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres », in *Religions of South Asia*, Vol. 1, n° 2, 2007, p. 222 ; Beckerlegge, « The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of "Imported Localism" », in *Numen*, vol. 51, n° 3, 2004, p. 296-320 et *Swami Vivekananda's Legacy of Service: a Study of the Ramakrishna Math and Mission*, 2006 ; Sharma, *Hinduism as a Missionary Religion*, Albany, State University of New York Press, 2011, p. 118 et 124.

<sup>108</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 27.

<sup>109</sup> Adogame, Shankar (eds.), *Religion on the Move!: New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Boston, Brill, 2013, p. 2.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 2.

de la mission suggère la présence et le pouvoir de différents acteurs qui deviennent de nouveaux agents religieux. Les auteurs de *Religion on the Move* mettent en lumière le rôle actif des individus qui, au moyen de stratégies créatives, démontrent un « esprit d'entreprise »<sup>112</sup>. Reprenant le vocabulaire du marché économique qui postule l'aspect fondamental des échanges, Green qualifie les nouveaux types de missionnaires qu'il observe dans le contexte musulman d'« entrepreneurs religieux »<sup>113</sup> :

By looking at individual builders of these religious mechanisms of interaction, we can see not only how religion can be used to do things but also how it can be used to do things on incrementally larger scales by newly connecting different peoples and places.<sup>114</sup>

Green met en évidence que le contexte de compétition entre chrétiens et musulmans, notamment en Inde, encourage non seulement des adaptations mais aussi des initiatives, d'où l'importance de l'étude des rencontres et des choix privés de ces « entrepreneurs » qui connectent différents terrains d'échange à travers leur propre vie. Le cas atypique du Père Simon-Vermot nous pousse d'une part à repenser le concept de mission dans le cadre institutionnel de la Mission du Sikkim. D'autre part, les traductions du néo-vedānta et plus tard du sāmkhya entreprises par Reymond et Anirvan permettent une réflexion sur le concept de contre-mission. Nous forgeons donc la notion d'une mission multidirectionnelle, et non nécessairement chrétienne, qui naît de l'initiative d'individus, parfois solitaires, tissant des réseaux, institutionnels ou non, à l'intérieur ou à l'extérieur des traditions religieuses établies telles l'Eglise catholique. Conçue avant tout comme un terrain d'échange, cette notion de mission multidirectionnelle permet de dégager les objectifs et les processus de transmission présents dans les cas de Reymond, Anirvan, Simon-Vermot et la Mission du Sikkim.

Pour conclure, en utilisant la loupe biographique, nous proposons d'écrire une microhistoire qui regarde au-delà des murs institutionnels et qui coïncide avec notre intérêt pour des parcours singuliers et l'histoire de vie des individus dont on peut dégager des mécanismes de construction de significations à plusieurs niveaux, des connexions insoupçonnées ainsi que des lignes de force de la macrohistoire. En suivant ces deux parcours au détour de l'Inde, nous choisissons d'étudier des processus de construction d'un discours sur la spiritualité qui se transforme dans l'expérience du

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>113</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 2-3.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 4.

voyage. Leurs discours et postures sur la spiritualité s'incarnent dans des textes et dans des actes sociaux. En partant d'une perspective de traduction culturelle, nous mettons en lumière les espaces-frontières de médiation et de rencontre ainsi que des figures souvent négligées du traducteur, du porte-parole, de l'intermédiaire. Enfin, partir de la perspective de deux passeurs permet de dégager différents modes de transmission ainsi que le pouvoir des acteurs à créer des entreprises innovantes qui se révèlent des vecteurs de nouveaux apports religieux et spirituels notamment en Suisse romande.

# CHAPITRE 3. MÉTHODOLOGIE

## 3.1. Démarche générale

Cette étude s'appuie sur deux axes de réflexion méthodologique : 1. l'histoire connectée (ou *entangled histories*) entre l'Europe et l'Asie dans la lignée des travaux de Halbfass, Bertrand et Subrahmanyam, qui cherchent à écrire « une histoire à parts égales »<sup>1</sup> et mettent l'accent sur les passeurs et les connexions qu'ils établissent ; 2. l'approche de Ginzburg et les travaux plus récents sur des microhistoires de vies connectées, notamment en histoire des religions<sup>2</sup>, qui étudient en profondeur des cas singuliers. En se basant sur ces deux axes, nous étudions deux parcours de passeurs.

La méthode historique choisie procède donc par étude de cas. Il s'agit d'une analyse de type qualitatif. Au lieu de l'extension et de la généralisation du quantitatif, les études de cas vont en profondeur pour dire le *comment* et s'attachent à décrire de manière détaillée les processus observables. Comme le soulignent Desley Deacon, Penny Russell et Angela Woollacott, travailler sur des biographies implique de dépasser les frontières disciplinaires et de tenter au mieux de faire parler les sources<sup>3</sup>. Il s'agit de reconstruire l'itinéraire de Reymond et du Père Simon-Vermot grâce aux traces qu'ils ont laissées – publications, documents personnels, photographies, voire traces matérielles et témoignages oraux. Comme dans une enquête (sens premier du mot « histoire »), nous avons cherché tout indice permettant de recomposer leur vécu et leurs rapports à la spiritualité. L'enquête porte sur leurs opinions, leurs attitudes, et leurs représentations singulières des religions qui se façonnent dans la rencontre avec l'Inde. Se pencher sur leur parcours biographique permet une approche chronologique prenant en compte la durée et les processus de transformation, afin d'en dégager les faits. L'approche thématique, quant à elle, examine les moments de rencontres et les représentations religieuses, afin de mettre en lumière les perspectives de ces deux acteurs.

Dans un de ses ouvrages sur les méthodes historiques, Ginzburg insiste sur la nécessité de faire parler les sources de manière à découvrir le hors-texte qui se trouve « niché dans [l]es plis » du

---

<sup>1</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, 2011.

<sup>2</sup> Par exemple Burger, « Transcultural Conversion: the Life of Pandita Ramabai (1858-1922) », 2013, p. 1155-1177 ; Malinar, « "...Western-Born but in spirit Eastern..." – Annie Besant between colonial and spiritual realms », 2013, p. 1115-1155.

<sup>3</sup> Deacon, Russell, Woollacott (eds.), *Transnational Lives: Biographies of Global Modernity, 1700-present*, 2010, p. 4.

texte.<sup>4</sup> Il préconise de lire les témoignages à « rebrousse-poil »<sup>5</sup>, à rebours des intentions de ceux qui les ont produits et de manière critique afin d’y discerner des anomalies, des traces d’un monde qui nous est étranger<sup>6</sup>. Selon la microhistoire, chaque cas, chaque « exceptionnel normal »<sup>7</sup> est une sorte de diapason de son monde. Le terrain d’enquête, que constituent les parcours de Reymond et Simon-Vermot, est appréhendé précisément selon chaque contexte pour en restituer les sons propres. En l’occurrence, il a fallu étudier plusieurs lieux et contextes différents : Genève, Saint-Maurice, Kalimpong, Kolkata et plus généralement le Bengale (des plaines et des montagnes) ainsi qu’Almora et d’autres endroits où se rend Reymond comme l’ashram d’Aurobindo ou celui de Ramana Maharshi, et également tenir compte de sept périodes historiques différentes : 1880-1930 c’est-à-dire la période qui précède l’entrée en scène de Reymond et Simon-Vermot et sur laquelle ils vont greffer leurs connaissances, ainsi que avant - pendant - après le séjour en Inde de Reymond et avant - pendant - après le séjour en Inde du Père Simon-Vermot. Ceci implique l’étude d’échanges et de médiations inscrits dans un discours en construction et en perpétuelle évolution.

Pour passer du micro au macro, il faut, comme Ginzburg avec son meunier<sup>8</sup>, mettre en lumière leur vision singulière du monde et leur rapport à la spiritualité qui s’inscrivent dans des contextes différents et qui se transforment au moment de la rencontre avec l’Inde, puis chercher à comprendre les formes qu’elles prennent dans leurs publications et dans leur posture de retour en Suisse. En effet, mettre en évidence les lignes de force qui participent à la construction de parcours de vie est un moyen pour examiner des processus culturels plus larges. La recherche casuistique présente des cas qui sont certes des conjonctures situationnelles singulières, et pourtant représentatifs d’autres phénomènes historiques, du moins de manière fragmentaire.

En partant du principe défendu par la tradition herméneutique selon lequel les actions humaines sont significatives et les résultats de ces actions constituent un matériel significatif qui appelle une interprétation<sup>9</sup>, il s’agit de dégager du sens des parcours de Reymond et Simon-Vermot à travers l’interprétation des sources. Combinant une analyse textuelle avec une perspective historique, nous

---

<sup>4</sup> Ginzburg, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2003, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>6</sup> Voir la préface de Boucheron de Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L’univers d’un meunier au XVI<sup>e</sup> siècle*, 2014, p. I-XXIII.

<sup>7</sup> Grendi, « Micro-analisi e storia sociale », 1977, p. 512.

<sup>8</sup> Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L’univers d’un meunier au XVI<sup>e</sup> siècle*, 2014.

<sup>9</sup> L’analyse permet de montrer comment se construisent, dans l’interaction, des identités et des réalités sociales, voir Hjelm, « Discourse Analysis », in Stausberg, Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London, Routledge, 2011, p. 134-150.

nous appuyons principalement sur les documents laissés par Simon-Vermot et Reymond pour montrer les connexions entre l'Inde et la Suisse. La méthode de l'histoire connectée préconise toutefois l'utilisation de sources de part et d'autre, des documents suisses et indiens, de façon à écrire « une histoire à parts égales »<sup>10</sup>. Nous avons choisi d'inscrire cette recherche dans le courant de l'histoire connectée bien que les sources soient principalement produites par des acteurs suisses pour la plupart à destination d'un public occidental et, de ce fait, asymétriques. Toutefois, dans l'étude du parcours de Reymond, nous utilisons les lettres de Sri Anirvan venant d'Inde retrouvées à Lausanne et nous mettons en évidence le fait que les traductions anglaises de ses ouvrages touchent également le lectorat indien<sup>11</sup>. Afin de restituer la perspective propre à Reymond et à Simon-Vermot, nous nous sommes concentrés sur les connexions observables à partir des sources produites par ces deux protagonistes et de l'abondant matériel romand qui était encore totalement inexploré. En effet, l'approche de la microhistoire permet de mettre en lumière des archives souvent inexploitées qui possèdent néanmoins une grande valeur documentaire, ainsi que de valoriser le rôle essentiel d'acteurs discrets pour l'étude des situations de rencontre et de passage. C'est donc en majeure partie à travers l'analyse de leurs propres textes que nous reconstruisons leur parcours, tout en lisant les sources à la lumière d'une double contextualisation, à la fois au niveau suisse et au niveau indien.

### **3.2. A la rencontre des archives : collecte, analyse et restitution du matériel**

La première étape de cette recherche consistait à identifier les sources disponibles et à les rassembler en corpus. Il faut souligner que la collecte du matériel a débuté en Inde dans le cadre d'une année de recherche passée au Bengale occidental. Lors d'une visite à Kalimpong en 2011, nous découvrons ainsi l'église Sainte-Thérèse construite sur le modèle d'une gumpa bhoutanaise<sup>12</sup>. Un prêtre du lieu nous indique qu'elle a été édifiée par « *a Swiss Canon Regular* », un chanoine valaisan et, de retour en Suisse, nous prenons contact avec le Père Abbé de Saint-Maurice, Joseph Roduit, afin de se renseigner sur l'histoire de cette église et de la mission dans laquelle elle a vu le

---

<sup>10</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, 2011, p. 15.

<sup>11</sup> En particulier, sa propre traduction de *Nivedita, fille de l'Inde* (1945) publiée sous le titre : *The Dedicated: a Biography of Nivedita*, New York, The John Day, 1953, qui paraît également en plusieurs épisodes en bengali dans la revue *Basumati*. Voir 4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita. *La Vie dans la vie* (1969) est également traduit à Kolkata sous le titre : *Letters from a Baul: life within life*, Kolkata, Sri Aurobindo Pathamandir, 1983.

<sup>12</sup> L'histoire de cette église est traitée au point 5.3.6.1. Inculturation : traduction du christianisme.

jour. C'est au cours de cette première entrevue de 2012 qu'il nous présente le Père Simon-Vermot ainsi qu'un autre missionnaire, le Père Gressot, et mentionne l'existence de *L'Echo du Sikkim* (1937-1986), la revue missionnaire qui raconte les cinquante années de la Mission du Sikkim<sup>13</sup>. C'est donc en remontant la piste des flancs de l'Himalaya jusqu'à la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Maurice que nous avons pu mettre à jour du matériel pas encore exploité de manière scientifique, *L'Echo du Sikkim*. Nous avons premièrement procédé à un dépouillement minutieux de l'ensemble des deux cents bulletins missionnaires et des archives de l'abbaye sur la mission en Inde, ainsi qu'à un séjour de recherche d'un mois (novembre 2013) sur les traces des missionnaires suisses dans la région de Kalimpong. Sur cette base, nous avons décidé de recentrer la recherche sur le parcours singulier du Père Simon-Vermot, dont les articles contrastent clairement avec ceux de ses confrères, afin de travailler dans le cadre méthodologique choisi pour l'étude d'une problématique générale sur des parcours biographiques et de lire une histoire collective à travers le regard d'un individu atypique. C'est pourquoi nous avons cherché à obtenir toutes les publications du Père Simon-Vermot, ses articles dans différentes revues et ses ouvrages plus récents. Ces sources textuelles ont été étudiées en parallèle avec les entretiens oraux menés avec le Père Simon-Vermot entre 2013 et 2016 qui ont fourni des informations complémentaires, notamment les noms de collaborateurs du DIM qui ont pu témoigner sur leur perception de l'œuvre et de la vie du Père Simon-Vermot.

Dans le cas de Reymond, nous sommes également partis des sources publiées, à commencer par son ouvrage, *Ma vie chez les Brahmanes* (1957) et par le récent fonds de ses archives privées déposées à la Bibliothèque cantonale vaudoise en 2010 que nous avons minutieusement dépouillé dans son intégralité. Nous avons ensuite rassemblé toutes ses publications accessibles sur le réseau des bibliothèques de Suisse occidentale (RERO). Pour combler les lacunes biographiques, nous avons contacté l'Etat de Genève où Reymond a vécu ainsi que les Archives de la Société des Nations où elle avait travaillé, recherches qui n'ont fourni que peu d'informations utilisables. Nous avons alors recherché des personnes qui l'avaient connue en remontant la piste de ses archives lausannoises dont les droits étaient détenus par Jean-Pierre Etter, successeur de Reymond à la présidence de l'Institut Gurdjieff de Genève. Celui-ci nous a transmis le contact d'un ami proche de Reymond, Jean-Pierre Marville, qui possédait des documents inédits, ainsi que le contact de la collaboratrice de Reymond pour l'enseignement du tai-chi-chuan, Antoinette Sulser. Enfin, n'ayant que peu d'informations sur Reymond avant son départ en Inde en 1947 et n'ayant pas trouvé d'héritiers

---

<sup>13</sup> Voir 5.2.1.1. Partir de leurs perspectives : *L'Echo du Sikkim*.

directs, nous avons pris contact avec la fille de Jean Herbert, Janine Yates, à travers le fonds d'archives privées d'Herbert, qui se trouve à Genève. Ces différents témoignages nous ont permis de compléter les informations textuelles et d'enrichir nos connaissances sur cette femme que nous n'avons pas connue directement.

Dans cette recherche extensive de documents et de témoignages pour reconstruire la chronologie des parcours de Reymond et Simon-Vermot, nous avons d'abord mis à profit les sources locales, romandes, en investiguant les archives privées et le réseau de bibliothèques de la Suisse occidentale. A cette étape, une première difficulté consiste à s'en tenir à « l'archive du contact »<sup>14</sup>, à la documentation qui détaille le déroulement, les effets et les conséquences de la rencontre pour montrer les négociations et les points de passage. L'utilisation d'une pluralité de sources est caractéristique des recherches dans la modernité qui exigent d'autres procédures que les études travaillant à partir des sources rares. D'une part, la variété des types de sources est une richesse à laquelle nous donne accès l'époque contemporaine. D'autre part, elle résulte aussi de la méthodologie pluridisciplinaire caractéristique de l'histoire des religions et d'une procédure courante des recherches qualitatives afin d'apporter un maximum de lumière sur un parcours biographique.

La seconde difficulté réside dans les trous de la documentation ainsi que dans la fragmentation inévitable des informations biographiques. Si la reconstitution des faits n'est pas toujours couronnée de succès, elle prend également beaucoup de temps car ce travail oblige à une immersion longue dans les textes, qui sont lus attentivement et largement recopiés pour permettre des recherches par mots clés. La phase d'exploration des sources écrites s'est révélée longue mais indispensable pour pouvoir cibler les thématiques saillantes dans chaque cas d'étude.

La priorité a été donnée à l'étude des sources écrites, complétée ensuite par des entretiens. Nous avons d'abord procédé à une lecture contextuelle des sources, en ciblant les échanges et les moments de rencontre ainsi que le point de vue des auteurs sur l'Inde et ses traditions religieuses. Il s'agissait donc en premier lieu de retracer l'histoire événementielle, c'est-à-dire d'établir une chronologie des déplacements, des prises de parole, des faits et gestes de chacun. Les sources, en particulier les publications ou les entretiens oraux, n'étant pas toujours contemporains des événements, doivent en effet être étudiées en fonction des effets de distorsion possible de la mémoire, des intentions de communication qui peuvent varier selon le lectorat/interlocuteur visé, et

---

<sup>14</sup> Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, 2011, p. 16-17.

des genres littéraires différents dont les codes doivent être identifiés. Il était donc nécessaire d'établir une ligne chronologique pour pouvoir contextualiser les sources.

Dans un deuxième temps, nous avons procédé à l'analyse des sources en cherchant à déterminer qui fait/écrit quoi, quand, où, pourquoi, comment et avec qui, afin d'avoir une lecture critique et contextualisée de chaque source. Cas par cas, nous avons cherché à identifier les thèmes et items en prenant en compte la chronologie tant des événements que des sources. La composition des textes, la division en chapitre, la structure narrative a été décrite afin d'identifier la forme et le genre donné par les auteurs à leur texte. En outre, tous les passages traitant de religions, de rencontre, du voyage, de missions ont été intégralement retranscrits. Il s'agissait de dégager les lignes de force, les thématiques, les discours récurrents ainsi que des virages, des réorientations ou des additions propres à chaque figure, afin de les discuter en lien avec le contexte historique et la problématique. Ainsi, les thèmes propres à chacun des deux passeurs étudiés ont été définis par une grille d'analyse élaborée empiriquement en croisant les sources et en notant les répétitions thématiques ainsi que les modifications.

Dans le cas de Reymond, la lecture de ses ouvrages et de ses articles a mis en évidence des thématiques récurrentes entre les sources de différentes périodes et de différents genres, notamment celles des femmes ou de la nature, ainsi que des termes qui se retrouvent tels que l'adjectif « vivant ». Dans le cas de Simon-Vermot, notre grille de lecture s'est davantage attachée à la comparaison avec la voix des autres missionnaires présente dans *L'Echo du Sikkim*. Nous avons d'abord entrepris une lecture de chaque bulletin, listant les sujets abordés et classés dans un tableau afin de facilement retrouver les informations. Ceci fait, nous nous sommes aperçus que le terme « dialogue » était propre au Père Simon-Vermot tandis que le terme « conversion », habituel chez les autres auteurs de *L'Echo du Sikkim*, était absent de ses articles. C'est donc en analysant les sources de chaque corpus de manière séparée ainsi que comme un ensemble que nous avons fait émerger les caractéristiques propres à Simon-Vermot et à Reymond. Notons que nous avons procédé de la même manière pour chaque cas d'étude, à la différence que, dans le cas du Père Simon-Vermot, nous avons pu bénéficier de son feedback jusqu'à son décès le 28 octobre 2016. Si chaque corpus a été étudié comme un ensemble cohérent, notre raisonnement s'est néanmoins construit du début à la fin de la recherche sur une lecture transversale des deux corpus, chaque cas mettant en lumière des aspects inexplorés, différents ou inexistant dans l'autre cas.

Finalement, dans le travail de rédaction, nous restituons chaque parcours en suivant une logique chronologique complétée d'une analyse thématique à l'intérieur de blocs temporels découpés en fonction des hypothèses de recherche et selon la logique suivante : *avant - pendant - après* la

période en Inde. L'angle biographique et chronologique choisi permet d'identifier les processus de construction de sens et d'organiser la matière autour d'une structure narrative connue, celle de parcours de vie. Après l'analyse séparée des deux cas, nous revenons dans la partie conclusive sur les concepts et notions clés utilisés de façon à faire ressortir l'apport de l'étude des parcours de Reymond et Simon-Vermot pour la problématique générale des échanges entre l'Inde et la Suisse.

### 3.2.1. Sources textuelles : des genres pluriels

Cette recherche se fonde principalement sur des sources textuelles produites par les deux protagonistes de cette étude. Comme souvent dans l'étude de parcours biographiques de personnages de l'entre-deux<sup>15</sup>, les sources appartiennent à des genres discursifs différents : des études orientalistes, des traductions, une revue missionnaire, des correspondances, des textes souvent écrits en « je », mais pas nécessairement autobiographiques, qui traitent de l'ailleurs, des récits proche du genre « libre »<sup>16</sup> de la littérature de voyage.

#### 3.2.1.1. Littérature de voyage

Cette littérature dite de voyage peut difficilement être caractérisée de « genre », car elle tend à dépasser les frontières<sup>17</sup> et en cela échappe à un principe de classification rigide. A cet égard, il est intéressant de souligner la richesse taxinomique qui vient qualifier cette littérature dans la critique contemporaine : la littérature viatique<sup>18</sup>, la littérature géographique<sup>19</sup>, la littérature des lointains ou littérature exotique<sup>20</sup>, les récits d'espace<sup>21</sup>, la littérature nomade ou voyageuse<sup>22</sup>, ou encore la littérature de contact<sup>23</sup>. Toutes ces appellations tendent à montrer une classification thématique (celle du contact entre cultures) d'un corpus hétérogène de textes qui inclut différents genres comme la chronique, le récit de voyage, les lettres, les revues missionnaires, les traités scientifiques,

---

<sup>15</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 32.

<sup>16</sup> Holtz, Masse, « Etudier les récits de voyage : Bilan, questionnements, enjeux », in *Arborescences*, n° 2, 2012, p. 7.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 7-8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> Atkinson, *La littérature géographique de la Renaissance : Répertoire bibliographique*, Paris, Auguste Picard, 1927.

<sup>20</sup> Moura, *La littérature des lointains*, Paris, Champion, 1998.

<sup>21</sup> Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>22</sup> Bouvier, Le Bris, *Pour une littérature voyageuse*, Bruxelles, Editions Complexe, 1992 ; Bouvier, *L'Echappée belle. Eloge de quelques pèlerins*, Genève, Editions Métropolis, 1996.

<sup>23</sup> Terme élaboré d'après la notion de « zone de contact » de Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, 1992. Voir Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Paris, PUPS, 2001, p. 3.

etc., et qui, par conséquent, dépasse ces classifications génériques. En effet, de nombreux chercheurs ont mis en exergue que la littérature de voyage se situe au croisement de domaines de savoir<sup>24</sup>. Selon Adrien Pasquali, le récit de voyage est fait et est lui-même un carrefour de savoirs sur le monde et sur soi, un montage de genres et de types discursifs, que la critique littéraire et historique a toujours eu du mal à classer<sup>25</sup>. Ce genre comporte une part poétique et littéraire, une part historique ainsi qu'une part philosophique et anthropologique<sup>26</sup>. La littérature de voyage s'inscrit précisément dans les interstices de ces ensembles discursifs qu'elle lie et fait dialoguer en produisant un type d'écrit protéiforme, aussi hybride que singulier<sup>27</sup>.

Cette littérature est très appréciée des lecteurs et a fait l'objet de nombreuses études depuis les années 1980<sup>28</sup>. Elle permet notamment d'explorer les représentations de l'altérité et le rapport dialectique entre le même et le différent. Elle véhicule aussi un héritage socioculturel et conceptuel : le regard qui y est porté alimente l'imaginaire sur l'ailleurs, dans notre cas sur l'Inde<sup>29</sup>. Marie-Christine Pioffet, Normand Doiron ou Sylvie Requemora-Gros ont également souligné l'importance des modèles et des traditions rhétoriques ainsi que des phénomènes d'intertextualité dans la littérature de voyage<sup>30</sup>. En outre, la littérature de voyage n'est pas un genre exclusivement occidental : contrairement au mythe colonial selon lequel les Indiens ne voyageaient pas, des études récentes montrent que l'Asie du Sud est traversée de mouvements, et que des Indiens ont investi ce genre littéraire<sup>31</sup>.

---

<sup>24</sup> Holtz, Masse, « Etudier les récits de voyage: Bilan, questionnements, enjeux », 2012, p. 1.

<sup>25</sup> Pasquali, *Le tour d'horizon. Critique et récits de voyage*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 131.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>28</sup> L'intronisation du genre dans la littérature coïncide avec les premiers voyageurs romantiques, puis le genre éclate au XX<sup>e</sup> siècle. Voir Motsch, « Relations of Travel: Itinerary of a Practice », in *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, vol. 34, n° 1-2, 2011, p. 207-236 ; Le Huenen, « Le récit de voyage : l'entrée en littérature », in *Etudes de Lettres*, n° 20, 1984, p. 45-61.

<sup>29</sup> Voir Moussa, *La Relation orientale : Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient, 1811-1861*, Paris, Klincksieck, 1995 ; Bridet, Moussa, Petr (eds.), *L'usage de l'Inde dans les littératures française et européenne (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Pondicherry, Editions Kailash, 2006.

<sup>30</sup> Voir Pioffet, *Espaces lointains, espaces rêvés : Dans la fiction romanesque du Grand Siècle*, Paris, PUPS, 2007 ; Doiron, *L'Art de voyager: le déplacement à l'époque classique*, Paris, Québec, Klincksieck, Presses de l'Université Laval, 1995 et *Errance et méthode : interpréter le déplacement d'Ulysse à Socrate*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011 ; Requemora-Gros, *Voguer vers la modernité : le voyage à travers les genres au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUPS, 2012.

<sup>31</sup> Voir entre autres, Majchrowicz, *Travel, Travel Writing and the "Means to Victory" in Modern South Asia*, Doctoral dissertation, Harvard University, 2015 ; Sen, *Travels to Europe. Self and Other in Bengali Travel Narratives, 1870-1910*, 2005 ; Alam, Subrahmanyam, *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006 ; Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam (eds.), *Society and Circulation: Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750-1950*, Delhi, Bangalore, Permanent Black, Orient Longman, 2003.

Dans cette recherche, nous considérons plusieurs de nos sources comme appartenant au genre hybride de la littérature de voyage. Nous estimons premièrement que *Ma vie chez les Brahmanes* ou *L'Echo du Sikkim* parlent de l'ailleurs, de l'Inde à un public européen, et qu'ils mettent en scène une forme de voyage. Cela implique un va-et-vient entre deux univers, une traduction de l'un pour l'autre et un passage avec sa part de transformation et de transmission. Deuxièmement, ils sont destinés à plaire et instruire un large lectorat au sens de la rhétorique classique et sont donc publiés, rendus publics au contraire d'archives privées. Enfin, la littérature de voyage constitue une source d'informations unique pour mettre en évidence les différences culturelles ainsi que les mécanismes de la perception, de la construction et de la retransmission de savoir sur les différences religieuses. Il faut ajouter que l'aspect religieux dans ce genre de littérature est souvent indirect. Ce ne sont pas des textes canoniques des différentes traditions religieuses. Au contraire, ce type de sources se situent en dehors ou en marge de la littérature religieuse classique. Pourtant, à travers leur lecture, on peut déceler la construction d'un rapport singulier à la spiritualité qui naît de la confrontation avec d'autres traditions religieuses. Les récits de voyage, au sens large, offrent un rapport au concret et, pour l'étude des religions, un matériel différent des textes de spécialistes (indianistes ou théologiens), ce qui donne un aperçu des pratiques et des conceptions personnelles. Notre approche générale sur deux parcours biographiques est complétée par des microlectures, notion développée par Frédéric Tinguely<sup>32</sup>, attentives à la question des effets littéraires et des dispositifs d'écriture qui permettent de dégager la singularité des textes de Reymond et Simon-Vermot, notamment la question de leur posture. En fin de compte, retenons que les sources rassemblées ici sont des témoignages hybrides à plusieurs titres et qu'elles représentent une littérature *qui voyage* et qui, par conséquent, se nourrit, à un niveau formel, mais aussi conceptuel, des rencontres et des échanges qui la sous-tendent.

### 3.2.2. *Oral history*

Au cours de cette enquête, nous avons mené plusieurs entretiens. Parmi les personnes rencontrées, distinguons deux cas distincts : 1. les témoins des parcours de Reymond et Simon-Vermot<sup>33</sup> ; 2. le

---

<sup>32</sup> Tinguely, « Aux limites du relativisme culturel : Les Lumières face à l'immolation des veuves de l'Inde », in *Dix-huitième siècle*, n° 38, 2006, p. 449-462 et *Le Fakir et le Taj Mahal : L'Inde au prisme des voyageurs français du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève, La Baconnière, 2011.

<sup>33</sup> Entretiens avec Antoinette Sulser, Jean-Pierre Marville, Jean-Pierre Etter, Janine Yates-Herbert pour l'étude du cas de Reymond ; entretiens avec l'Abbé Joseph Roduit, le Père Gressot, Shafique Keshavjee, les Pères Jérôme Singh et René Singh, l'Archevêque Thomas D'Souza, l'Evêque Steven Lepcha, Sœur Marie-Gabrielle Dufrêne et Mère Gertrude Schaller pour l'étude du parcours du Père Simon-Vermot.

Père Simon-Vermot que nous avons interrogé sur son propre parcours de vie. Les témoignages oraux du premier type ont principalement servi à compléter nos connaissances acquises par la lecture des sources écrites et ils nous ont permis d'avoir une meilleure idée des pratiques de Raymond et de Simon-Vermot. Les entretiens avec Simon-Vermot ont, quant à eux, joué un rôle aussi important que ses publications dans l'analyse de son parcours.

Les témoignages oraux correspondent à du matériel vivant, pas encore figé par l'écrit. Selon Ginzburg, ce lien à l'oral est un rappel de l'origine de l'histoire, le récit des hommes, « une science du vécu »<sup>34</sup>. Pour mener ces différents entretiens, nous nous sommes appuyés sur l'approche de l'*oral history*<sup>35</sup>. Cette méthode, qui apparaît à la suite de la Seconde Guerre mondiale, a pour but de transformer la mémoire en objet historique<sup>36</sup>. Elle repose sur l'idée que l'expérience des gens est une forme de savoir qu'il est possible de mettre en évidence dans l'échange avec l'historien. Donald Ritchie explique que :

This approach seeks in interviews the small but telling details that previously escaped notice and were overlooked in the historical narrative. [Historians] do interviews to hear the observations and perspectives of eyewitnesses, even if the testimony confounds their own assumptions.<sup>37</sup>

L'entretien oral pose la question du statut de la mémoire individuelle. Partant du principe que le langage ne reflète pas la réalité mais la construit, nous nous sommes inspirés des travaux des historiens Luisa Passerini et Alessandro Portelli qui envisagent la mémoire et le fait de se remémorer le passé comme un acte créatif<sup>38</sup>. C'est dans la subjectivité que se construit le sens donné à une expérience, à une rencontre, à une relation. En outre, Alistair Thomson précise que la forme et le contenu de la mémoire sont culturels : « What is remembered, when, and why is molded by the culture in which people live, the language at their disposal, and the conventions and genre appropriate to the occasion »<sup>39</sup>. Les entretiens sur des récits de vie sont par conséquent des documents mille-feuilles et comme toute source historique, ils transmettent une représentation

---

<sup>34</sup> Ginzburg et Poni, « La micro-histoire », 1981, p. 136.

<sup>35</sup> Voir Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>36</sup> Gomart, « Quel statut pour le témoignage oral en histoire contemporaine ? », in *Hypothèses*, n° 1, 1999, p. 104.

<sup>37</sup> Ritchie, *The Oxford Handbook of Oral History*, 2011, p. 5.

<sup>38</sup> Voir Passerini, *Storia e soggettività : le fonti orali, le memoria*, Firenze, La Nuova Italia, 1988 et Portelli, *The Death of Luigi Trastulli, and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1991. Voir également les études plus récentes de Thomson, « Memory and Remembering in Oral History », in Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 78 ; Green, « Can Memory Be Collective? », in Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 100.

<sup>39</sup> Thomson, « Memory and Remembering in Oral History », 2011, p. 88.

partielle et subjective avec laquelle l'historien compose. Cependant, il serait arbitraire de déduire que tout récit n'est que reconstruction, voire pure fiction. Ginzburg relève :

Les sources ne sont ni des fenêtres ouvertes, comme le croient les positivistes, ni des murs qui obstruent la vue, comme le soutiennent les sceptiques : en fait, c'est à des vitres déformantes qu'il faut comparer. L'analyse des distorsions spécifiques à chaque source implique déjà un élément constructif. Mais la construction, comme je chercherai à le démontrer dans les pages qui suivent, n'est pas incompatible avec la preuve ; la projection du désir, sans laquelle nul ne s'adonnerait à la recherche, n'est pas incompatible avec les démentis infligés par le principe de réalité. La connaissance est possible, même dans le domaine de l'histoire.<sup>40</sup>

Or, pour pouvoir utiliser toute source en histoire, il faut tenir compte de leur contexte de production et de leurs destinataires premiers. Par rapport aux sources écrites, le rapport au temps est différent puisque les entretiens ont quelque chose d'immédiat et également d'interactif entre le sujet et l'interviewer. Dans l'entretien, forme orale plus spontanée et surtout dialogique, le chercheur invite le sujet à considérer ses expériences passées à travers un filtre formé des intérêts du chercheur, en l'occurrence l'expérience du séjour en Inde et le rapport à la spiritualité, qui constitue une sorte de contrat implicite entre le sujet et le chercheur et qui précentre l'entretien<sup>41</sup>. Cela implique une attitude d'écoute et de réceptivité pour essayer de comprendre ce qui est raconté au chercheur.

Selon Bertaux, chaque entretien représente une rencontre entre deux horizons sémantiques, celui du sujet et celui du chercheur<sup>42</sup>. En l'occurrence, il s'agissait d'instaurer une relation active avec nos témoins, un dialogue, s'appuyant sur quelques questions, voire sur des photographies amenées par leurs soins ou par la chercheuse.

What sociologists have called « active interviews » transformed their interviewees from « subjects » into « constructors of knowledge in collaboration with interviewers ». They argued in favor of more conversational interviews whose means are cooperatively reached and interpreted. The interviewer's objection should not be to dictate the interpretation through a predetermined agenda but to provide a conducive environment for people to address relevant issues in their lives.<sup>43</sup>

Ces entretiens ont donc pris la forme de conversations libres où nous notions les informations nouvelles ou pertinentes, relevant leur expression ainsi que nos observations. Nous avons suivi les

---

<sup>40</sup> Ginzburg, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, 2003, p. 34.

<sup>41</sup> Bertaux, *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*, 2010, p. 38.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>43</sup> Ritchie, « Introduction: the Evolution of Oral History », 2011, p. 13.

indications données par Bertaux<sup>44</sup> qui rappelle que l'enregistrement ne prend en compte que les mots, mais pas les deux autres canaux de communication que sont le non-verbal (les gestes, l'expression du visage) et les intonations de la voix, et qu'il est nécessaire que l'interviewé et l'interviewer soient à l'aise.

Lorsque cela est nécessaire à l'analyse, nous préciserons dans les chapitres suivants le contexte de chaque entretien, au cas par cas. Les divers témoignages récoltés dans le cadre de cette recherche sont utilisés comme compléments d'information sur des moments non documentés des parcours de Reymond et du Père Simon-Vermot. Ils permettent également de mettre en lumière des caractéristiques de leur personnalité et de souligner les aspects humains de leur héritage en donnant une idée de leur relation avec leur environnement, leurs amis et collègues.

### **3.3. Présentation du matériel**

Le premier corpus est composé par les documents laissés par Reymond et tous les indices (écrits ou oraux) qui ont permis de reconstruire son parcours. Le deuxième corpus réunit les textes produits par Simon-Vermot, les informations collectées durant nos entretiens et, plus largement, les sources qui ont permis de retracer l'histoire de la Mission du Sikkim de l'abbaye de Saint-Maurice qui le conduit en Inde.

#### **3.3.1. Corpus Lizelle Reymond**

##### **3.3.1.1. Publications**

Nous avons trouvé et rassemblé trente-sept ouvrages, articles et traductions signés de Reymond<sup>45</sup>. Le volume et la qualité de ses productions signalent l'importance de cette femme pour l'étude des échanges entre l'Inde et l'Europe. Il faut noter que ses publications présentent toutes une thématique spirituelle et orientaliste. Ce sont des écrits qui tendent à une certaine distance avec l'expérience personnelle de Reymond, même si, par le biais d'une lecture à « rebrousse-poil »<sup>46</sup>, on y trouve des indices de son vécu et de sa conception spirituelle personnelle.

Parmi ses premiers travaux, nous nous sommes principalement arrêtés sur l'ouvrage de Reymond et Herbert, *Etudes et Portraits* (1943), qui a permis de mettre en évidence les centres d'intérêt de

---

<sup>44</sup> Bertaux, *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*, 2010, p. 73.

<sup>45</sup> Voir la bibliographie A. Sources Lizelle Reymond, A.b. Publications, et A.c. Traductions et préfaces.

<sup>46</sup> Ginzburg, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, 2003, p. 33.

l'auteure et son mode de collaboration avec son mari. Pendant la Seconde Guerre mondiale, elle écrit aussi une imposante biographie de Margaret Noble, disciple irlandaise de Vivekananda, *Nivédita, fille de l'Inde* (1945), qui paraît simultanément à Paris et Neuchâtel. Elle rédige également un recueil de nouvelles intitulé *Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes*, publié à Lyon en 1947. Son séjour en Inde est raconté dans *Ma vie chez les Brahmanes* (1957), dont l'analyse se trouve au cœur de mon étude du parcours de vie de Reymond. En parallèle à cet ouvrage central, nous avons étudié en détail les deux articles qu'elle publie lors de son séjour en Inde dans la revue théosophique *Le lotus bleu*<sup>47</sup>, ainsi que ses deux ouvrages suivants, *La Vie dans la vie* (1969) et *Le pèlerinage vers la vie et vers la mort* (2009), une publication posthume d'un manuscrit anglais, traduit par trois amis et disciples de l'Institut Gurdjieff, qui retrace sa correspondance et ses échanges avec Sri Anirvan. Ces deux derniers textes constituent une source unique sur le sāmkhya conçu et construit par Anirvan et Reymond.

### 3.3.1.2. Les archives et la correspondance

Le département des Collections précieuses et manuscrits de la Bibliothèque cantonale vaudoise, située sur le campus de l'Université de Lausanne, possède depuis 2010 le fonds d'archives de Reymond regroupé dans cinq cartons et deux classeurs. Classé dans la catégorie « orientalisme », ce fonds est le fruit d'une sélection et d'une donation de la part de l'Institut Gurdjieff de Genève suite à la publication du livre *Le pèlerinage vers la vie et vers la mort* (2009) par Jean-Pierre Marville et deux autres traducteurs.

Il faut relever que les éditions originales des premiers ouvrages de Reymond sont conservées à la Bibliothèque de Genève où se trouve également le fonds d'archives d'Herbert. Cette division entre deux sites indique premièrement la dissociation faite jusqu'à aujourd'hui entre le travail de précurseur de Reymond sur les traductions des maîtres spirituels de l'Inde et son œuvre postérieure en tant que porte-parole d'Anirvan et de fondatrice de l'Institut Gurdjieff à Genève. Ce choix reflète deuxièmement l'oubli de son travail dans la ville de Genève où elle s'était installée, en grande partie éclipsé par celui de son ex-mari<sup>48</sup>.

Ses archives représentent donc un trésor d'informations sur l'œuvre de cette pionnière peu connue. Elles contiennent des articles dactylographiés, quelques manuscrits dont des poèmes non publiés, de nombreuses photographies et surtout sa correspondance avec son maître Sri Anirvan. Cette

---

<sup>47</sup> Reymond, « Tiruvanamalai », in *Le lotus bleu*, fév. 1949 et « Chez Swâmi Râmdâs », in *Le lotus bleu*, août-sept. 1949. Ils fournissent quelques renseignements sur ses faits et gestes avant son séjour dans la famille de brahmanes, en particulier sa visite à Sri Ramana Maharshi et à Swami Ramdas.

<sup>48</sup> Voir 4.2.1.2. Une femme oubliée de l'historiographie.

correspondance comprend deux cent septante-trois lettres manuscrites signées de la main d'Anirvan entre 1949 et 1978. Malheureusement, les lettres de Reymond destinées à Anirvan ne s'y trouvent pas. Cette correspondance partielle constitue toutefois une source précieuse qui permet de contraster avec les publications et de dégager les modes de collaboration entre le maître et la disciple.

Ses archives de l'Université de Lausanne sont donc centrées sur son travail d'orientaliste, en particulier sur sa collaboration avec Sri Anirvan et laisse le chercheur dépourvu d'information quant à sa famille, son enfance et sa jeunesse ainsi qu'à son œuvre de fondatrice de l'Institut Gurdjieff de Genève. Cependant, dans les archives d'Ella Maillart<sup>49</sup>, nous avons retrouvé vingt-deux lettres manuscrites écrites par Lizelle Reymond qui laissent deviner la femme derrière le travail. Envoyées entre 1950 et 1985, ces lettres nous renseignent sur sa situation personnelle et professionnelle ainsi que sur l'amitié et la solidarité qui existaient entre ces deux femmes.

Cette deuxième correspondance met en exergue le genre épistolaire comme une source privilégiée de l'étude de biographies transnationales<sup>50</sup>. En effet, c'est une écriture du passage, premièrement transitoire, pas nécessairement faite pour durer<sup>51</sup>, et deuxièmement au sens d'une écriture de la transmission. Selon la spécialiste du genre Brigitte Diaz, l'auteur d'une lettre devient « passeur » de ce qu'il vit, voit, lit, pense<sup>52</sup>. La correspondance possède d'une part un caractère d'immédiateté et de spontanéité. D'autre part, elle relève d'une écriture dialogique. Elle est d'abord un geste de communication vers l'autre, geste de partage d'expérience ou d'intérêt, et une relation interpersonnelle inscrite dans le temps et l'espace<sup>53</sup>. De ce fait, la correspondance met en lumière des relations, celle du maître et du disciple dans le cas de Reymond et Anirvan ou celle de l'amitié dans la correspondance avec Maillart. De plus, la lettre se situe à la croisée de l'individuel et du social. Elle est l'interface non seulement de personnes, mais aussi de discours. En plaçant l'individu au sein d'un espace relationnel en mouvement et en étudiant les discours qui circulent dans les correspondances, on peut repérer des stéréotypes, des métaphores, des *topoi* qui reflètent une époque. En s'appuyant sur les méthodes de la microhistoire, on peut dire que la lettre résulte certes

---

<sup>49</sup> Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Département des manuscrits et des archives privées, cote CH BGE Ms. Fr. 7093.

<sup>50</sup> Cela a également été relevé par Deacon, Russell, Woollacott (eds.), *Transnational Lives: Biographies of Global Modernity, 1700-present*, 2010.

<sup>51</sup> Diaz, *L'Épistolaire ou la pensée nomade*, Paris, PUF, 2002, p. 86 et 187.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>53</sup> Bergamasco, Bossis (eds.), *Colloque Archive épistolaire et Histoire: Centre culturel international de Cerisy-la-salle*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2007, p. 338.

de l'expérience d'un individu mais qu'elle permet de saisir, à travers sa singularité, une « modulation particulière de l'histoire globale »<sup>54</sup>.

### 3.3.1.3. Les témoignages extérieurs

Afin de mieux saisir la personnalité de Reymond et de combler certaines lacunes, nous avons interviewé quatre personnes qui l'ont connue, notamment au sein du groupe Gurdjieff à Genève et de ses enseignements du tai-chi-chuan en Suisse romande. Nous avons premièrement rencontré Jean-Pierre Etter, ancien Président de l'Institut Gurdjieff<sup>55</sup>. Il a répondu à nos questions sur la création de l'Institut Gurdjieff et le rôle que Reymond y jouait. Nous avons ensuite conduit plusieurs entretiens à Lausanne avec Jean-Pierre Marville, qui rejoint l'Institut Gurdjieff en 1972 et devient alors un ami proche de Reymond<sup>56</sup>. Celui-ci nous a également confié des documents complémentaires, en particulier deux conférences de Reymond et un éloge funèbre de Michel de Salzmann, l'associé de Reymond dans la direction de l'Institut Gurdjieff, prononcé lors d'une cérémonie d'adieu à Reymond en 1994.

Les interviews avec Antoinette Sulser, son ancienne assistante et sa successeure comme enseignante de tai-chi-chuan, ont permis de compléter les informations sur l'enseignement de cette discipline par Reymond en Suisse romande et en France<sup>57</sup>. Sulser nous a reçu à deux reprises chez elle à Lausanne pour partager ses souvenirs<sup>58</sup>. De plus, le témoignage d'une autre élève de tai-chi-chuan, Monique Delannoy, est accessible en ligne<sup>59</sup>. Enfin, nous avons interviewé Janine Yates-Herbert, la fille d'Herbert, à Genève, pour obtenir de plus amples informations sur les années 1935-1945<sup>60</sup>. Yates nous a également confié quelques photographies représentant Reymond avant son départ pour l'Inde.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>55</sup> Entretiens avec Etter, Genève, le 25 mars 2015 et par téléphone le 14 mars 2016.

<sup>56</sup> Entretiens avec Marville, Lausanne, le 26 mars 2015, le 17 avril 2015, le 16 mars 2016.

<sup>57</sup> Voir le site internet de l'école de tai-chi-chuan de Nicole Henriod : <http://www.taiji-lausanne.ch/Enseignante.html> consulté le 25 avril 2015.

<sup>58</sup> Entretiens avec Sulser, Lausanne, le 22 mars 2016 et le 27 avril 2016.

<sup>59</sup> Delannoy, « Pionnière du Tai Chi Chuan en 1970 à Paris. Lizelle Reymond. Une femme remarquable », novembre 2006. Consulté le 25 avril 2015. [http://www.lagrandeourse.org/pdf/fonds\\_article\\_04\\_lizelle\\_reymond.pdf](http://www.lagrandeourse.org/pdf/fonds_article_04_lizelle_reymond.pdf)

<sup>60</sup> Entretien avec Yates-Herbert, Genève, le 25 mars 2015.

## 3.3.2. Corpus Jean-Bernard Simon-Vermot

### 3.3.2.1. Publications et archives

Entre 1947 et 1964, le Père Simon-Vermot a publié douze articles dans *L'Echo du Sikkim* qui constituent le cœur de mon analyse. Toutefois, nous avons étudié en profondeur l'ensemble des deux cents bulletins de *L'Echo du Sikkim* afin de saisir le contexte dans lequel ils ont été produits et de pouvoir comparer son discours à celui des autres missionnaires et auteurs qui publie dans ce bulletin<sup>61</sup>. Ses articles décrivent ses activités, ses rencontres et son regard sur la mission et sur l'Inde qui évolue au fil des années, mais ils s'inscrivent dans un bulletin de propagande missionnaire, donnant à voir des stratégies plus larges que le seul parcours individuel. *L'Echo du Sikkim* représente une source de première main offrant un éclairage collectif et présentant des genres discursifs pluriels. Son analyse offre un tableau des perspectives de l'ensemble des missionnaires ainsi que des questions qui préoccupaient les éditeurs à Saint-Maurice et permet de mettre en évidence le profil particulier du Père Simon-Vermot parmi l'ensemble des auteurs qui écrivent dans ce bulletin.

Pour retracer l'histoire de la mission de l'abbaye de Saint-Maurice aux portes du Sikkim, nous avons également parcouru les archives de la Mission du Sikkim entreposées dans les combles du Collège de l'abbaye<sup>62</sup>. La majeure partie des archives anciennes de l'abbaye de Saint-Maurice se trouve en ligne sur la plateforme DIGI-ARCHIVES, ce qui n'est pas le cas des documents contemporains. Nous avons donc dû procéder à un dépouillement manuel des archives imprimées. Celles-ci ont fourni des renseignements complémentaires sur le fonctionnement de la mission. Contrairement au cas de Reymond dont certaines archives personnelles étaient disponibles à titre posthume, les documents personnels de Simon-Vermot, encore en vie, n'étaient pas accessibles.

Nous nous sommes ensuite intéressés aux autres publications du Père Simon-Vermot, en particulier *Echos infinis du silence. Vers une spiritualité chrétienne ouverte à l'Orient* (2006), un ouvrage faisant la synthèse de sa pensée sur la rencontre avec les traditions religieuses indiennes. Nous nous sommes également penchés sur ses articles publiés dans *Les Echos de Saint-Maurice* entre 1963 et 2014, qui permettent d'étudier l'évolution de son discours et de le situer par rapport à ses confrères à son retour en Suisse, ainsi qu'à ceux qu'il a mis en ligne sur *Dilatato Corde*, la revue du DIM<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Voir 5.2.1.1. Partir de leurs perspectives : *L'Echo du Sikkim*.

<sup>62</sup> Fonds d'archives de la Mission du Sikkim, abbaye de Saint-Maurice, COM 793.

<sup>63</sup> Voir la bibliographie, B. Sources Jean-Bernard Simon-Vermot, B.b. Publications.

### **3.3.2.2. Observation à l'abbaye de Saint-Maurice et témoignages extérieurs**

Entre 2012 et 2016<sup>64</sup>, nous nous sommes rendus à plusieurs reprises à l'abbaye de Saint-Maurice pour discuter d'abord avec l'ancien Abbé Joseph Roduit, puis avec les deux derniers témoins de la Mission du Sikkim, les Pères Edouard Gressot et Jean-Bernard Simon-Vermot. Nous avons été reçu la première fois dans le bureau de l'Abbé, et nos rencontres suivantes se sont tenues dans un petit salon qui nécessitait que nous franchissions la clôture monastique, une porte vitrée séparant l'espace public de l'espace réservé aux chanoines. Lors des premières rencontres, Mgr Roduit, le Père Gressot et le Père Simon-Vermot ont évoqué leurs souvenirs de la mission, son histoire et les liens qui subsistent entre Kalimpong et l'abbaye de Saint-Maurice. Le Père Gressot avait apporté ses albums de photographies. Mgr Roduit s'est montré enthousiasmé par notre recherche et nous a transmis plusieurs contacts en Inde. Ainsi, en novembre 2013, nous sommes partis un mois dans les environs de Kalimpong pour visiter les sites et les monuments laissés par la mission, nous permettant ainsi de saisir des aspects moins perceptibles de la mission à travers les sources écrites. Ce séjour a aussi permis de réaliser des entretiens avec des habitants de la région, comme Marcus Lepcha, enseignant au Collège Saint-Augustin à Kalimpong, ainsi qu'avec plusieurs membres de l'Eglise catholique, dont des prêtres ayant collaboré avec les missionnaires suisses, en particulier les Pères Jérôme Singh et René Singh qui m'ont accompagné lors de certaines visites, ainsi que l'actuel Evêque de Darjeeling Steven Lepcha et l'Archevêque de Kolkata Thomas D'Souza.

Connaissant la modestie de Simon-Vermot et ne voulant pas le mettre dans une position inconfortable, nous avons écrit une lettre à Mgr Roduit au mois de décembre 2014, ainsi qu'à Simon-Vermot pour les informer de notre intérêt pour le parcours de vie du Père Simon-Vermot. Ainsi, nous avons formellement demandé leur soutien pour poursuivre cette recherche en recentrant sur l'itinéraire de ce chanoine singulier. En accord avec eux, nous avons donc mené ensuite sept entretiens privés avec Simon-Vermot pour retracer son récit de vie et son point de vue propre sur les traditions religieuses de l'Inde.

De plus, pour mieux cerner le travail de passeur de Simon-Vermot, nous nous sommes également entretenus par téléphone avec Sœur Marie-Gabrielle Dufrêne, clarisse de Jongny, le 13 mai 2016, puis avec Mère Gertrude Schaller de l'abbaye cistercienne de la Maigrange à Fribourg le 16 mai 2016 ainsi qu'avec le pasteur Shafique Keshavjee, rencontré chez lui à Puidoux le 10 mars 2016, afin de discuter des activités du DIM et du rôle de Simon-Vermot. Ces témoignages de

---

<sup>64</sup> La première rencontre a eu lieu le 15 juin 2012, suivie par des entretiens en date du 2 août 2013, du 23 septembre 2013, du 6 janvier 2014, du 18 mars 2014, des 11 et 26 février 2015, du 17 mars 2015, du 10 février 2016, du 2 juin 2016 et finalement du 25 août 2016.

collaborateurs ont apporté des précisions sur le fonctionnement du DIM et permis de mettre en évidence le travail de pionnier réalisé par le Père Simon-Vermot en Suisse romande.



Fig. 1 Photographie du Père Gressot (à gauche), du Père Simon-Vermot (au centre) et de Mgr. Roduit (à droite), prise à l'abbaye de Saint-Maurice le 23 septembre 2013 par F. Guex.

### 3.3.2.3. Les entretiens avec le Père Simon-Vermot

Entre 2014 et 2016, nous avons eu l'occasion de nous entretenir avec le Père Simon-Vermot à sept reprises. En plus de nos entretiens, il nous a écrit deux lettres, datées du 22 décembre 2014 et du 29 mars 2016, ainsi que deux courriels, le 20 mai et le 15 juin 2016, qui venaient plus spécifiquement compléter nos discussions ou répondre à des questions précises. Toutes nos rencontres se sont déroulées dans un salon de l'abbaye de Saint-Maurice réservé aux hôtes où nous prenions en général une tasse de thé. Prenant au préalable contact par écrit, nous nous voyions pendant une ou deux heures. Nous discutons de son enfance, de son parcours, de la vie de missionnaire, de ses rencontres et de ses lectures, de son point de vue sur les traditions religieuses de l'Inde, de la création du DIM et de son retour en Suisse après quinze ans dans l'Himalaya. Sans questionnaire préétabli, nous abordions plusieurs fois sur le même thème ou la même période, ce qui a permis de noter la cohérence du discours du Père Simon-Vermot et d'approfondir certains points au fur et à mesure que ce travail de recherche avançait.

A première vue, le Père Simon-Vermot se présentait comme un homme âgé, souffrant d'arthrose aux mains, légèrement sourd, et il semblait frêle dans sa soutane noire. Lors des premières

entrevues en compagnie de Mgr Roudit et du Père Gressot, il restait en retrait. Pourtant, lorsqu'il prenait la parole, son discours était logique, précis et toujours amené avec nuance. En privé, il avait plaisir à échanger sur l'Inde et à nous expliquer patiemment ce qu'il entendait par dialogue interreligieux ou l'intérêt qu'il avait perçu dans telle ou telle lecture. Discret et modeste, il était plus à l'aise lorsqu'il s'agissait de parler de l'Inde ou de la mission en général que de lui-même. Simon-Vermot, extrêmement timide et modeste, était d'abord précautionneux et certainement prudent. Ses mots étaient toujours choisis et pesés. Il nous a fallu beaucoup de temps et de patience pour qu'il s'ouvre. Pour établir un échange plus profond, nous lui parlions de l'avancée de nos travaux sur les parcours de Maillart (qui faisait alors partie intégrante de la recherche) et de Reymond. Curieux, il s'ouvrait ainsi davantage puisque nos rencontres prenaient la forme d'un dialogue et qu'il me percevait comme une chercheuse en train de construire une réflexion générale et non comme une biographe intéressée seulement par sa personne. Après quelques rencontres, une relation de confiance s'est instaurée, ce qui l'a conduit à évoquer davantage de souvenirs personnels et à parler de sa posture singulière au sein de l'abbaye de Saint-Maurice. Il faut mesurer toute la difficulté pour un chanoine ayant fait vœu d'obéissance de s'entretenir ainsi avec une chercheuse extérieure au monde catholique et de prendre de réels risques face à sa hiérarchie en partageant ses réflexions sur son parcours spirituel et son expérience personnelle au sein d'une ancienne institution conservatrice comme l'abbaye de Saint-Maurice.

Au mois de juin 2016, nous lui avons remis un premier exemplaire de cette thèse non pour obtenir son accord mais davantage dans une démarche d'échange intellectuel. Après lecture, il nous a fait un commentaire sur l'ensemble précédé d'un courriel signalant son approbation générale sur cette thèse qu'il voyait comme « un encouragement vis-à-vis de [s]a communauté »<sup>65</sup>. Notre dernier entretien, le 25 août 2016, a été l'occasion d'apporter quelques modifications au chapitre sur le parcours du Père Simon-Vermot, notamment des précisions sur le statut de chanoine à Saint-Maurice ou sur l'importance du Christ dans sa vie. C'est surtout sur le parcours de Reymond, qu'il avait découvert en lisant mon manuscrit, que nous avons échangé. Sa curiosité intellectuelle était intriguée par le parcours de cette femme dans lequel il percevait une recherche très similaire à la sienne, bien que sortant du cadre institutionnel. Avec un sourire malicieux, il avait conclu cet entretien en rappelant : « on ne juge les hommes que de l'extérieur car nous ne pouvons avoir accès à l'intérieur »<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Courriel de Simon-Vermot à Fanny Guex, daté du 15 juin 2016.

<sup>66</sup> Entretien avec Simon-Vermot, le 25 août 2016, Saint-Maurice.

## CHAPITRE 4. LIZELLE REYMOND (1899-1994) : REMONTER JUSQU'À LA SOURCE



Fig. 2 Photographie de Lizelle Reymond retrouvée dans ses archives avec la mention « Calcutta, 1948 ».

### 4.1. Introduction

Oubliée de l'historiographie contemporaine<sup>1</sup>, voire mise à l'écart, Lizelle Reymond a pourtant joué un rôle majeur de traductrice et de passeuse entre l'Inde et l'Europe, notamment en tant que pionnière des traductions francophones sur la « spiritualité vivante »<sup>2</sup> de l'Inde à la fin des années 1930, puis en tant que collaboratrice de Sri Anirvan, un yogi et savant bengali qui devient son maître et l'initie à sa propre perspective et interprétation du sāmkhya, un ancien système

---

<sup>1</sup> Voir 4.2.1.2. Une femme oubliée de l'historiographie.

<sup>2</sup> Voir 4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante.

philosophique indien<sup>3</sup>, et enfin en tant que fondatrice de réseaux ésotériques<sup>4</sup>. En effet, le parcours de Lizelle Reymond est peu connu du grand public et son œuvre propre n'a pas fait l'objet d'études académiques<sup>5</sup>. Cependant, ce premier cas d'étude donne à voir un profil atypique pour une femme née au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, sans enfant, travaillant pour gagner sa vie et dont le parcours montre un constant va-et-vient entre l'Inde et la Suisse et la création d'une pensée originale. A la suite d'autres femmes occidentales intéressées par les spiritualités du sous-continent indien, le cas de Reymond nous permet de lire une microhistoire à la fois singulière, unique, et pourtant révélatrice de mouvements spirituels allant au delà de la trajectoire individuelle, qu'elle inscrit dans des réseaux internationaux et qui démontrent une histoire connectée entre la Suisse et l'Inde.

Suivant autant que faire se peut une progression chronologique, il s'agit dans ce chapitre d'observer les changements et les développements du rapport de Reymond avec les religions de l'Inde. Nous défendons que le cas de Reymond atteste un parcours guidé par une « recherche de vérité »<sup>6</sup>, une quête la conduisant en Inde pour être initiée de l'intérieur, au sein d'une famille de brahmanes, puis auprès de Sri Anirvan. Sa recherche spirituelle la pousse, selon ses termes, à « remonter jusqu'à la source du divin »<sup>7</sup> et, de retour en Suisse, à jouer à son tour un rôle de guide spirituel. Le parcours de cette femme, riche d'enseignements pour l'histoire des religions et l'histoire des échanges entre l'Inde et l'Europe, mérite donc d'être mis en lumière.

Dans ce chapitre, nous nous arrêtons premièrement sur la période qui précède son long séjour en Inde, les années 1936 à 1946, pour déterminer les motivations et les premiers contacts avec l'univers indien qui permettent de saisir sa conception de la spiritualité indienne. Durant ces années qui précèdent sa rencontre avec Sri Anirvan en 1949, nous relevons que Reymond conçoit la nature

---

<sup>3</sup> Voir 4.3.5. Le « champ en friche » de *prakṛti* et 4.3.6. Rencontre avec Sri Anirvan (1896-1978). Le *sāṃkhya* est un des systèmes philosophiques de l'Inde classique qui sera réinterprété, modifié et remodelé par Anirvan et Reymond. Notons dès à présent que pour la suite de cette étude, nous nous concentrerons uniquement sur le *sāṃkhya* conçu par Sri Anirvan et édité par Reymond, sans présenter l'histoire complexe de ce système qui nous ferait dévier de notre propos car le *sāṃkhya* d'Anirvan est une réinterprétation et une création propre.

<sup>4</sup> Voir 4.4.2.1. Fondation de l'Institut G. I. Gurdjieff de Genève.

<sup>5</sup> Seul l'article de Burger, « *Sāṃkhya in transcultural interpretation: Shri Anirvan (Śrī Anirvāṇa) and Lizelle Reymond* », à paraître, présente à part égale la trajectoire de Reymond et celle d'Anirvan. L'attention de cet article se porte principalement sur l'interprétation du *sāṃkhya* d'Anirvan en focalisant l'étude sur *La Vie dans la vie* (1969) et *Antara Yoga* (2009). Il ne traite donc pas de *Ma vie chez les Brahmanes* (1957) et des autres publications de Reymond. Il faut également noter la présentation de Serbaeva-Saraogi (« Shri Anirvan : Une introduction », in Shri Anirvan, *Antara Yoga : le yoga intérieur*, Gollion, Infolio, 2009, p. 15-31) consacrée à l'œuvre d'Anirvan, à son yoga et à ses liens avec le tantrisme, qui ne fait que mentionner le rôle de passeuse de Reymond. Enfin, nous avons trouvé quelques citations, parfois erronées, de la traduction anglaise de *Nivédita, fille de l'Inde* (1945) dans des études présentées au point 4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita.

<sup>6</sup> Expression utilisée dans les milieux ésotériques, notamment par les disciples de Gurdjieff auxquels Reymond s'associe activement dès 1956.

<sup>7</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 56.

comme un lieu d'initiation aux mystères de la vie et montre une pensée qui se rapproche des milieux ésotériques<sup>8</sup>. A la suite de ses premiers travaux de traduction de la spiritualité vivante de l'Inde avec Herbert, Reymond acquiert un statut professionnel de traductrice et d'écrivain orientaliste. Dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'orientalisme nomme un projet savant (avec les travaux d'Anquetil-Duperron et William Jones), artistique (par exemple l'opéra *Lakmé* de Léo Delibes) et littéraire (Pierre Loti, Herman Hesse, etc.) de production de représentations et de discours sur « l'Orient »<sup>9</sup>. En ce sens, à travers son travail d'auteure et de traductrice francophone des penseurs indiens modernes et de leurs travaux en anglais, nous considérons que Reymond acquiert un statut d'orientaliste en produisant un discours littéraire et spirituel sur l'Inde visant le grand public francophone<sup>10</sup>. En outre, son travail biographique sur la figure de Sœur Nivedita<sup>11</sup> joue un rôle déterminant pour sa connaissance et sa vision de la société indienne, en particulier concernant le rôle « spirituel » attribué aux femmes<sup>12</sup>.

Deuxièmement, son séjour de six ans en Inde constitue un tournant entre son travail précédent en tant que traductrice et orientaliste avec Herbert et son futur travail de porte-parole d'Anirvan et de guide spirituel au sein des réseaux Gurdjieff et tai-chi-chuan. L'analyse de *Ma vie chez les Brahmanes*, ouvrage qui raconte ce moment charnière de sa vie, met en évidence ce tournant et constitue le cœur de cette étude sur la restitution et la traduction de cette expérience. A travers ce récit, elle se construit une posture biographique particulière qu'il s'agit de mettre en évidence. Se situant à la jonction d'une décennie peu étudiée, juste après l'indépendance de l'Inde et avant les mouvements de contre-culture des années 1960, ce récit est la reconstruction d'une expérience vécue : comment décrit-elle son séjour ? Que donne-t-elle à voir ? Que traduit-elle des traditions de l'Inde et d'elle-même ? Ici, il s'agit principalement de mettre en lumière la composition d'un texte qui, à première vue, semble simple, mais qui, lorsqu'il est soumis à une lecture attentive, se révèle extrêmement construit<sup>13</sup>. Son expérience au sein d'une famille de brahmanes devient le prétexte à une démonstration d'un système spirituel complexe que Reymond dévoile et appelle le « yoga familial »<sup>14</sup>. Nous soutenons que *Ma vie chez les Brahmanes* est élaboré comme un récit d'initiation

---

<sup>8</sup> Voir 4.2.2. Rapport à la nature et au divin.

<sup>9</sup> Voir entre autres Schwab, *La renaissance orientale*, 1950 ; et Said, *Orientalism*, 1978.

<sup>10</sup> Voir 4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante.

<sup>11</sup> Reymond, *Nivedita, fille de l'Inde*, 1945.

<sup>12</sup> Voir 4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita.

<sup>13</sup> Voir 4.3.1. Présentation de *Ma vie chez les Brahmanes* (1957).

<sup>14</sup> Voir 4.3.3. « Le yoga familial » : un programme spirituel.

qui donne à l’auteure une posture d’autorité déterminante pour la suite de son parcours<sup>15</sup>. Afin de mieux comprendre l’image de l’initiée qu’elle construit, il s’agira de se pencher sur sa rencontre avec Anirvan et cette relation particulière qui se tisse entre le maître et la disciple, non seulement dans *Ma vie chez les Brahmanes*, mais également à travers l’étude de leur correspondance privée<sup>16</sup>. La dernière partie du chapitre est consacrée à la transmission de ce que Reymond a intégré en Inde, à la réception des enseignements qu’elle donne et à l’héritage qu’elle laisse à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. A travers ses publications ainsi que son action au sein de l’Institut Gurdjieff à Genève<sup>17</sup> et des cours de tai-chi-chuan<sup>18</sup>, Reymond acquiert le rôle de médiatrice d’une spiritualité qui puise dans son expérience auprès d’Anirvan et qu’elle adapte pour le public occidental. En somme, quelle forme de passage entre l’Inde et la Suisse le cas de Reymond nous permet-il d’observer ?

#### 4.1.1. Notice biographique

Date	Activités	Lieu	Publications principales
30 juin 1899	Naissance	Saint-Imier (Jura bernois)	
1922-1938	Bibliothécaire à la Société des Nations (SDN)	Genève	
1928-1929	Séjour à l’Université Columbia pour faire connaître la SDN. Possible rencontre avec Sarojini Naidu	New York	
1937	Premier voyage en Inde et rencontre avec Sri Aurobindo, Sri Ramana Maharshi, Ma Ananda Moyi, Swami Ramdas et des membres de la Ramakrishna Mission	Inde	Traduction de <i>Bhakti-Yoga</i> de Swami Vivekananda, 1937.
18 déc. 1937	Mariage avec Jean Herbert	Paris	
1938-1939	Premiers travaux de traductions des maîtres vivants de la spiritualité de l’Inde	Genève	- Traduction de <i>L’âme d’une Gopi</i> de Raihana Tyabji, 1938. - Traduction de <i>Conférences sur Bhakti-yoga</i> de Swami Vivekananda, 1939.
1940-1945	Intense période d’écriture et de traductions Vie à la campagne	Sud de la France (Jaubergue, Département du Var)	- Traduction des <i>Pensées</i> de Swami Ramdas, 1942. - <i>Etudes et Portraits. Ramakrishna, Ramdas, Tagore</i> , 1943. - Traduction de <i>Carnet de pèlerinage</i> , de Swami Ramdas, 1944.

<sup>15</sup> Voir 4.3.4. Récit d’une initiation : étapes d’une transformation.

<sup>16</sup> Voir 4.3.5. Le « champ en friche » de *prakṛti*.

<sup>17</sup> Voir 4.4.2. Passer par Gurdjieff et Ouspensky.

<sup>18</sup> Voir 4.4.3. Le tai-chi-chuan.

1945-1946	Séparation avec Jean Herbert (divorce prononcé le 12 mai 1954)	San Francisco, Nouvelle-Orléans	- <i>Nivédita, fille de l'Inde</i> , 1945. - « Solitude hindoue », in <i>Etudes carmélitaines</i> , 1946/1947.
1947-1948	Arrivée en Inde en passant par les Etats-Unis et la Chine Travail auprès de la Ramakrishna Mission	Hong-Kong, Canton, Kolkata	- <i>Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes</i> , 1947. - « La famille », in Jean Herbert (ed.), <i>Spiritualité hindoue</i> , 1947.
1949	Séjour dans une famille de brahmanes Rencontre avec Sri Anirvan	Kolkata et Kurmachala (Almora, Uttarakhand)	- « Tiruvanamalai », in <i>Le lotus bleu</i> , fév. 1949. - « Chez Swâmi Râmdâs », in <i>Le lotus bleu</i> , août-sept. 1949.
1949-1953	Création d'un lieu de retraite spirituelle et cohabitation avec Sri Anirvan  Petit séjour à l'ashram d'Aurobindo auprès de la Mère (Mirra Alfassa)	Haimavati, Almora  Pondichéry	- <i>Shrî Sâradâ Dêvî et Shrî Râmakrishna dans leurs villages</i> , 1950. - <i>Shakti ou l'expérience spirituelle</i> , 1951. - Traduction anglaise de <i>The Dedicated: a Biography of Nivedita</i> , 1953.
1954-1956	Retour en Suisse et travail comme guide touristique en Inde	Genève, Chandolin	
1956-1957	Création de l'Institut Gurdjeff	Genève	<i>Ma vie chez les Brahmanes</i> , 1957.
1964 - milieu des années 80	Enseignement de tai-chi-chuan après avoir suivi des cours à New York	Genève, Paris, New York	
1969	Publication commune sur le sâmkhya	Entre la Suisse et l'Assam	<i>La Vie dans la vie</i> , 1969.
31 mai 1978	Décès d'Anirvan	Kolkata	
22 juin 1994	Décès de Lizelle Reymond	Genève	
2009	Traduction et publication posthume d'un manuscrit de Reymond par des membres de l'Institut Gurdjeff	Gollion	<i>Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort</i> , 2009.

## 4.2. 1936-1946 : traduire l'Inde vivante et suivre les pas de Nivedita

### 4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante

Comment Reymond en vient-elle à s'intéresser à l'Inde et à ses traditions religieuses ? Quels sont les indices qui se dégagent des sources quant aux rapports de Reymond avec la spiritualité et avec l'Inde avant son séjour de 1947-1953 dans le sous-continent indien ?

Le manque de sources sur la première partie de la vie de Reymond rend problématique toute reconstruction de cette période. Il n'y a pas de renseignements dans ses archives lausannoises ou dans ses publications concernant la première partie de sa vie jusqu'à ses premiers travaux de traductions en 1937. Nous mentionnons donc ici quelques éléments tirés du contexte genevois des années 1920-1930 ainsi que le discours rapporté de témoins ayant connu Reymond à cette époque. On sait qu'elle vient de Saint-Imier, un vallon encaissé dans le Jura bernois, et que ses parents

déménagent avant la Première Guerre mondiale à Genève, la Rome protestante et internationale, notamment depuis la première réunion du Comité international de la Croix-Rouge en 1863. Il n'existe pas de traces indiquant qu'elle ait suivi des études universitaires. Elle ne semble donc pas avoir reçu de formation académique sur l'Inde, ses cultures et ses langues. En revanche, elle maîtrisait parfaitement l'anglais et il est probable qu'elle ait été employée comme jeune fille au pair en Angleterre après la Première Guerre mondiale ce qui était courant pour les jeunes Suissesses à l'époque<sup>19</sup>.

Reymond s'engage professionnellement à la Société des Nations et s'insère ainsi dans des réseaux internationaux naissants. Son parcours coïncide en effet avec le développement de la Genève cosmopolite qui est choisie en 1920 pour abriter cette nouvelle organisation internationale censée garantir la préservation de la paix à la fin de la Première Guerre mondiale. D'après les listes annuelles du personnel du secrétariat de la Société des Nations publiées chaque année, Reymond a travaillé à cette bibliothèque en tant qu'adjointe à partir du 6 juin 1922<sup>20</sup>, ce qui signifie qu'elle participe au choix des ouvrages et à la construction d'un savoir sur le monde en interaction avec les spécialistes de chaque nation. Reymond se cultive donc en autodidacte, s'initie à tout un champ de nouvelles connaissances à travers la Société des Nations et montre une grande ouverture d'esprit. Elle travaille dans ce contexte international pendant une quinzaine d'années tissant ainsi un influent premier réseau socio-professionnel.

L'Inde semble avoir rapidement fait son entrée dans la vie de Reymond. Selon les filles d'Herbert, Janine Yates et Yvette Renoux, Reymond « vivait et cuisinait à l'indienne dans son petit appartement de la rue de Lausanne à Genève »<sup>21</sup> où les deux fillettes, issues d'un premier mariage, séjournaient de temps en temps avec leur père dans les années 1935-1936. Ce souvenir indique un attachement déjà fort pour la culture indienne qui semble ainsi avoir précédé son premier séjour en Inde et qui était certainement assez rare dans la cité de Calvin. Or, Mayer, dans son étude sur les religiosités parallèles en Suisse, mentionne que la Société théosophique (installée à Genève en 1910) avait lancé quelques initiatives pour propager ses idéaux, notamment en offrant dès 1917 « un repas végétarien, aux meilleures conditions possibles »<sup>22</sup>. Il note également la présence de la Société théosophique russe et d'Anna Kamensky (1867-1952) qui reçoit en 1926 le titre de docteur de

---

<sup>19</sup> Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne. Ella Maillart part à la même époque comme jeune fille au pair également en Angleterre.

<sup>20</sup> Information transmise par Jacques Oberson, archiviste des Nations Unies, dans un courriel daté du 27 février 2015.

<sup>21</sup> Entretien avec Yates-Herbert, le 25 mars 2015, Genève.

<sup>22</sup> *Bulletin théosophique*, mars-avril 1917, p. 60, cité par Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles*, 1993, p. 107.

l'Université de Genève pour sa traduction de la *Bhagavad-Gītā* du sanskrit au français et y enseigne l'histoire comparée des religions jusqu'en 1950 comme privat-docent<sup>23</sup>. Enfin, le quatrième Congrès mondial de la Société théosophique a lieu du 29 juillet au 4 août 1936 dans la salle des séances de la Société des Nations<sup>24</sup>. Ainsi, Mayer relève que dans les années 1930 les idées théosophiques circulaient à Genève, notamment entre les cercles universitaires et la Société des Nations. Comme la Société théosophique représente un canal important de connaissances sur les traditions indiennes et que Reymond publie deux articles en 1949 dans la revue théosophique française *Le lotus bleu*<sup>25</sup>, il paraît plausible qu'elle soit entrée en contact avec les idées et écrits théosophiques. Toutefois, il n'est pas possible de savoir quand et comment, ni d'affirmer ou d'infirmer une affiliation à la Société théosophique<sup>26</sup>.

Autour de 1935, Reymond fait la rencontre d'Herbert dans son environnement professionnel<sup>27</sup>, rencontre qui amorce son activité de passeuse des traditions spirituelles de l'Inde. Français, interprète à la Société des Nations, Herbert s'intéresse au bouddhisme et à l'hindouisme à la suite d'un voyage en Asie en 1934. Après son mariage en décembre 1937, le couple part en voyage en Inde. Reymond et Herbert séjournent à l'ashram d'Aurobindo, de Sri Ramana Maharshi, de Swami Ramdas, de Ma Ananda Moyi, ainsi qu'à Belur Math au sein de la Ramakrishna Mission au nord de Kolkata où vivent encore quelques personnes qui ont connu Vivekananda, Sarada Devi et Sœur Nivedita. Ainsi, ils rencontrent directement des figures majeures du néo-vedānta. C'est sûrement le premier contact direct de Reymond avec les traditions religieuses de l'Inde.

Après l'invasion de la Pologne en septembre 1939, la France et le Royaume-Uni déclarent la guerre à l'Allemagne. Herbert est mobilisé jusqu'en mai 1940 quand l'Allemagne nazie envahit la France, la Belgique, le Luxembourg, pourtant neutre, et les Pays-Bas. Démobilisé suite à l'armistice, il se réfugie dans la zone libre du gouvernement de Vichy et Reymond le rejoint à Jaubergue, dans une petite maison du Var. Ils y restent pendant la durée de la Seconde Guerre mondiale. Il faut souligner que le contexte dramatique et les violences de la guerre sont totalement absents des écrits laissés par Reymond. Au contraire, les années de guerre sont présentées comme une période fertile lors de

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>25</sup> Reymond, « Tiruvanamalai », in *Le lotus bleu*, fév. 1949 et « Chez Swâmi Râmdâs », in *Le lotus bleu*, août-sept. 1949. Ces deux articles seront étudiés au point 4.3.6.1. L'image d'Anirvan.

<sup>26</sup> Selon les indications transmises par Eliane Gaillard, actuelle Présidente de la Société théosophique suisse, aucun registre des membres de cette époque n'a été conservé dans les archives de la Société théosophique suisse. En outre, le nom de Lizelle Reymond ne lui évoquait rien. Entretien téléphonique du 26 mai 2016.

<sup>27</sup> Entretien avec Yates-Herbert, le 25 mars 2015, Genève.

laquelle Reymond et Herbert se plongent dans les textes indiens rassemblés en 1937, reçoivent entre autres René Daumal (1908-1944) qui leur enseigne quelques notions de sanskrit<sup>28</sup> et ébauchent plusieurs traductions et essais sur les penseurs de l'Inde contemporaine<sup>29</sup>. En effet, Reymond et Herbert s'associent pour traduire de l'anglais au français et faire connaître au public francophone les penseurs contemporains de l'Inde qu'ils ont rencontrés en 1937. Ils mettent ainsi sur pied une entreprise de traduction littéraire et culturelle qui fait d'eux des passeurs des spiritualités indiennes en direction du public francophone.

L'étude de cette entreprise de traduction constitue une étape incontournable pour l'histoire des études francophones sur l'Inde. La trajectoire de ces deux protagonistes aura des conséquences durables sur la perception de l'Inde dans le paysage francophone d'où l'importance d'utiliser la méthode de la microhistoire dans cette histoire connectée entre l'Inde et l'Europe.



Fig. 3 Photographie de Jean Herbert et Lizelle Reymond à Jaubergue prise durant la Seconde Guerre mondiale, transmise par Janine Yates-Herbert.

---

<sup>28</sup> Daumal est un écrivain, un dramaturge et un sanskritiste autodidacte, adepte de Gurdjieff depuis 1930. Pendant la guerre, il collabore avec Herbert autour de la revue *Les Cahiers du Sud*, dirigée par Jean Ballard à Marseille. Voir Lardinois, *L'invention de l'Inde*, 2007, p. 202.

<sup>29</sup> Voir la liste des ouvrages de Reymond en bibliographie, dont on remarque qu'ils sont principalement publiés en Suisse romande mais également en Belgique et en France.



Fig. 4 Photographie de Lizelle Reymond à Jaubergue, prise durant la Seconde Guerre mondiale, transmise par Janine Yates-Herbert.

#### 4.2.1.1. Spiritualités vivantes

Dans son étude sur l'impact indien dans la littérature française, Bridet note qu'à l'époque, si Herbert (il ne fait aucune mention de Reymond<sup>30</sup>) devient « l'introducteur de la spiritualité indienne vivante dans l'espace francophone européen », son entreprise reste relativement confidentielle<sup>31</sup>. La biographie d'Herbert mentionne qu'il faisait la tournée des éditeurs, mais que personne ne voulait publier ces auteurs « aux noms impossibles à prononcer »<sup>32</sup>. En effet, leur production de traductions et d'essais est artisanale, imprimée en petit format sur du papier de piètre qualité. Il s'agissait de microtirages, de 100 à 200 exemplaires publiés à compte d'auteur, principalement à Neuchâtel. Herbert les vendait en faisant du « porte à porte »<sup>33</sup> chez les libraires.

---

<sup>30</sup> Voir 4.2.1.2. Une femme oubliée de l'historiographie.

<sup>31</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 275-276.

<sup>32</sup> Voir sa biographie par Josette Herbert, in *Les cahiers de l'ouest*, sept.-oct. 1980, p. 5. Fonds Lizelle Reymond, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, Collections précieuses et manuscrits, cote IS 5599.

<sup>33</sup> *Ibid.*

Dans cette aventure, Reymond et Herbert jouent tous les rôles, à la fois auteurs, traducteurs et éditeurs. A titre d'exemple, dans *Etudes et Portraits*<sup>34</sup>, ils se partagent la tâche : Herbert se consacre au thème de la méditation, à la *Bhagavad-Gītā* et à Ramakrishna ou Tagore, alors que Reymond traite des femmes dans l'Inde, de Ma Ananda Moyi, de Sœur Nivedita ou de Swami Ramdas et de sa bhakti. La sélection des sujets met en évidence un traitement d'auteurs indiens relevant principalement du néo-vedānta ainsi qu'une division genrée du travail entre Reymond et Herbert puisqu'elle traite de sujets féminins ou considérés comme tels. Il s'en dégage une caractéristique de l'œuvre de Reymond, à savoir l'attention portée aux femmes ou à « la femme indienne », développée dans la suite du chapitre.

Les études et traductions de Reymond et Herbert apparaissent dans des collections qu'ils intitulent « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », « Les trois lotus », ou encore « Les dieux hindous ». Cela indique les prémices d'un projet éditorial qui, pour l'instant, se cherche une forme définitive et qui deviendra la collection innovatrice nommée « Spiritualités vivantes » chez Albin Michel dès 1947. En effet, Reymond et Herbert défendent un projet commun qui consiste à offrir au public francophone un accès à l'enseignement des grands maîtres « vivants » de l'Inde. L'adjectif « vivant », en vogue depuis les travaux de Rolland qui, dans ce domaine, ouvre la voie<sup>35</sup>, apparaît dès le début et à plusieurs reprises dans leur œuvre commune. Leur démarche axée sur l'Inde contemporaine s'oppose au milieu indianiste académique français qui se consacre alors aux traditions anciennes, aux textes sanskrits, et montre peu d'intérêt pour les pratiques et les croyances des Indiens contemporains<sup>36</sup>. Dans son histoire sur les études indiennes en France, Lardinois rapporte qu'Herbert (omettant lui aussi Reymond<sup>37</sup>) est classé au rang d'amateur par l'indianiste Louis Renou, professeur à la Sorbonne<sup>38</sup>. De même, Sylvain Lévi, professeur au Collège de France, dit ne pas comprendre l'intérêt qu'Herbert porte à Aurobindo, « ce commentateur indigène »<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Reymond et Herbert, *Etudes et Portraits*, 1943.

<sup>35</sup> En particulier son *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, 1929-1930, dans lequel il retrace les biographies de Ramakrishna et Vivekananda. Au sujet de la découverte de la culture indienne par Rolland, voir : Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles*, 1993, p. 189 ; Bridet, « L'Inde, une ressource pour penser ? Retour vers les années 1920 », 2014, p. 119-130 ; Lardinois, *L'invention de l'Inde*, 2007 ; Bridet, Sarga, Petr, *L'usage de l'Inde dans les littératures française et européenne (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, 2006.

<sup>36</sup> Le contexte des études indiennes est différent en Grande-Bretagne notamment en raison de contacts directs dus à la domination de l'Inde par la Couronne britannique. Notons par exemple qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle Max Müller s'intéressait déjà à la figure de Ramakrishna. Voir Müller, *Ramakrishna: His Life and Sayings*, London, Longmans, 1898.

<sup>37</sup> Voir 4.2.1.2. Une femme oubliée de l'historiographie.

<sup>38</sup> Lardinois, *L'invention de l'Inde*, 2007, p. 128.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 130.

Pourtant, dans l'entre-deux-guerres, Lardinois répertorie trois catégories qui se partagent le marché parmi l'ensemble des ouvrages (traductions incluses) publiés en langue française sur l'Inde : 36,5 % d'études savantes, 33,3 % de publications missionnaires et spirituelles, catégorie qui englobe les publications de Reymond et Herbert, et 29,2 % d'essais et ouvrages littéraires. Dans les années 1930, il relève que les publications de la Société théosophique s'effondrent, remplacées par les publications néo-hindouistes (10,3 %), en particulier les traductions d'Aurobindo<sup>40</sup>. A la veille de la Seconde Guerre mondiale, près de 60 % des ouvrages publiés sur l'Inde répondent de demandes spirituelles en tous genres<sup>41</sup>. Suivant le constat de Lardinois sur le succès que rencontrent les ouvrages concernant la spiritualité de l'Inde, il est clair que les textes de Reymond et Herbert ont un impact non négligeable. Ces données statistiques indiquent un intérêt spirituel grandissant pour l'Inde dans le monde francophone. En outre, l'inscription, à la sortie de la guerre, des travaux de Reymond et Herbert au sein d'une maison d'édition française de renom – leurs ouvrages datant de 1937-1946 sont réédités chez Albin Michel – démontre un nouveau rapport aux connaissances sur l'Inde qui sortent du seul domaine académique pour se rendre accessibles au grand public.

En 1947, alors que Reymond débarque seule en Inde, Herbert prend seul les rênes de la collection « Spiritualités vivantes » chez Albin Michel<sup>42</sup>. A l'époque, le catalogue de cet éditeur parisien montrait déjà un intérêt pour la spiritualité chrétienne, notamment Teilhard de Chardin ou Albert Schweitzer. Cette maison d'édition élargit donc son horizon à des spiritualités venues d'ailleurs, ce qui signale une demande du lectorat et un changement de regard sur les religions et les mondes extra-européens après la Seconde Guerre mondiale. La collection « Spiritualités vivantes » rencontre un succès considérable et la collection s'étend rapidement de l'hindouisme au bouddhisme et à l'islam<sup>43</sup>. Elle devient le principal canal d'accès et de vulgarisation des traditions religieuses de l'Asie en langue française.

Trois éléments sont à retenir de cette étude du monde éditorial francophone et de cette période de traduction de l'Inde « vivante » à quatre mains. Premièrement, Reymond et Herbert étaient des pionniers incontournables de l'introduction des traditions vivantes de l'Inde dans le monde francophone et à l'avant-garde des études académiques françaises sur les pratiques religieuses de l'Inde contemporaine. En solitaires, ils effectuent un immense travail de défrichage d'un champ peu

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>42</sup> Présentation de la collection « Spiritualités vivantes », intitulée « Une histoire de plus de 60 ans » sur le site internet d'Albin Michel : <http://www.albin-michel.fr/page.php?n=4> (consulté le 28 octobre 2014)

<sup>43</sup> *Ibid.*

ou pas étudié. Ils lisent d'abord les publications anglophones des maîtres spirituels de l'Inde ainsi que les textes qui leur sont consacrés, puis traduisent et restituent leurs enseignements en français. Ils permettent ainsi au lectorat francophone de découvrir les sages contemporains de l'Inde et s'avèrent des précurseurs d'un attrait pour la spiritualité hindoue en milieu francophone. Les travaux du couple ont également marqué de nombreux lecteurs, notamment le Père Simon-Vermot et d'autres missionnaires de l'abbaye de Saint-Maurice, puisque la collection « Spiritualités vivantes » est largement représentée dans leur bibliothèque conservée à Kalimpong<sup>44</sup>.

Deuxièmement, l'ampleur du travail effectué durant ces années ainsi que la réédition de l'ensemble des ouvrages de Reymond chez Albin Michel lui ont procuré des droits d'auteur et donc un financement suffisant pour vivre en Inde pendant six ans. En outre, son statut professionnel s'est transformé par le travail d'écriture, de traduction et de diffusion de savoirs sur l'Inde. Reymond abandonne son poste de bibliothécaire à la Société des Nations pour devenir une traductrice et écrivaine orientaliste. Grâce à son premier voyage en Inde, à ses rencontres avec des maîtres spirituels indiens et à ses nombreuses lectures, elle accumule des connaissances importantes sur l'Inde et se construit un rôle public dans le cadre de la littérature et de l'enseignement spirituel en lien avec les traditions orientales<sup>45</sup>. Elle est reconnue en tant que spécialiste de la spiritualité indienne par ses contemporains, notamment par Ella Maillart qui la cite comme référence dans les lettres à sa mère<sup>46</sup>. Ce statut d'écrivaine et traductrice lui ouvre également des portes en Inde. En effet, son travail lui sert de carte de visite, ce qui est mis en évidence dans les premières pages de *Ma vie chez les Brahmanes*, lorsqu'elle reçoit la visite de Panditji, *pater familias* brahmanique :

Il jeta un coup d'œil circulaire, cherchant visiblement quelque chose jusqu'à ce qu'il découvrit ma machine à écrire. Il parut satisfait, et eut la même approbation que celle déjà vue sur le visage de Naraïn. Cette bienheureuse « Hermès Baby » me servait de passeport au même titre que le stéthoscope, sortant négligemment d'un veston, fait partout reconnaître le médecin.<sup>47</sup>

Outre une reconnaissance financière et professionnelle, ses premiers travaux d'écriture et de traduction ont fortement contribué à modeler la pensée et le regard de Reymond sur les traditions de

---

<sup>44</sup> La bibliothèque des Pères suisses de la mission de l'abbaye de Saint-Maurice est réunie dans le presbytère de Kalimpong. Consultée en 2013, elle contient plusieurs ouvrages de la collection « Spiritualités vivantes ». Voir le chapitre sur le Père Simon-Vermot au point 5.3.7.3. Influence des lectures.

<sup>45</sup> Elle ne cherche pas de reconnaissance académique pour ses connaissances sur l'Inde et ne s'attribue pas le titre d'orientaliste. Pourtant, elle produit des essais sur l'Inde et un discours sur l'Orient.

<sup>46</sup> Maillart conseille à plusieurs reprises à sa mère d'aller discuter avec Reymond et de lire ses travaux. Voir la lettre d'Ella Maillart à sa mère, du 14 mars 1940 et celle du 17 avril 1941. Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Département des manuscrits et des archives privées, cote CH BGE, Ms. fr. 7098.

<sup>47</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 24-25 ; aussi une mention p. 10.

l'Inde<sup>48</sup>. Au travers de ses lectures, de ses recherches et de ses contacts directs avec des figures majeures de la pensée néo-védantique, Reymond se forge une vision des traditions religieuses hindoues proche des idées de Vivekananda qui circulaient largement et qui se sont construites dans cette histoire connectée entre l'Inde et l'Occident.

#### 4.2.1.2. Une femme oubliée de l'historiographie

Reymond a jusqu'ici été oubliée ou mise à l'écart de l'historiographie officielle tant suisse que française. Si elle est mentionnée dans la recherche de Mayer sur la spiritualité en Suisse<sup>49</sup>, c'est uniquement à titre de témoin des activités d'Herbert. En outre, comme nous l'avons vu, le nom de Reymond est complètement absent des travaux de l'indianiste Lardinois et de ceux de Bridet, spécialiste de la réception littéraire de l'Inde au début du XX<sup>e</sup> siècle. Bridet se concentre sur Rolland et sur Herbert, semblant ignorer jusqu'à l'existence de Reymond qui, pourtant, publie autant que son mari pendant les années de guerre<sup>50</sup>. Lardinois consacre quelques pages à Herbert<sup>51</sup>, mais ignore Reymond dans son histoire de l'indianisme francophone qui apparaît presque exclusivement masculine et française.

Reymond a également été effacée du parcours de son ex-mari, alors qu'elle a largement contribué à initier le rôle de passeur culturel joué par Herbert. En l'occurrence, cela pourrait s'expliquer par des considérations privées, par exemple la rivalité ou la jalousie de la dernière épouse d'Herbert<sup>52</sup>. Cependant, Reymond n'est pas mentionnée non plus par l'éditeur Albin Michel alors même qu'ils ont conçu ensemble l'idée de la collection « Spiritualités vivantes »<sup>53</sup>. La succession des titres de la collection indique en effet une recherche commune et le terme « vivant » parcourt leurs travaux de l'époque. Qui plus est, Reymond l'emploie également dans ses ouvrages suivants<sup>54</sup>, notamment dans *Ma vie chez les Brahmanes* dans lequel elle va jusqu'à placer l'expression de « spiritualité vivante » dans la bouche d'un personnage indien :

---

<sup>48</sup> Ce que nous développons dans la partie 4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita.

<sup>49</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles*, 1993, p. 147 et p. 191.

<sup>50</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 275-276.

<sup>51</sup> Lardinois, *L'invention de l'Inde*, 2007, p. 130.

<sup>52</sup> Voir l'hommage rendu à Herbert dans *Les cahiers de l'ouest*, sept.-oct. 1980, qui comprend une biographie rédigée par Josette Herbert, sa dernière épouse, ainsi que les hommages d'Arnaud Desjardins et du Père Déchanet. Fonds Lizelle Reymond, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, Collections précieuses et manuscrits, cote IS 5599.

<sup>53</sup> Voir la présentation de la collection « Spiritualités vivantes », intitulée « Une histoire de plus de 60 ans » sur le site internet d'Albin Michel : <http://www.albin-michel.fr/page.php?n=4> (consulté le 28 octobre 2014)

<sup>54</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 175.

Qu'est-ce que toutes ces expressions entrées dans le vocabulaire courant, dit Ashok, avec une légère tristesse dans la voix. L'Occident qui vient de découvrir que notre spiritualité est vivante, parle maintenant d'asana, de samadhi, de libération, avec la même aisance qu'il y a cinquante ans il parlait des qualités du poivre et du thé ! L'Inde est à la mode !<sup>55</sup>

L'oubli du rôle de Reymond, femme, traductrice, Suisse, s'avère généralisé et traduit, à notre avis, une culture intellectuelle et académique largement masculine et centrée sur la métropole française. Sara Steinert Borella, qui travaille sur l'œuvre de Maillart, note que son genre féminin et sa nationalité suisse constituent une « double marge »<sup>56</sup> : les Suisses romands représentent une minorité souvent négligée dans le paysage francophone<sup>57</sup>. En outre, la spécialiste du genre, Valérie Cossy<sup>58</sup>, relève que la culture francophone tend à marginaliser autant les femmes que les traducteurs, ce qui a d'ailleurs été souligné par Venuti dans *The Translator's Invisibility*<sup>59</sup>. Nous constatons donc que son statut de femme venant d'un petit pays comme la Suisse ainsi que le peu de crédit que l'on porte au travail des traducteurs a contribué à laisser Reymond dans l'ombre malgré l'importance de ses contributions. Lizelle Reymond est certes une femme discrète, une femme d'action et de réflexion plutôt qu'une femme sur le devant de la scène, mais elle mérite d'être (re)connue. Elle a non seulement fait un travail de pionnière en publiant trente-sept études et traductions sur l'Inde « vivante », mais elle est aussi l'unique auteure qui ait présenté Sœur Nivedita au public francophone et fait connaître la pensée de Sri Anirvan en Occident. Ainsi, l'étude de son parcours de passeuse révèle une microhistoire utile tant pour l'histoire de la circulation du savoir entre l'Inde et l'Europe que pour l'histoire suisse, l'histoire des études indiennes, l'histoire des femmes et l'histoire des religions.

---

<sup>55</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 51-52.

<sup>56</sup> Steinert Borella, *The Travel Narratives of Ella Maillart. (En)Gendering the Quest*, New York, Peter Lang, 2006, p. 2.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 3. Pour les études littéraires sur les voyages, elle cite notamment Bouvier et Cendrars.

<sup>58</sup> Voir Cossy, « Jane Austen en français : ou comment genre romanesque et rapports sociaux de sexe résistent ensemble à la traduction », in Meizoz (ed.), *La circulation internationale des littératures*, Lausanne, Etudes de Lettres, n°1-2, 2006, p. 169-193. Dans cet article sur le contexte de réception francophone de l'œuvre de Jane Austen du XVIII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècles, Cossy expose comment les commentateurs francophones restent indifférents aux rapports sociaux de sexe et à la dimension féminine des romans d'Austen jusqu'à ce jour (p. 188).

<sup>59</sup> Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2008 [1995]. Sur les femmes et la traduction, voir le classique article de Lori Chamberlain, « Gender and the Metaphorics of Translation », 1988, p. 454-472.

## 4.2.2. Rapport à la nature et au divin

En parallèle à son travail soutenu de traductrice des maîtres spirituels de l'Inde contemporaine, Reymond se consacre pendant les années 1940-1945 à des activités de bergère lors de sa retraite à Jaubergue. Ce contexte lui inspire *Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes*<sup>60</sup>, un recueil de nouvelles illustrées sur le chat, la chèvre, la brebis et les poules de sa demeure du Var dont l'analyse donne à voir les conceptions spirituelles de Reymond avant son départ en Inde.

La première nouvelle met en scène Pickwick, le chat de la maisonnée. Celui-ci raconte sa propre découverte des mystères de la nature ainsi que son apprentissage progressif de l'ordre du monde. Dans les premières pages, sa mère, Mitsou, pointant la lune, qui est appelée « la Grande Déesse »<sup>61</sup>, enseigne à son chaton l'unité du monde en ces termes : « Regarde bien ce fruit d'or, cette semence de vie, me dit-elle, c'est la semence de Dieu qui contient tout, qui est tout »<sup>62</sup>. Une fois le chaton devenu grand, il est conduit de nuit par d'autres animaux au cœur de la forêt pour être introduit à la lune, « la Grande Déesse »<sup>63</sup>, et devenir à son tour un « vrai chat »<sup>64</sup>. Ce schéma initiatique se retrouve dans la nouvelle suivante sur la chèvre Chitra, excepté qu'il ne s'agit pas de traverser la forêt mais de faire l'ascension d'une montagne.

Avec ces exemples, on observe un schéma d'initiation : traversée de la forêt, rencontre avec la lune et transformation du statut du chat. Les rites de passage, et notamment la notion d'initiation<sup>65</sup>, caractérisés par un schéma tripartite, représentent aujourd'hui des concepts opératoires de base pour conceptualiser des phénomènes rituels consacrant la transformation et le passage d'un statut social à un autre. Bien qu'il la qualifie de « stéréotypée »<sup>66</sup>, l'historien des religions Claude Calame note que l'initiation est « une notion essentielle autant à la saisie schématisante, modélisante et comparative qu'à la mise en discours de l'un des processus principaux relatifs à la fabrication

---

<sup>60</sup> Reymond, *Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes*, 1947. L'édition est illustrée avec des photographies représentant les animaux de la bergerie de Jaubergue, protagonistes de ces nouvelles.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>65</sup> Ses concepts ont une longue histoire en anthropologie, depuis les travaux d'Arnold Van Gennep (*Les rites de passage*, 1909) et ceux de Victor Turner (*The Ritual Process. Structure and Antistructure*, 1969), et se retrouvent également modélisés dans l'analyse de discours. Voir Adam, *Le récit*, Paris, PUF, 1991, p. 81-95 ; et Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 1997, p. 94-102.

<sup>66</sup> Calame, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », in *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 220, n° 1, 2003, p. 9 et 17. Il relève que la canonisation du schéma ternaire du rite d'initiation ne s'est malheureusement faite qu'au prix de simplifications réductrices et il recommande des précautions épistémologiques et méthodologiques dans son usage.

sociale de l'humain »<sup>67</sup>. Le schéma initiatique comprend une phase antérieure, une phase « liminale » selon la terminologie de Turner (1969), lors de laquelle l'officier du rite transmet à l'initié un savoir censé le transformer et qui aboutit à une troisième phase, à un nouvel état : l'incorporation d'une nouvelle identité<sup>68</sup>.

Le récit du chat met également en scène la maîtresse de maison, soit Reymond, que Pickwick nomme « Elle ». Il nous la montre caressant les arbres de la forêt et parlant aux animaux :

Vois-tu, disait-elle, ils sont pour moi des confidents. Je les connais tous. Quand ils verdissent, je sens leur sève monter en moi ; quand ils fleurissent, je sens leur bonheur. On ne peut pas douter de Dieu devant un amandier en fleur...<sup>69</sup>

La vie intime de la nature donne à voir l'œuvre de Dieu. A ses yeux, la nature est un terrain d'apprentissage pour les mystères de la vie. En 1947, Reymond écrit des nouvelles illustrant un enseignement initiatique où la nature forme un grand tout. S'y développe une conception spirituelle où la nature dans son ensemble est interprétée comme étant vivante : la lune est une déesse<sup>70</sup> et les abeilles, comme le ruisseau, détiennent le secret de la vie<sup>71</sup>. Le vocabulaire utilisé ne fait pas directement référence à l'Inde sauf pour le prénom de la chèvre Chitra mais ce prototype initiatique se retrouve après son séjour en Inde dans *Ma vie chez les Brahmanes* (1957)<sup>72</sup>. *Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes*, paru dix ans plus tôt, met déjà en évidence l'orientation spirituelle de Reymond ; elle a l'intuition d'une connexion entre les éléments vivants et décrit dans ces nouvelles des initiations à un savoir détenu par et dans la nature.

#### **4.2.2.1. Esotérisme : une quête spirituelle orientée vers l'Inde**

Ces éléments sont caractéristiques d'une pensée « ésotérique », terme qu'elle-même utilise à deux reprises dans son récit indien de 1957<sup>73</sup>. Antoine Faivre, dont la définition de l'ésotérisme occidental fait date selon Wouter J. Hanegraaff, décrit l'ésotérisme comme un ensemble regroupant

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>68</sup> Voir Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 30-39 ; et Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 1997, p. 94-102.

<sup>69</sup> Reymond, *Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes*, 1947, p. 36.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 24 et 31.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 27 et 42.

<sup>72</sup> Voir la partie de *Ma vie chez les Brahmanes* dans laquelle Reymond raconte sa propre initiation par la mère de la famille, analysée au point 4.3.4. Récit d'une initiation : étapes d'une transformation.

<sup>73</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 29 et 128.

la recherche d'une philosophie pérenne, l'autonomisation d'un discours extrathéologique en matière de cosmologie et l'idée de révélations possibles à l'intérieur de la Révélation<sup>74</sup>. Il identifie quatre caractéristiques fondamentales de ces systèmes de pensée qui seraient :

1/ *L'idée de correspondances universelles*. Il existerait des correspondances non « causales » entre tous les niveaux de réalité de l'univers, qui est une sorte de théâtre de miroirs parcouru et animé par des forces invisibles. Par exemple, il existerait des rapports entre le ciel (macrocosme) et l'homme (microcosme), entre les planètes et des parties du corps humain, entre les textes révélés des religions (la Bible, principalement) et ce que la Nature nous donne à voir, entre ces textes et l'histoire de l'humanité. 2/ *L'idée de Nature vivante*. Le cosmos n'est pas seulement un ensemble de correspondances. Parcourue de forces invisibles mais actives, la Nature entière, considérée comme un organisme vivant, comme une personne, a une histoire, liée à celle de l'homme et du monde divin. [...] 3/ *Le rôle des médiations et de l'imagination*. Ces deux notions sont complémentaires l'une de l'autre. En effet, les rituels, symboles chargés de sens (un mandala, un jeu de tarot, un verset biblique, etc.), esprits intermédiaires (ainsi, les anges), se présentent comme autant de médiations susceptibles d'assurer des passages entre les divers niveaux de réalité [...]. 4/ *L'expérience de la transmutation*. Cette caractéristique vient compléter les trois précédentes en leur conférant un caractère « expérientiel ». Elle est la transmutation de soi-même, qui peut être une « seconde naissance » ; et en corollaire celle d'une partie de la Nature (dans nombre de textes alchimiques, par exemple). [...] Elle consiste à insister sur l'importance de « canaux de transmission » ; par exemple, « transmission » de maître à disciple, d'initiateur à initié [...] pour être valable ou valide, cette transmission est souvent considérée comme tenue de s'inscrire dans une filiation dont l'authenticité (la « régularité ») ne fait pas de doute<sup>75</sup>.

Ces quatre caractéristiques soulignées par Faivre apparaissent dans les nouvelles de Reymond qui montrent des correspondances entre les différents niveaux de réalité, une nature vivante, voire divinisée dans le cas de la lune, la présence de médiateurs et d'esprits de la forêt, et enfin l'expérience d'une initiation. De plus, dans *Ma vie chez les Brahmanes*<sup>76</sup>, Reymond utilise l'adjectif « ésotérique » pour qualifier l'enseignement vécu à l'intérieur de la famille de brahmanes auquel elle sera elle-même initiée<sup>77</sup>. Par « ésotérique », Reymond entend donc un cheminement spirituel vers une transformation intérieure et une quête de connaissances inaccessibles sans initiation qui se

---

<sup>74</sup> Faivre, *L'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 10-11 ; Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, 2012, p. 334 et suivantes.

<sup>75</sup> Faivre, *L'ésotérisme*, 2012, p. 15-16.

<sup>76</sup> « Comment cette jeune femme, qui entrait aujourd'hui dans les rites du mariage ésotérique en toute conscience de leur valeur malgré son éducation universitaire, accepterait-elle que les Lois de Manou régissent sa vie », Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 128 et p. 29 : « J'avais ouvert les deux vantaux de ma porte et baissé le rideau flottant, emblème de la frontière mobile entre tous les habitants de la maison et moi – entre l'étrangère et la vie ésotérique de la famille ».

<sup>77</sup> Voir 4.3.4. Récit d'une initiation : étapes d'une transformation.

situent autant en Occident qu'en Inde. Cette « recherche de vérité »<sup>78</sup> se dégage en effet de l'ensemble de ses textes.

Sans que Reymond ait nécessairement adhéré à un système de croyances ésotériques précisément identifiable avant son départ pour le sous-continent indien en 1947<sup>79</sup>, la lecture de ses nouvelles indique qu'elle avait développé une vision cohérente susceptible de conférer du sens à la vie et à l'univers. Sa prédisposition à une vision initiatique, ainsi que le rôle donné à la nature et à une force divine féminine, sera centrale lors de son séjour en Inde. En effet, la notion de correspondance entre les différents aspects du monde est caractéristique du sāmkhya qu'elle apprend et contribue à développer auprès de Sri Anirvan. Le sāmkhya classique est un des systèmes philosophiques complexes de l'Inde ancienne que Larson présente comme un genre d'enquête « scientifique »<sup>80</sup> procédant par énumération systématique des principes philosophiques de base et qui cherche ce que Johannes Bronkhorst appelle un « principe de correspondance »<sup>81</sup>. Cependant, nous nous concentrerons ici uniquement sur le sāmkhya conçu par Sri Anirvan et édité par Reymond<sup>82</sup>, sans présenter l'histoire de ce système qui nous ferait dévier de notre propos car le sāmkhya d'Anirvan est une réinterprétation et une création propre. Toutefois, nous pouvons déjà relever que la recherche de correspondance entre éléments, entre la nature et la spiritualité, se retrouve tout au long des travaux de Reymond : qu'elle évoque les forêts du sud de la France ou celles de l'Himalaya, elle y voit l'œuvre de la Mère Divine, de la Grande Déesse, puis de la *śakti* (énergie féminine animatrice et formatrice du cosmos) ou de *prakṛti* (Nature ou Matière primordiale)<sup>83</sup>. Ce tropisme maternel peut être rapproché de l'image que l'Inde donne d'elle-même, notamment celle de *Bhārat Mātā* ou *Mother India*, personnification divine de l'Inde utilisée par les nationalistes

---

<sup>78</sup> Expression utilisée dans les milieux ésotériques, notamment par les membres des groupes Gurdjieff.

<sup>79</sup> Nous avons exposé que le contexte genevois de Reymond rendait envisageables des liens avec la Société théosophique (partie 4.2.1. Pionnière des traductions sur l'Inde vivante) sans qu'il soit possible de déterminer une adhésion ni d'identifier d'autres influences, n'ayant pas de matériel pour cette époque.

<sup>80</sup> Le sāmkhya classique est une des traditions philosophiques anciennes de l'Inde, qui se base initialement sur l'énumération et la décomposition des expériences et du monde. Voir Larson et Bhattacharya, *Sāmkhya : a dualist tradition in Indian philosophy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987, p. 4.

<sup>81</sup> Bronkhorst, « Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne », in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1996-1997, n° 105, p. 179.

<sup>82</sup> Anirvan utilise le terme « sāmkhya » et Reymond nomme son enseignement « sāmkhya » dans *La Vie dans la vie* (1969). Mais il est important de garder à l'esprit qu'il s'agit d'une composition contemporaine distincte du sāmkhya classique dualiste. Voir 4.3.5. Le « champ en friche » de *prakṛti* et 4.3.6. Rencontre avec Sri Anirvan (1896-1978).

<sup>83</sup> Voir la suite de l'analyse, en particulier 4.3.5. le « champ en friche » de *prakṛti*.

indiens<sup>84</sup>, autant que de l'idée d'une civilisation-mère : mère de l'humanité (du passé), mère des hommes (d'aujourd'hui), véhiculée notamment par Vivekananda. Cette thématique était du reste dans l'air du temps tant en Inde qu'en Europe puisque le sujet de la rencontre d'Eranos en 1938 était la figure et le culte de la « Déesse mère »<sup>85</sup>.

Est-il possible d'identifier les facteurs qui ont contribué à façonner ce rapport à la nature divinisée chez Reymond ? Outre ses possibles liens à la théosophie, ainsi bien sûr que ses lectures, traductions et rencontres avec le monde indien, comment Reymond se positionnait-elle par rapport aux traditions chrétiennes de son environnement natal ?

Selon Marville, sa famille était protestante et elle fut élevée dans cette tradition<sup>86</sup>. Parmi les quelques indications biographiques disponibles ressort la figure de la grand-mère maternelle comme initiatrice d'une recherche spirituelle. Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, elle apparaît lors d'un entretien avec Mataji, la matriarche indienne de sa famille d'accueil. L'auteure raconte que sa grand-mère l'avait placée dans son enfance sous la protection d'un ange<sup>87</sup>. C'est l'unique mention de la famille de Reymond dans ses textes alors que le thème de la famille est central dans ce récit.

Dans ses différents travaux qui précèdent son voyage en Inde, Reymond défend une posture de chrétienne mais surtout une posture de comparatiste au sens où elle évalue l'Occident au regard de l'Orient et *vice versa*<sup>88</sup>. En effet, elle publie en 1946 un article intitulé « Solitude hindoue » dans la revue catholique française *Etudes carmélitaines*<sup>89</sup>, ce qui démontre non seulement une ouverture de Reymond au catholicisme, mais également sa réciproque puisqu'elle peut développer des idées sur l'Inde dans une revue catholique. Dans cet article, Saint Antoine au désert et la cohorte de saints et saintes de la *Légende Dorée* sont comparés aux nombreux sages de l'Inde qui vivent dans la forêt. Confrontant la notion de solitude dans l'Occident chrétien avec celle présente en Inde, elle avance

---

<sup>84</sup> Sur la notion de mère-patrie (*Bhārat Mātā*), voir Chaudhuri, « Femmes indiennes entre nationalisme et féminisme, des années 1880 à 1947 », 2011, p. 86 ; Gupta, « The Icon of Mother in Late Colonial North India: 'Bharat Mata', 'Matri Bhasha' and 'Gau Mata' », in *Economic and Political Weekly*, 2001, p. 4291-4299 ; Blom, « Gender and Nation in International Comparaison », in Blom, Hagemann, Hall (eds.), *Gendered Nations: Nationalisms and Gender in the Long Nineteenth-Century*, New York, Berg Publishers, 2000, p. 3-26 ; et Forbes, *Indian Women and the Freedom Movement: A Historian's Perspective*, Mumbai, Research Centre for Women's Studies, S.N.D.T. Women's University, 1997, p. 112-134.

<sup>85</sup> Hakl, *Eranos: an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, 2013, p. 111-112.

<sup>86</sup> Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne. Cela m'a été confirmé par Sulser, amie et collaboratrice de Reymond pendant ses années d'enseignement du tai-chi-chuan. Entretien du 22 mars 2016, Lausanne.

<sup>87</sup> Reymond, *Ma vie chez les brahmanes*, 1957, p. 17.

<sup>88</sup> Voir Reymond, « Solitude hindoue », in *Etudes carmélitaines*, 1946, p. 216-224.

<sup>89</sup> Les *Etudes carmélitaines* sont dirigées par le Père Bruno chez Desclée de Brouwer à Paris de 1931 à 1962, (avec une interruption de 1940 à 1944).

que les Occidentaux ont beaucoup à apprendre de l'Inde car « nous avons chassé la solitude de nos vies d'action »<sup>90</sup>. Dans un autre texte, Reymond compare Swami Ramdas au Christ<sup>91</sup>.

Ces exemples signalent une connaissance des traditions chrétiennes ainsi que l'utilisation de la comparaison comme stratégie de traduction culturelle, stratégie qui est également employée dans *L'Echo du Sikkim* et par le Père Simon-Vermot<sup>92</sup>. Sa posture signale son appartenance culturelle et littéraire tant à la tradition chrétienne qu'à l'ésotérisme occidental. Ces comparaisons montrent également une prise de position claire sur l'apport vivifiant que les traditions de l'Inde peuvent procurer à un Occident qu'elle décrit comme « dur et desséché »<sup>93</sup>. Cette prise de position se rapproche des idées avancées par la théosophie et par le romantisme allemand, notamment la *Naturphilosophie*<sup>94</sup>. Hanegraaff a clairement exposé le rôle majeur joué par les rencontres d'Eranos au début du XX<sup>e</sup> siècle dans la diffusion d'un engouement pour la sagesse de l'Orient allant à l'encontre du rationalisme occidental et insistant sur la nécessité d'un lien avec la nature<sup>95</sup>. Le rapport à la nature et ses mystères appartient donc au *Zeitgeist* de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il est un élément fondamental de la pensée de Reymond, que l'on retrouve chez d'autres contemporains, notamment le Père Simon-Vermot<sup>96</sup>, mais aussi chez Steiner, Jung et Hesse<sup>97</sup>. Choné montre l'influence romantique sur la vision de la nature chez ces auteurs qui perçoivent le déclin des religions comme la perte de contact avec la nature. Elle nous dit que Jung observe chez ses patients que l'homme ne vit plus en harmonie ni avec le monde, ni avec le Soi, c'est-à-dire le monde intérieur<sup>98</sup>.

En somme, Reymond démontre dans ses premiers textes une quête spirituelle qu'elle nourrit en puisant dans ses études sur les maîtres contemporains de l'Inde ainsi qu'en dégagant de son expérience de proximité avec la nature une interprétation qui envisage l'existence d'un savoir supérieur révélé dans la nature, cela dans la lignée d'une pensée ésotérique et romantique. En

---

<sup>90</sup> Reymond, « Solitude hindoue », in *Etudes carmélitaines*, 1946, p. 218.

<sup>91</sup> Dans l'étude de Reymond, « Un grand bhakta : Swâmi Râmdâs », in *Etudes et portraits*, 1943.

<sup>92</sup> Voir le chapitre sur le Père Simon-Vermot aux points 5.2.3.2. Le paradis terrestre et la comparaison à la Suisse, et 5.4.3.2. Dialogue entre mystique chrétienne et vedânta.

<sup>93</sup> Reymond, « Solitude hindoue », in *Etudes carmélitaines*, 1946, p. 220.

<sup>94</sup> Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, 2012, p. 339 et suivantes.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 258 et suivantes. Hanegraaff fait d'Eranos une « contre-université » qui entendait étudier sérieusement les mythes et le symbolisme démontrant un intérêt central pour les alternatives à la rationalité des Lumières et aux sciences positivistes.

<sup>96</sup> Voir 5.3.7.2. Représentations d'une terre indienne spirituelle.

<sup>97</sup> Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident*, 2009, p. 83.

<sup>98</sup> *Ibid.*

accord avec Michael Bergunder, ce cas d'étude indique l'impact de l'ésotérisme sur l'histoire connectée des religions<sup>99</sup>.

### 4.2.3. Posture de biographe : sur les pas de Sœur Nivedita

Le travail sur la biographie de Margaret Noble (1867-1911), devenue Sœur Nivedita pour les Indiens, occupe la majeure partie du temps de Reymond entre son premier voyage en 1937 et son arrivée en Inde en 1947. En effet, elle se consacre à la vie et l'œuvre de cette Irlandaise considérée comme une héroïne de l'Inde moderne. Il s'agit d'un ouvrage important car il permet à Reymond de se familiariser avec le néo-vedānta diffusé par Vivekananda et Soeur Nivedita. De plus, ce livre est le seul texte qui présente au public francophone cette femme au parcours extraordinaire. Que raconte-t-elle de la vie de cette femme qui, cinquante ans avant elle, fait le voyage de l'Europe à l'Inde ? Et qu'est-ce que sa posture de biographe nous apprend sur Lizelle Reymond ?<sup>100</sup>

Dans son ouvrage *Nivedita, fille de l'Inde* publié en 1945, Reymond construit un récit biographique de la vie de cette éducatrice qui rencontre Vivekananda en 1895 en Angleterre, le suit en Inde, devient sa disciple, fonde des écoles pour les filles au Bengale et, au début du XX<sup>e</sup> siècle, s'engage aux côtés d'Aurobindo Ghose dans les mouvements de lutte contre l'occupation britannique<sup>101</sup>. Hiltrud Rüstau souligne que « la fille spirituelle de Vivekananda »<sup>102</sup> a joué un rôle très important dans la diffusion des idées de son maître et dans la consolidation de la Mission Ramakrishna.

Aujourd'hui encore, cette biographie, principalement dans sa traduction anglaise, *The Dedicated: a Biography of Nivedita* (1953), est utilisée dans des études sur le parcours de Sœur Nivedita<sup>103</sup>. En effet, *Nivedita, fille de l'Inde* est une œuvre biographique importante puisqu'elle est la première

---

<sup>99</sup> Voir Bergunder, « Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History », 2014, p. 398. A travers l'exemple de Gandhi, Bergunder démontre qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la théosophie, et plus largement l'ésotérisme, représentait un point d'entrée assez courant tant dans le discours orientaliste que dans une recherche spirituelle.

<sup>100</sup> Nous nous intéressons ici à Soeur Nivedita en tant que figure traitée par Reymond. Il ne s'agit pas d'interroger le parcours de Margaret Noble pour lui-même mais son utilisation et sa mise en scène par Reymond.

<sup>101</sup> Sur le rôle politique de Nivedita, voir le chapitre 2 (India the Starting Point: Cross-National Self-Translation in 1900s Calcutta) et le chapitre 3 (But Transmitters? The Interdiscursive Alliance of Aurobindo Ghose and Sister Nivedita) de Boehmer, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890-1920*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 34-124.

<sup>102</sup> Expression employée par Rüstau dans son étude sur le rôle de Nivedita et Sarada Devi au sein de la Ramakrishna Mission, « The Ramakrishna Mission: Its Female Aspect », 2000, p. 87.

<sup>103</sup> Rüstau cite *The Dedicated: A Biography of Nivedita* de Reymond avec une erreur dans la date de publication – 1895 au lieu de 1953. *Ibid.*, note 15, p. 101. Boehmer a beau reprocher à la biographie de Reymond d'être littéraire et de ne pas référencer ses sources, elle s'appuie tout de même grandement sur ce texte car, contrairement aux biographies suivantes (*Atmaprana, Sister Nivedita of Ramakrishna–Vivekananda*, 1961 et Foxe, *Long Journey Home: A Biography of Margaret Noble (Nivedita)*, 1975), Reymond fournit des informations sur les aspects politiques et controversés de la vie de Sœur Nivedita. Voir Boehmer, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890-1920: Resistance in Interaction*, 2005, p. 88, note 26.

biographie se voulant exhaustive sur Margaret Noble. D'une part, la préface<sup>104</sup> indique que Reymond, en préparant son livre, rencontre des témoins encore vivants de la vie de Nivedita, dont Swami Shankarananda et Gonen Maharaj, ses secrétaires pendant des années, mais aussi Sri Aurobindo, Abala Bose (l'épouse de Jagadish Chandra Bose), des membres de la famille Tagore, l'éditeur Ramananda Chatterjee, le journaliste britannique S. K. Ratcliffe, ainsi que la disciple américaine de Vivekananda Josephine Macleod. Reymond effectue un imposant travail de recherche documentaire pour reconstruire sa vie trente-quatre ans après le décès de Nivedita dans un ouvrage complet. D'autre part, Reymond traduit la biographie de Nivedita en anglais lors de son séjour en Inde et la publie à New York en 1953. Selon les indications trouvées dans la lettre d'Anirvan du 3 mai 1953<sup>105</sup>, cette biographie est également traduite en bengali à partir de la version anglaise et publiée par épisode dans le magazine *Basumati* à Kolkata. Ce livre appartient ainsi à l'histoire connectée de l'Inde et de l'Europe grâce à ses traductions qui circulent de part et d'autre et qui mettent en évidence plusieurs va-et-vient entre ces deux univers.

Dans la préface de *Nivédita, fille de l'Inde*, signée Vishvabandhu, on lit :

Pour comprendre si intimement cette femme si étonnamment multiple et si profondément une, il fallait quelqu'un qui partageât sa nature et qui se consacraît à l'œuvre avec le même feu, le même dévouement absolu que Nivédita avait ressenti pour l'Inde, quelqu'un qui pût passer par toutes les angoisses, par toutes les joies, par toutes les saintes colères, par toutes les illuminations aussi que connut l'héroïne. Une des plus grandes amies de Nivédita, celle que dans l'intimité Vivekânanda appelait Yam-Yam, eut l'intuition, il y a quelques années, dans une très vieille maison de Stratford-on-Avon, à l'ombre du grand Shakespeare, que cette biographe attendait en la personne de Lizelle Reymond. Cela nous apparut si clairement à tous, avec tant d'évidence, que la décision fut prise sur-le-champ et qu'aussitôt de tous côtés, les documents commencèrent d'affluer.<sup>106</sup>

Dans cet extrait se dessine une ligne directe entre Sœur Nivedita et Reymond à travers l'autorité de Yam-Yam, soit Josephine MacLeod (1858–1949), disciple américaine de Vivekananda qui était une amie proche de Sœur Nivedita<sup>107</sup>. Reymond apparaît comme prédestinée pour mener à bien ce travail car elle partage la même « nature »<sup>108</sup>, la même passion et le même dévouement pour l'Inde que Nivedita. Il y a une reconnaissance de son statut de médiatrice, de passeur, par MacLeod qui

---

<sup>104</sup> Vishvabandhu, « Préface », in Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 7-9.

<sup>105</sup> Voir la lettre d'Anirvan du 3 mai 1953 conservée dans le Fonds d'archives IS 5599 de Reymond à la BCU. L'histoire de ce livre, de ses traductions et de sa réception mériterait une recherche en soi qui pourra être l'objet d'un travail ultérieur.

<sup>106</sup> Vishvabandhu, « Préface », in Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 8.

<sup>107</sup> Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 136, p. 141.

<sup>108</sup> L'utilisation du terme « nature » pourrait être lue comme une forme d'essentialisation par l'auteur du genre féminin.

l'habilité à écrire la biographie de Nivedita. La comparaison entre Margaret Noble et Lizelle Reymond est établie d'entrée de jeu dans cette préface signée Vishvabandhu – nom qui pourrait laisser croire qu'il s'agit d'un auteur indien, alors que c'est le nom sanskrit donné à Herbert par Sri Aurobindo<sup>109</sup>. Ce nom indien pourvoit une aura d'authenticité et un ascendant indien à l'auteur de la préface qui démontre, par le biais d'une filiation d'autorité, que Reymond *est choisie* pour écrire la biographie de cette Européenne devenue hindoue. Le parallèle est en effet frappant : Reymond retrace la trajectoire d'une femme, qui, comme elle quelques années plus tard, quitte l'Europe, trouve son maître, se dévoue à l'Inde jusqu'à y acquérir elle-même le statut de guide<sup>110</sup>. Il faut souligner que les similarités qui existent entre les trajectoires de Margaret Noble et de Lizelle Reymond ne signifient pourtant pas qu'elles vivent la même expérience. Noble arrive en Inde en pleine période coloniale et s'engage dans des mouvements de lutte pour l'indépendance de l'Inde jusqu'à son décès en 1911 à Darjeeling alors que Reymond arrive après l'indépendance, ne traite pas des questions sociopolitiques de l'Inde et de l'Europe et rentre en Suisse au bout de six ans. Cependant, en rédigeant la biographie de Sœur Nivedita, Reymond explore le parcours d'une femme hors du commun qui lui sert de modèle et, du même coup, se construit une posture de biographe tout aussi unique grâce à cette préface qui la présente comme la successeure légitime de Nivedita.

L'étude et l'écriture de l'œuvre et de la vie de Nivedita ont fortement influencé Reymond. Pour preuve, dans *Ma vie chez les Brahmanes*, elle rapporte sa première conversation avec Mataji, qui lui pose une question :

– Quelle discipline spirituelle suivez-vous ? demanda-t-elle après un silence, chacun a la sienne. Avez-vous un *gourou* (maître spirituel) ? – Le gourou qui m'a amenée dans l'Inde est l'héroïne du livre que j'écrivais.<sup>111</sup>

Nivedita est présentée par Reymond comme son gourou, son maître spirituel. C'est elle qui l'amène en Inde. D'une part, Nivedita joue le rôle de modèle, de guide. D'autre part, elle lui donne un cadre pour penser l'Inde et même pour raconter, quelques années plus tard, sa propre expérience au sein d'une famille de brahmanes et auprès de Sri Anirvan.

---

<sup>109</sup> Ce nom signifiant « l'ami universel » aurait été donné à Herbert en 1935 lorsque Sri Aurobindo l'accepta comme disciple. Roux, « Jean Herbert : médiation et méditation », 2003, p. 101. En outre, la préface de la traduction anglaise de 1953 est signée du nom d'Herbert.

<sup>110</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 177.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 16.

*Nivedita, fille de l'Inde*, ce récit biographique composé par Reymond, suit un développement classique, avec origines familiales, enfance, formation, rencontre avec Vivekananda, intégration à la société indienne jusqu'à ses dernières luttes et son décès. Plusieurs thématiques en lien avec son départ pour l'Inde, son adaptation et sa démarche spirituelle correspondent au parcours de Reymond, notamment l'épisode du dépaysement et l'apprentissage de nouveaux codes socioculturels ainsi que le positionnement entre l'hindouisme et le christianisme. Pour Reymond, le parcours de Nivedita lui offre une clé de lecture pour une rencontre avec l'Inde. En 1943, elle note :

Pour nous qui essayons de pénétrer la pensée de l'Inde, il est utile de connaître l'expérience de Nivedita, car, à aucun moment, elle ne rejeta sa foi de chrétienne pour se convertir à l'hindouisme, et son amour pour la Mère Divine, telle que la conçoivent les Hindous, n'obscurcit jamais la vision qu'elle avait du Christ. [...] Nivedita cessa de se sentir étrangère le jour où, saisissant le mouvement spontané, jaillissant et tumultueux des contrastes – plus apparents dans l'Inde que n'importe où –, elle n'y vit plus que le rythme impétueux et toujours créateur de la Mère Divine.<sup>112</sup>

Dans ce passage, on retrouve la « Mère Divine », déjà présente dans la nouvelle sur le chat Pickwick, et l'idée d'un mouvement créateur de la vie. Reymond insiste également sur le fait que l'expérience de Nivedita est utile pour les chrétiens qui veulent comprendre la pensée de l'Inde. Nivedita offre un modèle de femme qui, n'étant « ni de leur race, ni de leur religion »<sup>113</sup>, était pourtant « devenue hindoue »<sup>114</sup> et appartenait « à la famille des grands instructeurs qui transmettent leur message par amour de l'amour, en dehors du temps et de l'espace »<sup>115</sup>. Sœur Nivedita se considérait d'ailleurs elle-même comme une passeuse des idées de Vivekananda : « I knew that here I was but the transmitter, but the bridge, between him and that countless host of his own people, who would yet arise, and seek to make good his dreams »<sup>116</sup>. Il est intéressant de noter que Nivedita se voyait comme une « passeuse » en direction du public indien et non européen, alors qu'avec leur entreprise de traduction, Reymond et Herbert s'adressent principalement au lectorat francophone. Le parcours transculturel de Nivedita permet à Reymond, et à ses lecteurs, de vivre par procuration une transformation spirituelle et de découvrir la société indienne, de l'intérieur, avant même d'en

---

<sup>112</sup> Reymond, résumé de « Nivedita, fille de l'Inde », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 48-49.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 50. « L'hindouisation » de Sœur Nivedita est également mise en exergue par Rüstau : « Nivedita took pains to get a good understanding of Vivekananda's teachings. She confessed that she started to learn the worship of Kali in the same manner as learning a foreign language », Rüstau, « The Ramakrishna Mission: Its Female Aspect », 2000, p. 88. Voir aussi Sister Nivedita, 1967, *Complete Work*, 1967, p. 117.

<sup>115</sup> Reymond, résumé de « Nivedita, fille de l'Inde », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 43.

<sup>116</sup> Sister Nivedita, *The Master as I saw Him*, London, Longmans, Green, and Co, 1910, p. 253 cité par Boehmer, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890-1920: Resistance in Interaction*, 2005, p. 79 qui souligne le rôle de « bridge-builder » de Nivedita (p. 67).

faire l'expérience elle-même. Nivedita représente une véritable clé de lecture pour Reymond. C'est à travers les lunettes de Sœur Nivedita qu'elle a vu l'Inde, et plus particulièrement, sa conception de la place des femmes et de leur connexion spirituelle.

#### 4.2.3.1. Discours sur les femmes

L'exemple le plus explicite de l'influence de Nivedita sur les travaux de Reymond concerne le discours sur les femmes indiennes et la famille que nous examinons dans cette partie en comparant ses quatre textes des années 1940 sur ces deux thèmes, 1. la biographie de Nivedita<sup>117</sup>, 2. son résumé de 1943<sup>118</sup>, 3. « Femmes de l'Inde »<sup>119</sup> et 4. « La famille »<sup>120</sup>, avec *Ma vie chez les Brahmanes* (1957), écrit après ses six ans en Inde afin de mettre en évidence autant les continuités que les changements de discours.

Les thématiques de l'éducation des femmes et de leur rôle dans la vie familiale sont largement restituées dans la biographie de Nivedita écrite par Reymond. Elle met en évidence que Margaret Noble, enseignante de formation, s'est beaucoup intéressée aux femmes indiennes, dans le but de créer des écoles pour filles au Bengale<sup>121</sup>. Dans ces quatre textes, Reymond s'appuie sur Sœur Nivedita pour construire sa représentation de « la femme indienne », de son univers familial et de sa relation au divin. Elle se réfère explicitement à Nivedita, qui l'introduit dans une famille hindoue avant qu'elle y ait elle-même accès :

Si le père est l'axe moral de la famille, la mère en est l'axe spirituel. Après avoir accueilli les femmes de ses fils, marié ses filles, administré toute l'intense vie qui se greffe autour d'elle – assouplissant constamment les relations familiales – « elle joue un rôle intermédiaire entre celui de la mère-suzeraine et celui de l'abbesse (1) ». Elle gouverne entièrement le zénana, le gynécée hindou, mais son autorité ne s'étend pas seulement sur les femmes et les enfants, elle porte aussi sur les fils qui jamais dans leur vie d'homme n'entreprendraient quoi que ce fût sans avoir la bénédiction de leur mère.

(1) Sœur Nivedita, *The Web of Indian life*, p. 31.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Reymond, *Nivedita, fille de l'Inde*, 1945.

<sup>118</sup> Reymond, résumé de « Nivedita, fille de l'Inde », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 43-74.

<sup>119</sup> Reymond, « Femmes de l'Inde », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 75-86.

<sup>120</sup> Reymond, « La famille », in Jean Herbert (ed.), *Spiritualité hindoue*, 1947, p. 210-219.

<sup>121</sup> Reymond, *Nivedita, fille de l'Inde*, 1945, p. 71.

<sup>122</sup> Reymond, « La famille », 1947, p. 212. La note de bas de page, présente dans l'original, cite l'étude sur la culture hindoue de Nivedita, *The Web of Indian life*, 1904.

Reymond met en exergue le rôle spirituel de la femme et notamment celui des mères de famille. La conception des femmes indiennes est immédiatement orientée vers la spiritualité. Ainsi, elle associe féminin et spiritualité. La thématique du divin féminin traverse l'ensemble de son œuvre. En 1943, elle parle de *la* femme hindoue, au singulier<sup>123</sup>, comme d'un être uni avec sa « Mère Divine » :

La sérénité de la femme hindoue n'est pas ternie par les peines, les soucis, les angoisses qu'elle connaît certes, mais rien ne saurait altérer l'union de la femme avec sa Mère Divine, et de là vient son sourire tranquille.<sup>124</sup>

La « Mère Divine » apparaît sous plusieurs noms : il s'agit de la « Grande Déesse » qui prend la forme de la lune dans la nouvelle du chat Pickwick, ou la divinité Kali dans le récit de la vie de Nivedita<sup>125</sup>, mais il semble que toutes ces appellations reprennent la même idée. Toutes ces puissances féminines se ressemblent et représentent le mystère divin de la vie auquel, dans la conception que présente Reymond, les « Indiennes » semblent naturellement unies.

Nous observons également un schéma qui se répète : les femmes occidentales – Margaret Noble ou Lizelle Reymond – sont initiées par des femmes hindoues qui représentent des modèles d'orthodoxie. Dans la biographie de Nivedita, Sarada Devi (1853-1920), l'épouse de Ramakrishna, représente le modèle-type de la femme hindoue traditionnelle qui est en lien, en communion, avec la divinité :

Vivekânanda avait soigneusement préparé l'entrevue de Sâradâ Devî et des trois étrangères [Mrs. Ole Bull, Miss MacLeod et Nivédita], car il savait que Nivédita allait au-devant d'un choc intense à voir vivre dans l'intimité même de sa maison la femme hindoue orthodoxe. Aussi le Maître avait-il voulu qu'elle sentît rayonner l'éclatante joie de Sâradâ Devî, qu'elle s'en imprégnât, et même l'enviât avant de se faire aucune opinion, d'établir aucune comparaison. Sâradâ Devî représentait le modèle parfait de l'épouse hindoue, de la veuve, et plus encore, pour les disciples de Râmakrishna, de la vierge-mère dans sa parfaite pureté.<sup>126</sup>

La figure de Sarada Devi a joué un rôle tant pour Nivedita que pour Reymond qui consacre d'ailleurs un petit texte à l'épouse de Ramakrishna<sup>127</sup>. En racontant sa visite en 1949 aux villages de

---

<sup>123</sup> Nous revenons au 4.2.3.2. Discours des femmes ? sur cette essentialisation de « la femme hindoue » sans distinction géographique, linguistique, d'âge, de statut social ou de caste.

<sup>124</sup> Reymond, « Femmes de l'Inde », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 81.

<sup>125</sup> « Nivédita était devenue hindoue. Elle parla quelquefois en public – par deux fois même au temple de Kâlî, à Calcutta – de sa Mère Divine, l'expliquant à sa manière en fouillant l'âme des hommes pour y trouver l'image qu'ils se font de la Déesse », Reymond, résumé de « Nivédita, fille de l'Inde », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 50. Sur la relation de Nivedita à la Déesse, voir son texte : *Kali the Mother*, 1900.

<sup>126</sup> Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 81-82.

<sup>127</sup> Reymond, *Shrî Sâradâ Devî et Shrî Râmakrishna dans leurs villages*, 1950.

Sarada Devi et Ramakrishna, elle met en lumière le rôle et l'histoire de Sarada en la comparant avec les nonnes chrétiennes. Rüstau explique que pour les Swami de la Ramakrishna Mission : « Sarada Devi was cosmic energy, śakti or mājā incarnate. Brahmananda, the first President of Ramakrishna Mission, called her Mahamaya, the divine mother who embodied herself to liberate all souls and awaken the entire womanhood of the world »<sup>128</sup>. Ainsi, Reymond reprend, s'approprié et contribue à la circulation de ce discours sur « la femme indienne » dans le monde francophone. Elle construit dans la biographie de Nivedita l'image d'une femme modèle de l'orthodoxie hindoue qui se décline ailleurs dans la littérature et la tradition indiennes, par exemple dans les histoires de Sita ou Mirabai que Vivekananda raconte à Nivedita pour l'aider à assimiler la pensée indienne :

Avec un doigté très sûr, Swāmi Vivekānanda travaillait pour que la pensée symbole de l'Inde transformât peu à peu sa disciple. Pour être véritablement l'éducatrice de femmes hindoues, il fallait que Margaret en devînt une elle-même jusque dans ses réactions les plus subtiles. Tout ce dont une hindoue hérite en naissant, Margaret devait l'acquérir. Mais comment ? Intellectuellement, elle acceptait, certes, de le faire, mais Swāmiji exigeait bien davantage encore. C'est pour cela que, dans leurs entretiens du matin, il faisait revivre pour elle les femmes de l'histoire sacrée de l'Inde : Sîtā, Mirabāī et toutes leurs sœurs, dont les vertus influencent encore la femme moderne. Se méfiant grandement de Margaret dans ses enthousiasmes qui décelaient des impulsions non-maîtrisées, il lui proposait comme modèle l'attitude contemplative et secrète de l'hindoue dans le zénana de sa maison. Dans ce sens profond, devenir hindoue n'était pas une évolution qui pouvait être forcée ou brusquée, c'était une transformation même de la structure mentale, une croissance, une lente assimilation de toute la personne jusqu'à transformer son mode d'expression. L'Occidentale orgueilleuse de son intelligence devait apprendre à se révéler au travers de la méditation devenue vie elle-même, au travers des expériences de l'âme<sup>129</sup>.

Ici, et dans l'ensemble de son discours, Reymond construit une opposition antithétique entre « l'Indienne » et « l'Occidentale ». C'est à travers les récits mythiques de l'Inde et aux pieds de Sarada Devi que Nivedita, « l'Occidentale », se forme. Ainsi, ce motif de la femme vertueuse apparaît à de multiples reprises dans la biographie de Sœur Nivedita, tout comme dans le récit que Reymond fait de sa propre expérience dans une famille de brahmanes<sup>130</sup>. L'extrait ci-dessus met aussi en lumière l'apprentissage lent et la transformation de Nivedita auprès de Sarada Devi. Nivedita doit tout réapprendre, « des simples gestes du corps jusqu'à l'attitude mentale d'une

---

<sup>128</sup> Rüstau, « The Ramakrishna Mission: Its Female Aspect », 2000, p. 95.

<sup>129</sup> Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 71.

<sup>130</sup> Par exemple, Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 89 ou p. 91-92.

constante ouverture à l'influence de la Mère »<sup>131</sup>. L'interprétation qu'elle fait de la conversion de Nivedita correspond à une lente transformation de sa « structure mentale » – expression psychologique qui signale l'époque –, dans le silence du zénana. Il s'agit de faire taire son orgueil pour s'élever au niveau des femmes de l'histoire sacrée de l'Inde.

Reymond adopte la même posture dans le récit de sa propre immersion dans la société indienne au sein d'une famille brahmanique, à savoir apprentissage et initiation auprès des femmes<sup>132</sup>. En effet, Reymond, bien qu'elle ne rencontre pas Sarada Devi en personne, est initiée par une vieille femme qui lui ressemble particulièrement. Mataji, la matriarche de la famille brahmane dans laquelle Reymond séjourne, est considérée comme un modèle de l'orthodoxie hindoue par l'auteur de *Ma vie chez les Brahmanes*. Très jeune, Mataji est mariée au maître d'une famille importante de la région qui vient de perdre sa première épouse, morte en donnant naissance à un fils. Peu après son arrivée dans la famille, son mari décède. Elle se retrouve veuve, et mère adoptive d'un nouveau-né orphelin :

Dans la vie de Mataji, il y avait eu une tragédie. [...] Sa vie était brisée. Avec le bébé dans les bras, folle de chagrin, elle se cacha jusqu'à ce qu'elle se rendît compte qu'elle était deux fois la mère de l'orphelin, qu'elle devait par son abnégation et ses austérités conquérir une grande famille. Par son autorité, son bon sens, sa foi pratique, elle força bientôt l'admiration de chacun. [...] Elle avait accepté, sans défaillance et sans allègement, la dure discipline des veuves encore en usage au début du siècle. [...] Pendant longtemps, on l'avait vue, matin et soir, méditer le corps raidi, des larmes coulant sur son visage. Ses lèvres répétaient le mantra purificateur, tandis que ses doigts faisaient glisser le rosaire. Il fallut beaucoup de temps jusqu'à ce que les vagues de ses désirs brisés fussent absorbés par l'intensité yoguique et, devenus des nuages, retombent en pluie rafraîchissante sur les sillons du champ de prakriti. Comment réussit-elle à atteindre la jouissance spirituelle de tout « ce qui est éternellement vide », comment but-elle à la coupe de la Connaissance ? Cela restera son secret, mais sa vie changea.<sup>133</sup>

La ressemblance entre le parcours de Mataji et celui de Sarada Devi est frappante : des femmes sans enfant propre, mais chargées d'une grande responsabilité tôt dans leur vie, obligées de respecter la dure discipline ascétique des veuves et qui deviennent des modèles de vertu. Reymond, comme Nivedita, se forme donc auprès d'une femme modèle, dont le sacrifice lui a permis de boire « à la

---

<sup>131</sup> « Pour Nivédita, tout était à apprendre dans la vie de maîtrise depuis les simples gestes du corps jusqu'à l'attitude mentale d'une constante ouverture à l'influence de la Mère. Du matin au soir, les heures s'égreuaient, presque pareilles, avec fort peu d'événements extérieurs pour distraire l'esprit. Tout l'effort de Nivédita fut de prendre simplement sa place parmi les disciples sans se faire remarquer. C'était le matin. Elle s'assit, comme toutes les femmes, en face de Sâradâ, sa robe ramenée autour d'elle. On lui avait donné un voile pour se couvrir la tête. Tout d'abord elle se reposa dans le silence. Ses yeux cherchaient des images, sa pensée des corps de réflexion. Elle se sentit à l'aise jusqu'à ce que son corps se raidît dans l'immobilité », Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 117.

<sup>132</sup> La notion d'apprentissage et celle d'initiation seront développées dans l'analyse de *Ma vie chez les Brahmanes*, au point 4.3.4. Récit d'une initiation : étapes d'une transformation.

<sup>133</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 117-118.

coupe de la Connaissance »<sup>134</sup>. Nivedita est guidée par Vivekananda, mais c'est une femme qui l'initie à la vie intérieure et qui lui permet de « devenir hindoue ». Aux yeux de Reymond, cette transformation culturelle et spirituelle passe par la transmission de femme à femme, sur laquelle nous reviendrons dans l'analyse de *Ma vie chez les Brahmanes*<sup>135</sup>.

Enfin, la dernière similitude entre Nivedita et Reymond se joue au niveau des obstacles qu'elles rencontrent pour accepter le mode de vie des femmes hindoues. Dans *Nivédita, fille de l'Inde*, Reymond rapporte les difficultés vécues par Nivedita pour adopter la vie silencieuse et soumise des femmes hindoues. Il ne s'agit pas de passer de « l'Occident » à « l'Orient », mais précisément de « la femme occidentale » à « la femme orientale ». Ce passage est d'abord présenté comme un choc<sup>136</sup>. Nivedita doit mettre de côté préjugé et orgueil, laisser tomber ce qu'elle considère juste ou normal et accepter une autre modalité d'être femme.

Dans *Ma vie chez les Brahmanes* se dessine également une construction dichotomique qui schématise des tensions entre « liberté et soumission », entre « modernité et tradition », entre « Occident et Orient ». Reymond parle de raidissement involontaire<sup>137</sup> lorsqu'elle décrit le décalage entre sa conception occidentale de la vie des femmes et ce qu'elle observe dans la famille. Décrivant Sakuntala, la jeune mère de famille et l'épouse de Panditji, elle se trouve devant un paradoxe :

Sakuntala était pour moi, maintenant que je la voyais vivre de plus près, l'expression d'un vivant paradoxe : « servitude et liberté ». Dans chaque mouvement de sa vie, je sentais un processus de divinisation. Par son effacement, elle était la force active de la famille, la mère de quatre fils pleins de santé. [...] Mère avant d'être épouse, elle avait cependant pour Panditji son mari, un amour qui gardait quelque chose d'enfantin et de très touchant. Combien d'idées ma sœur hindoue avait-elle dans sa tête ? Seulement celles qui pouvaient servir l'Époux ! Tout était centré sur lui, uniquement ; elle laissait à ses cousines ou à ses nièces mariées l'attitude d'indépendance, forme de protestation ou de revendication qui marquait parfois le côté progressif et hautement individualiste de la famille. Une partie des hommes, autant parmi les aînés que parmi les jeunes, encourageait du reste l'évolution de la femme capable de lutter pour son indépendance, mais l'autre partie se retranchait, muette, derrière la tradition. Je sentais fort bien ces deux courants. J'étais moi-même l'« invitée » qui, par sa vie d'Occidentale pleine d'expériences, créait un contact avec l'extérieur. Telle que les événements m'avaient formée, j'avais peine à concevoir comment ma sœur hindoue pouvait relier sa vie quotidienne à la vie supérieure divine. Je n'ai jamais, du reste, posé de questions directement. J'ai essayé de les résoudre par moi-même, à l'aide de la discipline qui m'entourait. Peu à peu dans

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Voir 4.3.4.3. Initiation et métaphore corporelle.

<sup>136</sup> Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 83.

<sup>137</sup> « Ma conception occidentale de la vie de la femme m'empêchait souvent de bien sentir cette interdépendance profondément ressentie en Inde dont je voyais une expression limitée, mais nette, dans la famille. Je me raidissais encore involontairement devant l'attitude de la femme hindoue », Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 83-84.

cette partie de mon être où pensée et sensation sont liées, j'ai découvert un no man's land entre elles d'où a surgi une compréhension nouvelle du problème sans que je sache encore y faire face. Les yeux de Sakuntala avaient fait naître en moi l'interrogation en même temps que l'espoir d'y trouver une réponse. L'expression de sa vie allait m'aider.<sup>138</sup>

Ce passage met en lumière plusieurs aspects sur la perception des conditions de vie des femmes en Inde. Premièrement, le paradoxe entre une apparente servitude, l'effacement de Sakuntala devant son époux et la tradition, et pourtant une liberté et une joie intérieure qui la relie au divin. Deuxièmement, Reymond montre qu'au sein de cette famille de brahmanes, il existe une tendance libérale de modernisation et d'émancipation des femmes et qu'elle-même, en tant qu'invitée, participe à ce mouvement d'ouverture. Or, finalement, on constate que Reymond ne cherche pas à modifier les conditions de vie des femmes, à libérer les Indiennes de leur servitude, mais au contraire, à apprendre d'elles. Comme Nivedita grâce à Sarada Devi, Reymond cherche à relier sa vie quotidienne au divin avec l'aide de son amie, Sakuntala. Il s'agit de réduire l'écart, de dépasser sa conception occidentale de la femme et de « s'indianiser »<sup>139</sup> auprès des autres femmes de la famille. En fait, de ce chemin traditionnel de sacrifice, elle fait une route vers la liberté et le divin. Reymond démontre une posture d'apprentissage vis-à-vis de l'Inde qui s'oppose à une posture civilisatrice défendue notamment par les pouvoirs coloniaux ou missionnaires.



Fig. 5 Photographie de Lizelle Reymond et d'une amie indienne, retrouvée dans ses archives avec la mention « 1949 » faisant penser qu'il pourrait s'agir de Sakuntala.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 87-88.

<sup>139</sup> Au sens d'assimilation. Terme employé notamment par Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », 2007, p. 43. Sur la notion de métissage, d'hybridation et d'indianisation, voir Gruzinski, *La pensée métisse*, 1999. Cette notion est reprise au point 4.3.4.3. Initiation et métaphore corporelle.

### 4.2.3.2. Discours des femmes ?

A la suite de Nivedita, Reymond accorde une place importante aux femmes indiennes dans ses écrits, mais leur donne-t-elle pour autant la parole ? Leur reconnaît-elle une *agency* ou ne fait-elle que reproduire à son tour un discours sur l'autre ? Sans vouloir faire preuve d'anachronisme, il s'agit avec cette question de mieux saisir la position de Reymond vis-à-vis de sa rencontre avec une culture différente qu'elle contribue à transmettre au lectorat francophone.

D'entrée de jeu, il faut relever que Reymond ne publie aucune étude sur la poétesse et la militante du vote des femmes, Sarojini Naidu (1879-1949), alors que ses notices biographiques mentionnent leur rencontre à New York en 1929. Reymond s'appuie principalement sur Nivedita ou sur des discours généraux (peut-être ouïs lors de son premier voyage en 1937) plutôt que sur l'exemple du rossignol de l'Inde<sup>140</sup>. Dans « Femmes de l'Inde », Reymond écrit en 1943 :

L'heure est peut-être venue pour la femme hindoue de nous raconter son évolution et de nous tendre la main. Ce sera la meilleure manière de mettre fin aux récits romancés qui nous la montrent comme un objet de luxe et de plaisir ou sous les traits des veuves pitoyables et des danseuses de temples livrées à la prostitution.<sup>141</sup>

Reymond offre un regard critique sur l'image des femmes hindoues véhiculée par le discours orientaliste, l'image d'une femme lascive autant que celle de la sati. Elle se propose de lutter contre ces stéréotypes et de donner la parole aux femmes. En 1943, cela prend la forme d'une réflexion sur les droits des femmes dans laquelle elle compare « la femme hindoue » et « la femme chrétienne » :

Pressée par les dures conditions matérielles de l'âge des machines, par le désir de s'adapter coûte que coûte au standard de vie de quelques capitales privilégiées, l'Occidentale des classes moyennes et celle des classes laborieuses ont réclamé leur place à côté de l'homme et bravement ont surajouté à leurs tâches premières, celles où la nécessité les jette. Cette transformation a été si radicale qu'aujourd'hui, dans certains pays, la voix de l'Etat essaie de la retenir et lui dit : « Sois mère ! » [...] Depuis une cinquantaine d'années, beaucoup de femmes d'Occident, en tête desquelles se placent les Anglo-Saxonnes, se sont engagées dans la lutte entreprise par les audacieuses pionnières du droit de la femme. Elles invitèrent leurs sœurs d'Orient à participer aux travaux de leurs Congrès internationaux. Celles-ci vinrent, peu nombreuses, dépaysées, sans bien comprendre ce qu'on attendait d'elles. Les Hindoues, drapées de mousselines chatoyantes, plurent par leur grâce, mais il fallut les forcer à parler. Alors avec une candeur étonnante, une de leurs déléguées dit un jour : « Femme, enfant, famille... tels sont les mots de l'Occident. Dans l'Inde, un seul mot les contient tous, c'est celui de « mère » ; il est sacré ». L'Hindoue considère la maternité comme une bénédiction des dieux, comme sa seule raison de vivre. Jusqu'à ce qu'elle enfante, elle vit dans

---

<sup>140</sup> Pour plus de renseignements sur Sarojini Naidu, souvent appelée « le rossignol de l'Inde », et les liens entre féminisme, écriture et nationalisme, voir Bagchi, « La capacité d'agir des femmes dans la sphère publique en Asie du Sud: Pour une histoire, une politique et une poétique connotatives », 2011 et Chaudhuri, « Femmes indiennes entre nationalisme et féminisme, des années 1880 à 1947 », 2011.

<sup>141</sup> Reymond, « Femmes de l'Inde » dans *Etudes et Portraits*, 1943, p. 75.

l'attente du mystère qui lui permettra de réaliser en elle-même la création toujours renouvelée de la Nature divine. Car elle sait qu'elle est l'instrument parfait pour donner forme à l'âme qui se cherche, pour transmettre la vie qui est le plus haut bien de l'homme. « Je vis ma mission », dira-t-elle simplement, si on lui demande quel est le but de sa vie.<sup>142</sup>

Il s'agit de généralités, d'une comparaison à gros traits entre « l'Occidentale » et « l'Hindoue ». Comme le fait remarquer Chandra Talpade Mohanty, l'utilisation du singulier tend à décontextualiser le propos : « 'Woman' – a cultural and ideological composite Other constructed through diverse representational discourses (scientific, literary, linguistic, cinematic, etc.) – and 'women' – real, material subjects of their collective histories »<sup>143</sup>. Malgré son intention de leur donner la parole, on est obligé de constater qu'en 1943, Reymond reproduit un discours *sur* la femme hindoue plutôt que de donner la parole aux Indiennes. En outre, elle substitue une image orientaliste à une autre, l'image de la femme orientale objet de luxe et de plaisir devient celle de la mère, proche de la nature divine<sup>144</sup>. Le singulier contribue à faire de la femme un symbole plutôt que de voir les femmes comme des agents de leur vie et de la société<sup>145</sup>. Reymond ne leur donne pas la parole mais cherche à défendre leur statut et à leur redonner une image positive, tout en restant dans un discours généralisant. Dans le texte sur la famille qu'elle publie en 1947 dans *Spiritualité hindoue*, elle décrit la femme hindoue comme une prêtresse :

La femme hindoue a une vie très effacée et ne participe guère à la vie extérieure de l'homme – pas du tout dans les régions où l'influence musulmane a fait décréter les dures lois du purdah, de la réclusion des femmes. Aussi l'Occident ne veut-il voir en elle qu'une esclave ignorante et illettrée ou le jouet du plaisir de l'homme, alors qu'elle jouit en réalité d'un respect et d'une vénération que l'Occidentale ne connaît jamais. Dans son rôle de mère, la femme hindoue est véritablement la prêtresse du foyer, l'image fervente représentant la Mère Divine.<sup>146</sup>

Le propos est clair : la femme est pour Reymond la représentante de la « Mère Divine ». Elle est avant tout une image, celle de la reproduction humaine d'une vision cosmique de la divinité. En amont de son séjour en Inde, Reymond a un discours sur les femmes qui émane du discours orientaliste, stéréotypé et symptomatique de l'image de la femme du tiers-monde dénoncé par

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

<sup>143</sup> Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », 1984, p. 334. Dans cet article référence, elle critique le discours féministe occidental qui objectifie la femme du tiers-monde.

<sup>144</sup> Mohanty mentionne quatre images stéréotypées de la femme du tiers-monde : « the veiled woman, the powerful mother, the chaste virgin, the obedient wife », *Ibid.*, p. 352.

<sup>145</sup> Voir Starr Sered, « "Woman" as Symbol and Women as Agents: Gendered Religious Discourses and Practices », in Marx Ferree, Lorber, Hess (eds.), *Revisioning Gender*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1999, p. 193-221.

<sup>146</sup> Reymond, « La famille », 1947, p. 213.

Mohanty mais qui relève également d'un discours présent en Inde et utilisé par les nationalistes hindous pour mobiliser les Indiens et les Indiennes, un discours qu'elle puise en grande partie chez Nivedita et dans la notion indienne de mère-patrie<sup>147</sup>.

Qu'en est-il après son séjour en Inde ? Le récit de *Ma vie chez les Brahmanes* donne-t-il davantage la parole aux femmes ?

Les femmes jouent un rôle majeur dans la reconstitution de son expérience au sein d'une famille de brahmanes. Pourtant, dans son récit, ce sont les hommes de la famille qui parlent, qui théorisent, qui lui expliquent la spiritualité. Les femmes, quant à elles, se taisent. Néanmoins, ce sont elles qui pratiquent et donnent à voir silencieusement, discrètement, la spiritualité vécue. Reymond les décrit en train de la vivre. Pour preuve, ce passage sur Sakuntala, l'épouse de Panditji :

Sakuntala, les yeux fermés, le visage placide, vivait dans l'épanouissement de son *pathivrata-dharma* (sic), ce culte intime d'adoration à l'Époux qui existe en dehors de toutes les contingences de l'amour humain, des désirs du cœur et des sens. Elle était devant moi la « femme-mère » impersonnelle pour laquelle tout est discipline, austérité, pénitence, et qui ne connaît ni échec, ni désaffection possible dans l'adoration de l'Époux divin. [...] Il était pour elle comme une lentille de cristal au travers de laquelle elle regardait le monde. Jusque-là je n'avais pas compris son rôle actif d'épouse et qu'elle vivait consciemment selon une loi différente des autres femmes de la maison. [...] Pour Sakuntala, très affinée dans ses perceptions et qui depuis sa tendre enfance avait été dirigée vers l'expérience de la vie intérieure, le mythe de l'éternelle Sîtâ du Râmâyana, émergeant du sein de la terre, n'avait rien d'étonnant. Pour elle, cela se passait tous les matins – l'Esprit recouvrait la terre, et la faisait verdier. Elle avait grandi sans souci, fille unique, s'attendant un jour à recevoir l'Élu. On l'avait choisie entre beaucoup d'autres jeunes filles pour devenir la femme de Vidyasagar Pandya, car pour que les branches vigoureuses de l'immense famille puissent s'étendre jusqu'au-delà des mers, que ses fils puissent partir, entrer dans la vie politique et économique du pays, il fallait qu'une jeune épouse, depuis le premier jour de son arrivée, assurât la continuité dans la tradition de la famille. Jamais Sakuntala ne s'était demandé : pourquoi ai-je été choisie pour remplir ce rôle et pas une autre ? C'était son dharma, sa Loi. La voie de l'amour qui lui était offerte n'allait ni l'émanciper, ni l'affranchir de ses devoirs, mais la conduire vers la liberté intérieure. Elle le savait. Dans la vie de famille sans cloison, la vie de ses cousines plus indépendantes, beaucoup moins liées aux formes traditionnelles, était tout simplement « moins près du centre ».<sup>148</sup>

Pour Reymond, Sakuntala est la représentation « impersonnelle » de la « femme-mère ». Elle est montrée et décrite comme une image mouvante et silencieuse. On imagine ses pensées mais on n'entend pas sa voix. Dans ce portrait de Sakuntala, l'auteure cherche à donner un sens à la vie limitée et centrée sur la famille et le mari de son amie de Shanti Bhavan, nom de la demeure

---

<sup>147</sup> Sur la notion de mère-patrie (*Bhārat Mātā*), voir Chaudhuri, « Femmes indiennes entre nationalisme et féminisme, des années 1880 à 1947 », 2011, p. 86 ; Gupta, « The Icon of Mother in Late Colonial North India: 'Bharat Mata', 'Matri Bhasha' and 'Gau Mata' », 2001, p. 4291-4299 ; Blom, « Gender and Nation in International Comparison », 2000, p. 3-26 ; et Forbes, *Indian Women and the Freedom Movement: A Historian's Perspective*, 1997, p. 112-134.

<sup>148</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 91-92.

familiale. Elle est présentée comme une femme heureuse et soumise, qui ne se pose pas de question et accepte son *dharma*. Elle parlait de la même façon de Sarada Devi ou de Mataji. Reymond évite de juger et restitue de manière compréhensive et subtile. Elle explique que Sakuntala ne se rebelle pas, ne s'interroge pas car elle suit une voie de l'amour, faite de sacrifices, qui doit la conduire vers la liberté intérieure. Dans *La Vie dans la vie* qu'elle publie avec Anirvan en 1969, donc bien après son séjour indien, elle relate qu'elle a d'abord dû apprendre à ôter la « chape de nullité » que les hommes et les Occidentaux jetaient sur les épaules des Indiennes :

Leur quête spirituelle était pour moi d'un mode inconnu. C'était à moi de découvrir ce qu'elles possédaient et comment elles portaient la chape de nullité que les hommes jetaient sur leurs épaules. [...] Leur domaine me parut tout d'abord limité, mais bientôt j'entrai dans leurs dévotions pour découvrir comment le Brahman, sans nom et sans forme dans la manifestation, interpénètre la vie d'une manière active, divinise tout ce que les sens permettent de percevoir : le vent, un parfum, un chant, un arbre, un fruit, un animal et, à plus forte raison, l'enfant et le mari. Tout devenait le support logique d'une sensation conduisant au Divin qui restait l'Indifférencié. Si les hommes m'avaient parlé du *védanta* qui n'entre pas dans la vie vécue, les femmes, par les *tantras*, voyaient s'animer chaque chose.<sup>149</sup>

Le sacrifice de la liberté extérieure, qui révolte les Occidentaux, devient le motif d'une liberté intérieure et d'une spiritualité jugée plus pure ou plus haute. L'objectif de Reymond n'est donc pas tant de donner la parole aux femmes indiennes. Son but est de démontrer qu'il existe en Inde un modèle alternatif où la spiritualité des femmes hindoues rayonne, car elles sont plus proches du divin que les femmes occidentales. Son expérience directe et prolongée en Inde lui permettra d'approfondir ses connaissances et de dresser un portrait plus nuancé, plus contextualisé des femmes qui l'entourent que ce n'est le cas dans ses premiers travaux. On observe également une construction binaire entre des hommes qui expliquent (que ce soit Vivekananda pour Sœur Nivedita ou Panditji et Anirvan pour Reymond) d'un côté et de l'autre des femmes qui montrent et donnent à voir la voie (Sarada Devi, Mataji, Sakuntala)<sup>150</sup>.

#### 4.2.4. Conclusion sur la période 1936-1946

Pour conclure cette première partie sur ses connaissances et ses motivations, nous pouvons affirmer d'une part qu'avant son départ pour l'Inde, Reymond possédait déjà un vaste savoir sur les traditions indiennes véhiculées par les grandes figures du néo-vedānta, au contraire du Père Simon-

---

<sup>149</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 67.

<sup>150</sup> Cette observation est développée dans le cœur de l'analyse de *Ma vie chez les Brahmanes*, voir partie 4.3.4.4. Traduction linguistique et culturelle.

Vermot qui partira très jeune, sans connaissance sur l'Inde. A la sortie de la guerre, nous remarquons que Reymond est devenue une orientaliste autodidacte, qui s'est formée au travers de ses traductions et de ses rencontres avec des penseurs du néo-vedānta, et qui opère en dehors du champ académique via des publications de type spirituel sur l'Inde visant le grand public. Elle a fait œuvre de pionnière des traductions linguistiques et culturelles des penseurs hindous contemporains en français, s'inscrivant ainsi à contre-courant des recherches de l'indologie française du début du XX<sup>e</sup> siècle et initiant leur transformation. Bien que Reymond reste, apparemment, dans l'ombre d'Herbert (ce qu'a bien voulu nous laisser croire l'historiographie francophone) et qu'elle apparaisse comme une femme discrète, nous percevons une réelle détermination et un engagement certain en direction d'une Inde spirituelle.

Certaines caractéristiques de la pensée de Reymond apparaissent déjà dans ses premiers travaux, notamment une attention particulière pour le rôle des femmes et une démarche orientée dès le départ vers la recherche du divin. Or, dès la fin des années 1930, Reymond oriente sa vision de l'Inde, des femmes, de la nature, vers une quête spirituelle encore plus personnelle, ce qui transparaît dans son recueil de nouvelles sur les animaux de Jaubergue, qui inscrit ses travaux dans le champ ésotérique et indique une prévalence du schéma littéraire de l'initiation.

En outre, ses études, ses contacts avec des figures majeures du néo-vedānta en 1937, ses traductions de la « Spiritualité vivante » et surtout l'écriture de la biographie de Sœur Nivedita influencent sa lecture de l'Inde et de sa propre expérience. François Hartog nous dit que « jamais le récit n'est surgissement originel, il est toujours pris dans un autre récit et le parcours du récit de voyage est aussi parcours d'autres récits »<sup>151</sup>. En effet, avec Nivedita, Reymond a un modèle qui lui permet non seulement de se comparer mais aussi d'obtenir une reconnaissance de son statut de passeuse via l'intervention de Yam-Yam (MacLeod). Nivedita lui fournit un modèle de femme occidentale qui devient non seulement hindoue mais également la porte-parole de son maître ainsi que le motif d'une transmission de femme à femme et l'image d'une Mère Divine qui se répètent dans toute l'œuvre de Reymond ainsi que dans les textes co-écrits avec Sri Anirvan :

Eh oui, m'expliquait Shrī Anirvān, ces gens simples se nourrissent de l'essence de l'esprit qui, pour eux, prend tout naturellement une densité de matière. Cette idée est antérieure à toute idée du pouvoir ayant une forme. Dans les Védas, la terre n'est pas encore une matière lourde. Elle est esprit, et c'est de son essence que naît la Mère Divine.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2001, p. 440.

<sup>152</sup> Reymond et Anirvan, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 48.

Son travail de biographe lui fournit un cadre conceptuel avant son départ pour penser et retranscrire ce qu'elle vivra en Inde, au sein de la famille et auprès d'Anirvan. Le travail sur la biographie de Nivedita met en exergue l'importance des médiations qui précèdent et pré-centrent la rencontre avec l'Inde. Reymond regardera son expérience à travers le filtre de ses connaissances accumulées par ses lectures et ses travaux sur le néo-vedānta. De plus, son travail sur Nivedita est une base à partir de laquelle nous observons les prémisses d'une posture biographique propre qui se retrouve dans *Ma vie chez les Brahmanes*, notamment avec la figure de Sarada Devi qui apparaît dans leur trajectoire respective, représente la figure idéale de la femme orthodoxe hindoue et indique la voie traditionnelle de la soumission comme voie de libération spirituelle. La thématique féminine est donc centrale pour son rôle de passeuse et se développera au contact de Sri Anirvan. Enfin, en se séparant d'Herbert, Reymond développe sa propre voie, autant que sa propre voix.

### 4.3. 1947-1953 : séjour initiatique en Inde

Fin 1947, à l'âge de quarante-huit ans, Lizelle Reymond arrive dans le sous-continent indien en passant par les Etats-Unis et la Chine<sup>153</sup>. Elle y passera six années en tout, notamment entre le Bengale où elle fait des recherches sur Sarada Devi<sup>154</sup>, Tiruvannamalai où elle retrouve brièvement Sri Ramana Maharshi<sup>155</sup>, Kanhangad au Kerala auprès de Swami Ramdas chez lequel elle apprend la nouvelle de l'assassinat de Gandhi le 30 janvier 1948<sup>156</sup>, puis environ quatre ans dans la région d'Almora, quelques mois dans une famille de brahmanes auprès de Panditji et Sakuntala, et le reste de son temps auprès de Sri Anirvan<sup>157</sup>, et enfin un court séjour à Pondichéry dans l'ashram d'Aurobindo et de la Mère avant de prendre le bateau de retour pour l'Europe<sup>158</sup>.

Il est impossible de savoir précisément ce qu'elle a vécu, fait et pensé durant cette période. Nous n'avons que peu de sources permettant de suivre ses pas sur sol indien, ni carnet personnel, ni correspondance suivie conservée dans ses archives. Nous devons donc passer par la médiation de

---

<sup>153</sup> Voir les poèmes de Reymond de cette époque qui sont classés par lieux de production et qui indiquent la chronologie de ses déplacements : Provence 1941-1945, Nouvelle-Orléans 1947, « Chinoiseries » Hong Kong et Canton 1947, « Notre mère l'Inde » 1948-1953. Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>154</sup> Reymond, *Shrī Sārādā Dēvī et Shrī Rāmākṛishna dans leurs villages*, Lyon, P. Derain, 1950.

<sup>155</sup> Reymond, « Tiruvanamalai », in *Le lotus bleu*, fév. 1949, p. 549-555.

<sup>156</sup> Reymond, « Chez Swāmi Rāmdās », in *Le lotus bleu*, août-sept. 1949, p. 288-289.

<sup>157</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957.

<sup>158</sup> Lettre d'Anirvan du 27 janvier 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

l'ouvrage que Reymond écrit rétrospectivement sur son expérience, à savoir *Ma vie chez les Brahmanes*. A travers l'analyse de cet ouvrage, il s'agit de dégager ce qui l'a conduit à développer, modifier ou changer sa perception des traditions religieuses hindoues ; quelles formes de rencontres l'ont marquée durant ce voyage ; et comment elle traduit cette expérience pour un lectorat européen. Il s'agit premièrement d'étudier comment ce livre est présenté au lecteur et comment Reymond construit l'image d'une « expérience impossible ». Ensuite, nous pénétrons au sein de ce qu'elle appelle le système de « yoga familial »<sup>159</sup>. Est-ce un concept préexistant ? Est-il importé de l'extérieur ou découvert en Inde ? Le cœur de l'analyse porte sur l'initiation de Reymond par Mataji qui prend forme à travers deux métaphores filées, celle de l'espace et celle du corps, pour aboutir au concept de *prakṛti*, co-construit avec Sri Anirvan. Cette analyse se clôt par le récit qu'elle fait de sa relation à son maître. Comment décrit-elle Anirvan ? Quelle relation entretenaient-ils ? Pourquoi le choisit-elle lui plutôt qu'un autre gourou rencontré en 1937 ?

#### 4.3.1. Présentation de *Ma vie chez les Brahmanes* (1957)

En 1957, le public francophone découvre *Ma vie chez les Brahmanes*, récit du séjour de Reymond en Inde, huit ans après le début des faits qui y sont relatés et quatre ans après son retour en Suisse. Ce livre est le produit de sa rencontre avec une famille de brahmanes à Almora au nord-est de l'Inde, de sa rencontre avec Sri Anirvan, qui deviendra son maître, ainsi que d'une maturation de son expérience et de sa pensée à son retour en Suisse. Il paraît chez Flammarion ; c'est le seul ouvrage de Reymond qui soit publié chez cet éditeur parisien, ce qui lui permet de toucher un public élargi. Ce récit est traduit en allemand et en anglais presque immédiatement après sa parution et il semble qu'il connaisse un certain succès à l'époque<sup>160</sup>.

L'ouvrage se compose de deux parties inégales : la première partie (seize chapitres, soit deux tiers du récit) se concentre principalement sur les quelques mois lors desquels elle partage la vie d'une famille de brahmanes. En effet, l'été 1948, elle est invitée par le Pandit Vidyasagar, *pater familias* brahmanique, appelé dans la suite du récit Panditji, à passer plusieurs mois dans l'intimité de sa maison familiale à Kurmachala dans le district d'Almora, dans l'Etat de l'Uttarakhand. La spiritualité vécue de la famille est le sujet central de cette première partie du récit qui se clôt sur la

---

<sup>159</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 6.

<sup>160</sup> Dans les archives de Reymond se trouve la retranscription d'une revue littéraire radiophonique de l'époque, l'émission radio française « La Revue des Livres » par Paul Martin-Dubost, New Delhi, 1969, à propos de son autre livre, *La Vie dans la vie*, qui dit : « En 1957, Lizelle Reymond amorçait un nouveau tournant dans sa quête personnelle et publiait "Ma vie chez les Brahmanes". Ce livre, édité par Flammarion est, pensons-nous, un des meilleurs jamais écrits sur l'Inde par un chercheur sincère de la vérité », Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595. *Ma vie chez les Brahmanes* n'a jamais été réédité et n'est disponible que dans l'édition de 1957.

rencontre d'un sadhu, nommé Rishida, et qui n'est autre que Sri Anirvan. Ainsi commence la seconde partie (les huit derniers chapitres, soit un tiers du récit) où elle est invitée à « partager la vie de l'un de ces maîtres solitaires, gardiens de la sagesse, qui vivent dans les Himalayas »<sup>161</sup>. Cette seconde partie, beaucoup plus courte, est donc axée sur le personnage d'Anirvan, son histoire et son enseignement.

*Ma vie chez les Brahmanes* est un récit intergénérique, hybride entre le récit de voyage, l'autobiographie et la littérature spirituelle. Reymond décrit à ses lecteurs occidentaux une expérience dans un pays étranger et utilise des codes génériques du récit de voyage en donnant à voir des lieux et des traditions culturelles et religieuses différents<sup>162</sup>. Pourtant, ce qu'elle décrit relève principalement du voyage intérieur pour lequel elle se sert de la métaphore du pèlerinage<sup>163</sup>.

En outre, *Ma vie chez les Brahmanes* est le texte le plus personnel de Reymond. Dans ce récit de son séjour en Inde, Reymond propose une posture biographique complexe puisqu'elle est à la fois l'auteure, la narratrice et l'héroïne de son récit. *Ma vie chez les Brahmanes* indique une « stratégie d'auto-expression »<sup>164</sup>, qui se traduit notamment par la construction d'une posture auctoriale d'initiée que nous verrons émerger dans l'analyse qui suit.

Cependant, tout en traitant de son expérience personnelle en Inde, ce récit ne peut pas être complètement assimilé au genre autobiographique. L'objectif de Reymond n'est pas de retracer l'histoire de son « moi » : elle ne parle pas de ses sentiments et ne livre d'elle-même que les informations nécessaires à la compréhension de sa quête et du système spirituel qu'elle décrit dans *Ma vie chez les Brahmanes*. De plus, la « friction entre le monde intérieur et le monde extérieur » n'est pas un élément central du texte de Reymond, alors qu'il s'agit de la caractéristique principale définissant l'autobiographie selon Vrasidas Karalis :

Autobiography insists on the specificity of the narrator under its given circumstances [...] Such specificity insists mostly on the inner life of the narrativised self, by reconstructing the emergence of a consciousness through corresponding events with feelings. Rousseau's *Confessions*, [...] Augustine's *Confessions*, Freud's *An Autobiographical Study*, Jean-Paul Sartre's *The Words* or even Carl Jung's *Memories, Dreams, Reflections*; they all frame the narration of an inner discovery,

---

<sup>161</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 5.

<sup>162</sup> Par exemple, Reymond décrit les différents tabous liés à la nourriture dans une famille brahmane (p. 24) ou les préparatifs de mariage (p. 124), ainsi que des visites à des temples (p. 142).

<sup>163</sup> La métaphore du pèlerinage utilisée par Reymond est développée au point 4.3.4.2. Période d'apprentissage : métaphores du pèlerinage et du miroir.

<sup>164</sup> En se référant à l'étude de Carol Danbury Mackay (*Creative Negativity: Four Victorian Exemplars of the Female Quest*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 3-13), Malinar (« "...Western-Born but in spirit Eastern..." – Annie Besant between colonial and spiritual realms », 2013, p. 1122 et suivantes) discute la stratégie d'auto-expression qui permet aux auteurs de « se construire, déconstruire, reconstruire » dans le cas des deux textes autobiographiques d'Annie Besant.

which privileges the division between outer and inner, between a reality out there and a reality within us. The self emerges only as incommensurability between the outer and the inner, as a point of friction and conflict between two separate and incongruous realities.<sup>165</sup>

En ce sens, *Ma vie chez les Brahmanes* peut être rapproché d'autres ouvrages appartenant à la littérature spirituelle et au genre du voyage en Orient tels que *Rencontres avec des hommes remarquables* de Gurdjieff<sup>166</sup> qui, lui aussi, emprunte à plusieurs genres ou formes littéraires d'articulation de l'expérience et de la représentation de soi. Comme dans *Rencontres avec des hommes remarquables*, le cœur de l'intrigue de *Ma vie chez les Brahmanes* est la quête spirituelle et philosophique de la protagoniste. Karalis propose de voir dans le récit de vie de Gurdjieff une forme d'« auto-dramatisation » puisqu'il utilise des éléments de sa propre vie pour dramatiser et faire passer son message :

On the contrary, self-dramatisation creates a parable about the narrative self, linking it to a 'quest' for the self, and indeed a problematic querying about what constitutes the self.<sup>167</sup>

*Ma vie chez les Brahmanes* met en scène l'expérience de Reymond en Inde pour exposer sa quête spirituelle qui ne correspond pas à une quête du soi, comme identifiée par Karalis ci-dessus, mais davantage à une quête du divin. Ceci est renforcé par l'architecture de ce texte : l'ouvrage est principalement composé de discours rapportés, entrecoupés par ses réflexions et par quelques descriptions. Reymond met en scène les propos des membres de la famille, puis d'Anirvan donnant la préséance à d'autres personnages qui deviennent les principaux locuteurs de son récit. Reymond se retire discrètement derrière le système qu'elle construit comme derrière un écran. Il faut souligner cette forme de récit dialogal qui s'appuie sur les discours rapportés des personnages indiens, recomposés ultérieurement, et qui, comme nous le verrons, lui permet de légitimer son discours en se référant à une autorité indienne. Il est important de prendre conscience de l'existence de ces différents niveaux pour mettre en évidence le travail de remaniement et de construction d'un tel récit. D'après les sources disponibles dans ses archives, Reymond était une personne

---

<sup>165</sup> Karalis, « Situating G. I. Gurdjieff's *Meeting with Remarkable Men* », in *Journal for the Academic Study of Religion*, vol. 27, no° 3, 2014, p. 313.

<sup>166</sup> Voir Gurdjieff, *Rencontres avec des hommes remarquables*, Monaco, Ed. du Rocher, 2004 [1960], analysé par Vrasidas Karalis, « Situating G. I. Gurdjieff's *Meeting with Remarkable Men* », 2014, p. 311.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 313.

méticuleuse : nombreuses sont les mentions de prise de notes, ce qui permet de supposer qu'elle inscrivait régulièrement, à titre personnel, les faits et propos tenus dans un journal<sup>168</sup>.

*Ma vie chez les Brahmanes* est construit comme un récit initiatique, marqué de rites de passage, un récit schématique fait d'épreuves à traverser et d'enseignements à en retirer. Cet aspect formel participe à la construction d'une posture d'initiée accordant de l'autorité à l'auteure en matière de spiritualité indienne. De retour en Europe, elle recompose un récit en transformant son expérience personnelle en une vision systématique, unifiante et spirituelle de son initiation au sām̐khya. Dans la continuité de ses travaux précédents, ce récit montre donc un parti pris spirituel, un message à transmettre dans lequel s'inscrit en filigrane l'expérience de Reymond. Elle présente des perspectives assez stéréotypées sur le monde brahmanique<sup>169</sup>. En cela, son ouvrage contraste avec le récit de vie d'une autre compatriote, Frieda Hauswirth (1886-1974), féministe et militante anti-impérialiste, mariée à un Indien, qui fait un rapport détaillé et personnel de sa vie en Inde<sup>170</sup>. Reymond, quant à elle, s'efface derrière la construction d'un univers brahmanique idéalisé, unifiant et totalisant. Pour preuve, les marqueurs de temps sont absents de son récit : les premières lignes indiquent que Reymond a passé six ans en Inde entre 1947 et 1953<sup>171</sup>. Or, c'est le seul indice temporel précis relevé dans ce récit. Aucune date, aucune mention des saisons ou des durées ne permet de mesurer le temps qui passe. Le lecteur n'a que de vagues notions de la durée de son séjour dans la famille, ce qui contribue à placer ce récit hors du temps et à essentialiser l'expérience racontée.

En outre, Reymond arrive en Inde en 1947, une année de changements importants. La partition bouleverse directement la vie de Kolkata et de l'Etat du Bengale qui est coupé en deux. Elle provoque des migrations forcées, des mouvements de haine, des viols et des massacres intercommunautaires dans les zones frontières tracées arbitrairement par le colonisateur avant son

---

<sup>168</sup> Le fonds de ses archives à la BCU ne comprend pas (ou très peu) de notes manuscrites, ni de carnets ou journaux intimes. Cependant, on y trouve des textes relativement élaborés sur des épisodes de sa vie indienne rédigés en français qui ont pu servir d'étapes intermédiaires entre le texte publié et ses notes personnelles. Il est également probable que ces textes aient été corrigés par Sri Anirvan qui lisait et comprenait le français. Voir Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>169</sup> Voir partie 4.3.3. « Le yoga familial » : un programme spirituel.

<sup>170</sup> Hauswirth, *Meine indische Ehe*, 1933. Son récit tourne autour des problèmes d'intégration liés à la caste et, en tant qu'humaniste, porte un regard anthropologique sur le statut des femmes, la pauvreté ou la socialisation raciale. Cette intéressante figure a été sortie de l'ombre par l'historien Fischer-Tiné, voir Fischer-Tiné, « The Other Side of Internationalism. Switzerland as a Hub of Militant Anti-Colonialism, c. 1910-1920 », 2015, p. 234-236.

<sup>171</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 5.

départ<sup>172</sup>. Pourtant, alors que l'aspect politique est largement traité et conceptualisé dans la biographie de Nivedita qui conte sa participation active aux luttes contre les colonisateurs britanniques, Reymond n'y fait aucune référence dans *Ma vie chez les Brahmanes*. Bien qu'elle parcourt le Bengale en 1947-1948 dans sa recherche d'éléments sur la vie de Sarada Devi<sup>173</sup>, les conséquences de la partition, les difficultés politiques, économiques et sociales n'apparaissent pas dans ses textes. L'accession de l'Inde à l'indépendance ainsi que les violences de la partition sont passées sous silence, indiquant un choix de la part de l'auteure qui situe son récit hors du temps, dans le domaine de la quête spirituelle, plutôt que dans une approche historique, politique ou anthropologique. Cette dé-contextualisation historique touche également au domaine de la géographie. Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, le lecteur sait que Reymond se trouve dans la région d'Almora, mais l'auteure ne nous donne aucune information sur cette station de montagne, tout au plus est-il fait mention de son climat tempéré. Or, Almora est le centre culturel de l'ancien royaume Kumaon à l'est de l'actuel Etat de l'Uttarakhand qui se situe à proximité du Népal et des plus hauts sommets de l'Himalaya. La région est constituée de grandes forêts à la faune sauvage, parcourue de rivières portant le nom de déesses comme Kali et se trouve sur la route des pèlerins qui se rendent au mont Kailash. Dotée d'une longue histoire politique et guerrière notamment avec les Ghorkas du Népal, la région d'Almora possède une population majoritairement hindoue dont la langue est le kumaoni appartenant au groupe des langues pahari. Il s'agit d'un lieu important puisqu'il reçoit notamment la visite de Vivekananda à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>174</sup>, et qu'il est choisi comme lieu de retraite par Reymond et Anirvan pour leur projet d'Haimavati. Cependant, le récit de Reymond fait totalement abstraction de l'histoire et des particularités de la région d'Almora, du contexte et des caractéristiques géographiques pour transmettre dans son texte un message spirituel qui se veut universel.

Finalement, notons que Reymond élabore une rhétorique spécifique dans cette mise en forme de son expérience indienne en jouant sur les codes littéraires du récit initiatique et en s'inscrivant dans le contexte d'écriture de son temps. En effet, le structuralisme, qui vit son heure de gloire – Claude

---

<sup>172</sup> Sur la partition et ses conséquences au Bengale, voir Chatterji, *The Spoils of Partition: Bengal and India, 1947-1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, qui décrit les conséquences politiques et sociales de la partition au Bengale ; Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, qui revisite l'histoire officielle de la nation en enquêtant sur l'expérience de la violence, notamment envers les femmes, au Pendjab, à Delhi et dans l'Uttar Pradesh, qui a accompagné l'émergence de l'Inde et du Pakistan.

<sup>173</sup> Reymond, *Shrī Sārādā Dēvī et Shrī Rāmākriṣhna dans leurs villages*, 1950.

<sup>174</sup> Voir Swami Vivekananda, *From Colombo to Almora*, Madras, The Vyjayanti Press, 1897.

Lévi-Strauss vient de publier *Tristes Tropiques*, 1955<sup>175</sup> –, se perçoit tant dans la structure du livre de Reymond que dans sa manière de décrire le monde indien qui met l'accent sur les relations qui unissent le système de « yoga familial »<sup>176</sup>.

### 4.3.2. Mise en scène d'une expérience impossible

En raison du système de castes et de pureté rituelle, partager la vie d'une famille de brahmanes était (et reste) une expérience rare<sup>177</sup>. Comment Reymond présente-t-elle cette expérience extraordinaire dans et hors-texte ? Qu'est-ce que ce livre nous apprend de la posture de Reymond vis-à-vis de son lectorat ?

Afin de penser le contexte d'édition et de production qui a pu jouer un rôle dans la lecture du récit de Reymond au moment de la publication de *Ma vie chez les Brahmanes*, commençons par souligner les informations données par l'éditeur dans la quatrième de couverture. En effet, celle-ci accentue en premier lieu le caractère insolite de la vie de Reymond dans une famille brahmane, dramatisant les enjeux pour attirer les lecteurs. Ainsi, on lit :

Une Européenne a vécu avec les Brahmanes, une sans caste, une intouchable a été acceptée par la caste suprême et la plus fermée des Indes. Quelle allait être sa place ? Comment allait-elle s'intégrer dans ce cercle traditionnel, véritable microcosme ? Pour le raconter, elle a adopté le mode le plus humble. Son récit est celui des étapes qu'elle a parcourues, des marches qu'elle a dû gravir pour accéder à la compréhension de l'organisation sacrée de la famille hindoue et pour apprendre à la respecter. Il ne s'agit pas là d'un traité de philosophie, mais d'une série d'expériences présentées sous forme de croquis presque naïfs. Mais pour qu'ils puissent être rapportés sans trahir, il a fallu que l'auteur accepte d'accomplir d'abord passivement tous les gestes traditionnels pour pouvoir peu à peu en reconnaître la signification et tenter de transmettre l'expérience d'une vie où chaque être cherche à s'accomplir à travers le rôle qui lui est assigné.<sup>178</sup>

La stratégie de vente de l'éditeur prend la forme d'une mise en scène, celle d'une Européenne qui a le privilège de vivre une expérience rare, d'ordre « sacré »<sup>179</sup>, reprenant ainsi la distinction Orient

---

<sup>175</sup> Du côté de l'indologie, il faut relever également l'impact de Louis Dumont, qui, en s'appuyant sur l'enquête de terrain, bouleverse l'univers des études indiennes au lendemain de la guerre et plus encore à partir des années 1960 tout en perpétuant une vision brahmanique de la société indienne. Voir Dumont, *Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, 1957, et *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, 1967.

<sup>176</sup> Voir partie 4.3.3. « Le yoga familial » : un programme spirituel. Sans pouvoir vérifier si Reymond a lu des travaux structuralistes, la mise en forme de son récit montre l'importance de la notion de système.

<sup>177</sup> A notre connaissance, il n'existe pas de récit similaire en français, antérieur ou datant de l'époque, mettant en scène l'expérience d'une femme occidentale qui partage la vie d'une famille hindoue.

<sup>178</sup> Quatrième de couverture, Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957.

<sup>179</sup> Le terme « sacré » apparaît à douze reprises dans *Ma vie chez les Brahmanes* pour qualifier la famille et ce qui l'entoure.

sacré / Occident matérialiste, qu'elle transmet simplement, humblement, aux lecteurs. Reymond n'est pas directement nommée et l'auteure est présentée comme une Européenne plutôt que comme une Suisse. Si l'auteure passe rapidement dans l'ombre, c'est qu'il importe de dire, dès la première ligne, que c'est son expérience unique qui prime. La quatrième de couverture insiste sur le fait qu'elle a eu accès à l'inaccessible, à la caste suprême et fermée des Indes. L'atmosphère sacrée et orientalisante est accentuée par la couverture qui représente une miniature du XVIII<sup>e</sup> siècle montrant six hommes, désignés comme des brahmanes, psalmodiant les yeux levés au ciel. Au premier coup d'œil, ce livre est présenté comme le récit original d'une expérience exceptionnelle donnant accès, de l'intérieur, au système sacré d'une famille hindoue. Le genre de l'auteure n'est pas relevé. Pourtant, le fait qu'elle soit une femme lui donne accès à un univers féminin, au zénana, dans lequel un homme occidental n'aurait pas pu mettre les pieds. Cet oubli, caractéristique de l'univers littéraire français qui délègue la question du genre au second plan, voire l'ignore complètement<sup>180</sup>, est d'autant plus visible que la thématique de l'univers féminin est centrale pour la compréhension du récit<sup>181</sup>.

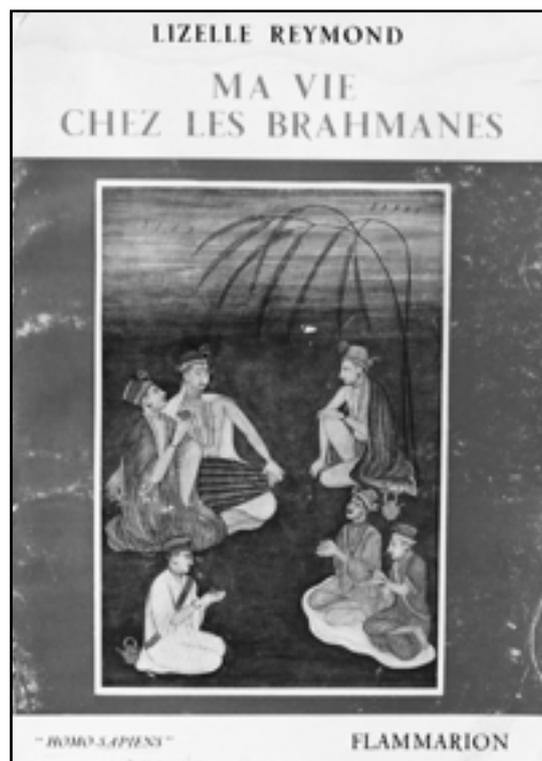


Fig. 6 Couverture de *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957.

<sup>180</sup> Voir Cossy, « Jane Austen en français : ou comment genre romanesque et rapports sociaux de sexe résistent ensemble à la traduction », 2006, p. 169-193. En outre, nous pouvons déduire de cette quatrième de couverture que l'éditeur évince lui aussi l'importance de Lizelle Reymond.

<sup>181</sup> Voir 4.3.4.3. Initiation et métaphore corporelle.

Le récit lui-même commence par une visite de courtoisie que Panditji rend à Reymond qui vit depuis quelque temps dans la région d'Almora. Le lecteur apprend alors qu'il a observé ses faits et gestes, notamment son régime végétarien, et qu'il sait qu'elle est une érudite<sup>182</sup>. Puis, elle est invitée par Panditji à manger avec lui. Elle est reçue dans une petite pièce de sa demeure où deux plateaux-repas leur sont apportés par Naraïn, le cuisiner brahmane, qui prend garde à ce qu'elle ne commette pas de maladresse. Une fois le repas terminé, Panditji lui dit : « Vous êtes la première étrangère qui soit entrée dans cette chambre »<sup>183</sup>. Ces propos sont placés dans la bouche de Panditji, homme respecté, maître d'une famille brahmane influente dans la région. Ce n'est donc pas Reymond qui remarque le caractère exceptionnel de cette invitation. Dans son récit, elle laisse toujours aux personnages indiens le soin de définir sa place et de qualifier sa propre expérience. Tout en restant dans l'ombre, en laissant la parole aux personnages indiens, l'auteure met en évidence sa situation exceptionnelle. L'effacement (apparent) derrière l'autorité d'autrui est une stratégie discursive, voire une figure de style importante de la posture de Reymond.

Après cette première rencontre, elle rentre à Kolkata où elle reçoit une lettre de Panditji l'invitant à passer l'été suivant dans sa maison familiale. Surprise, elle demande conseil à deux amis :

J'allais montrer cette lettre à mes deux conseillers qui, à Calcutta, me servaient de guides. Le premier était un Swâmi, un moine appartenant à un Ordre religieux védantique, qui la lut et me regarda assez sévèrement. « C'est impossible » dit-il. [...] Le second était un ancien avocat au barreau, un homme plein d'expérience, ouvert à toutes les idées progressives. « C'est impossible, dit-il aussi. Que vous soyez invitée pour un repas chez des brahmanes orthodoxes, sous toute sorte de conditions, c'est encore pensable, car le devoir d'hospitalité est très étendu. Mais habiter entièrement chez eux vous créerait des difficultés qui augmenteraient d'heure en heure ».<sup>184</sup>

Ces deux Indiens, présentés comme deux figures d'autorité, soit de l'orthodoxie religieuse pour le Swami de Ramakrishna Math, soit de la modernité et d'une Inde progressive pour l'avocat, portent le même regard sur cette invitation : « elle est impossible ». Une étrangère ne peut pas partager la vie de brahmanes orthodoxes. Le récit de Reymond prouve pourtant le contraire. Cette mise en scène tend à imposer l'image d'une expérience unique, donnant à Reymond un rôle et un statut privilégié. Elle s'aventure là où aucun étranger n'a pénétré, ou plutôt, Panditji lui ouvre les portes d'un univers normalement interdit. Ce sont des personnages indiens qui disent que c'est impossible, pourtant c'est l'un d'entre eux qui l'invite et l'accueille malgré tout. Ainsi, nous pourrions presque

---

<sup>182</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 8-9.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

en déduire qu'elle est choisie, élue par Panditji pour vivre cette expérience et en retirer un enseignement.

Deux aspects sont à relever à ce stade. D'une part, l'auteure attribue l'autorité aux personnages indiens. Cela est valable pour l'ensemble du récit dont la forme est polyphonique, c'est-à-dire qu'il est principalement composé de discours rapportés directs. En apparence, Reymond recule et laisse la parole aux protagonistes indiens, aux membres de la famille, puis à Anirvan. D'autre part, en donnant l'impression de s'effacer et de se laisser guider par les autres, elle esquisse l'image d'une femme discrète et soumise. En effet, pour que cette expérience impossible devienne possible, il était nécessaire de respecter plusieurs règles tacites. Le caractère humble de sa démarche apparaît comme un impératif pour que la cohabitation et l'initiation à la vie quotidienne brahmanique puissent avoir lieu. Au fil des pages, le lecteur est frappé par l'attitude de « soumission » de Reymond, terme qu'elle emploie à de multiples reprises dans *Ma vie chez les Brahmanes* au sens d'une acceptation des règles de la famille<sup>185</sup>, non pas de manière « passive »<sup>186</sup> mais comme une ouverture à l'autre. En effet, Reymond choisit de se plier aux règles de la maison mais elle reste fondamentalement libre de partir à tout moment. Rien ni personne ne la contraint à vivre cette expérience. Reymond est libre de réorienter son parcours à chaque instant et savoir qu'elle a cette possibilité change tout. Sa démarche est l'opposé de celle d'un missionnaire envoyé en Inde pour convertir la population ou celle d'un colon venu pour s'enrichir et imposer sa vision et ses pratiques. Elle est là parce qu'elle a choisi d'apprendre :

Je ne fus pas longue à m'apercevoir des difficultés qui pouvaient rendre ma vie impossible à Shanti Bhavan, mais le premier soir déjà je savais que celles-ci n'existeraient que si je manquais de souplesse pour leur faire face. Si Panditji m'avait invitée, c'est que j'avais un rôle, si petit fût-il, à remplir dans sa maison. Mais lequel ? C'était à moi de le découvrir. Et j'avais beaucoup à apprendre. Mais quoi ? L'expérience était tentante. Je me fixai une règle, qui, sans que je m'en rendisse compte sur le moment, allait devenir un sérieux élément de discipline personnelle : ne jamais penser « pourquoi », ni « comment », mais accueillir l'inconnu en le saluant les mains jointes, à la manière du pays, parce qu'il était le « champ de ma découverte » possible.<sup>187</sup>

Reymond ne se positionne pas comme une académicienne puisqu'elle refuse d'interroger ce qu'elle observe et vit, sa démarche est celle d'une quête spirituelle, d'une personne prête à se laisser transformer. Consciente des difficultés autant que de la chance qu'elle a de vivre ce grand écart

---

<sup>185</sup> « Je comprenais bien qu'Ashok m'offrait une place, une toute petite place dans la chaîne des responsabilités de la famille, et que cela signifiait que je devais faire acte d'une soumission totale – mais à quoi devais-je me soumettre ? A une Loi à laquelle j'étais encore incapable de donner un nom », *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 21.

culturel, Reymond choisit une posture d'adaptation et d'ouverture. C'est à elle de faire preuve de « souplesse » ; c'est à elle de « savoir accueillir l'inconnu » ; c'est à elle qu'est offerte une chance exceptionnelle de découvrir une forme intime de religiosité hindoue. Reymond se met en scène « les mains jointes, à la manière du pays » dans une posture d'acceptation et de soumission pour vivre une expérience, qu'elle présente, à travers la voix de deux représentants indiens de l'autorité, comme impossible en soi, mais que son attitude de « chercheuse spirituelle »<sup>188</sup> et/ou de souplesse culturelle rend possible.

Ces aspects – construction d'une autorité indienne d'une part et construction d'une image de soumission et d'adaptation en même temps que celle de l'élue d'autre part – sont essentiels à la compréhension de la posture de Reymond et à la mise en scène de son récit. Ils constituent à la fois le cadre extérieur de son récit, à savoir une expérience privilégiée et unique, et ébauchent la construction de l'autorité même de l'auteure face à son public. En effet, cela étant posé, Reymond devient le témoin et l'initié d'un système qu'elle présente comme ésotérique<sup>189</sup>, celui du « yoga familial »<sup>190</sup>.

### 4.3.3. « Le yoga<sup>191</sup> familial » : un programme spirituel

Comme précédemment montré, la famille est un thème qui traverse l'œuvre de Reymond. En 1947, dans « La famille »<sup>192</sup>, elle s'appuyait en grande partie sur les écrits de Sœur Nivedita. Plusieurs informations présentes en 1947 se recoupent avec la description qu'elle fait ensuite de la vie de famille de Panditji et des siens, notamment le rôle central donné à la vie spirituelle des hindous :

Pour l'hindou, la famille est sacrée au point qu'il n'en parle jamais si ce n'est pour glorifier d'une manière impersonnelle le groupe entier auquel il appartient. [...] La famille hindoue est encore de nos jours régie par les Lois de Manou et par les préceptes religieux qui, au cours des siècles, ont fourni l'armature de sa forme vivante ; les lois en sont naturellement plus strictes et rigides dans les

---

<sup>188</sup> Cette expression a été utilisée par ses disciples et amis Jean-Pierre Etter et Jean-Pierre Marville pour qualifier Reymond.

<sup>189</sup> Le terme « ésotérique » est utilisé à deux reprises dans *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 29 et 128.

<sup>190</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 5-6.

<sup>191</sup> Le terme « yoga », dérivation de la racine sanskrite *yuj-*, possède un nombre presque illimité de significations très diverses. Pour une analyse plus approfondie de la notion de yoga dans la littérature classique de l'Inde, voir les travaux de Malinar, *The Bhagavadgītā: doctrines and contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 70 et suivantes ; « Yoga Powers in the Mahābhārata », in Jacobsen (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden, Brill, 2012, p. 33-60 et « Yoga Practices in the Bhagavadgītā », in White (ed.), *Yoga in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 58-72.

<sup>192</sup> Reymond, « La famille », 1947, p. 210-219.

hautes castes, indépendamment de toute situation de fortune, que dans les castes des travailleurs manuels.<sup>193</sup>

Dans ce texte sur la famille, elle présente la notion de hiérarchie ainsi que l'idée d'un système structuré et rigide<sup>194</sup> en adéquation avec les observations des indologues<sup>195</sup>. Sur la vie des femmes, elle liste principalement les activités concrètes telles que l'organisation des mariages et l'administration de la vie quotidienne, et ses descriptions restent relativement superficielles. Or, ses idées sur le système familial, déjà en germe dans ses travaux antérieurs, s'affinent grâce à son expérience directe et à l'enseignement de Sri Anirvan<sup>196</sup>. *Ma vie chez les Brahmanes* accorde une importance primordiale à la structure familiale brahmanique, ce que démontre l'incipit dans lequel apparaît le concept de « yoga familial » :

Mes amis brahmanes, dans leur vie de famille, telle qu'elle est vécue depuis des milliers d'années, sont astreints à la sévère discipline qui a permis que l'héritage spirituel de l'Inde soit préservé. [...] L'élite de l'Inde a toujours une fraction de ses membres qui, au prix de grands sacrifices, ont été entraînés à garder vivante la Tradition. Leur discipline personnelle, même dans une vie apparemment occidentalisée, est perceptible par une quantité indéfinissable dont les critères nous échappent à première vue. Le *yoga familial*, solide armature pour s'approcher humainement et méthodiquement de la Connaissance, révèle, par les gestes mêmes de la vie, toute son importance traditionnelle au même titre que les disciplines spécialisées des grandes écoles yogiques. La vie de mes amis brahmanes forme un tout dont une parcelle ne saurait être enlevée. J'ai ma place parmi eux. Une seule chose m'exclurait de leur cercle : c'est que je ne sois pas fidèle à ma propre Loi, c'est-à-dire que je triche avec moi-même, dans le bien comme dans le mal.<sup>197</sup>

Selon l'auteure, les brahmanes conservent depuis des milliers d'années « l'héritage spirituel de l'Inde ». Or, cet héritage se transmettrait par le biais du « yoga familial », défini comme une discipline stricte pour atteindre la « Connaissance [...] par les gestes mêmes de la vie ». Ce yoga, introduit comme une voie alternative aux « grandes écoles yogiques », est une discipline de la vie pratique, une discipline du quotidien. Reymond présente la spiritualité apprise dans la maison comme un yoga, ce qui peut indiquer qu'elle perçoit la vie spirituelle comme une pratique. A notre connaissance, cette expression n'apparaît pas chez d'autres voyageurs, ethnographes ou indianistes.

---

<sup>193</sup> Reymond, « La famille », 1947, p. 210.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>195</sup> Voir Olivelle, « Dharmaśāstra: a textual history », in Lubin, Davis Jr., Krishnan (eds.), *Hinduism and Law: An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 28-57. Notons que Reymond propose une vision « orientalisante » de la famille, ce qui révèle des idées déjà bien établies dans sa pensée avant de vivre elle-même au sein d'une famille de brahmanes.

<sup>196</sup> Voir 4.3.5. Le « champ en friche » de *prakṛti*.

<sup>197</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 5-6. L'italique se trouve dans la version originale.

Sous la plume de Reymond, le « yoga familial » devient un système pour découvrir un savoir ancien.

Il nous semble qu'ici le terme « yoga » doit être compris dans le sens de son travail précédent avec Herbert. Dans un volume commun sur les grandes figures de l'hindouisme paru en 1943, Herbert traduit et vulgarise le concept de yoga en tant que « spirituel », définition qui a circulé dans le monde francophone et marqué ce contexte de réception :

Progresser vers une intimité toujours plus grande avec Dieu exige d'autre part que nous mettions en œuvre toutes les forces dont nous disposons – et celles qui nous aideront le plus seront naturellement celles qui en nous sont les plus développées. Chez l'un ce sera l'intelligence, chez un autre l'amour, chez d'autres la volonté, le mysticisme, le besoin de travailler. A chaque type d'homme correspond dans l'Inde une technique particulière qui lui permettra la meilleure utilisation possible de ses forces. C'est ce qu'on appelle les yogas, les voies qui mènent à Dieu. Et chacun est libre de choisir le yoga qui lui convient [...].<sup>198</sup>

Dans cet extrait, le terme « yoga » est perçu comme une technique, une voie, une discipline pour se rapprocher de Dieu. Ce concept de yoga spirituel, interprétation sélective du terme, est diffusé par Herbert et Reymond jusqu'en 1957, le déclinant presque à l'infini. En effet, Reymond, dans sa biographie de Nivedita, parle du « yoga du travail » comme moyen de libération, du « yoga de la politique », ou encore elle reprend les propos de Nivedita dans ses conférences qui dit que la science occidentale « doit être abordée et étudiée pour elle-même comme un chemin vers la libération, comme un yoga particulier »<sup>199</sup>. Sur les 219 ouvrages au nom d'Herbert répertoriés sur le réseau des bibliothèques de Suisse occidentale (RERO)<sup>200</sup>, il y en a 36 comportant « yoga » dans le titre, par exemple *Introduction à l'étude des yogas hindous* (1942), *Le yoga de la vie quotidienne* (1978) ou encore *Le yoga de l'amour* (1973). Enfin, la maison d'édition Albin Michel, dans sa présentation de la collection « Spiritualités vivantes », va jusqu'à parler de « yoga de la machine à écrire » pour qualifier le travail d'Herbert :

L'intérêt pour l'épopée de l'Inde indépendante, et l'introduction du yoga en Europe font le succès de ces livres souvent retranscrits de l'oral et traduits par Herbert lui-même, qui se consacre à cette mission comme à un « yoga de la machine à écrire ».<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Herbert, « Introduction à l'enseignement de Râmakrishna », in *Etudes et Portraits*, 1943, p. 9.

<sup>199</sup> Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 279.

<sup>200</sup> Voir [http://explore.rero.ch/primo\\_library/libweb/action/search.do?vid=RERO\\_V1](http://explore.rero.ch/primo_library/libweb/action/search.do?vid=RERO_V1) Consulté le 16 mars 2015.

<sup>201</sup> Présentation de la collection « Spiritualités vivantes », intitulée « Une histoire de plus de 60 ans » sur le site internet d'Albin Michel : <http://www.albin-michel.fr/page.php?n=4> Consulté le 28 octobre 2014.

Pour Herbert, le terme « yoga » a donc un sens très général. Ces quelques exemples permettent de saisir le yoga familial dans son contexte intellectuel, structuraliste et francophone, orienté vers la spiritualité vivante. Burger démontre que :

[T]oute la première période d'ouverture sur le yoga indien, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle vers la fin des années 40, est sous le signe d'un yoga spirituel. Ce n'est que sporadiquement que le hatha yoga, le yoga centré sur le corps physique, retient l'attention des Européens. C'est avec Yesudian que le grand tournant va s'opérer. En effet, Selvarajan Yesudian et Elisabeth Haich, vont déclencher une nouvelle ère pour le yoga en Europe et pour l'histoire du yoga tout court en unissant un yoga spirituel au yoga de la santé.<sup>202</sup>

Le concept de yoga familial forgé par Reymond s'intègre parfaitement dans le contexte de réception francophone des traditions religieuses de l'Inde de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il procède de la même logique que les yogas ci-dessus. Reymond en fait usage jusqu'en 1957, puis le terme « yoga » tend à disparaître de son vocabulaire dans les publications qui suivent *Ma vie chez les Brahmanes* et qui sont le fruit de son étroite collaboration avec Sri Anirvan. Cet élément terminologique indique à quel point cet ouvrage est charnière dans l'articulation de sa pensée entre son travail de traductrice avec Herbert et, à partir des années 1950, celui de porte-parole de Sri Anirvan et de passeuse qu'elle entame de retour en Suisse, notamment dans les réseaux de Gurdjieff<sup>203</sup>.

De plus, il est important de se demander s'il y a un apport indien dans la construction du concept de yoga familial ou s'il suit uniquement la logique de ses précédents travaux. Dans son récit, Reymond introduit ce concept dans la bouche du Swami de la Ramakrishna Mission à Kolkata :

Pandit Vidyasagar sait qui vous êtes. Si c'est pour vous le moment de « passer la ligne », cela se fera. Le « yoga de la famille brahmanique » (la discipline spirituelle) en face duquel vous vous trouvez ne se décrit pas dans les livres. Il n'apparaît pas, et pourtant il est la substance même de notre vie ! Il établit une relation constante entre soi-même et la « Loi » dans la stricte hiérarchie familiale. Cette relation se nourrit toujours d'un sacrifice librement consenti grâce auquel la vie se renouvelle. C'est cette même force qui a fait descendre le Gange du ciel sur la terre... Et ce miracle se renouvelle constamment sur tous les plans de la vie !<sup>204</sup>

Le fait que le concept de yoga familial soit énoncé par un Swami sert premièrement de caution au discours de Reymond : ce n'est pas elle qui le dit, mais un représentant religieux. Deuxièmement, cela montre que le savoir que construit Reymond se fait dans l'échange, de manière dialectique, et

---

<sup>202</sup> Burger, « Une posture inversée : le yoga global », in *Comparer les comparatistes : perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2005, p. 170.

<sup>203</sup> Voir 4.4. 1954-1994 : transmettre telle une mère.

<sup>204</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 19.

indique l'existence d'un équivalent indien, notamment au sein de l'organisation de la Ramakrishna Mission qu'elle a côtoyé directement et au travers de ses lectures. En effet, Reymond systématise un aspect de la vie familiale hindoue, présent dans les écrits de Sœur Nivedita<sup>205</sup> et dans le discours du Swami de Kolkata, et l'introduit comme une continuité du travail présenté dans la collection « Spiritualités vivantes », indiquant à nouveau l'importance du filtre de ses connaissances préalables, de son environnement culturel et des apports du néo-vedānta dans la retranscription de la spiritualité d'une famille de brahmanes.

Dans ses propos, le Swami insiste aussi sur l'originalité de cette discipline qui ne se trouve pas dans les livres ; de l'ordre du vécu, elle semble intraduisible en mots. L'accent est mis sur la connaissance acquise grâce à une expérience directe dans la ligne des caractéristiques dégagées par le néo-vedānta. Le Swami souligne également que Reymond, en pénétrant dans le cercle familial, « passe une ligne », une frontière imperceptible, qui lui donne accès à l'essence de la vie hindoue, ou plus globalement de la vie spirituelle. Elle rapporte :

Je sentais bien que la contrepartie du strict formalisme brahmanique qui réglait les mouvements et la place de chacun dans la famille – jusqu'à ma propre position et mes mouvements – était un afflux de vie spirituelle ininterrompu, que chacun recevait selon son degré de compréhension.<sup>206</sup>

Cet afflux de vie spirituelle est « une énergie immédiatement rassemblée, une possibilité de raccordement à une Loi supérieure qui était 'la chance du moment', l'envolée vers une nouvelle compréhension »<sup>207</sup>. Cet afflux de vie spirituelle circule dans la famille qui est présentée par Reymond comme un microcosme, image réduite d'une métaphysique où chacun a sa place et son rôle à jouer. Le système familial définit pour les membres de la famille « l'origine de chacun de leurs gestes, de leurs impulsions, de leurs pensées – la place qu'ils occupent dans l'univers »<sup>208</sup>. A travers les mots de Panditji, elle explique que ce sont les femmes de la famille, sa mère, sa femme, ses tantes et ses cousines, qui expriment par leur vie un véritable système cosmogonique et cosmologique dans lequel Panditji représente le soleil<sup>209</sup>. Tout comme la nature dans les nouvelles de Jaubergue permettait de se connecter au divin, ici la famille apparaît comme un canal de connexion. La famille permet de vivre au rythme divin. Panditji explique que :

---

<sup>205</sup> Notamment dans Nivedita, *The Web of Indian Life*, 1904.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 14-15.

[...] nous, Hindous, qui vivons dans la certitude du « mouvement continu », nous aimons Dieu sans réfléchir, nous pouvons adorer la Mère Divine sans savoir pourquoi, car toute notre vie est une déduction de Dieu. Le jour où on peut tout ramener à la vie primordiale, on est sauvé ! Cette vie est Dieu. La famille offre le milieu où le pouvoir descendant trouve son canal, où il peut agir, pénétrer graduellement l'intelligence, pénétrer le cœur, le corps, le sang, jusqu'à ce que le courant, après avoir touché le point mort, remonte tous les degrés ascendants, jusqu'à ce que le sang batte le rythme de la création, jusqu'à ce que le corps lui-même crie l'appel, le cœur dise le Nom divin, l'intelligence oriente la volonté vers la loi !<sup>210</sup>

A travers la voix de Panditji, l'auteure nous donne la clé pour comprendre l'importance qu'elle donne au yoga familial, à savoir un système qui permet de vivre au contact du divin. Chaque mouvement, chaque impulsion individuelle, fait partie du rouage, du système et prend sens à travers celui-ci. Si tous les membres de la famille occupent une place dans le système, la question qui se pose est de savoir quelle place Reymond, l'étrangère, l'invitée, va-t-elle occuper dans ce microcosme.

#### 4.3.4. Récit d'une initiation : étapes d'une transformation

Avec *Ma vie chez les Brahmanes*, Reymond compose une poétique ou une « rhétorique de l'altérité »<sup>211</sup> pour traduire au lecteur son expérience particulière. Ivan Jablonka affirme que la littérature, grâce à des outils d'intelligibilité comme la métaphore ou la comparaison, figures de style fondées sur l'analogie, ne se contente pas de décrire le monde mais tente de l'expliquer<sup>212</sup>, ce qui transparaît dans *Ma vie chez les Brahmanes*. A cette fin, les métaphores sont une forme particulière de traduction que l'on observe dans un récit. Elles permettent de comprendre instantanément en fournissant au lecteur la clé dont il a besoin pour décoder les différences entre son propre univers de référence et celui de la famille de brahmanes. En effet, selon Marlyse Privat, la métaphore est apparentée à une traduction<sup>213</sup>. Citant Jean-Pierre Cometti, elle souligne que la métaphore instaure une distance, un écart par rapport à la langue tout en « enjambant les significations oblitérées par l'usage pour signifier *ailleurs* et *autrement* »<sup>214</sup> ; elle poursuit ainsi :

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>211</sup> Expression utilisée par Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2001.

<sup>212</sup> Voir Jablonka, *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014.

<sup>213</sup> Privat, « Proverbes, métaphores et traduction », in *Paremia*, vol. 6, 1997, p. 511 ; Cometti, « Le recul du texte », in *La traduction. Réflexions-reflets*, vol. 69-70, 1987, p. 13-27.

<sup>214</sup> Privat, « Proverbes, métaphores et traduction », 1997, p. 511.

Le lien entre métaphore et traduction est indéniable si l'on regarde l'étymologie de ces deux mots, le mot métaphore venant du grec *metaphora*, qui signifie "transposition", de *pherein*, "porter", "transporter", et de son côté, le mot traduire provenant de latin *traducere*, "faire passer". Déplacer pour poser ailleurs, à travers un quelconque canal ou faire passer d'une rive à l'autre, d'une langue à l'autre, le parallélisme est clair.<sup>215</sup>

Les métaphores deviennent une forme de traduction, elles mettent en relation, analogiquement, des éléments qui n'ont pas de rapport direct entre eux. C'est notamment à travers deux métaphores filées que Reymond nous transmet le récit de son initiation : une métaphore spatiale qui se prolonge en une métaphore corporelle. Il s'agit d'une pierre de touche pour comprendre sa transformation au cours de son séjour en Inde.

#### **4.3.4.1. Métaphore spatiale**

Lorsque Reymond évoque la maison de Panditji, Shanti Bhavan (signifiant la maison de la paix), elle ne décrit ni la forme des fenêtres, ni la couleur des murs, ni les matériaux de construction, elle ne nous donne pas à voir cette maison en particulier, mais elle nous montre et nous explique les lois religieuses présidant à l'édification d'une maison brahmanique générique :

Ces maisons « ont une âme », comme on dit dans le pays. L'orientation en est juste – face au nord, car elle a été bâtie selon les règles des Shastras (1) qui fixent les rapports des angles, les épaisseurs des murs, la hauteur des portes, le nombre de fenêtres. Le soleil, à n'importe quelle heure, touche toujours l'une des pierres angulaires, et le lieu saint, c'est-à-dire le sanctuaire où chaque matin on célèbre une puja ou service d'adoration a, dans la maison, la place que le cœur occupe dans le corps humain.

(1) ou l'« Enseignement de la Loi », de date très ancienne, réglementant tous les aspects de la vie.<sup>216</sup>

Il s'agit d'une métonymie : la maison représente la famille dans sa signification sacrée. L'auteure s'arrête sur les aspects religieux de cette architecture, à savoir l'âme de la maison et le lieu saint. Elle n'a cure de transmettre une description fidèle de la maison de Panditji en tant que lieu unique, habité, expérimenté par elle. Ce qui mérite description selon Reymond, c'est une maison représentative des lois brahmaniques en général. Ainsi, l'espace est avant tout symbolique.

Au fil du texte se tisse une métaphore de l'ouverture/fermeture de cette maison, car elle lui est soit accessible, soit interdite. Le Swami de Kolkata l'avait avertie qu'il y aurait des seuils à passer, des lignes invisibles à franchir, des jeux de frontières que le texte explore grâce à cette métaphore

---

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 11. La note (1) se trouve dans l'édition originale.

décrite comme la « frontière mobile [entre] l'étrangère et la vie ésotérique de la famille »<sup>217</sup>. Au fil des pages, le lecteur relève en effet des seuils successifs qui mettent en scène une progression. Shanti Bhavan apparaît au prime abord comme « Un vrai château de Belle-au-bois-dormant »<sup>218</sup>, entouré de rosiers où « [l]es portes sont fermées de l'intérieur. Il n'y a ni sonnette, ni gong. Les fenêtres sont muettes, même si on vous regarde par les guichets ajourés »<sup>219</sup>. Il s'agit d'un espace impénétrable que Reymond traduit pour le lecteur en maison de conte de fée. Elle sait que derrière cette façade se cache toute une vie « avec des femmes affairées, des enfants qui jouent, des domestiques vaquant à leurs besognes [mais] entre ces deux mondes – en dehors des jours de visites, il n'y avait pas de relation »<sup>220</sup>. Cet espace inabordable s'ouvre à elle grâce à l'accueil de Panditji, mais dans un premier temps, ses mouvements sont limités et elle est surveillée :

Arrivés à Shanti Bhavan, mon guide me fit monter un petit escalier extérieur en colimaçon, pour accéder à la galerie sur laquelle ouvrait ma chambre. Après m'avoir montré, au bout de la galerie, un réduit avec les indispensables ustensiles : seau d'eau, tasse à puiser l'eau, miroir et chaise percée, il disparut. [...] Les coolies avaient monté mes bagages. Ma chambre était si exiguë et si vide, que j'eus vite fait d'en prendre possession, de la remplir avec mon ballot de couvertures sur le lit de cordes, mes papiers sur la table. Cette chambre communiquait avec l'intérieur par une porte qui était cadenassée et par deux fenêtres modernes, avec des vitres, dont l'une ouvrait sur la cour intérieure de la maison. Mais tout de suite, je remarquai, sur le rebord de cette dernière fenêtre, une grande pierre plate qui recouvrait des fleurs séchées, des brindilles de foin et des lambeaux d'étoffe. Je cherchai comment ouvrir cette fenêtre sans toucher à cette pierre, quand je sentis que quelqu'un m'observait, debout derrière moi, quelqu'un qui était entré sans s'être annoncé – une présence sévère, froide. Je me composai une contenance avant de me retourner, pour voir le prêtre de la famille en personne, qui s'inclina cérémonieusement. Il désirait s'assurer de mon confort et venait aussi m'annoncer la visite d'Anil, le fils aîné de Panditji, qui avait une question à me poser. Et puis, m'expliqua-t-il en me désignant justement la pierre plate sur le bord de la fenêtre, on a rapporté dernièrement ce yantra (symbole graphique) du temple de Jageshwar. Il ne faut pas y toucher, car la guérison d'un enfant en dépend. Il ne doit pas être déplacé non plus, sinon nous l'aurions enlevé avant votre arrivée.<sup>221</sup>

Reymond est maintenue en marge de la vie familiale : la porte qui donne sur l'intérieur de la maison est fermée à clé et la fenêtre montrant la cour intérieure ne peut pas être ouverte. Elle peut observer la vie interne de la maison, mais pas y pénétrer. La présence du prêtre, garant de l'orthodoxie, est perçue comme une surveillance, presque un test auquel elle se soumet. C'est l'occasion d'observer, à une distance respectueuse, les allées et venues, les modes de fonctionnement de la maisonnée :

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

[J]e pris l'habitude de mes repas « en quarantaine ». L'idée que je m'étais faite d'un repas familial comme chez nous, d'où j'étais exclue, était du reste totalement fausse. Chacun mangeait à la débâcle, au cours de la matinée, avant d'aller à ses occupations. Par ma fenêtre, excellent observatoire donnant sur la cour intérieure, je commençais à connaître les allées et venues de chacun des habitants de la maison.<sup>222</sup>

Elle relève les décalages culturels entre ses attentes et la réalité, notamment autour de la question centrale des interdits alimentaires<sup>223</sup>. Cependant, même si elle est tenue à l'écart, elle tire parti de cette position externe pour chercher à comprendre ce qu'elle observe et rectifier ses jugements ethnocentrés. Pour être acceptée, pour trouver sa place, pour être initiée, il y a une période préparatoire. La fenêtre est le symbole de cette phase intermédiaire d'ouverture sur un monde encore impénétrable.

#### **4.3.4.2. Période d'apprentissage : métaphores du pèlerinage et du miroir**

Répétant le schéma observé dans la biographie de Nivedita, les premiers chapitres de *Ma vie chez les Brahmanes* forment une période d'apprentissage. Dans le chapitre intitulé « Difficultés », Reymond décrit l'angoisse qui l'habite les premiers temps : elle se sent « paralysée par le dépaysement »<sup>224</sup>. Dans ce contexte apparaît une nouvelle métaphore, celle du pèlerinage qui lui permet de décrire le processus de transformation nécessaire pour s'intégrer à la famille :

Comme le Bengali né dans le Delta du Gange, j'avais le désir de remonter à pied le courant du fleuve sacré jusqu'à sa source, et de m'y plonger, pour que cette expérience devienne une sensation vécue par tout mon être. Chaque année, des milliers de pèlerins se mettent en route dans ce but, sans crainte des embûches, ni des climats extrêmes. Une seule idée les préoccupe, celle de ramener à soi l'énergie qui s'en va, comme l'eau vers l'Océan, jusqu'à ce qu'ils atteignent les hautes vallées du Garhwal où le Gange a sa source. Ce pèlerinage est un lent dépouillement de la personnalité jusqu'au cœur du « moi » où chaque pas est une conquête à faire. Il devenait réel pour moi, avec une étrange persistance, depuis que j'étais arrivée à Shanti Bhavan.<sup>225</sup>

La métaphore du pèlerinage apparaît à plusieurs reprises, notamment par le truchement de la voix de Panditji, ce qui lui accorde une légitimité supplémentaire, et lui permet d'accentuer son effet transformateur :

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>223</sup> « Je savais que la question de la nourriture, dans une famille brahmane, est le tabou le plus absolu qui soit, et qu'il était clair aussi que ma réponse allait en quelque sorte déterminer le mode de relation que j'allais avoir pendant mon séjour avec tous les membres de la famille », *ibid.*, p. 24.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 56.

Panditji s'était assis sur un petit tertre d'où l'on pouvait voir, dans une échancrure des montagnes, le pic blanc de Kedarnath, l'un des sommets sacrés des Himalayas vers lequel, chaque année, des milliers de pèlerins montent. « Quand on revient de là-bas, dit Panditji, c'est la même chose. On ne revient pas comme on est parti, même si au commencement on ne s'en rend pas compte. D'avoir été face à face avec soi-même, d'avoir senti la présence du Divin, d'avoir entendu dans son cœur la voix de « Celui qui est assis entre les mondes », d'avoir vu la blancheur de ce qui n'a ni nom ni forme, transforme l'être profondément.<sup>226</sup>

A travers l'analogie du pèlerinage aux sources du Gange, Reymond évoque son voyage intérieur et spirituel en Inde en se référant à un modèle littéraire et historique qui, comme le rappelle Bell, associe l'image du voyage à celui d'un rite de passage et véhicule l'idée d'une transformation :

Setting off on a journey has always evoked aspects of an initiatory ritual transition to a new identity, and in both fictional and historical versions the pilgrim is apt to find it hard to fit back into the old life afterward.<sup>227</sup>

Le pèlerinage, physique ou symbolique, correspond à une aventure, extérieure et intérieure, qui implique une forme d'adaptation<sup>228</sup>. Pour Reymond, il est une mise à l'épreuve de l'être qui consiste à se dépouiller<sup>229</sup>. C'est un exercice d'équilibriste puisqu'elle doit abandonner sa peau d'Occidentale et les conventions apprises d'un côté, sans être sûre de ce qu'elle parviendra à atteindre de l'autre :

En même temps dans mes conversations avec les hommes de la famille, je sentais qu'il existait en eux une force que je pourrais faire mienne si je savais m'ouvrir à elle, mais qui pouvait aussi bien m'échapper. Dans ce dernier cas, quelle dramatique déception c'eût été pour moi, venue de si loin pour saisir ce « je ne sais quoi » que je sentais si nettement, dans ces êtres qui m'entouraient.<sup>230</sup>

Reymond explique qu'elle doit se transformer et réapprendre les gestes quotidiens :

Est-ce que je remplissais les conditions requises pour tout apprendre à nouveau : à vivre, à penser, à rire comme un enfant, en gardant en moi-même les valeurs de ma propre culture ? Il fallait abandonner mon rythme habituel et prendre le leur. Je le sentais bien, et je le désirais, mais en étais-je capable ? Car, c'est dans leur intimité que j'allais trouver « Ce qui est unique ».<sup>231</sup>

---

<sup>226</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 46-47.

<sup>227</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 1997, p. 102.

<sup>228</sup> Urbain, « Le cogito du voyageur : “esprit nomade” et “esprit du voyageur” », 2002, p. 31.

<sup>229</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 56.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 37.

Cet apprentissage passe par un travail sur soi. Il lui faut « changer de plan de conscience »<sup>232</sup>. L'oncle de Panditji lui conseille en priorité de cesser de penser et de commencer à sentir : « Vous-même quand vous aurez cessé de toujours vouloir comprendre, d'ajouter des mots aux mots, vous connaîtrez la merveilleuse sensation d' "être", au lieu de savoir. On ne comprend pas cette chose-là avec des idées... »<sup>233</sup>. Reymond explique que le contact avec la famille réveille en elle « l'être spontané, naturel »<sup>234</sup>. Cela implique un autre rapport à soi qui passe par le corps et qui suppose une expérience directe : « Lues dans un livre, ces paroles ne m'auraient peut-être rien donné, mais ici quelque chose d'inattendu se passait »<sup>235</sup>. L'importance donnée au corps, aux sensations et à l'expérience directe renvoie aux discours néo-védantiques ainsi qu'à une sensibilité romantique que l'on retrouve chez le Père Simon-Vermot<sup>236</sup>. Or, ce qui ressort fortement c'est que Reymond ne décrit pas un parcours solitaire. Elle insiste sur l'échange avec les autres pour apprendre sur elle-même. Panditji, l'oncle, les hommes de la famille l'incitent à s'observer et regarder en elle-même. Lors d'une visite au vieil oncle de Panditji, Maharaj, un yogi, Reymond expose ce que nous appelons *la technique du miroir* :

Plusieurs parents ou des voisins étaient entrés dans la chambre et se tenaient derrière nous, assis ou debout, selon leur rang et leur âge. Je compris que toutes sortes de questions étaient posées à mon sujet. Panditji répondait en détail, parlant de ma famille, de mes études, de mes activités passées, de mes voyages, de ce que j'avais fait dans l'Inde. Il décrivait ma manière de vivre, de manger, de penser, de réagir, comme si j'avais été un enfant de dix ans incapable de parler elle-même, et sur qui il faisait un rapport à un supérieur. J'étais dans une situation étrange. Je sentis soudain fondre tout mon orgueil et je pris conscience de mon incapacité d'agir par moi-même. Qui étais-je au milieu de tous ces gens ? Et que faisais-je ? La vie de sacrifice vécue par ce vieil oncle m'émouvait. Elle m'apparaissait transparente comme un cristal où chacun pouvait se regarder comme en un miroir. Si j'avais essayé de me voir, moi aussi, que se serait-il passé ? J'aurais vu que je n'avais pas osé, jusqu'à présent, me regarder avec objectivité – et me voir comme ces gens venaient de m'examiner, en ma présence – tels des jugements impersonnels et en même temps bienveillants, puisqu'ils m'acceptaient au sein de leur groupe.<sup>237</sup>

L'image du miroir évoque le titre de l'ouvrage d'Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Hartog se sert en effet de la métaphore du miroir pour exposer comment

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> Voir le chapitre sur le Père Simon-Vermot au point 5.4.3.1. Corps et nature.

<sup>237</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 45.

le père de l'histoire présentait les autres peuples du pourtour méditerranéen à son lectorat grec<sup>238</sup>. Il décrit comment *Les Histoires* représente un miroir dans lequel Hérodote interroge l'identité grecque en la comparant notamment à celle des Scythes, parangon de la barbarie, de sorte qu'il en vient d'une part à traduire l'autre scythe dans les termes du savoir commun grec et d'autre part à décrire la société grecque sous un nouveau jour. Or, dans le cas de Reymond, ce qui est intéressant avec sa métaphore du miroir, c'est qu'elle transforme l'image du miroir en une technique qui fait penser à la relation psychanalytique. En effet, dans ce passage, en écoutant Panditji, elle s'observe dans le miroir que lui offre le regard de ses interlocuteurs et ceci lui permet d'apprendre à mieux se connaître. Pour accéder à une représentation d'elle-même qu'elle définit comme « objective », elle affronte les jugements sur sa personne, énoncés devant elle, mais en apparence sans elle puisqu'elle reste silencieuse. Elle a besoin de ses interlocuteurs et de l'aide qu'ils lui offrent pour passer *à travers le miroir*. C'est comme si elle se regardait avec d'autres yeux dans un miroir, en l'occurrence dans le miroir d'une autre culture. Ce déplacement du regard fait « fondre son orgueil » et, comme un détour, lui permet de revenir à soi différemment. Reymond se met ainsi en danger. Elle prend le risque de se percevoir autrement et d'initier une transformation de son identité et de sa représentation d'elle-même.

En outre, si on lit ce passage à « rebrousse-poil » pour y détecter le regard que Panditji porte sur Reymond, on s'aperçoit qu'il fait une description factuelle du parcours de Reymond donnant des informations sur ses pratiques quotidiennes ainsi que sur son comportement. Toutefois, le lecteur ignore s'il s'agit de jugements positifs ou négatifs puisque Reymond poursuit en décrivant sa propre réaction aux remarques de son ami. Cependant, il faut noter que Reymond est parfaitement consciente du rôle d'ouverture à la modernité qu'elle joue dans la famille<sup>239</sup>. En effet, que signifie faire entrer une étrangère, une hors-caste dans une maison brahmane ? Si le lecteur n'a pas accès aux motivations qui poussent Panditji à inviter Reymond chez lui ni aux représentations des autres membres de la famille, il faut néanmoins souligner la générosité et l'ouverture d'esprit qu'implique une telle invitation non seulement de la part de Panditji, mais également de Sakuntala, sa femme, qui prend le risque de faire entrer une inconnue chez elle, de se souiller au contact d'une hors-caste et d'être jugée ou incomprise. Les membres de la famille prennent tous le risque de se confronter au miroir que Reymond représente pour eux. Ce geste d'ouvrir sa porte et de laisser entrer une personne venant d'une culture différente n'est pas qu'une marque d'hospitalité. Il s'agit d'une

---

<sup>238</sup> Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2001.

<sup>239</sup> Voir le passage de Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 87-88, étudié au point 4.2.3.1. Discours sur les femmes.

preuve d'ouverture d'esprit et d'une forme de mobilité intellectuelle. Sakuntala, Panditji et les autres membres de la famille sont prêts à bousculer leurs habitudes, à se mettre en danger dans leur propre société, à apprendre au détour du regard de l'autre et à se transformer en effectuant un voyage immobile à la rencontre de l'autre. Le miroir fonctionne donc dans les deux sens et cette étape d'apprentissage implique autant Reymond que ses interlocuteurs indiens.

Ce premier seuil du récit de Reymond, étape d'apprentissage et de changement de regard, est franchi avec l'aide de Panditji et de ses oncles, c'est-à-dire des hommes de la famille. La métaphore spatiale, qui représente un cheminement, un « pèlerinage »<sup>240</sup>, se prolonge et donne à voir un second seuil qui consiste en un rite d'initiation conduit cette fois par Mataji, une femme plus âgée lui permettant ainsi d'accéder à l'univers des femmes. A chaque seuil, elle franchit une nouvelle frontière, premier usage discursif de la métaphore<sup>241</sup>. En effet, « [c]'est le lendemain qu'[elle a] passé le seuil intérieur de la maison »<sup>242</sup>. Calame souligne le rôle des métaphores pour décrire le passage « matériel »<sup>243</sup> des rites d'initiation :

La transition effectivement accomplie dans l'espace permet d'introduire une série de représentations spatiales qui, par métaphore, serviront à visualiser la description d'autres rites de passage, moins attachés au franchissement effectif. C'est ainsi qu'à côté de la frontière sont convoquées les images de la porte et du seuil. L'évocation des formalités accompagnant le franchissement des frontières, avec les zones intermédiaires qui séparent deux territoires bien marqués et qui sont frappées de nombreuses prescriptions sinon d'interdits sévères, permet de réaffirmer la distinction entre rites préliminaires (séparation du monde antérieur), rites liminaires (stade de marge), rites postliminaires (agrégation au monde nouveau).<sup>244</sup>

#### 4.3.4.3. Initiation et métaphore corporelle

L'initiation par Mataji, la mère de Panditji, est le point culminant du récit de Reymond. Il se situe dans le chapitre intitulé « Le passage », titre annonçant clairement une transition entre deux états. Le récit de son initiation occupe tout le chapitre et ouvre ensuite sur des chapitres décrivant la vie des femmes ainsi que la première rencontre avec Sri Anirvan.

Ce chapitre décisif débute ainsi : Mataji vient chercher Reymond et la conduit, sans préavis, « devant les dieux de la famille [...] entre les sacs de riz et les pots de beurre »<sup>245</sup>. Reymond décrit

---

<sup>240</sup> Au sens métaphorique utilisé par Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 46-47 et p. 56.

<sup>241</sup> Calame, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », 2003, p. 19.

<sup>242</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 76.

<sup>243</sup> Calame, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », 2003, p. 21.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 77.

une petite pierre noire qui symbolise « le Suprême » et qui sert de support à la pensée<sup>246</sup>. Dans ce lieu modeste, Mataji guide la *pūjā*, récite un hymne en sanskrit<sup>247</sup>, puis dit :

Vous êtes femme, ma sœur, née très loin d'ici sur un autre rivage. Que l'esprit vivant entre en vous, qu'il pénètre dans votre esprit, dans votre cœur, jusqu'en votre matrice. Qu'il devienne pour vous une forme qui vous habite. Alors vous saurez ce qu'est une vérité tangible...<sup>248</sup>

Sans transition, Mataji corrige la manière dont Reymond s'assied, la position de son dos, de ses mains, et vérifie la façon dont elle respire, parce que, selon elle, son corps est le réceptacle de la présence divine. Il y a tout à coup une grande familiarité entre les deux femmes. Le corps féminin est au centre de ce rite de passage présidé par une figure d'autorité féminine. Reymond est très émue et conclut le chapitre en disant : « elle était devenue 'ma Mataji' »<sup>249</sup>.

Dans *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Bogdan rappelle l'importance de la seconde étape, la phase liminale de l'initiation dans la conception de Turner :

It is in this phase that the officers of the initiation transmit a *gnosis*, or sacred knowledge, to the neophyte. The sacred knowledge is supposed to transform the candidate's innermost being, to turn him or her into a new being. This sociological and/or psychological change (depending on the type of the initiation) is often connected to the idea of a "second birth" or resurrection after a symbolical death.<sup>250</sup>

Avant ce rite d'initiation, Reymond était une étrangère tenue à l'écart de la vie des femmes de la famille, séparation symbolisée par sa fenêtre fermée. Selon Calame, la catégorie du rite d'initiation en anthropologie est un modèle opérateur de traduction :

Les catégories semi-figuratives de la pensée anthropologique conduisent à l'élaboration de modèles qui, pour être fictionnels, n'en sont pas moins opératoires. Même si ces notions sont implicitement présentées comme universelles et que ce présupposé entraîne volontiers leur naturalisation, leur statut d'outils de la pensée, de la connaissance et de la communication, comme le sont les *basic level categories*, ne leur confère néanmoins et de fait aucune universalité. Relatifs à un état historique de la culture du soi, ces catégories-outils ne sont que des opérateurs de traduction, à la fois dans une perspective comparative et dans l'opération de rapatriement et de partage d'un savoir différent.<sup>251</sup>

---

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> Reymond restitue l'hymne directement en français, sans indiquer d'où il provient, si elle s'appuie sur des notes ou si elle l'invente. *Ibid.*, p. 78.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

<sup>249</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 79.

<sup>250</sup> Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, 2007, p. 32.

<sup>251</sup> Calame, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », 2003, p. 54.

Cette remarque de Calame expose clairement l'emploi du schéma du rite initiatique, catégorie présentée comme universelle par Reymond. Or, c'est un outil de traduction pour le lectorat francophone, qui s'avère culturellement situé. Ce rite, cœur du récit de Reymond, signale la transition d'une étape à l'autre, définit un avant et un après ainsi que la modification de son statut et la reconnaissance de la communauté d'accueil<sup>252</sup>, reconnaissance qui est accordée par une femme érigée en modèle de spiritualité comme l'était Sarada Devi dans *Nivedita, fille de l'Inde* (1945). L'utilisation du schéma ternaire du rite d'initiation permet à Reymond de traduire sa transformation. Il faut relever que c'est une femme qui l'initie à la vie intérieure et qui lui permet cette transformation. Ce rite d'initiation et les propos de la mère de famille font penser à un accouchement, à une seconde naissance où Mataji enseignerait à Reymond les gestes essentiels des femmes hindoues. Aux yeux de Reymond, cette transformation passe par la transmission de femme à femme. Grâce à cette métaphore spatiale du « passage », elle décrit son entrée dans le monde des femmes, fermé jusqu'alors :

A partir de ce jour-là, j'ai trié le riz et le blé avec les femmes. Je suis allée avec elles porter des offrandes au temple, j'ai reçu des visites et je suis allée en rendre à d'autres femmes de la famille. J'ai assisté aux leçons des pandits qui venaient enseigner la musique, la prosodie, le sanskrit, la comédie sacrée. J'ai joué avec les enfants. Chacune de ces actions m'a fait passer un nouveau seuil de l'enceinte de la discipline traditionnelle hindoue et m'a révélé la valeur de chaque mouvement dans le mécanisme délicat de cette discipline.<sup>253</sup>

A partir de ce jour, personne ne la traite plus en étrangère<sup>254</sup>. Les portes de la maison s'ouvrent et elle accède au cœur de la vie spirituelle familiale qui est régie par les femmes. Au début, elle était l'invitée, l'étrangère, tenue hors du cercle des femmes, sans contact avec la nourriture – élément sacré –, mais à la suite de son initiation par Mataji, elle se présente comme une femme dans la famille qui participe à la préparation des repas. Après son initiation, elle est incorporée, intégrée à la famille, et notamment à l'univers féminin. C'est ainsi qu'elle trouve sa place.

La notion de *place* fait partie intégrante de la métaphore spatiale, centrale pour la quête de Reymond. Trouver sa place, c'est trouver son identité et se sentir appartenir. Dès le début du récit, l'aspect féminin est un trait déterminant de sa position dans la maisonnée. Peu de temps après son arrivée dans la famille, elle reçoit dans sa chambre un des oncles de Panditji et son neveu Ashok :

---

<sup>252</sup> Dans le rite de passage, l'accent est mis sur le fait d'être accepté par une communauté fermée. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 1997, p. 94.

<sup>253</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 81.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 82.

D'une seconde à l'autre, j'étais devenue leur toile de fond, le décor de leur entrevue, la femme qui est présente mais silencieuse, l'indispensable élément de passivité consciente. C'est à ce moment-là, les gênant si peu, que je sentais pour la première fois que j'avais déjà ma place dans la maison...<sup>255</sup>

L'appartenance de Reymond à la famille est genrée : elle trouve sa place en tant que femme. Cela est d'abord validé par les hommes de la famille, notamment Panditji et Ashok qui l'intègrent en tant que femme « présente mais silencieuse ». Puis, après son initiation, elle est reconnue par les femmes qui « l'indianisent » : elles lui huilent et lui nattent les cheveux, lui enseignent à porter le sari comme dans la province, lui dessinent un point rouge sur le front, lui peignent la plante des pieds avec du carmin et le dessus des mains avec de la pâte de santal<sup>256</sup>. Ainsi, la transformation transparaît dans la tenue et l'apparence de Reymond.

D'une part, elle partage une plus grande intimité avec les femmes de la famille, d'autre part, son apparence se transforme. La modification de son apparence, son indianisation extérieure, n'est pas seulement un costume, puisque Reymond présente un nouveau rapport à son propre corps. En effet, on note, au travers de cette initiation, que la métaphore spatiale, de l'ouverture progressive de la maison, fonctionne également pour son corps. Mataji lui demande de s'ouvrir à « l'esprit vivant »<sup>257</sup> jusque dans sa matrice. Elle doit modifier ses pratiques corporelles : apprendre à ressentir, se tenir et respirer différemment, ce qui rappelle la description de l'initiation de Nivedita par Sarada Devi<sup>258</sup>. Ce rite de passage correspond à une *incorporation*, agissant sur l'aspect social et familial d'une part, sur l'aspect corporel de la vie de Reymond d'autre part. L'enseignement spirituel qu'elle recherche est transmis par les femmes et vécu dans leur corps. Il est de l'ordre du ressenti. Toutefois, si la corporalité est essentielle, elle n'évoque que certains aspects du corps, ne parlant par exemple pas de menstruations ni de sexualité. Son rapport au corps est orienté vers le divin comme l'ensemble de sa démarche.

Pour approfondir son ressenti corporel du divin, elle s'adresse à Sakuntala. Ensemble, elles vont écouter les vers du *Rāmāyaṇa* récités par un célèbre érudit de Bénarès, du nom de Sri Govinda, lors

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

<sup>258</sup> « Pour Nivédita, tout était à apprendre dans la vie de maîtrise depuis les simples gestes du corps jusqu'à l'attitude mentale d'une constante ouverture à l'influence de la Mère », Reymond, *Nivédita, fille de l'Inde*, 1945, p. 117.

de son passage à Kurmachala. Là, en suivant les conseils de son amie, Reymond s'emplit des vibrations du « Son divin »<sup>259</sup>, ce qui provoque une émotion qui parcourt tout son corps :

Quand le double nom de Sîtâ-Râm passait, les deux voyelles à longuement prolongées par le m chanté, causaient une vibration qui descendait jusque dans la poitrine. Sakuntala vit que je clignais des yeux. Elle me poussa et murmura : « Didi, ouvrez-vous ! Laissez pénétrer le Son divin en vous ; mangez-le jusqu'à ce qu'il soit à vous, au dedans, jusqu'à ce qu'il vous porte... » Je la regardai. Elle était elle-même assise dans une immobilité où tout son corps absorbait ce qui se passait, dans une dignité d'attitude impénétrable qui révélait jusqu'à quel point, intérieurement, elle était abandonnée au Son primordial, nourrie de ce Son. Elle me sourit, prit ma main, et la posa sur son côté droit, au-dessous du Sein : « C'est là que « Cela » vit, murmura-t-elle, béni soit le Saint Nom de Dieu, et Srî Govinda qui nous le transmet. » Quand la récitation du Saint Nom fut achevée, la plupart des femmes s'en allèrent sans rien dire. Sakuntala ramassa sa sarî, en noua un pan autour du cou et alla se prosterner devant l'acharya. Quand elle se releva, elle me fit signe de répéter son geste et attendit. Je participais si pleinement alors à une émotion que je n'avais encore jamais ressentie que mon corps tout entier, en cet instant, exprima le Saint Nom. Nous rentrâmes en nous tenant par la main.<sup>260</sup>

Ce passage met en lumière l'amitié des deux femmes et le rôle de modèle joué par Sakuntala pour Reymond. Il décrit également une expérience spirituelle qui passe à travers le corps. Il s'agit de s'ouvrir et de ressentir ce qui vit à l'intérieur. A travers le rite de passage conduit par Mataji et l'expérience sensorielle de la répétition du nom du dieu, c'est comme si elle vivait sa propre corporalité, sa féminité, comme un espace de communion avec l'esprit divin. Il est intéressant de remarquer que cet intérêt pour le corps persiste dans le parcours de Reymond et, dans les années 1960, prend la forme de la pratique et l'enseignement du tai-chi-chuan, discipline chinoise mêlant corps et esprit<sup>261</sup>.

Au cœur de son récit, Reymond met en scène un cheminement, vécu comme un « pèlerinage »<sup>262</sup>, qui la conduit à franchir plusieurs seuils : le pas de porte de la maison familiale, la fenêtre, le miroir, l'initiation accomplie par Mataji représentant une nouvelle naissance, et enfin l'ouverture de son propre corps féminin. A travers la double métaphore de l'ouverture, spatiale et corporelle, elle nous entraîne vers une notion clé de sa pensée : l'idée d'une transformation intime qui est rendue possible par la transmission de femme à femme. Son initiation lui ouvre les portes de la vie

---

<sup>259</sup> Tardan-Masquelier relève que, dans les *Veda*, la Parole est comme une grande déesse qui préexiste à tout : « Cette théologie de la Parole fondera deux développements très originaux de la pensée hindoue, puis tantrique ; d'une part, la croyance en une énergie féminine animatrice et formatrice du cosmos ; de l'autre, la sacralisation du son, support des pratiques dévotionnelles où la répétition du nom du dieu permet de fusionner avec lui, et des techniques ascétiques qui ont pour finalité la concentration ou la méditation », *L'hindouisme : des origines védiques aux courants contemporains*, 1999, p. 47-48.

<sup>260</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 89-90.

<sup>261</sup> Gérentes et Plouvier, *Le tai chi chuan*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2012.

<sup>262</sup> Au sens métaphorique utilisé par Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 46-47 et p. 56.

spirituelle et féminine de la famille, de son corps, et, finalement, lui permet, quelques pages plus loin, de rencontrer Sri Anirvan.

#### 4.3.4.4. Traduction linguistique et culturelle

L'angle du langage et de la traduction est essentiel pour comprendre ce que Reymond choisit de transmettre au lecteur à travers *Ma vie chez les Brahmanes*. Nous avons déjà relevé qu'elle emploie plusieurs métaphores comme des traductions de sa progression dans le système du yoga familial. Le rite d'initiation correspond à un franchissement supplémentaire qui met en lumière le rôle du corps. Comment Reymond utilise-t-elle la traduction et que traduit-elle ? Qui plus est, quelle(s) langue(s) parlait-elle et comment communiquait-elle avec les membres de la famille ?

Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, Reymond mentionne qu'elle étudie le hindi<sup>263</sup>. Cependant, la majorité des échanges avec les hommes de la famille se font en anglais. Comme le note Aijazuddin Ahmad<sup>264</sup>, l'anglais devient en Inde la langue de l'intégration nationale et de la civilité bourgeoise. Cette langue européenne a rapidement été appropriée et utilisée par des penseurs indiens, qui en ont ainsi fait une langue d'échanges intellectuels. D'ailleurs, la correspondance de Sri Anirvan avec Reymond est en anglais, bien qu'il maîtrise le français et qu'elle ait eu des notions de hindi<sup>265</sup>. L'anglais semble donc être la principale langue d'échange avec ses interlocuteurs indiens, même avec les femmes. En effet, elle indique que Sakuntala lui parle en anglais<sup>266</sup>, ce qui est aussi valable pour d'autres femmes de la famille attestant ainsi que cette famille appartenait à une catégorie sociale permettant des études modernes également pour les femmes<sup>267</sup>. Cependant, Reymond précise que Mataji ne parle et ne lit que le hindi « ou sa langue natale, le pahari, qui est l'un des dialectes des montagnes »<sup>268</sup>. Cette information donne un nouvel éclairage au récit de son initiation. Elle met en évidence le travail de reconstruction et de traduction de Reymond qui passe de l'oral à l'écrit, du hindi (et plus largement de l'anglais) au français, et enfin du ressenti au texte.

---

<sup>263</sup> « J'étudie le hindi dans la savante grammaire de Scholberg, un vocabulaire pour officier anglais farci de mots *urdus*, et dans une revue hebdomadaire d'une langue très châtiée proche du sanskrit. Ashok surveille mes progrès. Le hindi n'a pas encore été poli comme le bengali l'a été par Tagore ; il est resté la langue de Tulsidas et de Kabir avec laquelle on parle de son âme, mais pas d'économie politique ». *Ibid.*, p. 103.

<sup>264</sup> Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992, cité par Boehmer, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890-1920*, 2005, p. 50-51.

<sup>265</sup> Voir les lettres d'Anirvan dans le Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>266</sup> « Bahin, me dit-elle, je parle mal l'anglais. Pourtant Panditji me l'enseigne. Le soir, il s'assied à côté de moi, dans la petite cour, et me montre les étoiles, les fleurs... je sais tous les mots pour parler du cœur, des enfants, de la famille ». *Ibid.*, p. 16.

<sup>267</sup> Voir par exemple Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 72.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 16.

En outre, dans sa traduction, Reymond (re)construit « un langage corporel » véhiculé par les femmes de la famille. Dans la citation précédente, Sakuntala s'exprime par gestes : la « Bonne Sakuntala, avec son anglais chaotique et ses images »<sup>269</sup>, communique avant tout par le biais de son corps et explique à son amie par l'exemple. Le corps est omniprésent dans ces lignes : le corps de Sakuntala absorbe la vibration du nom divin ; elle se prosterne et invite Reymond à l'imiter ; enfin, toutes deux marchent main dans la main. Quand il est question d'expérience spirituelle, l'échange entre les deux femmes passe par le toucher et la vue, sans mots, mais vécu par et dans le corps. Reymond attribue aux femmes qui l'entourent un langage corporel, visuel et gestuel. Ainsi, le cas de Reymond donne à voir une traduction via le corps.

A travers ses échanges avec les femmes de la famille, Reymond affirme que les sens permettent d'acquérir une connaissance supérieure, ce qui concorde avec la conception philosophique présentée par le sāmkhya traditionnel ; Angelika Malinar présente que :

The activity of the senses is, thus, indispensable for obtaining the highest form of knowledge. This is one of the reasons why in Sāṃkhya philosophy as well as in the many theological-philosophical traditions influenced by it, we do not find any condemnation or negation of the senses. They are regarded as performing indispensable services to all cognitive processes and, thus, have their share in obtaining even the highest forms of knowledge.<sup>270</sup>

Reymond fait du corps et des sens un élément essentiel de sa spiritualité, qui se manifeste notamment chez les personnages féminins. Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, Reymond approfondit une distinction déjà observée dans la biographie de Nivedita, à savoir des hommes (Vivekananda, Panditji ou Anirvan) qui racontent en se servant de la parole alors que les femmes (Sarada Devi, Mataji et Sakuntala) communiquent un enseignement qui passe par le truchement des sens et de l'exemple. Ces deux modes d'enseignement et de connaissance ne semblent pas hiérarchisés mais complémentaires aux yeux de Reymond. Cependant, il faut souligner que cette distinction homme/femme est construite. Elle ne correspond pas nécessairement aux faits et donne une vision partielle des femmes. Nivedita prend, par exemple, plusieurs fois la parole en public pour faire passer ses idées<sup>271</sup>. De la même manière, Reymond, malgré sa posture de soumission et d'adaptation, est une écrivaine et une intellectuelle qui défend sa vision du monde et joue, dans les faits, un rôle de

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>270</sup> Malinar, « Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy », in Michaels, Wulf (eds.), *Exploring the Senses*, New York, New Delhi, Routledge, 2014, p. 41.

<sup>271</sup> Nous pourrions citer d'autres exemples comme Sarojini Naidu ou Annie Besant qui jouent un rôle politique non négligeable.

pionnière dépassant le cadre bien souvent imposé à son statut de femme. Au-delà des compétences linguistiques, la différence genrée des langages présentée dans ce récit s'explique par une conception sous-jacente du rôle spirituel des femmes et du rapport entre *prakṛti* et *puruṣa*, qui permet de mieux saisir les choix de posture de Reymond.

#### 4.3.5. Le « champ en friche » de *prakṛti*<sup>272</sup>

A la suite du « passage » se trouve un chapitre intitulé « Prakriti, la nature et la femme ». Aucune mention du terme de « *prakṛti* », signifiant « Nature » ou « Matière primordiale », n'apparaît dans ses ouvrages précédant sa rencontre avec Sri Anirvan, par contre il foisonne dans *Ma vie chez les Brahmanes* (1957), *La Vie dans la vie* (1969) et *Le pèlerinage vers la vie et la mort* (2009), ce qui indique un développement de la pensée de Reymond après son séjour en Inde. D'où vient ce terme et comment se construit ce lien entre corps féminin et rapport au divin ?

Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, Reymond met en évidence le fait qu'elle est assimilée au rôle féminin de la Mère Divine par les personnages masculins de son récit. Panditji puis Anirvan la définissent comme une femme appartenant à *prakṛti* :

L'oncle Biren voulut savoir où j'avais vécu pendant les années de la guerre. « Dans une petite ferme du Midi de la France, lui répondis-je, presque en paysanne, par obligation, parce qu'il s'agissait de demander à la terre de quoi manger... – Ainsi vous êtes entrée en contact avec « Notre Mère la Terre... » J'étais contente de sa réaction ; j'étais contente de voir qu'il m'associait au rôle de la femme dans la grande Nature de prakriti ou matière primordiale. Pour l'Hindou, prakriti est la Mère Divine elle-même dans ses multiples manifestations, et la femme sur le plan de la vie en est le symbole<sup>273</sup>.

Une fois de plus, Reymond développe ses idées à travers la voix des personnages indiens de son récit. Elle ne cherche pas à se défendre contre cette étiquette, au contraire, elle l'adopte. De cette brève allusion à « Notre Mère la Terre », Reymond tire une explication d'ordre spirituel : « pour l'Hindou », la femme est, par définition, la manifestation de cette divine nature à laquelle elle s'assimile volontairement :

Je savais déjà, par expérience, que je ne connaîtrais de la vie mystique de l'Inde que ce que Panditji voudrait bien me laisser découvrir. Je n'étais pour lui, comme Sakuntala sa femme, qu'un champ de prakriti (1), un champ de l'immense nature cyclique que la femme symbolise où les automatismes des formes tant physique que mentales se perpétuent indéfiniment. J'acceptais d'être le « champ en

---

<sup>272</sup> Le terme sanskrit « prakṛti » signifie en français la nature ou plutôt l'ordre naturel ainsi que le fondement, l'origine. Il s'agit d'un concept clé du sāmkhya que Reymond et Anirvan traduisent parfois par Mère Divine.

<sup>273</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 67.

friche » de prakṛiti avec sa terre lourde, tamasique (2) où la lumière ne pénètre que les jours d'orage quand la foudre frappe. Dans cette lutte rajasique (3) où tempête, vent et pluie font rage, une transformation de l'être peut se produire, une mutation en un nouvel élément spirituel. Comme dans les orages de la nature, le feu du ciel est nécessaire, c'est-à-dire la Grâce suprême, venue d'en haut, qui pénètre l'obscurité de la matière.

(1) nature

(2) tamas – inertie, obscurité

(3) rajās – action, force, violence<sup>274</sup>

Dans ce passage, Reymond se présente comme « champ en friche de prakṛiti ». Dans sa construction narrative, être femme entraîne une identification à prakṛiti et à une figure maternelle, d'où l'utilisation des termes « Notre Mère la Terre », la « Mère Divine », qui parcourent l'ensemble de son œuvre, sans qu'elle explicite le lien entre « Mère Divine » et prakṛiti, et qui se trouve chez Anirvan et d'autres auteurs travaillant sur l'Inde. Tardan-Masquelier signale par exemple que le leitmotiv de la « Grande Mère » affleure dans *Immortalité et Liberté* (1954) d'Eliade où l'on reconnaît l'archétype de la śakti universelle, l'énergie divine qui marque le tantrisme<sup>275</sup>.

L'historien des religions et spécialiste du sāmkhya Knut A. Jacobsen relève un regain d'intérêt le tantrisme aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles au Bengale, notamment chez des figures connues en Inde et à l'international, comme Aurobindo, Ma Ananda Moyi ainsi que Sri Anirvan auquel il consacre quelques paragraphes<sup>276</sup>. Selon lui, Anirvan mélange beaucoup d'éléments tantriques à son sāmkhya et donne un rôle central au concept de śakti<sup>277</sup>. Ainsi, la référence à prakṛiti, à « l'immense nature cyclique que la femme symbolise », que fait Reymond dans ce chapitre apparaît à la fois comme la continuité de ses travaux sur Sœur Nivedita et de sa vision des femmes, et comme une reconstruction *a posteriori* sur la base de ce qu'elle développe avec Anirvan. Dans le sāmkhya conçu et enseigné par Anirvan et Reymond, prakṛiti est un concept central. Il s'agit de la matière primordiale qui contient tout ce qui existe et agit avec la conscience pure et absolue qu'est puruṣa, le principe universel<sup>278</sup>. L'univers est une combinaison de ces deux principes, matériel et

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 112-113. Les trois notes de bas de page se trouvent dans l'édition originale.

<sup>275</sup> Tardan-Masquelier, « Mircea Eliade : de Bucarest à Chicago par Bénarès », in *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003, p. 120.

<sup>276</sup> Jacobsen, « In Kāpila's Cave: A Sāmkhya-yoga Renaissance in Bengal », in *Theory and Practice of Yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson*, 2005, p. 333-350.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 339-340.

<sup>278</sup> « Votre existence devient alors unicité (kaivalya) dans laquelle les deux principes du sāmkhya : Puruṣa, le plan de l'esprit et prakṛiti, le plan de la manifestation, existent », Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 85.

immatériel. Anirvan postule l'unité de ces deux principes alors que le sāmkhya classique défend une position dualiste<sup>279</sup>.

#### 4.3.5.1. Correspondance avec Anirvan

Pour comprendre l'apparition du terme *prakṛti*, il faut se pencher sur la correspondance de Reymond avec Sri Anirvan, une correspondance riche d'information découverte dans le fonds d'archives de Reymond à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne<sup>280</sup>. Cette correspondance, comprenant deux cent septante-trois lettres, débute en 1949 et se termine au décès d'Anirvan en 1978. Au contraire d'un texte construit et destiné à être lu, les lettres d'Anirvan sont des sources privées, contemporaines des événements, et qui permettent pour la première fois de retracer comment s'élabore des éléments de la pensée d'Anirvan, son influence sur la pensée de Reymond ainsi que sur la construction littéraire de sa posture d'auteur.

Leur correspondance met en lumière une relation étroite entre un maître et sa disciple, une disciple qui joue également le rôle de collaboratrice et de vulgarisatrice puisque Reymond, en écrivant sur Anirvan, édite son enseignement en co-écrivant *La Vie dans la vie*<sup>281</sup>. L'étude de la correspondance indique en effet une relation maître-disciple, termes qu'eux-mêmes n'utilisent pas, mais que nous employons dans le but de conceptualiser les enjeux de cette relation. Bien qu'ils tiennent tous deux à leur autonomie et montrent une recherche de liberté, Reymond et Anirvan s'inscrivent dans une tradition indienne d'enseignement de maître à disciple<sup>282</sup>. Anirvan transmet effectivement un savoir à Reymond qui influence sa transformation et sa pensée. De plus, le fait que Reymond transmette à son tour l'enseignement acquis auprès d'Anirvan renforce l'appartenance à ce paradigme de maître-disciple.

Les archives ne permettent pas de déterminer si Anirvan corrige les textes de Reymond car elles ne contiennent pas de manuscrits intermédiaires. Cependant, Reymond recherche l'aval de son maître pour être une passeuse aussi authentique que possible. Dans ses lettres, nous notons en effet qu'Anirvan lit et commente ce que Reymond écrit en français, y compris *Ma vie chez les Brahmanes*, qu'il juge fidèle et expressif :

---

<sup>279</sup> Burger, article à paraître.

<sup>280</sup> Voir les lettres d'Anirvan dans le Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>281</sup> Voir le point 4.4.1. Mission / transmission.

<sup>282</sup> Sur la relation *guru-śiṣya* (maître-disciple) traditionnelle et son évolution au XX<sup>e</sup> siècle en Suisse, voir Desponds Meylan, *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, 2007.

I have immensely liked your book. You have drawn a fine and faithful picture making all the characters, including myself, living. I shall read it again carefully, making notes and then let you know. [...] Let every step you take be an expression of your inner self. All the circumstances in life are in Prakriti. They are really Void of meaning. It is Purusha within us who gives a meaning to those circumstances. And the meaning is either happy or the reverse in as much as the Purusha is free or not. Truth is freedom.<sup>283</sup>

Anirvan lui donne des conseils, il explicite des idées et notamment, il y développe une conception du pouvoir spirituel féminin que Reymond met en scène dans son récit. Elle s'appuie donc sur ses échanges avec son maître pour composer ses textes. En effet, les concepts et les images d'Anirvan se retrouvent dans *Ma vie chez les Brahmanes*, ce que nous allons expliciter à travers deux exemples.

Premièrement, il n'est pas anodin de relever qu'Anirvan s'adresse à Reymond en l'appelant « Sita » dans chacune de ses lettres. L'histoire de Sita apparaît dans le *Rāmāyaṇa*. Elle est la fille du roi Janaka, qui naît de la terre, « évoquant la connaturalité du féminin, du sol et du divin »<sup>284</sup> – connaturalité qu'Anirvan exploite métaphoriquement dans la lettre citée ci-dessous en évoquant la terre fraîchement labourée dans laquelle on plante les nouvelles graines :

I am happy to know that you are going back empty. That is the way to create life, Sita. You will be bringing back to your soil not words, but a throbbing life which cannot be seen or heard but can only be felt. Lose yourself completely, return to the earth again and from your self-effacement you will be giving life to thousands of sprouting seeds.<sup>285</sup>

Dans cette lettre du 3 août 1953, Anirvan développe une métaphore de la nature qui met en lien le cycle de la nature à celui de la femme et de la vie spirituelle. Dans leur échange épistolaire, il attribue à Reymond une nature féminine et divine. Le thème de la nature, récurrent dans l'œuvre de Reymond, est particulièrement présent dans *Ma vie chez les Brahmanes*, notamment dans les propos qu'elle attribue au personnage de son maître :

Confiez-vous à la forêt pendant que vous êtes ici, disait Rishida, elle vous donnera son message si vous voulez bien l'entendre. Laissez la nature faire en vous le travail qui est nécessaire. Ayez une

---

<sup>283</sup> Lettre d'Anirvan datée du 14 juillet 1957, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>284</sup> Tardan-Masquelier, *L'hindouisme : des origines védiques aux courants contemporains*, 1999, p. 198. En restant fidèle à Rama et en résistant au démon Ravana, Sita devient le symbole de l'épouse parfaite. Le destin de Sita présente une voie de libération qui passe par la dévotion conjugale. Les images de Sita et de Mirabai apparaissent également dans l'enseignement que Vivekananda donne à Nivedita, tel que rapporté par Reymond. En outre, ces deux figures sont également mobilisées par le Mahatma dans la lutte pour l'indépendance, voir Kishwar, « Gandhi on Women », in *Economic and Political Weekly*, 1985, p. 1691-1702. Il s'agit donc d'un topos du féminin en Inde au début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>285</sup> Lettre d'Anirvan datée du 3 août 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595. L'image se retrouve dans *La Vie dans la vie*, 1969, p. 116.

grande révérence pour la terre. La forêt, la pluie, les montagnes proches ou lointaines apportent une beauté impersonnelle qui aide à la désintégration de tout ce qui doit disparaître en nous, pour que nous retrouvions la graine de notre pensée, la graine de notre être profond. Moi-même je cherche, je n'ai rien à vous donner.<sup>286</sup>

A dix ans d'intervalle, ce passage rappelle l'héroïne du *Jeu de la liberté : cinq histoires de bêtes*, qui parlait aux arbres. Ainsi, la notion de la nature qui conduit à Dieu réapparaît dans le discours prêté à Anirvan, autant dans le texte que Reymond construit que dans la lettre d'Anirvan du 3 août 1953. L'intuition qu'avait déjà Reymond dans les années 1930-1940 d'une interdépendance entre les éléments vivants trouve dans le *sāṃkhya* d'Anirvan une conceptualisation philosophique.

Deuxièmement, Anirvan développe dans cette même lettre l'idée de sentir plutôt que de parler ou de penser, l'idée d'une transformation silencieuse dans les profondeurs de la terre. Cela fait écho à un autre passage de *Ma vie chez les Brahmanes* où Reymond, sur le chemin de l'ermitage d'Anirvan, surprend une conversation entre Panditji et un serviteur :

Le soir, au Dakbungalow où nous étions restés parce que la pluie s'était remise à tomber, j'entendis Panditji dire à l'un des chelas en me désignant : « Pour elle qui est femme, la discipline n'est pas la même que pour vous. La femme se renouvelle constamment par elle-même. De par sa nature, elle est créatrice. Sa discipline sera de plonger profondément en elle-même, et de s'élever, par une gradation d'expériences consciemment vécues, jusqu'à l'esprit. Mais pour vous, le feu de l'ascèse est votre seul moyen d'affiner votre nature.<sup>287</sup>

Ainsi, il y a une distinction de genre dans la discipline spirituelle présentée dans *Ma vie chez les Brahmanes*. Comme disait Mataji lors de l'initiation, les femmes doivent chercher en elles-mêmes l'esprit divin, jusque dans leur matrice, car leur « nature » est par essence créatrice. Reymond expose ainsi la conception d'Anirvan de la relation entre *prakṛti* et *puruṣa*. Burger explique que pour Anirvan :

Prakṛti and Puruṣa are also seen as psychological and physical entities, which gives a gendered perspective to his teaching of *sāṃkhya*. This can be seen for instance in his differentiation between men and women, and their ways of practicing yoga, as exposed in *Antarayoga* (p. 25-26). *Sāṃkhya* is a graduated series of experiences; consciously lived (p. 41), but the experience is not the same for woman (renewed by nature) and man (who has to practise asceticism).<sup>288</sup>

Dans ce choix d'extraits, nous observons que cette représentation circule entre la correspondance privée et le texte publié, ainsi qu'entre Anirvan, Reymond et les personnages de son récit, donnant

---

<sup>286</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 167-168.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>288</sup> Burger, article à paraître, et Anirvan, *Antara Yoga : le Yoga intérieur*, 2009.

forme et substance à l'image de la femme-corps-sacré à travers toute une série d'exemples : Mataji, Sakuntala et enfin Reymond.

#### 4.3.5.2. « *Shakti-link* » : des femmes passeuses

Finalement, dans sa lettre du 3 août 1953, Anirvan décrit le rôle de passeur entre l'Orient et l'Occident joué par sa disciple :

So, before you go back to the West, you will be happy to know that you have done a great thing for the rising womanhood of Bengal – you have brought back Nivedita to them. It is your greatest achievement. You have again become the Shakti-link between the East and the West... And this is the end of the news<sup>289</sup>.

Notons premièrement que la référence à la traduction anglaise de la biographie de Nivedita, *The Dedicated*, que Reymond publie à New York en 1953 et qui, selon la correspondance d'Anirvan, paraît en plusieurs épisodes en bengali<sup>290</sup>, signale que Reymond est une passeuse de l'Orient vers l'Occident et inversement. Le passage se fait en effet dans les deux sens : elle traduit les penseurs indiens pour l'Occident et, par son travail de biographe, elle propose sa lecture de la figure de Nivedita au public indien.

Deuxièmement, selon Anirvan, Reymond n'est pas seulement une traductrice, elle est la « *Shakti-link* ». En effet, à la lecture des lettres d'Anirvan se dessine une conception spécifique du rôle de la femme, et plus particulièrement de la femme occidentale en lien avec la *śakti*, cette énergie féminine animatrice et formatrice du cosmos. Aux yeux d'Anirvan, celle-ci possède un « don de vie »<sup>291</sup>, qui est complémentaire de celui de la femme orientale qui elle s'est perfectionnée en « amour »<sup>292</sup>. Cette idée se développe dans une autre lettre d'Anirvan qui liste une série de femmes venues d'Europe ayant joué un rôle de transmission spirituelle en Inde :

So, Sita, you have been in the Void for three years, and now I hope you will feel all its power there while you are in Pondicherry that it is the same spirit of the Eternal Woman that is in you, which is

---

<sup>289</sup> Lettre d'Anirvan datée du 3 août 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>290</sup> Anirvan mentionne sept épisodes de la biographie de Nivedita publiés dans le magazine Basumati à Kolkata : « Let me talk business first. There has been altogether seven issues of Nivedita. Here I have with me only the offprint of the first issue and I am expecting those of the last issue to be sent by the Basumati people from Calcutta ». Lettre d'Anirvan datée du 3 mai 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>291</sup> « I am cherishing 'great expectations' about you, Sita, as I told you on the way, Indian womanhood needs the touch of life. A tremendous Shakti is lying idle there. It must be awakened – awakened by the magic touch of life, that you the woman of the West have. The woman of the East, specially of India, has perfected herself in love ; you, the woman of the West are on a way of perfecting yourselves in life. Let your souls meet, let there be light born of the communion ». Lettre d'Anirvan du 16 novembre 1949, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>292</sup> *Ibid.*

working in the Ashram. Blawatsky, Nivedita, Besant, Mother – the same stream of power – the same river of Devahuti. In the inmost calm of your being, feel the fountain rushing up. Thou are that !<sup>293</sup>

Comme l'indique cette lettre du 27 janvier 1953, Reymond séjourne quelque temps à l'ashram d'Aurobindo (1872-1950) et de la Mère (Mirra Alfassa, 1878-1973) à Pondichéry avant de prendre son bateau de retour pour l'Europe. Il faut souligner que seules les lettres d'Anirvan nous renseignent sur les quelques mois que Reymond passe à Pondichéry<sup>294</sup>. Avec cette lettre, Anirvan affirme que Reymond appartient à une lignée de femmes (Helena Blavatsky, Sœur Nivedita, Annie Besant et la Mère) qui, dans sa logique, incarnent *prakṛti* et la puissance du *sāṃkhya*, évoqué par l'image de la mère de Kapila, Devahuti<sup>295</sup>. Dès leur rencontre, Anirvan transmet à Reymond un enseignement lui permettant de relire son expérience à Shanti Bhavan dans une association femme-*prakṛti*. Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, Reymond incorpore la représentation qu'Anirvan donne du rôle des femmes et se présente elle-même comme une initiée, qui vit de l'intérieur – intérieur corporel et culturel – une expérience spirituelle formatrice qu'elle traduit pour le lecteur sous la forme d'un récit d'initiation en intégrant l'enseignement du *sāṃkhya* d'Anirvan. Cela démontre l'influence considérable d'Anirvan sur la conception spirituelle et la posture que Reymond adoptent.

#### 4.3.6. Rencontre avec Sri Anirvan (1896-1978)

Il serait difficile dans le cadre de la méthodologie proposée par l'histoire connectée de faire l'impasse sur la figure d'Anirvan. Qui était-il et d'où venait-il ? Figure d'intellectuel et de yogi réputé au Bengale, Sri Anirvan publie une vingtaine d'ouvrages en bengali, notamment son œuvre principale, *Veda Mimansa*<sup>296</sup>. Ses livres sont traduits en plusieurs langues<sup>297</sup>. Il avait des disciples en

---

<sup>293</sup> Lettre d'Anirvan du 27 janvier 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>294</sup> Les liens intellectuels entre Aurobindo, la Mère, Anirvan, Nivedita et Reymond s'entrelacent puisque Reymond était déjà venue à Pondichéry en 1939 avec Herbert, lui-même disciple d'Aurobindo (voir Roux, « Jean Herbert : médiation et méditation », 2003, p. 94) pour parler entre autres de Nivedita qui a joué un rôle important dans la vie d'Aurobindo ; qu'en 1953, Anirvan publie sa traduction de *The Life Divine* (1939) d'Aurobindo en bengali et que *La Vie dans la vie* (1969) est traduit en anglais et publié à Kolkata par la communauté d'Aurobindo en 1983. Voir Anirvan, *Letters from a Baul: Life within the Life*, Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir, 1983.

<sup>295</sup> Kapila est traditionnellement considéré comme le fondateur du système philosophique du *sāṃkhya*. Pour une étude plus approfondie du sujet, voir Jacobsen, *Kapila: Founder of Sāṃkhya and Avatāra of Viṣṇu (with a Translation of Kapilāsurasamvāda)*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2008.

<sup>296</sup> Voir sa bibliographie A.e. Sources Sri Anirvan.

<sup>297</sup> En particulier, *La Vie dans la vie* (1969), qui, dans la traduction anglaise, fait de Reymond non plus l'auteure mais la compilatrice (1983). Voir aussi *Antara Yoga* traduit du bengali en anglais par Simanta Narayan Chatterjee, *Inner Yoga (Antar Yoga)*, New Delhi, Voice of India, 1995, et plus récemment en français *Antara Yoga. Le Yoga intérieur*, 2009.

Inde<sup>298</sup>, en particulier dans le cercle d'Aurobindo Ghose en raison de sa traduction en bengali de *The Divine Life*. En Occident, il est principalement connu par le biais de sa collaboration avec Reymond, et il est présenté ici même en majeure partie à travers les informations transmises par celle-ci<sup>299</sup>.

Né trois ans avant elle sous le nom de Narendra Chandra Dhar, dans une famille kayastha de la ville de Mymensingh, située aujourd'hui au Bangladesh, Anirvan grandit au Bengale durant la période coloniale. Il étudie le sanskrit et la philosophie à l'Université de Kolkata, fondée en 1857 qui fut la première université séculière de style occidental en Inde. Puis, Anirvan s'installe en Assam dans l'ashram du Swami Nigamananda qui l'initie et fait de lui un *samnyāsin* (renonçant)<sup>300</sup>. Il œuvre activement à la construction extérieure de l'ashram et, intérieurement, il se consacre à sa vie spirituelle. En 1930, il quitte son maître et l'Assam pour enseigner son savoir de manière itinérante en Inde du Nord. Très indépendant et vivant une vie simple, il refusait le titre de « gourou », mais souhaitait transmettre le fruit de ses recherches, appelé *sām̐khyā* par Reymond et lui, à travers le langage de la psychologie (conçu comme un langage scientifique) car il pensait que c'était le langage universel de la spiritualité<sup>301</sup>. Le *sām̐khyā* d'Anirvan correspond pour lui au meilleur moyen d'accéder à une explication rationnelle de la vie intérieure et des expériences spirituelles.

Reymond décrit Anirvan vivant simplement, librement, sans embarras, et ne possédant que des livres – que « par trois fois déjà, il avait dispersés »<sup>302</sup>. Il lisait donc énormément. Anirvan maîtrisait plusieurs langues du nord de l'Inde<sup>303</sup> et plusieurs langues européennes, dont le français. Cet homme cultivé conjugue ainsi des influences occidentales avec une solide tradition sanskrite d'étude des *Vedas* ainsi qu'avec des éléments bien présents au Bengale tels que le culte de la déesse

---

<sup>298</sup> Voir les deux sites internet en anglais et bengali consacrés à son enseignement : <http://anirvan.ning.com/> et <http://www.haimavati-anirvan.org> consultés le 26 octobre 2017 et le témoignage de Gautam Dharmapal, un de ses disciples : Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2-5, n° 2–39, 2009-2012. Accessible en ligne sur <http://anirvan.ning.com/forum/topics/my-life-with-anirvan-by-sri-gautam-dharmapal-pdf-files> consulté le 26 octobre 2017. Voir également Serbaeva-Saraogi, « Shri Anirvan : Une introduction », 2009, p. 15-31 et Roy, *Six Illuminates of Modern India*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1982, p. 200-227 qui présentent sa biographie et son œuvre.

<sup>299</sup> Voir Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 146 et suivantes ; *La Vie dans la vie*, 1969 ; *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort*, 2009.

<sup>300</sup> Il s'agit de l'ashram connu sous les noms de Saraswata Matha ou Assam Bongiya Saraswata Matha, fondé à Jorhat en 1919 par Swami Nigamananda (1880-1935).

<sup>301</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 96. Il faut relever que la première société psychanalytique indienne a été créée à Kolkata en 1922. Il est fort probable qu'Anirvan, grand lecteur, ait été en contact avec des écrits psychanalytiques. Cet aspect sera développé au point 4.4.2. Passer par Gurdjieff et Ouspensky.

<sup>302</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 174.

<sup>303</sup> « Anirvanji could easily read printed Gujarati, Marathi, Assamese, Oriya and Hindi languages. Thus he knew almost all the languages of northern India, including Kashmiri ». Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2, n° 3, 2009, p. 46.

Kali, des influences tantriques et la tradition *bāul* sur laquelle nous reviendrons<sup>304</sup>. Dans le contexte spécifique du Bengale qui voit se côtoyer différentes religions et courants philosophiques, Anirvan était en contact avec les idées en circulation au XX<sup>e</sup> siècle, ce qui fait de lui un membre de la catégorie des « global citizens who were aware of the wider world without ever leaving their homes »<sup>305</sup>.

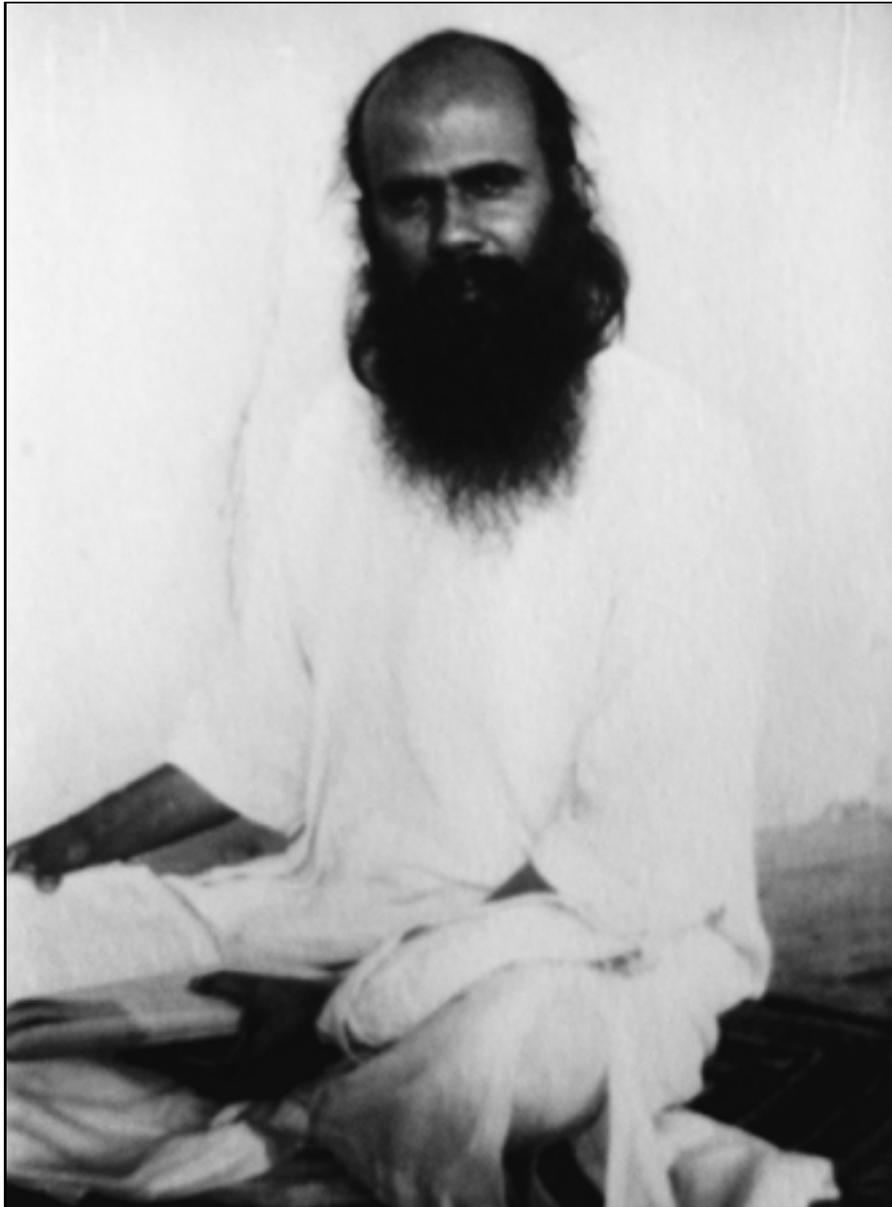


Fig. 7 Photographie de Sri Anirvan, retrouvée dans les archives de Lizelle Reymond mentionnant la date 1951.

---

<sup>304</sup> Serbaeva-Saraogi, « Shri Anirvan : Une introduction », 2009, p. 16. Ces éléments sont développés au point 4.3.6.1. L'image d'Anirvan.

<sup>305</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 17. Voir aussi Deacon, Russell, Woollacott (eds.), *Transnational Lives: Biographies of Global Modernity, 1700-present*, 2010, p. xi.

Après avoir vécu quelques mois dans la famille de Panditji, Reymond décide de répondre positivement à l'invitation de Sri Anirvan et de le rejoindre à Haimavati<sup>306</sup>, dans une maison isolée près d'Almora<sup>307</sup>. C'est dans cet ermitage qu'à partir de 1949, ils vivent et travaillent côte à côte pendant presque quatre ans. Reymond y traduit sa biographie de Nivedita en anglais et publie plusieurs articles qui montrent une collaboration avec son maître<sup>308</sup>. Mettant de côté ses travaux d'interprétation des *Vedas*, Anirvan se consacre quant à lui depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale<sup>309</sup> à la traduction en bengali de *The Life Divine* d'Aurobindo qu'il publie en 1951, se rapprochant ainsi des travaux de Reymond sur la « spiritualité vivante » et de son entreprise éditoriale de traduction des penseurs néo-hindous. Cette concomitance indique une stimulation mutuelle : ils échangent, s'influencent mutuellement et leurs positions convergent.

Le projet d'Anirvan et de Reymond était de faire d'Haimavati un centre d'étude et de transmission de systèmes de philosophie et de spiritualité au-delà des divisions communautaires et religieuses<sup>310</sup>. En effet, même si Reymond n'évoque pas le contexte politique, notamment la question des violences intercommunautaires entre musulmans et hindous, Anirvan, quant à lui, défend dans ses lettres à d'autres disciples une position de tolérance religieuse et d'opposition au communautarisme<sup>311</sup>. En effet, la religion populaire au Bengale présentait un mélange de croyances, de divinités et de pratiques populaires hindoues et musulmanes, notamment la tradition bāul et la proximité entre les sufis et les adeptes de Krishna. Nous verrons qu'Anirvan reste imprégné par cette culture propre au Bengale et s'y réfère régulièrement.

Quelques autres disciples sont mentionnés à Haimavati par Reymond, mais ils semblent n'être chaque fois que de passage, les laissant assez souvent seuls<sup>312</sup>. Cependant, le témoignage de

---

<sup>306</sup> Sur la signification du terme, Reymond écrit : « Dans la Kena Upanishad, Haimavatî est la blancheur immatérielle, fille du ciel, qui incarne le principe d'expansion sur le plan terrestre », Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 25. Haimavati peut être assimilé à Uma, divinité féminine, voir Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 3, n° 4, 2011, p. 46.

<sup>307</sup> Cet épisode est relaté dans les derniers chapitres de *Ma vie chez les Brahmanes*.

<sup>308</sup> Notamment Reymond, *Shakti ou l'expérience spirituelle*, 1951, introduit par Sri Anirvan.

<sup>309</sup> Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2, n° 3, 2009, p. 46-47.

<sup>310</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 28.

<sup>311</sup> Voir la lettre d'Anirvan à Gautam Dharmapal, Shillong, 7.2.1960, reproduite dans Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 4, n° 2, 2011, p. 45. Anirvan discute avec Dharmapal de la politique de l'Inde, tout en insistant sur le développement spirituel individuel dans l'esprit du non-attachement, du *karma* yoga ordonné par Krishna dans la *Bhagavad-Gītā*. Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2, n° 2, 2009, p. 40.

<sup>312</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 46-51.

Gautam Dharmapal, un important disciple d'Anirvan<sup>313</sup>, indique qu'avant Reymond, une femme, Tapas Chinmayi, séjournait avec lui à Almora et lui servait de cuisinière et secrétaire jusqu'à l'arrivée de Reymond<sup>314</sup>. Puis, à partir de 1957, une autre jeune femme, Sandhya Das, devient une de ses disciples les plus importantes et travaille avec lui à Shillong et Kolkata<sup>315</sup>. La présence de ces trois femmes, Tapas Chinmayi, Lizelle Reymond et Sandhya Das, auprès d'Anirvan à Almora et dans ses autres résidences, confirme la volonté d'Anirvan de créer un espace de travail selon le modèle de *puruṣa* et *prakṛti*, modèle qui se retrouve dans *Ma vie chez les Brahmanes*.

En 1953, faute d'un nombre suffisant de visiteurs à Haimavati, Anirvan et Reymond abandonnent finalement ce lieu. Reymond repart pour la Suisse alors qu'Anirvan partage son temps entre Kolkata et l'Assam. Ils restent en contact par correspondance et elle lui rend de nombreuses visites à Shillong et à Kolkata, poursuivant ainsi leur travail commun<sup>316</sup>. Anirvan meurt le 31 mai 1978 à Kolkata entouré de ses disciples indiens.

#### 4.3.6.1. L'image d'Anirvan

Le but, ici, n'est pas de reprendre le récit donné par Reymond de sa vie auprès de Sri Anirvan, ni de décrire la relation entre le maître et sa disciple (faute de renseignements adéquats sur leur quotidien), mais de répondre à deux questions : pourquoi Reymond choisit-elle de suivre Anirvan plutôt qu'un des autres gourous rencontrés auparavant ? Puis, comment met-elle en scène la spécificité d'Anirvan pour construire sa propre posture à son retour en Europe ?

Au cours de ses voyages en Inde, Reymond a rencontré et côtoyé plusieurs maîtres hindous, dont Sri Aurobindo, Swami Ramdas ou Sri Ramana Maharshi. Pourquoi choisir Sri Anirvan plutôt qu'un autre ? Jusqu'à sa rencontre avec Anirvan, elle disait n'avoir d'autre gourou que Sœur Nivedita et son travail. En 1949, elle publie un article dans la revue théosophique française *Le lotus bleu*, sur une visite au Maharshi qu'elle retrouve dix ans après son passage avec Herbert à Tiruvannamalai. Quelques lignes de cet article nous éclairent sur sa vision des gourous et permettent de comprendre pourquoi, à son arrivée en Inde en 1947, elle ne s'est pas arrêtée dans un ashram déjà connu :

---

<sup>313</sup> Originaire d'Ahmedabad, Gautam Dharmapal rencontre Anirvan pour la première fois en 1953 et devient rapidement un proche disciple. Installé à Kolkata, il continue de faire vivre l'enseignement de son maître depuis le décès de celui-ci en 1978. Voir notamment <http://anirvan.ning.com/> consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2018 ; Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2, n° 3, 2009, p. 39 ; et sa traduction anglaise du texte bengali d'Anirvan, *Īśā Upaniṣad*, Calcutta, Akshaya Prakashan, 2014.

<sup>314</sup> Anirvan lui aurait donné le *saṁnyāsa* et l'aurait nommée Chinmayi. Tapas le quitte quand Reymond arrive, pour se tourner ensuite vers Krishnamurti. Voir Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2, n°3, 2009, p. 46.

<sup>315</sup> Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 3, n°2, 2010, p. 46.

<sup>316</sup> Voir Reymond et Anirvan, *Le pèlerinage vers la vie et vers la mort*, 2009.

De plus en plus le Maharshi est pour moi une source vivante d'inspiration à laquelle on est privilégié de pouvoir aller boire. Mais j'ai aussi eu cette pensée : celui qui s'arrête là, pour boire, à petites gorgées, un tout petit peu chaque jour, pour se justifier à soi-même une longue présence à ses pieds, celui-là se crée peut-être une illusion dangereuse – celle d'avancer, alors que c'est simplement vivre dans le mérite et la lumière d'un autre... J'ai compris la loi draconienne du sannyâsin qui n'a pas le droit de dormir plus de trois nuits sous un toit...<sup>317</sup>

Reymond ne veut pas vivre dans la lumière d'un autre, mais trouver la sienne. Elle ne s'arrête pas à ce qu'elle connaît déjà et se présente elle-même comme un *samnyâsin*, un renonçant toujours en recherche, en quête d'une transformation intérieure. Elle veut « remonter vers la source du divin et de la connaissance »<sup>318</sup> sans se laisser bercer d'illusions comme d'autres Occidentaux au pied d'un gourou qui leur mâche le travail<sup>319</sup>. Elle se montre critique vis-à-vis de ce phénomène qui commençait en effet à devenir une mode à la fin des années 1940<sup>320</sup>. Dans un document manuscrit retrouvé dans ses archives, elle exprime d'une part les changements survenus entre 1937 et 1947 et, d'autre part, elle oppose Anirvan aux gourous rencontrés précédemment :

Lorsque j'ai vu Sri A. pour la première fois, j'ai eu l'impression d'avoir touché mon but – d'être en présence d'un Maître qui allait accepter d'entrer dans le jeu de ma vie et de me montrer étape par étape comment poser mes pieds sur le chemin caillouteux. J'avais rencontré douze ans plus tôt plusieurs des grands gurus de l'époque. Chronologiquement Swâmi Ramdas, Shri Ramana Maharshi, Shri Aurobindo. J'avais habité dans leurs ashrams. Leurs établissements étaient humbles, le nombre de leurs résidents restreint. Les uns et les autres avaient autour d'eux des disciples dont la consécration datait du temps où ils avaient décidé du lieu de leur enseignement. [...] Puis la guerre de 1939-1945 a tout basculé, amené les communications rapides, le progrès, la distorsion des voies secrètes, la mode de chercher un gourou, de choisir un ashram [...]. Les lieux saints se sont multipliés, gourous, et disciples. [...]. Tout est devenu facile.<sup>321</sup>

Au contraire d'Aurobindo, du Maharshi ou de Swami Ramdas, Anirvan n'est pas connu et ne vit pas dans un ashram entouré de disciples, ce qui représente sa première caractéristique. Pour Reymond, il correspond aussi à un homme capable de la conduire vers son but, à savoir développer sa propre lumière intérieure. Reymond recherche une expérience unique, hors des sentiers battus, et

---

<sup>317</sup> Reymond, « Tiruvanamalai », in *Le Lotus bleu*, Fév. 1949, p. 555.

<sup>318</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 194.

<sup>319</sup> Voir aussi Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 142 et suivantes.

<sup>320</sup> Un des oncles de Panditji lui avait demandé : « Etes-vous une de ces nombreuses étrangères qui veulent suivre un yoga ou qui sont à la recherche d'un gourou ? », Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 34. Si ce mouvement débute dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est surtout dans les années 1960 que les Occidentaux arrivent en grand nombre. Voir Oliver, *Hinduism and the 1960s. The Rise of a Counter-Culture*, 2014.

<sup>321</sup> Manuscrit non daté relatant sa rencontre avec Anirvan. Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

tend donc à se démarquer d'une mode naissante. Sa démarche démontre la recherche patiente d'un maître capable de transformer sa vie. C'est d'ailleurs ce qu'elle met en scène dans *Ma vie chez les Brahmanes*.

Après son initiation par Mataji, on apprend la venue d'un sadhu, hébergé dans le pavillon du jardin de la famille. C'est la première mention d'Anirvan, nommé Sri Satyakama dans ce texte. Il est décrit comme un savant qui traduit les *Vedas*<sup>322</sup>. La seconde caractéristique d'Anirvan est donc son statut d'érudit. Reymond le décrit en train de lire, écrire, traduire<sup>323</sup>. Il n'est pas un gourou qui donne des règles et des méthodes pour arriver à la source de la connaissance. Non, il est montré comme un érudit plongé dans son travail de recherche qui vit tout simplement sa vie, avec et devant ses quelques disciples<sup>324</sup>. Reymond recherchait donc également une approche intellectuelle.

Lorsque Anirvan se présente dans la maisonnée, Reymond demande à recevoir sa bénédiction, et le soir-même, accompagne Panditji au fond du jardin. Voici le récit de leur première entrevue :

Srî Satyakama nous attendait debout. Je vis ses yeux souriants, très doux, son visage fin encadré d'une légère barbe. Il portait le calot et la robe ocre des moines. Panditji dit : « C'est elle... » en me désignant. Nous nous saluâmes en joignant les mains. Un tapis était étendu sur la véranda. Nous nous y assîmes, les deux hommes contre le mur de la maison, et moi le dos contre la balustrade de bois. Je m'attendais à ce que Panditji parlât, mais il n'en fut rien. Un étrange silence tomba sur nous, très enveloppant. Les choses environnantes prenaient un relief nouveau pour moi. Je remarquai une grappe de raisin qui pendait à la treille. « Tiens, me dis-je, elle n'aura pas le temps de mûrir avant les pluies... » Deux coccinelles escaladaient avec peine le même barreau de la balustrade, et revenaient sans discontinuer sur leurs traces. Je les suivis machinalement des yeux, mais en même temps, je sentais le regard de Srî Satyakama sur moi. Je levai les yeux, mais lui aussi regardait les coccinelles. Au bout d'un moment, le silence devint lourd et pesa comme une chape sur mes épaules. Impression pénible du temps sans mesure. Entracte. Impression de ne plus savoir le rôle que je jouais. Désir de fuite. Engourdissement du dos et de la nuque... Importance irraisonnée des choses qui m'entouraient : une dalle disjointe, un carreau cassé, le mur écaillé. Est-ce que cela allait durer encore longtemps ? Puis il y eut comme une détente dans l'air, et en même temps une détente dans la pensée, une détente dans les muscles, dans les plantes, dans les arbres, dans l'ombre. Ma respiration était devenue imperceptible, mon corps souple, léger comme une plume, il me semblait rempli par une conscience venue du cœur. Deux, trois heures passèrent. La nuit venue avec ses étoiles et ses grillons. A un moment donné, je vis Panditji s'incliner devant Srî Satyakama qui posa les mains sur sa tête. Je fis de même pour prendre congé, et sentis aussi ses mains sur ma tête. Nous partîmes sans avoir brisé le silence. Le seul bruit fut celui très léger de nos sandales sur le gravier. Srî Satyakama était resté assis.<sup>325</sup>

---

<sup>322</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 146.

<sup>323</sup> « Shrî Anirvân écrivait sans cesse. Son nom signe plusieurs traités de philosophie, publiés dans l'Inde par des Instituts d'études traditionnelles ». Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 30.

<sup>324</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 168-169.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 146-147.

A nouveau, le corps et les sensations sont mis en évidence. Cette première rencontre est silencieuse et tactile lorsque Anirvan pose ses mains sur la tête de Reymond. Elle le voit à peine mais ressent très fortement son effet sur elle. Il l'entraîne en silence vers l'intérieur d'elle-même. Reymond décrit une première rencontre de l'ordre de la sensation.

Représentative de leur vie à Haimavati, qui sera une forme de dépouillement, cette première entrevue débouche sur une invitation par lettre à venir partager la solitude d'Anirvan pendant les mois de mousson. Ce séjour est un « test yogique »<sup>326</sup>, celui des moines qui cessent d'être errants pendant la saison des pluies. Reymond s'empresse de relever le défi. Pour atteindre l'ermitage d'Anirvan, il faut traverser d'immenses forêts où vivent des panthères. A nouveau l'espace a une connotation initiatique et qualifie l'avancement de l'héroïne : la grande forêt représente un danger à braver et marque la frontière entre la vie de famille et la vie d'ermitage. Accompagnée de Panditji, elle décrit son arrivée à l'ermitage :

La maison nous apparut à un tournant ; une source toute proche coulait dans une combe pleine de fougères. Sri Satyakama nous reçut dans sa chambre avec beaucoup d'attention, donnant visiblement à Panditji la place d'honneur, celle que d'ordinaire il occupait lui-même. Son visage, que je n'avais vu que dans l'ombre à Shanti Bhavan, me surprip. Ses traits marquaient de la détermination. Il n'y avait rien du mystique en lui, ni dans son attitude, ni dans son abord. Derrière le moine dans sa robe jaune, on sentait l'érudit. Il avait arrêté son travail pour nous. Il nous fit servir du thé avec des noix cassées, des amandes fraîches, du miel en rayon et des fruits, jouissant de voir notre surprise devant ce luxe inattendu. Il était gai, enjoué, parlait sans discontinuer, avec un bon sourire sur les lèvres. Nous étions une douzaine de personnes autour de lui. J'entendis qu'on s'adressait à lui en disant : Rishida<sup>327</sup>.

La description de son maître est celle d'un homme de lettres, d'un intellectuel et pas d'un mystique. Cela contribue à élaborer l'image d'un savoir élitiste auquel elle aura le privilège d'accéder. L'emploi du terme « Rishida » est donc mis en évidence plutôt que celui de « gourou » afin de distinguer Anirvan des autres maîtres qu'elle avait rencontrés. Au demeurant, l'emploi de « Rishida » est une proposition d'Anirvan lui-même, qui lui explique la signification et l'origine de ce terme dans une lettre :

About my appellation I don't know if I told you, in my intimate circle, I am called RISHI-DÂ. DÂ is a shortened form of DÂDÂ which means 'an elder brother', but is generally used to mean 'a friend'. I like the name. It gives me a sense of intimacy and the word 'Rishi', of course means that you stand

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 165-166.

for a free life in the forest with a feeling of hoariness about you. A sannyasi has to live a reserved life, but a rishi is in any ways above sannyas and conventions. So you can use it, if you like<sup>328</sup>.

Cette lettre, datée du 13 janvier 1957, c'est-à-dire au moment où Reymond travaille sur le récit de *Ma vie chez les Brahmanes*, indique que le texte est discuté et qu'Anirvan participe à la construction de son texte. Le terme « *r̥ṣi* », expliqué par Anirvan, lui permet de composer quelques pages plus loin l'image d'un maître renvoyant à une longue lignée de *r̥ṣi*, notamment aux « sages upanishadiques qui, dans les temps immémoriaux, ont transmis les textes révélés »<sup>329</sup>. Dans son récit, elle décrit Anirvan accomplissant un travail méthodique de traduction des grandes œuvres philosophiques en langue vernaculaire, et vivant intensément dans une « expérience spirituelle pure »<sup>330</sup>.

Reymond, dans l'image qu'elle construit de son maître, fait référence au savoir traditionnel, profond de l'Inde, autant qu'à la liberté et à l'indépendance d'une quête individuelle. En effet, un autre terme vient qualifier la figure d'Anirvan :

Rishida disait souvent de lui-même : « Je suis un baül... », c'est-à-dire un moine indépendant rattaché à l'un des grands courants profonds de la vie spirituelle qui remonte à une époque antérieure à celle des religions védiques.<sup>331</sup>

Anirvan se présente comme un *bāul*, indépendant et libre, en référence à la tradition bengalie des « fous de dieu », des ménestrels itinérants et des mystiques initiés à des pratiques ésotériques qui ignorent le système des castes et refusent la séparation entre les communautés hindoues et musulmanes<sup>332</sup>. Le témoignage de Dharmapal confirme cette affiliation à la tradition *bāul* :

'I shall always work in freedom. I shall always remain like a Baul,' [Anirvan] said. Then he talked about Sri Ramakrishna, Sri Rabindranath Tagore, and various Bauls. He quoted from Kathamrita, 'The Baul came, sang and went away.' [...] Like us, he too considered Sri Ramakrishna, Swami

---

<sup>328</sup> Lettre d'Anirvan du 13 janvier 1957, que Reymond a certainement utilisée pour composer *Ma vie chez les Brahmanes*. Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>329</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 172. Il faut noter que le terme « *r̥ṣi* » s'applique aux sages de l'ensemble des hymnes védiques et non seulement aux *Upaniṣad*.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 174. L'ancienneté du mouvement des *bāuls* est discutée dans la communauté scientifique, mais rarement daté d'avant le XVI<sup>e</sup> siècle. Voir Hugh B. Urban, « The Politics of Madness: the Construction and Manipulation of the 'Baul' Image in Modern Bengal », in *South Asia: Journal of South Asian Studies*, vol. 22, n°1, 1999, p. 15. Sur les *bāul*, voir aussi McDaniel, « The Role of Yoga in Some Bengali Bhakti Traditions: Shaktism, Gaudiya Vaisnavism, Baul, and Sahajiya Dharma », in *Journal of Hindu Studies*, 2012, 5 (1), p. 53-74 ; Capwell, *Sailing on the Sea of Love. The Music of the Bauls of Bengal*, New York, Seagull Books, 2011 ; Openshaw, *Seeking Bauls of Bengal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 et Openshaw, « The Radicalism of Tagore and the Bāuls of Bengal », in *South Asia Research*, vol. 17, n° 1, 1997, p. 20-36.

<sup>332</sup> Openshaw, « The Radicalism of Tagore and the Bāuls of Bengal », 1997, p. 20.

Vivekananda and Sri Aurobindo and Rabindranath (whom we kept outside the Trinity of Sri Ramakrishna, Swami Vivekananda and Sri Aurobindo, only as a poet of the new age) as the four pillars of resurgent India, of the new Age.<sup>333</sup>

Anirvan se réfère souvent à Ramakrishna et Sarada Devi ainsi qu'à Aurobindo<sup>334</sup>. En ce sens, il s'inscrit dans une tradition spirituelle et politique propre à la renaissance du Bengale. A la suite des travaux de Charles Capwell<sup>335</sup>, Hugh B. Urban a montré qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en lien avec le mouvement nationaliste, les *bhadraloks*, en particulier Rabindranath Tagore, ont fait des *bāuls* des représentants idéalisés d'une forme de liberté et d'humanité ainsi que d'une « spiritualité indigène », d'une culture « authentique » du Bengale, en effaçant les aspects controversés et les rituels ésotériques considérés immoraux aux yeux de la société dominante<sup>336</sup>. Au XX<sup>e</sup> siècle, les *bāuls* deviennent des symboles de liberté ainsi que de l'indépendance et de l'identité du Bengale<sup>337</sup> :

Whatever his supposed historical origins, the Baul is imagined, in most of these accounts, as a figure who somehow transcends both society and history, a figure untouched by ordinary human concerns, beyond all conventional cultural and religious boundaries. A kind of icon of individualism, freedom and independence, the Baul is portrayed as a figure whose spiritual fervour cannot be confined by any know social laws.<sup>338</sup>

Cette liberté fondamentale est une caractéristique essentielle pour comprendre la démarche d'Anirvan. Dans son invitation à le rejoindre, il écrivait à Reymond qu'il leur faudrait garder chacun son « entière liberté »<sup>339</sup>, qu'il n'était le gourou de personne et qu'il n'avait rien à enseigner, ce qui concorde avec le témoignage de Dharmapal.

En somme, Anirvan apparaît à la fois comme un connaisseur des *Vedas*, un intellectuel, un écrivain, un maître entouré de disciples et comme un *bāul* qui cherche sa propre voie en toute liberté. Reymond établit un portrait nuancé d'Anirvan qui révèle une relation complexe entre le maître et l'élève, entre le gourou qui refuse ce titre et souhaite rester libre, et la disciple qui devient elle-

---

<sup>333</sup> Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2, n° 2, 2009, p. 40-41 et Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 3, n° 4, 2011, p. 45.

<sup>334</sup> Serbaeva-Saraogi, « Shri Anirvan : Une introduction », 2009, p. 29.

<sup>335</sup> Capwell, *Music of the Bauls of Bengal*, Kent, Kent State University Press, 1986, p. 20 et suivantes.

<sup>336</sup> Urban, « The Politics of Madness: the Construction and Manipulation of the 'Baul' Image in Modern Bengal », 1999, p. 14. Voir aussi Openshaw, « The Radicalism of Tagore and the Bāuls of Bengal », 1997, p. 20-21 et 32.

<sup>337</sup> Urban, « The Politics of Madness: the Construction and Manipulation of the 'Baul' Image in Modern Bengal », 1999, p. 17.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>339</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 148-149.

même guide spirituelle une fois de retour en Suisse<sup>340</sup>. Comme souligné en amont, Anirvan et Reymond n'ont que trois ans de différence d'âge, et leur relation correspond non seulement à l'enseignement d'un maître à sa disciple mais aussi à une collaboration qui vise la transmission d'un savoir co-construit. Reymond joue un rôle crucial pour Anirvan puisqu'elle le fait connaître en dehors de l'Inde. De son côté, Anirvan lui offre un accès privilégié à ses connaissances ainsi que sa guidance qui lui permet d'approfondir sa pratique et de devenir à son tour une guide spirituelle de retour en Suisse.



Fig. 8 et Fig. 9 Photographies d'Haimavati, près d'Almora, avec Lizelle Reymond et Sri Anirvan, datées de 1950-1951 et retrouvées dans les archives de Reymond.

#### 4.3.6.2. La vie d'ermitage

Pendant ses années de cohabitation avec Anirvan, Reymond écrit cinq lettres à Ella Maillart qui constituent les seules sources contemporaines des événements que nous avons pu collecter. Elle note notamment à propos de cette période : « Si l'espace horizontal se rétrécit, la ligne verticale l'intensifie »<sup>341</sup>, ce qui met en évidence la solitude dans laquelle elle vit. Dans *La Vie dans la vie*, Reymond désigne son expérience auprès d'Anirvan par l'expression « la vie d'ermitage » ou « la vie de caverne »<sup>342</sup>, ce qui est synonyme pour elle d'une forme de contemplation et, plus spécifiquement, d'un apprentissage du « Vide »<sup>343</sup> et du silence :

<sup>340</sup> Cet aspect est développé dans la dernière partie du chapitre, voir 4.4. 1954-1994 : transmettre telle une mère.

<sup>341</sup> Lettre de Reymond à Maillart datée du 29 mai 1950, Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 7093, f. 48-49.

<sup>342</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 159. Cette expression apparaît également dans les lettres d'Anirvan pour évoquer le temps vécu retiré du monde à Haimavati.

<sup>343</sup> Lorsque Anirvan parle du but du sāmkhya, il parle généralement du Vide, avec une majuscule, qu'il considère comme le début ainsi que la fin de toute chose. Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 108, 115, 119, 128, etc.

La première difficulté pour chacune des personnes présentes, mais dont aucune ne parlait, avait été de sortir du dédale de sa vie, et d'être parti en dépit de tous les obstacles – immense effort, tension de tout l'être vers un but précis : boire à la source de « Ce qui est éternel ! », au moins une fois, pour en connaître le goût ! La vie de l'ermitage bouleversait l'âme par sa simplicité, et plus encore par la solitude intérieure que tout à coup elle provoquait. Le dernier venu se mettait à parler sans arrêt pour chasser la sensation du vide qui l'étreignait, jusqu'à ce que, personne ne lui répondant, il se tût de lui-même.<sup>344</sup>

L'épreuve de la solitude lui apprend à devenir très simple dans ses mouvements, ses gestes, ses pensées et ses paroles<sup>345</sup>. L'isolement et le silence devaient permettre la destruction de l'ego<sup>346</sup>. Selon Jean-Pierre Etter, ancien Président de l'Institut Gurdjieff de Genève, ce séjour auprès d'Anirvan a permis à Reymond de se défaire des jugements, de vivre au présent et de ne pas rester attachée au passé<sup>347</sup>.

Le jour de son départ, Reymond demande à son maître si elle a fait du chemin durant ces quatre années, Anirvan lui répond :

« – Beaucoup. Auparavant, vous assembliez des idées, des miettes de savoir relatives à la connaissance. Maintenant, c'est fini. Vous prenez le temps de vivre une vie totalement différente... »  
Et il me mit une mangue dans la main comme le jour où j'étais arrivée chez lui.<sup>348</sup>

Cette vie intérieure et souterraine deviendra le cœur de son enseignement dans *La Vie dans la vie*, comme l'indique le titre de son ouvrage de 1969. Pourtant, sa transformation silencieuse, personnelle, auprès d'Anirvan est à peine racontée dans *Ma vie chez les Brahmanes* et ses ouvrages suivants. Dans ce récit central, elle parle finalement très peu d'elle-même. Il s'agit une fois de plus d'accéder à quelque chose d'« universel », qui, dans ses termes, correspond à une connaissance ésotérique. C'est donc à Anirvan qu'elle laisse la parole pour les derniers chapitres de ce récit. Après son arrivée à l'ermitage, l'auteure retrace l'histoire d'Anirvan, puis du propre maître de celui-ci, l'inscrivant ainsi dans une lignée traditionnelle et certifiant de la même manière l'authenticité et la régularité du canal de transmission de sa propre initiation. Faivre insiste sur cette caractéristique dans sa définition de l'ésotérisme, à savoir l'importance des « canaux de transmission » (de maître à

---

<sup>344</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 168.

<sup>345</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 17.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>347</sup> Entretien avec Etter, Genève, le 25 mars 2015. Etter se joint au groupe Gurdjieff en 1962 et devient Président de l'Institut G.I. Gurdjieff au moment du décès de Reymond. Il est aujourd'hui à la retraite.

<sup>348</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 80.

disciple, d'initiateur à initié) pour que l'« authenticité » de la filiation, de la transmission, ne soit pas mise en doute<sup>349</sup>.

Finalement, le récit se clôt sur la visite de Panditji à l'ermitage et son décès inattendu<sup>350</sup>. En concluant par la mort de Panditji, Reymond boucle la boucle : le lien est fait entre sa vie dans la famille et Anirvan. Le texte est suffisamment bien construit pour montrer qu'elle est passée d'une autorité à une autre et qu'elle a trouvé sa place. D'abord, elle appartenait à la famille de Panditji : « Shanti ! (Paix !), dit Panditji en me désignant, elle vient de l'autre côté de l'eau, mais elle nous appartient »<sup>351</sup>; puis à celle d'Anirvan dans les propos de Panditji :

« Elle monte travailler chez Srî Satyakama... » Dans cette Inde où chacun appartient toujours à quelqu'un, à une famille, à une caste, à un ashram, à un gourou, j'avais ainsi ma place assignée.<sup>352</sup>

La scène finale évoque une continuité entre ses deux familles spirituelles et expose une progression qui aboutit pour elle à la « Connaissance » avec une majuscule :

Panditji fait partie de la famille spirituelle de Rishida, comme moi-même je fais partie de sa famille à lui. Notre revoir m'a encore une fois confirmé combien mon séjour à l'ermitage est une chose logique après mon séjour à Shanti Bhavan. J'ai tout simplement remonté le courant du fleuve de la Connaissance, un peu plus haut, vers sa source.<sup>353</sup>

A la fin du récit, le lecteur a ainsi l'impression que Reymond est prête à vivre une nouvelle aventure. Après six ans en Inde, elle a acquis quelque chose d'intangible. Elle n'est plus une traductrice de textes dans la veine d'un Herbert, mais initiée par Mataji et par Anirvan, elle a traversé le miroir. Le cas de Reymond donne à voir une posture d'indigénisation, quelqu'un qui se présente comme ayant accompli une transformation au contact de la famille de Panditji et d'Anirvan. Reymond écrit d'ailleurs à son amie Ella Maillart : « I have turned nature »<sup>354</sup>.

---

<sup>349</sup> Faivre, *L'ésotérisme*, 2012, p. 16. Voir partie 4.2.2. Rapport à la nature et au divin.

<sup>350</sup> Chapitre « La dernière leçon », Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 214-215.

<sup>351</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 142.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>354</sup> Lettre de Reymond à Maillart datée du 1<sup>er</sup> janvier 1951, Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 7093, f. 50. Reymond lui écrit principalement en français, mais cette expression est en anglais dans la lettre.

#### 4.3.7. Conclusion sur *Ma vie chez les Brahmanes*

A travers cet ouvrage, nous observons un processus créatif de traduction d'une expérience spirituelle et culturelle de rencontre adaptée au public occidental grâce au schéma classique du récit initiatique. Ce livre est la traduction d'une prétendue « expérience impossible » rendue possible grâce à l'autorité de plusieurs figures indiennes qui guident Reymond. Au fil des pages, l'héroïne est présentée comme prédestinée à vivre cette expérience unique. C'est le récit d'un voyage, d'une progression dans le système de yoga familial brahmanique, où chaque élément prend un sens spirituel. *Ma vie chez les Brahmanes* est le produit de plusieurs rencontres : ses acquis d'orientaliste autodidacte et indépendante de toute institution, le travail réalisé en collaboration avec Herbert ainsi que sa connaissance du parcours et de l'univers intellectuel de Sœur Nivedita lui permettent de décrire son expérience dans le « yoga familial » ; les métaphores expliquent son processus d'initiation, qui passe par un apprentissage, des explications et des savoirs transmis par les hommes et un langage corporel montré et enseigné par les femmes ; enfin, l'enseignement d'Anirvan fait ressortir l'idée de *prakṛti* et de *śakti* pour expliquer ce qu'intuitivement Reymond comprenait comme la Mère Divine. Elle reconstruit un système de connaissances où les femmes jouent un rôle essentiel. Non seulement la transmission se fait de femme à femme, mais le passage lui-même est vécu dans le corps féminin.

Ce récit est une fusion entre ce qu'elle avait intégré avant son séjour, ce qu'elle découvre dans la famille et le savoir qu'elle formalise avec Anirvan ensuite. Cette construction du savoir indique une progression et un approfondissement rendus possibles par ses échanges avec ses interlocuteurs indiens. Même s'il est difficile, voire impossible, d'avoir un accès direct aux conceptions de Panditji, Mataji et Sakuntala, nous constatons toutefois que les membres de la famille se montrent généreux en l'introduisant dans leur maison et en partageant leurs connaissances avec Reymond d'autant plus qu'ils prennent le risque de se souiller au contact d'une hors-caste. En outre, ils s'exposent à son regard et à ses jugements et démontrent ainsi une grande ouverture d'esprit. Sakuntala, Panditji et les autres membres de la famille s'engagent dans la rencontre de la différence en invitant Reymond sous leur toit juste au moment où l'Inde vient d'acquérir son indépendance et de se libérer de la tutelle britannique. Sans quitter leur pays et leur culture, ils font preuve d'une mobilité intellectuelle et culturelle à l'intérieur de leur propre maison.

Reymond s'appuie sur l'enseignement de ses interlocuteurs pour composer son texte, en particulier sur celui d'Anirvan, ce qui ressort dans l'analyse de ses lettres. Celles-ci permettent d'établir l'importance majeure qu'il donne au pouvoir spirituel des femmes, puissance qui, selon lui,

fonctionne de part et d'autre de l'Inde et de l'Europe. *Prakṛti* et *śakti* sont des concepts centraux de son enseignement et cette lecture de la puissance spirituelle des femmes se retrouve dans les textes de Reymond et d'autres disciples d'Anirvan. En effet, Dharmapal expose le rôle clé qu'Anirvan donne aux femmes qui l'entourent :

Sri Anirvan was prepared by the Divine for expounding and dissimilating the sacred knowledge of the Vedas. His association and work in expounding Sri Aurobindo's writings was part and parcel of the same vision and mission. But there was another sacred and secret vision and mission of Sri Anirvan's life which was very near to his heart, and that was to search for Uma Haimavati, his Ishta, whose vision had beckoned to him from his boyhood. He would seek her out in the physical human form as he wished to be like Shiva. If he could not meet his Uma Haimavati directly he would try his best to give shape to his ideal whenever he saw the possibility. Like Napoleon, he also believed that the hand that rocks the cradle shall rule the world, that the future and greatness of the nation lies in the betterment of women. That was the main reason in establishing the Shanti Ashram in Almora with Lizelle Reymond as its Mother.<sup>355</sup>

Dharmapal décrit le schéma d'une quête de la Mère Divine dans le parcours d'Anirvan, qui, selon lui, prend le visage de Tapas Chinmayi, Lizelle Reymond et Sandhya Das, trois femmes qui accompagnent et collaborent avec Anirvan. Reymond incorpore cette perception et accepte le rôle de « *Shakti-Link* » attribué par son maître. Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, elle met en scène cette vision spécifique des femmes. A travers ce texte, elle vulgarise l'enseignement d'Anirvan et le met en circulation dans le contexte de l'histoire des échanges entre l'Inde et l'Europe.

Leur collaboration est essentielle pour les deux partenaires de l'interaction et cette rencontre ne laisse personne indemne. En effet, la présence de Reymond à Haimavati transforme également Anirvan qui travaillait jusqu'alors à l'interprétation des *Vedas* et qui, au moment de sa rencontre avec Reymond, se penche sur Aurobindo. Leurs deux parcours sont modifiés par cette rencontre et, ensemble, ils construisent un système de pensée qui apparaîtra pleinement dans *La Vie dans la vie*. Enfin, il faut relever qu'en apparence très modeste et discrète, Reymond se façonne cependant une posture d'initiée et par conséquent une autorité durable en matière de discipline spirituelle. Ses six ans en Inde lui offrent ainsi la possibilité de se réinventer. A la suite de son séjour en Inde, Reymond devient à son tour une guide spirituelle. *Ma vie chez les Brahmanes* est un livre charnière, représentatif d'une époque et d'un moment pivot dans la vie et l'œuvre de Reymond car il correspond à une prise de position publique par rapport à son expérience, une reconstruction *a posteriori*, un livre qu'elle signe seule et qu'elle publie dans une importante maison d'édition. Au retour d'Inde, elle abandonne un discours stéréotypé et généralisé, souvent emprunté à Nivedita et

---

<sup>355</sup> Dharmapal, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 3, n° 4, 2011, p. 46.

au néo-vedānta, pour mettre en scène l'interprétation du sāmkhya d'Anirvan, une approche originale qu'ils construisent ensemble<sup>356</sup>. L'exemple de Reymond met en évidence une microhistoire, le parcours singulier d'une femme qui, par son rôle de passeuse, impacte sur l'histoire connectée des mouvements spirituels au XX<sup>e</sup> siècle et ajoute un chaînon aux échanges complexes entre l'Inde et la Suisse.

#### 4.4. 1954-1994 : transmettre telle une mère

A son retour en Suisse en 1953, Reymond a cinquante-cinq ans et une nouvelle étape de sa vie commence. Après avoir vécu déconnectée de l'Europe pendant plusieurs années<sup>357</sup>, elle se réinstalle à Genève et « retourne dans le monde »<sup>358</sup> dans un contexte suisse qui précède les révolutions culturelles, politiques et sociales de Mai 68. Les quelques lettres de Reymond retrouvées dans les archives de Maillart sont les seules sources d'informations sur cette période<sup>359</sup>. Outre l'attestation d'une amitié entre les deux femmes, ces lettres nous apprennent que Reymond gagne quelques temps sa vie en conduisant des groupes de touristes en Asie et qu'elle retrouve régulièrement Maillart à Chandolin (Valais), où Reymond possède également un chalet, nommé Haimavati en signe d'une volonté de construire dans les Alpes un espace de travail semblable à celui partagé avec son maître.

Reymond poursuit sa carrière d'écrivain, publiant notamment *Ma vie chez les Brahmanes* (1957), suivi de *La Vie dans la vie* (1969) en collaboration avec Anirvan avec lequel elle reste étroitement liée. Parallèlement à ses travaux d'écriture avec Anirvan, Reymond fonde deux groupes réunissant des gens intéressés par un travail spirituel et corporel : l'Institut Gurdjieff à Genève en 1957 et, quelques années plus tard, elle introduit pour la première fois l'enseignement du tai-chi-chuan en Suisse romande ainsi qu'à Paris. L'écriture, le tai-chi-chuan et son activité au sein des groupes Gurdjieff représentent trois modalités de transmission différentes.

---

<sup>356</sup> Ses ouvrages suivants, qui sont coécrits avec Anirvan, attestent un approfondissement explicite de sa compréhension du sāmkhya. Voir Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969.

<sup>357</sup> « J'ai pratiquement perdu contact avec l'Occident pour faire une plongée verticale dans la tradition vécue », écrit-elle dans une lettre adressée à Maillart, datée du 6 janvier 1950, Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 7093, f. 45-47.

<sup>358</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 79.

<sup>359</sup> Voir Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 7093.

Dans cette partie finale, il s'agit d'examiner plus en détail le rôle de passeuse entre l'Inde et l'Occident joué par Lizelle Reymond. Quel genre de passeur le cas de Reymond nous permet-il d'observer ? Quelle forme de transmission et de traduction va-t-elle exercer ?

#### 4.4.1. Mission / *transmission*

Nous pouvons nous demander pourquoi ce retour en Europe, pourquoi quitter Anirvan alors qu'elle paraissait bien intégrée dans la société d'Almora et qu'elle avait tissé des liens forts avec la famille de Panditji. Pourquoi ne reste-t-elle pas en Inde, comme l'ont fait Sœur Nivedita ou Annie Besant par exemple ? Rien ne la rattachait en effet à l'Europe, ni famille, ni travail. Quinze ans plus tard, Reymond explique :

Shrī Anirvān désirait que je rentre en Europe, que j'emporte avec moi l'« idée vivante » et que je la laisse croître librement, comme lui-même de son côté allait le faire. Il comptait qu'il me faudrait bien trois ans pour retrouver, en Europe, une terre irriguée où tracer mes sillons.<sup>360</sup>

Ainsi, son retour en Europe est décidé par Anirvan dans le but qu'elle transmette les savoirs et les pratiques acquis lors de son séjour en Inde. Si l'on retrouve l'adjectif « vivant » et la métaphore agricole suggérant l'image de Sita, c'est surtout la notion de liberté qui semble importante dans cet échange. Fin 1952, faute de visiteurs, Haimavati se révèle un échec. La correspondance d'Anirvan et Reymond confirme qu'il souhaitait qu'elle rentre en Europe car elle avait un rôle à y jouer. Dans une lettre, il encourage sa disciple et collaboratrice à regarder cette expérience sous un autre angle que celui de l'insuccès de leur entreprise, mettant en lumière la possibilité d'inspirer les autres en restant libre : « So Sita, what you worked for is going to be fulfilled in spirit at least. [...] we wanted to be true to ourselves, wanted to remain free and inspire others silently with this freedom. We have succeeded »<sup>361</sup>. Cette liberté permet à Reymond et Anirvan d'œuvrer séparément, dans des espaces distincts, mais en allant dans la même direction.

« Emporter l'idée vivante »<sup>362</sup> implique un projet pour la suite, une mission spirituelle dans le prolongement d'Haimavati. En effet, dès leur rencontre, Anirvan perçoit la possibilité et l'intérêt d'une collaboration avec Reymond. En mai 1950, il lui écrivait déjà : « I feel that together we can do much. You can absorb ideas and make them your own and then you can create expressions for

---

<sup>360</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 78.

<sup>361</sup> Lettre d'Anirvan du 16 novembre 1952, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>362</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 78.

them, freely. This is what Shakti does »<sup>363</sup>. Selon Anirvan, le talent de Reymond réside dans sa capacité à restituer par l'écriture des idées philosophiques et spirituelles vécues d'une manière créative comme le fait la *śakti*. Ce passage montre qu'il la considère comme une collaboratrice, une partenaire avec et à travers laquelle il est possible de faire connaître son *sāṃkhya*.

Après avoir passé plus de quatre ans dans le « Vide »<sup>364</sup>, il est temps selon Anirvan que Reymond se tourne vers l'Europe pour lui transmettre l'enseignement de Sarada Devi, des chants *bāul* et la lumière des *Vedas*:

You have given Nivedita to Bengal, you have a successor in Jayanti [sa traductrice en bengali]. Now you will give Sarada to Europe and the Baul Songs and the light of the Vedas. Physically we are separated, but we shall always be working together in spirit till we die.<sup>365</sup>

Ce passage met en évidence une réciprocité et une circulation du savoir. Reymond a transmis Nivedita au public bengali grâce à la traduction de sa biographie et doit à présent se tourner vers l'Europe. Dans une lettre datée du 3 mai 1953 alors que Reymond se trouve encore à l'ashram d'Aurobindo auprès de la Mère, Anirvan précise cette notion de réciprocité :

Mother knows you perfectly well, great shakti as she is, she understands how to use you without breaking you. I think she looks upon you as the finest seed that she can sow into the soil of Europe. She has brought the Shakti of Europe to make the Indian soil fruitful and now she must put something back there. If you have caught the spirit of Samkhya and Tantra (ie. Purusha + Prakriti, call it Sri Auro or the Mother in abstraction), you are the fittest person to do the job in Europe – but without a name and perhaps without a form.<sup>366</sup>

Pour Anirvan, la puissance de la *śakti* doit faire « fructifier » les deux sols, terme indiquant une vision des femmes liées à la création et à la maternité. Si la Mère a permis le passage de la puissance de la *śakti* de l'Europe à l'Inde, Reymond est quant à elle qualifiée pour le faire en Europe, en devenant la passeuse des traditions du *sāṃkhya* et du tantrisme. Ce « job » consiste à implanter, à traduire et à diffuser cet enseignement spirituel de l'Inde pour un public occidental. Nous remarquons qu'en 1950-1951 déjà, Reymond s'est approprié ce discours et cherche à convaincre Maillart d'écrire sur son maître Sri Atmananda au moyen de l'argument suivant : « Il y a des tas de travaux à faire car les savants Hindous ont besoin de femmes comme nous pour les

---

<sup>363</sup> Lettre d'Anirvan du 14 mai 1950, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>364</sup> Lettre d'Anirvan du 27 janvier 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>365</sup> Lettre d'Anirvan du 1<sup>er</sup> novembre 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>366</sup> Lettre d'Anirvan du 3 mai 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

aider »<sup>367</sup>. Reymond reprend à son compte l'association homme-femme, maître indien-disciple européenne, *prakṛti-puruṣa*. Cet exemple montre qu'elle incorpore la mission attribuée par son maître et qu'elle cherche à recruter d'autres femmes. En ce sens, il s'agit de poursuivre le travail de traduction entrepris avec Herbert, mais cette fois en transmettant un savoir expérimenté, intégré, celui d'une initiée, raison pour laquelle Anirvan (et la Mère) la considère comme la mieux placée pour réaliser cette mission.

Il semble évident que Reymond et Anirvan créent un projet de collaboration, associant leurs forces et leurs compétences, qui s'appuie sur une construction binaire Orient-Occident, homme-femme, *prakṛti-puruṣa* pour favoriser de nouvelles voies de recherche pour les quêtes spirituelles modernes. En effet, Reymond voulait avant tout faire connaître un penseur, un philosophe et un yogi ignoré de l'Occident et Sri Anirvan voyait dans le *sāṃkhya* une interprétation psychologique pour expliquer la vie intérieure et donc une réponse aux besoins d'un monde moderne<sup>368</sup>.

Il faut souligner que Reymond a non seulement un impact durable sur la réception de son maître en Occident étant son unique disciple européenne à le présenter au public occidental à travers trois ouvrages<sup>369</sup>, sa conférence aux Etats-Unis<sup>370</sup>, ses enseignements au sein de l'Institut Gurdjieff ainsi que ses cours de tai-chi-chuan dans lesquels elle se réfère à son expérience en Inde et aux travaux de son maître<sup>371</sup>. Reymond joue également un rôle conséquent dans la mise en circulation des travaux d'Anirvan puisqu'elle les édite et participe à la formalisation de son *sāṃkhya*, contribuant ainsi à le faire vivre et le faire connaître tant en Occident (Suisse, France, Etats-Unis à travers les groupes Gurdjieff et la circulation de ses ouvrages) qu'en Inde. En effet, par contrecoup, la réception des travaux d'Anirvan en est également transformée en Inde puisque ses disciples indiens lisent les ouvrages de Reymond sur et avec Anirvan<sup>372</sup>. En 1983, *La Vie dans la vie* est d'ailleurs

---

<sup>367</sup> Lettre manuscrite de Reymond à Maillart, datée du 1<sup>er</sup> février 1951, Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 7093, f. 50. Maillart reste sourde à la demande de son amie. Contrairement à Reymond, elle ne devient ni une traductrice des systèmes spirituels indiens, ni la passeuse de son maître.

<sup>368</sup> Cela est développé au point suivant.

<sup>369</sup> Dont deux sont traduits en anglais et circulent également en Inde : *Ma vie chez les Brahmanes* est traduit à London chez Rider en 1958 et *La Vie dans la vie* est d'abord traduit à New York chez Doubleday en 1971, puis à Kolkata par Sri Aurobindo Pathamandir en 1983, et à nouveau aux Etats-Unis par Morning Light Press en 2007. Voir aussi en français : *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort*, 2009 et la préface d'Anirvan, *Antara Yoga : le yoga intérieur*, 2009, p. 9-14.

<sup>370</sup> Conférence de Reymond sur le *sāṃkhya* à San Francisco le 8 juillet 1973, manuscrit transmis par Marville et qui doit faire l'objet d'une prochaine publication.

<sup>371</sup> Entretien avec Sulser, 22 mars 2016, Lausanne.

<sup>372</sup> La plateforme internet <http://anirvan.ning.com/> mentionne *My Life with a Brahmin Family*, 1958 ; *Shakti ou l'expérience spirituelle*, introduit par Sri Anirvan, 1951 et traduit en anglais : *Shakti: A Spiritual Experience*, à New York en 1974 ; *To Live Within*, 1971 ainsi que *Letters from a Baul: Life within life*, 1983.

traduit en anglais à Kolkata et publié par la maison d'édition de l'ashram d'Aurobindo<sup>373</sup>. Dans cette version, seul Anirvan est annoncé comme auteur, Reymond devient la compilatrice et la partie la concernant est absente, tout comme les références à Gurdjieff<sup>374</sup>, ce qui montre un travail de réinterprétation de ce texte ainsi qu'une étape supplémentaire à la traduction dynamique et constante entre l'Inde et la Suisse. Ce mouvement de va-et-vient initié par la rencontre entre Reymond et d'Anirvan fait de leur collaboration un cas exemplaire d'histoire connectée.

En effet, l'exemple de l'association entre Anirvan et Reymond permet une réflexion sur le concept de mission multidirectionnelle présenté au chapitre 2. Il révèle une mission spirituelle commune, Haimavati, qui naît lors de leur cohabitation à Almora, qui grandit à travers eux hors d'un cadre institutionnel établi et qui se développe ensuite un pied en Inde, un pied en Suisse. En se séparant et en œuvrant chacun de son côté, ils créent différentes dynamiques d'expansion et de transmission autant en Inde qu'en Occident. Leur projet est multidirectionnel. Leur mission commune consiste à faire circuler le sāmkhya dans un monde globalisé et à l'implanter dans différents terroirs tels le Bengale ou la Suisse romande. Cette conception de la mission suggère la présence et le pouvoir des initiatives individuelles de différents acteurs qui deviennent de nouveaux agents religieux sans être nécessairement attachés à une institution établie<sup>375</sup>.

Cependant, il faut relever que ni Anirvan, ni Reymond ne montrent d'intérêt financier dans la diffusion du sāmkhya, contrairement à d'autres gourous qui, une décennie plus tard, viendront enseigner en Occident moyennant beaucoup d'argent. Anirvan et Reymond sont des missionnaires et des entrepreneurs mais ils ne cherchent pas à faire fortune<sup>376</sup>. Reymond rentre en Suisse avec une mission de transmission qu'elle doit accomplir « sans nom et presque sans forme »<sup>377</sup>. Anirvan est ferme sur ce point. C'est dans la discrétion et l'authenticité qu'elle doit transmettre ce qu'elle incarne : « You have formed yourself that you can now give to the West the most ancient and sacred teaching of the East without parading yourself as a teacher, but just like a mother giving her milk to

---

<sup>373</sup> Anirvan, *Letters from a Baul: Life within life*, Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir, 1983.

<sup>374</sup> Les sources manquent mais cette absence mériterait une future enquête sur le terrain. Reymond paierait-elle le fait d'être une femme étrangère ? Est-ce que son témoignage et les références à Gurdjieff n'étaient pas jugés pertinents pour le lectorat indien ou est-ce simplement parce qu'elle était physiquement absente au moment de la traduction ? Cette traduction de *La Vie dans la vie* ouvre en effet d'intéressantes pistes de recherche sur la communauté des disciples d'Anirvan au Bengale.

<sup>375</sup> Voir l'ouvrage d'Adogame et Shankar (eds.), *Religion on the Move!: New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, 2013, qui va dans le même sens.

<sup>376</sup> Anirvan vit de dons et Reymond conduit des touristes en Inde, puis enseigne le tai-chi-chuan pour gagner sa vie.

<sup>377</sup> Lettre d'Anirvan du 3 mai 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

her children »<sup>378</sup>. Reprenant une métaphore qui traverse son œuvre, Reymond devient, dans les mots d'Anirvan du mois d'août 1957, « une mère donnant son lait à ses enfants ». Or, comment Reymond procède-t-elle pour mener à bien sa mission de transmission de l'enseignement qu'elle a reçu ? Au milieu des années 1950, comment faire connaître et traduire la pensée d'Anirvan pour un public occidental ?



Fig. 10 Photographie de Lizelle Reymond prise par le photographe Jacques Bétant, retrouvée dans ses archives.

---

<sup>378</sup> Lettre d'Anirvan du 18 août 1957, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

#### 4.4.2. Passer par Gurdjieff et Ouspensky

En parallèle à la publication d'ouvrages conjoints, Anirvan conseille à Reymond de regarder du côté de Georges Ivanovitch Gurdjieff (1866-1949), figure importante de l'ésotérisme au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>379</sup>. En septembre 1953, alors qu'elle navigue en direction des côtes européennes, Anirvan lui écrit :

So, Gurdjieff has been keeping you company during your voyage ? We have lost the esoteric and the occult sense by being civilized and it has not been for our good. The upward evolution is not an unixed evil unless we can reclaim what we have lost. The other day I was thinking, if evolution is true, and we have passed through a vegetable state of life, then why did we lose that power of changing inorganic matter into food ? Why can we not suck our life from Mother Earth as the plants do that, why can we get back the technique in our own bodies ? Much occultism is thus a going back to the bosom of the earth to hunt for the lost continent of Atlantis. Yes, we have to deal with « mass and matter » but in the spiritual way. A long and tiresome process, of course. But still, we have to do it.<sup>380</sup>

A la lecture de cet extrait de lettre, il apparaît premièrement qu'Anirvan appartient à un monde déjà plus que connecté. En effet, qui se cache derrière le « nous » de son « *we can reclaim what we have lost* » ? « Nous » représente-t-il le monde indien auquel Anirvan appartient ou le monde occidental qui s'est tourné vers l'Inde pour retrouver une spiritualité ? A notre avis, Anirvan fait référence avec ce « nous » au monde moderne dans son ensemble qui, selon lui, aurait perdu le lien avec son savoir ésotérique et occulte, donnant lieu à une quête qui concerne autant l'Inde que l'Occident. Il semble qu'Anirvan s'assimile complètement à cette recherche spirituelle ésotérique. Ce ne sont plus des Occidentaux qui ont perdu quelque chose d'ordre spirituel qu'ils partent chercher en Inde. C'est un Indien qui dit en Inde que le monde moderne (indien et occidental) a perdu quelque chose et qu'il faut partir à la recherche de l'Atlantide, ce mythe grec forgé par Platon. Nous constatons l'entremêlement des références ainsi que le discours transculturel d'un homme qui, en 1953, soit six ans seulement après l'indépendance de l'Inde, appartient déjà à un monde globalisé.

Deuxièmement, il faut souligner dans cet extrait qu'Anirvan pointait du doigt la direction à suivre, à savoir se tourner vers Gurdjieff, voyant dans l'approche de celui-ci un moyen de revenir à la « Terre Mère » et, pour Reymond, un moyen de faire passer le message en Occident en poursuivant leur

---

<sup>379</sup> Né en Arménie, Gurdjieff, personnage charismatique, aurait appris ses connaissances spirituelles de la secte des Sarmouni, dont leurs danses mystiques. Par la suite, il fonde sa propre école destinée aux « chercheurs de vérités ». Voir Petsche, « Reflexivity and Objectivity in the Study of a Modern Esoteric Teacher: In the Footsteps of G. I. Gurdjieff », in Norman (ed.), *Journeys and Destinations: Studies in Travel, Identity, and Meaning*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 159-176 ; Gurdjieff, *Récits de Belzébuth à son petit-fils*, Monaco, Ed. du Rocher, 1995 [1950] et *Rencontres avec des hommes remarquables*, 2004 [1960].

<sup>380</sup> Lettre d'Anirvan du 20 septembre 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

recherche spirituelle conjointe. En effet, dans *La Vie dans la vie*, Reymond raconte qu'Anirvan lui avait donné *In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching* (1947) de Piotr Demianovich Ouspensky (1878-1947)<sup>381</sup>, traitant de la pensée de Gurdjieff, car Anirvan y avait lu des idées chères à sa vision de l'homme et du monde. Anirvan aurait dit : « Cherchez les gens qui travaillent dans cette direction car ils vivent une réalité consciente. Vous trouverez parmi eux des hommes et des femmes qui savent porter une idée. Ce sera votre premier devoir dès que vous serez arrivée... »<sup>382</sup>. L'exemple du livre d'Ouspensky, lu par Anirvan puis transmis à Reymond, souligne une fois de plus un passage qui se fait dans les deux sens et un cas exemplaire d'histoire connectée. La pensée de Gurdjieff et d'Ouspensky est véhiculée en Inde à travers la circulation de leur livre qu'Anirvan passe à Reymond et qu'elle lit en s'appuyant sur l'enseignement reçu en Inde et l'interprétation de son maître.

L'approche de Marc Gamsa, spécialiste de l'histoire et de la littérature chinoise, sur les livres qui voyagent nous permet d'éclairer les processus historiques et culturels des traductions<sup>383</sup>. Pour saisir comment et pourquoi les livres circulent, il insiste en effet sur l'importance du contexte de réception<sup>384</sup>, ce qui nous pousse à interroger ce qu'Anirvan a pu lire chez Gurdjieff et Ouspensky pour guider Reymond dans leur direction. En effet, dans ce passage de la lettre d'Anirvan datée du 20 septembre 1953 citée ci-dessus, nous remarquons qu'Anirvan considère l'ésotérisme et l'occultisme comme une quête d'un état antérieur où la matière et la spiritualité n'étaient pas séparées. Il met en évidence une idée de progrès spirituel et d'évolution de l'humanité en cherchant à opposer la technique « morte » à un retour à la nature « vivante ». Son « we can reclaim what we have lost »<sup>385</sup> n'est pas un retour en arrière, mais un apport créatif. En effet, il explicite plus tard le lien qu'il voit entre son approche et celle de Gurdjieff et l'importance de la transmission du sāmkhya en Occident :

I understand it is very difficult to explain the deep spiritual things to people who are brought up in a different tradition. The best approach I think is the psychological approach, to link things of the beyond with things mundane. Psychology speaks a universal language. You must have notice that

---

<sup>381</sup> Ouspensky, *In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching*, London, Routledge & Kegan Paul, 1950 [1947]. Cet écrivain et ésotériste russe rencontre Gurdjieff à Moscou en 1915 et s'associe avec lui quelque temps pour faire connaître ses idées. Voir Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », in *International Journal for the Study of New Religions*, Vol. 4, n° 1, 2013, p. 49-79.

<sup>382</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969, p. 79.

<sup>383</sup> Gamsa, « Cultural Translation and the Transnational Circulation of Books », in *Journal of World History*, 2011, p. 553-575.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 564.

<sup>385</sup> Lettre d'Anirvan du 20 septembre 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

Gurdjieff and Ouspensky have done the same thing. Samkhya is the only religious philosophy that speaks psychologically, and hence scientifically.<sup>386</sup>

Selon Anirvan, le sāmkhya est la seule voie permettant d'expliquer les profondeurs de la spiritualité en passant par un langage « psychologique » et une approche « scientifique »<sup>387</sup>. L'accent mis sur le rôle de la science est révélateur d'un langage ésotérique qui se trouvait déjà dans les discours théosophiques, ce qui transparaît notamment dans le sous-titre de *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy* (1888) de Blavatsky<sup>388</sup>. Les termes « science » et « psychologie » permettent de saisir le contexte de réception qui a permis à Anirvan de trouver dans le livre d'Ouspensky un écho à sa pensée. En effet, de la même manière, le système que propose Gurdjieff se caractérise par « une observation scientifique et neutre du soi »<sup>389</sup>. La perspective du sāmkhya, telle qu'elle est présentée dans *La Vie dans la vie*, ainsi que la pensée de Gurdjieff et Ouspensky se présentent comme une réponse à un besoin moderne de spiritualité en proposant une explication rationnelle du monde et un moyen « scientifique ou psychologique » pour vivre consciemment et méticuleusement une vie interne contrôlée<sup>390</sup>.

Il est intéressant de noter que l'aspect « scientifique » est également au centre de l'explication donnée par les amis de Reymond et membres de l'Institut Gurdjieff de Genève sur les raisons qui l'ont conduites à se tourner vers Gurdjieff à son retour d'Inde. En effet, selon Jean-Pierre Etter, « Anirvan et Gurdjieff partageaient l'idée d'une connaissance basée sur l'observation systématique de soi dans le but de comprendre notre fonctionnement et de parvenir à une pleine conscience de soi »<sup>391</sup>. Etter explique que si Reymond fut attirée par Anirvan après avoir rencontré plusieurs autres maîtres, c'est parce qu'il disait « je ne veux pas devenir conforme à un enseignement mais conforme à ce que je suis »<sup>392</sup>. C'est une forme de liberté de conscience qu'elle aurait retrouvée

---

<sup>386</sup> Lettre d'Anirvan du 23 novembre 1955, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

<sup>387</sup> N'ayant pas retrouvé sa bibliothèque, il est difficile de déterminer ce qu'Anirvan entend exactement par « scientifique » et « psychologique ». Il s'agit en effet de termes très flous mais nous pouvons toutefois supposer qu'il s'agissait d'utiliser un langage descriptif, détaillé et aussi précis que possible pour transmettre le résultat de ses recherches sur la vie spirituelle en s'appuyant sur son expérience propre et ses diverses lectures.

<sup>388</sup> Voir Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, 2012 ; Zeller, « New Religious Movements and Science », in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 14, n° 4, 2011, p. 4-10. Cet article décrit comment les fondateurs, dirigeants et praticiens de nouveaux mouvements religieux, notamment la théosophie, recherchent une certaine légitimité à travers la science, tout en contestant les approches normatives et dogmatiques de la science dite « occidentale ».

<sup>389</sup> Margaret Anderson, *The Unknowable Gurdjieff*, London, Arkana, 1991, p. 55, citée par Petsche, « Gurdjieff and Blavatsky: Western Esoteric Teachers in Parallel », in *Literature & Aesthetics*, vol. 21, no° 1, 2011, p. 106.

<sup>390</sup> Voir Burger, article à paraître.

<sup>391</sup> Entretien avec Etter datant du 25 mars 2015, Genève.

<sup>392</sup> *Ibid.*

dans les écrits et la pensée de Gurdjieff. Tous deux, selon Etter, accordaient une grande importance à la vérification de l'enseignement par l'expérience personnelle. Reymond n'est d'ailleurs pas la seule à faire le chemin de l'Inde à Gurdjieff. L'écrivain, dramaturge et sanskritiste autodidacte, Daumal, qu'elle rencontre pendant la Seconde Guerre mondiale, passe d'une vision marxiste de la religion comme aliénante à une recherche artistique et savante sur l'Inde, pour finalement rejoindre Gurdjieff et sa démarche spirituelle en l'acceptant comme maître<sup>393</sup>.

En somme, les lettres d'Anirvan permettent d'établir qu'il guide Reymond vers Gurdjieff afin de poursuivre et prolonger leur travail spirituel en se tournant vers des personnes intéressées par une approche psychologique et scientifique de la spiritualité. Cette explication révèle un contexte d'époque faisant la part belle à l'idée d'une approche « scientifique » de la spiritualité, une idée qui, à cette époque, est largement répandue de part et d'autre de l'Orient et de l'Occident. L'usage de la notion de science pour une pensée et une pratique spirituelle révèle une grille de lecture moderne autant occidentale qu'indienne puisqu'elle apparaît dans le discours de Blavatsky, de Vivekananda, de Gurdjieff, de Reymond et d'Anirvan. La « science » et la « psychologie » sont devenues des clés de lecture et des références communes de la modernité dont Anirvan se sert autant que des *Vedas* et des *Tantras*. Elles permettent selon lui de dialoguer et de circuler *entre* les traditions indiennes et occidentales.

#### **4.4.2.1. Fondation de l'Institut G. I. Gurdjieff de Genève**

Pour bien saisir le rôle de passeuse de Reymond, il s'agit de retracer son implication dans l'histoire du groupe Gurdjieff en s'appuyant sur les témoignages de Marville et Etter selon une des méthodes de l'*oral history* qui nous semble particulièrement pertinente pour cette enquête. Nous choisissons ici de nous concentrer sur le parcours de Reymond et son rôle au sein de l'Institut Gurdjieff à Genève, sans entrer dans les détails de la pensée de Gurdjieff lui-même. L'histoire de l'Institut Gurdjieff à Genève, toujours actif même si le nombre de membres a bien diminué depuis les années 1990<sup>394</sup>, reste à écrire puisque ni Mayer<sup>395</sup> ni Johanna Petsche<sup>396</sup>, spécialiste de la généalogie des

---

<sup>393</sup> Voir Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 250-257.

<sup>394</sup> Marville indique qu'il n'y a plus aujourd'hui que quelques membres actifs. Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne.

<sup>395</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 147.

<sup>396</sup> Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », 2013, p. 49-79.

groupes Gurdjieff, n'ont mené d'enquête sur le groupe genevois. Il existe des archives, mais elles ne sont actuellement pas encore accessibles<sup>397</sup>. Petsche précise que :

Gurdjieff groups are often closed and secretive. [...] their websites are minimal, they do not proselytize, and they scrupulously guard their activities and practices, particularly their exercises and Movements. Little academic work has been undertaken on Gurdjieff Foundation groups and for this reason.<sup>398</sup>

Dès son retour en Suisse, Reymond prend contact avec Jeanne de Salzman (1889-1990), une autre femme ayant joué un rôle clé de passeuse spirituelle en tant que successeur de Gurdjieff<sup>399</sup>. Ce dernier avait à sa mort, en 1949, des disciples tant à Paris, qu'à Londres et aux Etats-Unis. Après son décès, Jeanne de Salzman entreprend de rassembler les anciens compagnons de Gurdjieff pour faire vivre son enseignement à travers un réseau structuré et formalisé<sup>400</sup>. Suite à leur rencontre à Paris, elle demande donc à Reymond de créer un groupe à Genève et lui envoie son fils, Michel de Salzman, pour l'aider<sup>401</sup>. En s'appuyant sur un petit groupe de connaissances, ils fondent en 1956 l'Institut Gurdjieff de Genève qu'ils dirigent ensemble jusqu'à la mort de Reymond en 1994.

Selon Etter et Marville, le groupe comprenait plus ou moins huitante membres dans les années 1970-1980. Il rassemblait des personnes de Suisse romande et de France voisine<sup>402</sup>. Les membres se réunissaient au moins une fois par semaine à Genève et, depuis 1963, une grande rencontre était organisée chaque été à Chandolin pour accueillir une centaine de personnes en provenance de Paris, de Londres, de New York et d'ailleurs, et pratiquer ensemble les danses et exercices d'observation de soi transmis par Gurdjieff<sup>403</sup>. Marville précise qu'à partir de 1980, Reymond ne pouvait plus y participer en raison de ses problèmes cardiaques<sup>404</sup>. Ces camps d'été ne siégeaient pas dans le chalet Haimavati de Reymond, mais dans un chalet plus grand appartenant au cercle Gurdjieff.

---

<sup>397</sup> Cependant, Marville nous a transmis quelques citations d'hommage au moment du décès de Reymond et quelques conférences qui ne se trouvent pas dans le fonds Lizelle Reymond et qui devraient faire l'objet d'une publication prochaine par des membres de l'Institut Gurdjieff.

<sup>398</sup> Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », 2013, p. 50-51.

<sup>399</sup> Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne.

<sup>400</sup> Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », 2013, p. 50.

<sup>401</sup> Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne.

<sup>402</sup> L'influence du groupe Gurdjieff semblait importante. Marville confirme la participation de l'écrivain romand Maurice Chappaz aux réunions. Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne.

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> *Ibid.* Reymond parle également de ses problèmes de cœur à Maillart dans sa correspondance et cette information est confirmée par Sulser. Entretien du 22 mars 2016, Lausanne.

L'enseignement de Gurdjieff passe notamment par la danse, les classes de mouvement et la musique<sup>405</sup>, ainsi que des exercices, gardés secrets<sup>406</sup>, demandant un effort assidu d'attention et d'observation de soi dans le but de se transformer spirituellement et de développer son « corps subtil »<sup>407</sup>. Gurdjieff met l'accent sur les exercices pratiques et corporels dans son enseignement :

I tell many times that all work must start with the body; like I tell many times that if wish observe self must start from outside, by observing movements of body. Only much later can learn how observe emotional and mental centres.<sup>408</sup>

L'insistance sur des exercices corporels indique le développement d'un paradigme liant le corps à la spiritualité au sein de mouvements ésotériques dans les années 1950-1960. Reymond y contribue en instaurant les toutes premières classes de mouvements et de danses de Gurdjieff en Suisse romande, puis en créant les toutes premières classes de tai-chi-chuan en Suisse romande et en France voisine. Son parcours et son intérêt pour le corps déjà bien présent dans ses précédents travaux font d'elle une pionnière et une actrice importante de ce changement.

Au sein de l'Institut Gurdjieff de Genève, Reymond avait pour rôle, selon Etter et Marville, l'animation des groupes de réflexions dans lesquels il ne s'agissait pas d'enseigner la théorie de Gurdjieff, mais d'essayer de « comprendre son enseignement en le vivant et le vérifiant par soi-même »<sup>409</sup>, entre autres grâce « aux classes de mouvement qui était un lieu d'observation de soi, perceptions corporelles et sentiments, par excellence »<sup>410</sup>. Marville indique qu'elle parlait volontiers d'Anirvan en privé alors que dans le groupe Gurdjieff, ce qui ressortait de son expérience en Inde était davantage de l'ordre du non-verbal, de son « émanation propre »<sup>411</sup>.

Concernant l'héritage laissé par Reymond à l'Institut Gurdjieff de Genève, Etter dit qu'elle jouait le rôle de guide, conduisant les autres à « prendre conscience de soi [...] par sa qualité d'écoute, sa franchise et son autorité naturelle acquise grâce à son expérience indienne »<sup>412</sup>. A leur manière,

---

<sup>405</sup> Azize, Petsche, « G. I. Gurdjieff's Piano Music and its Application In and Outside 'The Work' Today », in Cusack, Norman (eds.), *Handbook of New Religions and Cultural Production*, Leiden, Brill, 2012, p. 271-295.

<sup>406</sup> Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », 2013, p. 70.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>408</sup> Fritz Peters, *My Journey With a Mystic*, California, Tale Weaver Publishing, 1980, p. 110, cité par Petsche, «Gurdjieff and Blavatsky: Western Esoteric Teachers in Parallel », 2011, p. 111.

<sup>409</sup> Entretien avec Etter du 25 mars 2015, Genève.

<sup>410</sup> Entretien avec Marville du 16 mars 2016, Lausanne.

<sup>411</sup> *Ibid.*

<sup>412</sup> Entretien avec Etter, le 25 mars 2015, Genève.

Etter et Marville la décrivent comme une femme qui n'imposait pas son savoir mais qui guidait par son exemple, sa pratique et sa présence. Ces deux témoignages indiquent que Reymond n'enseignait pas directement ce qu'elle avait reçu en Inde, mais son expérience de vie auprès d'Anirvan lui permettait de mieux saisir et transmettre les idées de Gurdjieff.

Toutefois, il faut relever que ses livres sur le sāmkhya circulaient parmi les membres du cercle Gurdjieff. Encore aujourd'hui, les ouvrages de Reymond font partie des conseils de lecture présentés sur le site internet de l'Institut Gurdjieff de Genève<sup>413</sup>. Etter rapporte que grâce à Reymond, Jeanne de Salzman qui s'intéressait à la spiritualité indienne, rencontre Sri Anirvan en Inde dans les années 1960<sup>414</sup>, ajoutant une connexion supplémentaire à l'histoire des échanges entre l'Inde et l'Europe. Il faut également relever que son livre, *La Vie dans la vie*, est traduit pour la première fois en anglais en 1971 à l'initiative de Lord Pentland, responsable des groupes Gurdjieff aux Etats-Unis<sup>415</sup>. Celui-ci invite également Reymond à donner une conférence sur le sāmkhya à San Francisco le 8 juillet 1973<sup>416</sup>.

L'association avec Gurdjieff permet à la philosophie d'Anirvan et Reymond de toucher un public américain. Leurs travaux circulaient au sein des réseaux Gurdjieff, même s'ils n'étaient pas au cœur des activités de l'Institut Gurdjieff. En outre, en décembre 1994, lors de la soirée tenue en hommage à Reymond suite à son décès, Michel de Salzman évoquait leur collaboration en reprenant à son compte la notion de *prakṛti-puruṣa*<sup>417</sup>, prouvant que le message de *La Vie dans la vie* avait nourri sa réflexion. Enfin, ce sont trois membres de l'Institut Gurdjieff, dont Marville, qui traduisent en français le manuscrit du *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort*, écrit originellement par Reymond en anglais après la mort d'Anirvan, et le publient en 2009<sup>418</sup>.

---

<sup>413</sup> Voir le site internet de l'Institut Gurdjieff de Genève [http://www.gurdjieff.ch/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3&Itemid=5](http://www.gurdjieff.ch/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=5) Consulté le 17 mars 2017.

<sup>414</sup> Entretien avec Etter du 25 mars 2015, Genève.

<sup>415</sup> Anirvan, Reymond, *To Live Within*, New York, Doubleday, 1971. Sur Lord Pentland, voir Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », 2013, p. 63.

<sup>416</sup> Le manuscrit de cette conférence (qui ne figure pas dans le fonds de Reymond) nous a été transmis par Marville et fera l'objet d'une prochaine publication.

<sup>417</sup> « Toujours est-il qu'immédiatement s'instaure entre nous une relation Purusha-Prakriti, c'est-à-dire qu'elle me demande de jouer le rôle de celui qui mène l'enseignement. Quant à elle, elle se met à mon service en répondant à tout, en remplissant toutes les conditions, en réalisant sur le champ tout ce que je propose. Je suis fasciné par cette générosité et cette exigence qui m'élèvent ». Hommage de Michel de Salzman, 1994, archives de l'Institut Gurdjieff de Genève, transmises par Marville et devant faire l'objet d'une publication.

<sup>418</sup> Dans l'entretien avec Marville, Lausanne, du 26 mars 2015, il mentionne Pascale Blanc et Juan Martinez comme cotraducteurs du *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort* et précise que le manuscrit en anglais était complet et qu'il suffisait de le traduire.

A travers la fondation de l'Institut G. I. Gurdjieff de Genève, Reymond participe activement à la création d'un mouvement ésotérique mondial, trouve un réseau pour diffuser le sāmkhya d'Anirvan et poursuivre sa pratique spirituelle. A travers cette institution, elle devient une actrice majeure de ce que Mayer a appelé la religiosité parallèle<sup>419</sup> en Suisse romande et ajoute sa propre touche à l'histoire des mouvements ésotériques. Son cas révèle l'importance de la microhistoire dans le cadre plus large de la macrohistoire, notamment son rôle d'entrepreneur et de penseur dans l'évolution du mouvement Gurdjieff.



Fig. 11 Trois photographies de Lizelle Reymond en train de faire une série de mouvements de tai-chi-chuan sur son balcon, retrouvées dans ses archives.

#### 4.4.3. Le tai-chi-chuan

En animant les groupes Gurdjieff, Reymond développe non seulement une approche intellectuelle, mais aussi une observation des sentiments et du corps à travers les classes de mouvement. Cet intérêt pour le corps, déjà observé dans *Ma vie chez les Brahmanes*, caractérise la démarche spirituelle de Reymond. En effet, dans les années 1960, elle ajoute encore une corde à son arc en se formant à la discipline du tai-chi-chuan, voie spirituelle et discipline chinoise d'art martial<sup>420</sup>. Nous recueillons ici les éléments principaux sur ce dernier aspect du parcours de Reymond pour retracer son implication dans la microhistoire du tai-chi-chuan en Suisse romande.

<sup>419</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 9.

<sup>420</sup> Voir Gérentes et Plouvier, *Le tai chi chuan*, 2012.

Comment se fait-il que Reymond se tourne vers la Chine pour une pratique corporelle plutôt que vers l'Inde et le yoga ? Selon Marville et Sulser<sup>421</sup>, lors de son voyage aller pour l'Inde en 1947, Reymond aurait eu l'occasion d'observer des nonnes chinoises, près de Guangzhou (Canton), pratiquer des mouvements lents permettant de rester debout pendant des heures sans fatigue, ce qui aurait attiré son attention. Or, il faut noter que le marché de l'enseignement du yoga en Suisse romande était déjà occupé puisque Anne Brügger-Lenz (1916-2013), entre autres, ouvre des écoles de yoga dès 1956 à Clarens, Montreux, Lausanne et Genève<sup>422</sup>. Reymond explore donc d'autres voies liées à la spiritualité et aux arts martiaux.

Au début des années 1960, Reymond se forme à cet art à New York, d'abord avec la danseuse et professeure américaine Sophia Delza, qui avait fondé une école de tai-chi-chuan à Manhattan en 1954, puis à partir de 1970 auprès de Maître Dee Chao (1908-1991), exilé chinois aux Etats-Unis<sup>423</sup>. Dès 1964, Reymond décide d'enseigner cette nouvelle discipline pour gagner sa vie<sup>424</sup>. En véritable entrepreneuse, elle est la première à offrir des cours de tai-chi-chuan à Genève, Lausanne, Paris, et un temps à La Chaux-de-Fonds. Sulser, qui a été l'élève, l'assistante, puis la collaboratrice de Reymond, rapporte que celle-ci donnait plusieurs fois par semaine des cours de deux heures à des groupes d'une dizaine d'élèves<sup>425</sup>. Se rendant chaque semaine à Paris en train de nuit pour assister à la réunion du groupe Gurdjieff organisée par Salzmann, elle en profite pour donner un cours de tai-chi-chuan dans la capitale française<sup>426</sup>. De 1977 à 1988, elle organise également des séminaires d'une semaine à Cartigny, près de Genève, qui attirent chaque été et chaque printemps entre quarante et cinquante élèves issus des cours de Suisse romande et de Paris. Ses élèves viennent d'abord des milieux Gurdjieff, puis, par le biais du bouche-à-oreille, le cercle des intéressés

---

<sup>421</sup> Entretien avec Marville, 26 mars 2015, Lausanne et entretien avec Sulser, 22 mars 2016, Lausanne.

<sup>422</sup> Desponds Meylan, *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, 2007, p. 115. Voir aussi Merz, « *Ich weiss, dass das ungläubhaft tönt...* » *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*, 2000, sans pagination.

<sup>423</sup> Maître Dee Chao était un officier de l'armée de Tchang Kaï-chek, exilé et vivant à New York. Sur l'invitation de Reymond, il enseigne dans les séminaires à Cartigny à partir de 1977. Sulser se forme également auprès de lui dès 1972. Entretien avec Sulser, 22 mars 2016, Lausanne.

<sup>424</sup> *Ibid.*

<sup>425</sup> *Ibid.*

<sup>426</sup> *Ibid.* A ce propos, Sulser se souvient que, durant ces trajets en train, Reymond avait coutume de s'envelopper dans un grand châle « à la mode indienne », signe de son attachement à sa vie indienne.

grandit<sup>427</sup>. Reymond enseigne jusqu'en 1988, date à laquelle elle passe complètement le relais à Sulser et d'autres assistantes<sup>428</sup>.

Selon Marville, qui a pratiqué le tai-chi-chuan une vingtaine d'années, ce que Reymond enseignait le mieux (jusqu'à plus de huitante ans), c'était : « l'esprit de la chose, ce qu'elle avait appris en silence, l'exigence et la rigueur »<sup>429</sup>. Dans ses cours, il fallait « ressentir la respiration de l'instant »<sup>430</sup>. Dans une conférence sur le tai-chi-chuan donnée à Paris en 1972, elle définit cette discipline comme « un art en soi, une science exacte [...] entourée d'un certain mystère [et qu'on peut rapprocher] de l'alchimie »<sup>431</sup>. Le terme « science » révèle à nouveau un topos de l'époque et l'influence du discours ésotérique. Pour elle, ce n'était pas seulement une gymnastique mais bien un mouvement continu qui fait découvrir au corps l'énergie qui l'habite, « une source interne d'harmonie pour communiquer avec les forces de la nature »<sup>432</sup>, ce que Sulser appelle « le mouvement de la Vie »<sup>433</sup> en référence à *La Vie dans la vie*. Pour Sulser, Reymond a été une amie autant qu'un mentor »<sup>434</sup> qui travaillait sur elle-même et faisait « naître l'Être en soi »<sup>435</sup>. Même si elle n'a pas créé une école, « voulant rester dans le mouvement et ne pas figer les gens et les choses »<sup>436</sup>, elle a formé ses assistants qui ont pris sa succession et développé à leur tour des enseignements, laissant ainsi une lignée qui perdure jusqu'à aujourd'hui.

Dans le témoignage d'une autre élève, Monique Delannoy, se retrouve la métaphore maternelle thématifiée dans le travail de Reymond et évoquée par Anirvan :

[E]lle était là, comme un trésor qui nous transmettait son trésor. Elle était très simple malgré son érudition, grande malgré sa petite taille, ferme malgré sa douceur, jeune malgré ses 75 ans, vive à l'intérieur de la lenteur, chaleureuse et très soucieuse de chacun d'entre nous. Sa patience était

---

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> Antoinette Sulser à Lausanne et Genève, Hélène Denizot à Genève et Jacqueline Bétant dans le canton de Neuchâtel. En France, d'anciens élèves, dont Catherine Bonnacarre et Monique Delannoy, ont ouvert des cours. Voir Delannoy « Pionnière du Tai Chi Chuan en 1970 à Paris. Lizelle Reymond. Une femme remarquable », novembre 2006. Consulté le 25 avril 2015 ; site internet de l'école de tai-chi-chuan de Nicole Henriod, consulté le 25 avril 2015 : <http://www.taiji-lausanne.ch/Enseignante.html>

<sup>429</sup> Entretien avec Marville, le 26 mars 2015, Lausanne.

<sup>430</sup> *Ibid.*

<sup>431</sup> Conférence de Reymond « Le Tai Ji et les symboles », Paris 1972. Archives de l'Institut Gurdjieff de Genève, transmis par Marville et devant faire l'objet d'une publication.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> Entretien avec Sulser, 22 mars 2016, Lausanne.

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> *Ibid.*

<sup>436</sup> *Ibid.*

infinie. [...] Lizelle Reymond invitait ses élèves à développer la perception intérieure du plein et du vide qui s'alternent constamment, le lourd et le léger. [E]lle est toujours présente dans notre cœur, comme une mère qui nous a aidé à grandir.<sup>437</sup>

Cette image de « Mère Divine », coconstruite par Reymond et Anirvan, circule à travers les sources, est intégrée par ses élèves et retransmise par eux dans des termes similaires. A travers ces témoignages apparaît l'image d'une femme qui enseignait le tai-chi-chuan et guidait les groupes Gurdjieff comme une mère faisant croître la conscience de ses enfants. A sa mort, à nonante-cinq ans, elle laisse à ses élèves, de tai-chi-chuan d'un côté et du groupe Gurdjieff de l'autre, le souvenir d'une guide qui a marqué par sa force intérieure et par son esprit de recherche.

Avec l'enseignement du tai-chi-chuan, Reymond démontre un caractère indépendant et une démarche individuelle de quête qui sort du cadre immédiat de l'Inde, du sāmkhya et des enseignements Gurdjieff et se poursuit jusqu'à la fin de sa vie. En effet, pour l'époque, Reymond était un personnage qui allait à l'encontre des idées courantes. Elle se présentait d'ailleurs elle-même comme une rebelle, une révolutionnaire<sup>438</sup>. L'étude de sa vie et de son œuvre atteste le parcours d'une femme qui sortait des sentiers battus et s'est placée à l'avant-garde de mouvements innovateurs comme l'introduction du tai-chi-chuan en Europe ou la traduction de la spiritualité vivante de l'Inde en français.

## **4.5. Conclusion : parcours d'une femme de l'entre-deux**

Dans *Ma vie chez les Brahmanes*, Reymond traduit son expérience indienne et met en scène sa transformation sous la forme d'une initiation en trois étapes : premièrement, l'espace symbolique de la maison qui lui reste fermé ; deuxièmement, l'épisode du miroir, le face-à-face avec elle-même à travers le regard des autres ; finalement, le rôle des sens et du corps qui, grâce à l'enseignement de Mataji, lui permet de franchir « la frontière invisible »<sup>439</sup> et d'entrer dans le zénana. Le détour par l'analogie du pèlerinage utilisée par Reymond<sup>440</sup> permet de penser ses différents déplacements et

---

<sup>437</sup> Delannoy « Pionnière du Tai Chi Chuan en 1970 à Paris. Lizelle Reymond. Une femme remarquable », novembre 2006. Consulté le 25 avril 2015.

<sup>438</sup> Entretien avec Marville, le 26 mars 2015, Lausanne.

<sup>439</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 29.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 46-47 et p. 56.

d'envisager son parcours comme un voyage de transformation au sens de René Gothóni<sup>441</sup>. Reprenant le modèle théorique de Turner<sup>442</sup>, Gothóni considère le pèlerinage comme un rite de passage et souligne l'aspect de la transformation :

If pilgrimage is considered not as a social process, as Turner saw it, but as an individual pilgrim's journey to a shrine or a sacred place, listening to what the pilgrim says and what he experiences makes it obvious that, during the pilgrimage, the pilgrim experiences *transformation from one level of spirituality to another*. It is thus logical to conclude that this transformation is the specific quality by which pilgrimages do not differ, but are all alike, just as transition was the specific quality of *rites de passage*.<sup>443</sup>

En effet, comme dans l'image de l'ellipse<sup>444</sup>, Reymond n'effectue pas un voyage aller-retour, Suisse-Inde-Suisse, mais bien une ellipse puisque le chemin de retour n'a rien à voir avec celui de l'aller. *Ma vie chez les Brahmanes* raconte comment son séjour en Inde modifie son identité par l'acquisition de connaissances spirituelles et d'un statut d'initié. Ce livre traduit sa transformation en récit d'initiation qui tend à « l'universel »<sup>445</sup> au sens où il présente un savoir différent pour le lectorat européen dans des termes qui lui sont connus<sup>446</sup>. A son retour d'Inde, Reymond compose une œuvre en s'appuyant sur son travail précédant d'orientaliste et sur l'enseignement d'Anirvan. La construction de son savoir montre un processus créatif d'échange et de négociation. Nous observons que ses propos s'affinent, qu'ils se nuancent et acquièrent une assise philosophique au contact d'Anirvan. A travers sa trajectoire singulière, nous accédons aux premières traductions françaises du néo-vedānta, puis à une approche originale du sāmkhya. Sa perspective continue à se développer sur sol helvétique et se marie à celles de Gurdjieff et du tai-chi-chuan, apportant ainsi une nouvelle coloration à sa spiritualité.

Reymond ne parle pas de « religion » dans ses textes, mais plutôt de philosophie, de spiritualité et d'ésotérisme, rejoignant tout un monde contemporain qui est souvent réticent à l'usage du terme

---

<sup>441</sup> Gothóni, « Pilgrimage = Transformation Journey », in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, Vol. 15, n°1, 1993, p. 101-116.

<sup>442</sup> Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.

<sup>443</sup> Gothóni, « Pilgrimage = Transformation Journey », 1993, p. 108.

<sup>444</sup> Cette image est utilisée par Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, 1978, p. 22-23 et reprise par Gothóni, « Pilgrimage = Transformation Journey », 1993, p. 109.

<sup>445</sup> « Pilgrimages are universal in form, but unique as to content of beliefs », précise Gothóni, « Pilgrimage = Transformation Journey », 1993, p. 110.

<sup>446</sup> Voir Calame, « *Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon)* », 2003, p. 54, cité dans la partie 4.3.4.3. Initiation et métaphore corporelle.

« religion » en raison de sa connotation institutionnelle, rigide et de surplus exclusiviste<sup>447</sup>. En effet, son parcours s'inscrit dans ce que Mayer a appelé la religiosité parallèle<sup>448</sup>, permettant des appartenances multiples : construire un système de pensée spirituelle d'inspiration indienne comme le sāmkhya, animer des groupes d'enseignements ésotériques et avoir une cérémonie mortuaire protestante<sup>449</sup>. De par son expérience, Reymond se construit une autorité dans le domaine spirituel au sein des réseaux Gurdjieff et de la spiritualité vivante de l'Inde en Occident. Elle en fait sa profession et son mode de vie.

L'étude du parcours de Reymond met en évidence qu'elle avait premièrement le désir d'apprendre et de remonter jusqu'à la source de « Ce qui est éternel »<sup>450</sup> et deuxièmement celui de transmettre ce qu'elle avait compris. Elle se situe dans cet entre-deux, un pied en Inde, l'autre en Europe, et s'appuie fermement sur les deux pour transmettre à son tour « cette Vie »<sup>451</sup> à ses élèves. Reymond apparaît comme une figure importante de passeuse de spiritualité pour l'histoire connectée entre l'Inde et l'Europe. Or, Reymond pense et présente son rôle de passeuse en tant que femme. D'une part, le passage est conçu à travers le corps féminin. D'autre part, Reymond fonctionne en tandem, en association avec des hommes, Herbert, Anirvan, Gurdjieff à travers Michel de Salzman, selon le modèle de Sœur Nivedita avec Vivekananda, de *prakṛti* et *puruṣa*. Elle considère son propre rôle de passeuse avant tout en tant que femme et selon la définition d'Anirvan de « *Shakti-link* »<sup>452</sup>, une conception spécifique du rôle des femmes, et plus particulièrement d'une lignée de femmes occidentales liées à la *śakti*, et qui, dans sa logique, incarnent *prakṛti*, l'esprit et la puissance de la Mère Divine. L'importance du corps féminin est mise en exergue par Reymond et ressort fortement dans l'étude de son parcours. Cependant, cette conception particulière du statut des femmes chez Reymond et Anirvan ne doit pas éclipser le rôle clé de Reymond en tant que pionnière des traductions de la spiritualité de l'Inde en français, qu'entrepreneuse religieuse ainsi qu'en tant qu'intellectuelle et auteure.

*Prakṛti*, *śakti*, la Mère Divine sont des concepts clés du sāmkhya d'Anirvan. Il a interprété librement et puisé dans le vaste héritage littéraire et philosophique de l'Inde (les *Vedas* et leurs

---

<sup>447</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 13. Voir aussi Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 25 et suivantes.

<sup>448</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993, p. 9.

<sup>449</sup> Entretien avec Marville, le 26 mars 2015, Lausanne.

<sup>450</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 168.

<sup>451</sup> Anirvan et Reymond, *La Vie dans la vie*, 1969.

<sup>452</sup> Lettre d'Anirvan datée du 3 août 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595

commentaires, les textes sur le yoga, les *Tantras*) ainsi que dans ses lectures des écrits philosophiques et spirituels modernes et contemporains (s'appuyant notamment sur la psychologie ou sur Gurdjieff) pour créer un yoga total « capable d'intégrer toutes les voies connues et tous les systèmes philosophiques, en éliminant les contradictions apparentes »<sup>453</sup>. En comparaison avec Aurobindo qui, lui, avait étudié en Angleterre avant de revenir en Inde et d'entreprendre sa recherche sur le yoga intégral qui combine une réflexion traditionnelle avec des éléments puisés dans la modernité<sup>454</sup>, Anirvan poursuit une démarche similaire sauf qu'il trace son chemin sans quitter le sol de l'Inde. Il est un « global citizen », qui voyage intellectuellement. C'est un homme de son temps, qui construit une approche spirituelle en s'appuyant sur ses lectures de différentes traditions, traditions souvent vues comme opposées. Ainsi, l'interprétation du sāmkhya d'Anirvan dépasse les frontières entre traditions « védiques » et « tantriques », ce que montre Serbaeva-Saraogi<sup>455</sup>, ainsi qu'entre Orient et Occident : « [Son] expérience personnelle, profonde et transformative [lui a permis] d'illustrer le yoga au delà de tout système et d'en faire une réalité vécue, tangible, ouverte à chacun, et donc universelle »<sup>456</sup>.

L'étude de la collaboration entre Anirvan et Reymond met en évidence la circulation du sāmkhya d'Anirvan dans une histoire connectée entre le Bengale et la Suisse. Cette circulation est rendue possible par la rencontre entre deux individus animés par la même quête et le même désir de partager leurs recherches spirituelles, qui prennent la forme d'un modèle spirituel complexe composé de multiples références tant indiennes qu'occidentales, ainsi que par la circulation et la traduction de leurs ouvrages qui créent un espace intellectuel nouveau, inédit, et, pour le chercheur, ajoutent un maillon à l'histoire des échanges religieux entre l'Inde et l'Occident.

Enfin, il faut souligner que Reymond a dû s'inventer un chemin là où les femmes étaient souvent stoppées. En effet, il n'était pas anodin pour une femme de se construire une carrière d'auteure entre l'Inde et la Suisse, de voyager seule, et de devenir une figure marquante de la spiritualité au tournant de la Seconde Guerre mondiale, alors qu'à l'époque le parcours des femmes se construit traditionnellement autour de la famille et qu'en Suisse les femmes n'obtiennent pas le droit de vote

---

<sup>453</sup> Serbaeva-Saraogi, « Shri Anirvan : Une introduction », 2009, p. 19.

<sup>454</sup> A ce propos, voir Banerji, « Traditional Roots of Sri Aurobindo's Integral Yoga », in *Integral Review*, 2013, vol. 9, n° 3, p. 94-106.

<sup>455</sup> Serbaeva-Saraogi, « Shri Anirvan : Une introduction », 2009, p. 29.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 30.

au niveau fédéral avant 1971<sup>457</sup>. Pourtant, au cours de ce chapitre, plusieurs autres femmes sont apparues comme des actrices importantes d'une spiritualité connectée entre l'Inde et l'Occident, notamment Nivedita ou Besant qui, cinquante ans plus tôt, jouent le rôle de « championnes des valeurs hindoues »<sup>458</sup> dans le contexte de l'Inde colonisée et ouvrent la voie à d'autres femmes comme Reymond, la Mère (Mirra Alfassa) ou Jeanne de Salzman. Il apparaît donc que les femmes jouissent d'une liberté et d'un meilleur pouvoir d'action dans le domaine des religions alternatives en train de se créer que dans les religions institutionnelles établies<sup>459</sup>.

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, les contraintes sociales ont prédisposé de nombreuses femmes indépendantes à explorer leur spiritualité au sein de communautés religieuses alternatives en lien avec l'Inde. A propos du cas de Nivedita, Boehmer note :

In her study of colonial women's work in the subcontinent, Kumari Jayawardena, for example, helpfully suggests that to Margaret Noble as to the other white women missionaries, Theosophists, and mystics who travelled, worked, and lived in India, the region offered freedoms of religious, social, and cultural exploration, obviously predicated on imperial hierarchies, which were not then available to women in England. These freedoms were further enhanced within the situation of cultural symbiosis they developed in conjunction with native elites. That is to say, Nivedita's status as an educated, middle-class white woman mapped on to the interests of the Bengali intelligentsia.<sup>460</sup>

Pour Boehmer et Jayawardena, le fait d'être une femme occidentale instruite offrait un statut privilégié à ces femmes en Inde durant la période coloniale, ainsi qu'une liberté intellectuelle et de mouvement dont elles ne jouissaient pas en Europe. Leur voyage en Inde leur donne donc une plus grande indépendance :

Expatriatism provides freedom of mind and spirit. Freedom from what, we might ask. From convention, from the pressure to conform, to do the respectable, the proper, the expected. For women, the pressure to conform centered on the question of gender. Freedom of mind and spirit meant above all freedom from family pressure to conform to conventional norms.<sup>461</sup>

---

<sup>457</sup> Voir Adler, Parzer Epp, Wirz (eds.), *Pionnières de la Suisse moderne. Des femmes qui ont vécu la liberté*, Genève, Slatkine, 2014 ; Service de la promotion de l'égalité entre homme et femme (ed.), *Pionnières et créatrices en Suisse romande. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Genève, Slatkine, 2014 ; Thébaud, *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1992.

<sup>458</sup> Malinar, « "...Western-Born but in spirit Eastern..." – Annie Besant between colonial and spiritual realms », 2013, p. 1116. Voir aussi Burton, « The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865-1915 », in *Women's Studies International Forum*, Vol.13, n° 4, 1990, p. 295-308 ; Ramusack, « Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865–1945 », 1990, p. 309-321.

<sup>459</sup> Dans l'Eglise réformée de France, la première femme pasteure est consacrée en 1949 et dans le Canton de Vaud, il faut attendre 1966. Clivaz, « Femmes pasteurs : une mémoire à gagner au présent », in <https://www.pfarrverein.ch/bericht/621> publié le 29 novembre 2014, consulté le 10 février 2018.

<sup>460</sup> Boehmer, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890-1920*, 2005, p. 72 ; Jayawardena, *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule*, New York, Routledge, 1995.

<sup>461</sup> Friedman, "Exile in the American Grain: H.D.'s Diaspora", in *Women's Writing in Exile*, 1989, p. 94-95, citée par Steinert-Borella, *The Travel Narratives of Ella Maillart: (En)Gendering the Quest*, 2006, p. 20.

Or, nous remarquons que ce qui prévaut pour Nivedita ou Besant au tournant du XX<sup>e</sup> siècle est toujours valable pour Reymond un demi siècle plus tard. Son expérience internationale à la Société des Nations, son expérience d'orientaliste et sa machine à écrire lui ouvrent les portes de la maison de Panditji et lui permettent de collaborer avec Anirvan. Dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale, la spiritualité et le voyage en Inde offrent un champ d'action, de prise de parole et d'innovation pour des femmes occidentales instruites comme Reymond, une *agency* qui est reconnue et mise en valeur par des hommes comme Sri Anirvan et qui lui permet, une fois de retour, de devenir une entrepreneuse religieuse en Occident.

## CHAPITRE 5. JEAN-BERNARD SIMON-VERMOT (1923-2016) : LE DIALOGUE INTÉRIEUR

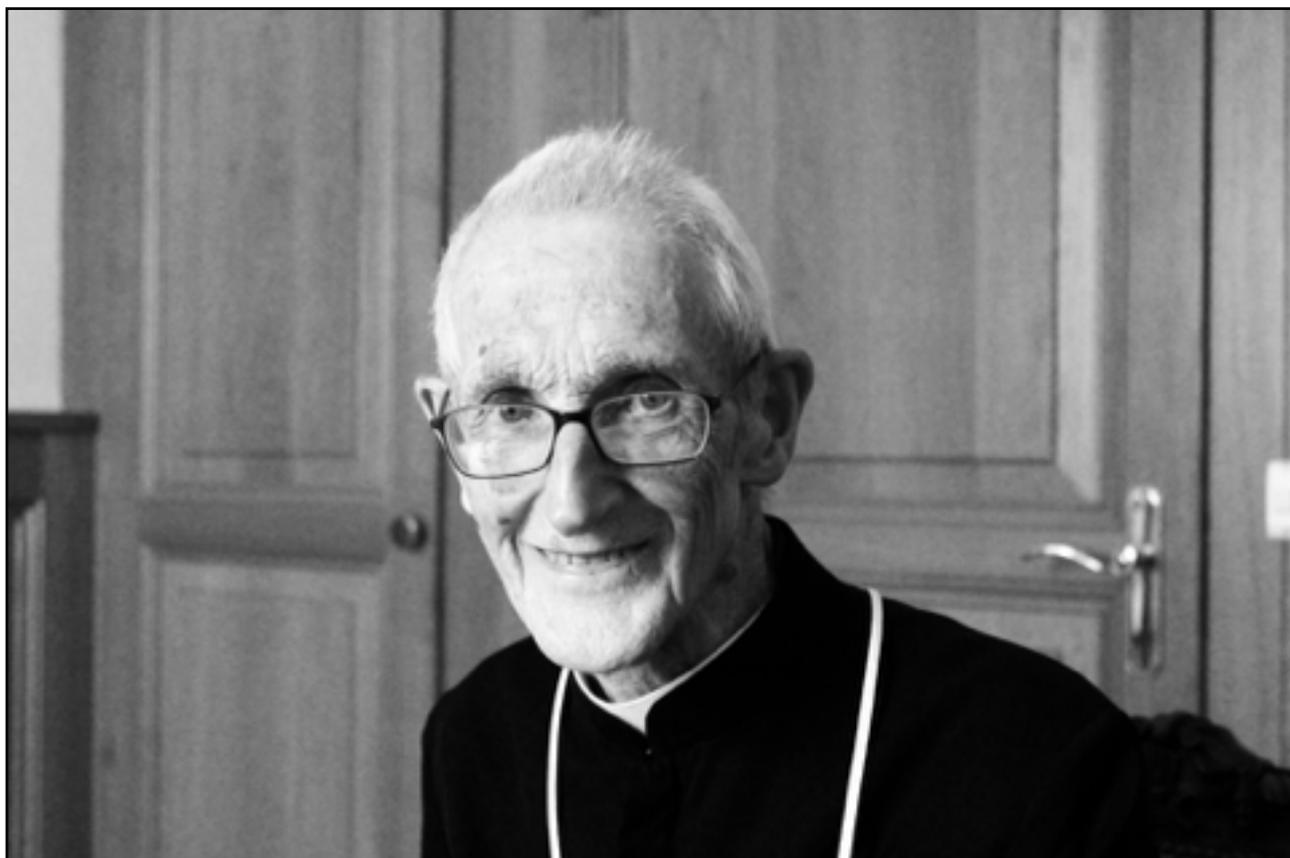


Fig. 12 Photographie du Père Simon-Vermot prise à l'abbaye de Saint-Maurice le 2 août 2013 par F. Guex.

### 5.1. Introduction

En décembre 1947, tout juste ordonné prêtre, Jean-Bernard Simon-Vermot met les pieds pour la première fois à Kalimpong, cœur de la Mission du Sikkim des chanoines de l'abbaye de Saint-Maurice. Il y passera quinze ans. Initié juste après l'indépendance, son séjour indien s'inscrit dans le cadre d'une mission catholique. L'histoire de la Mission du Sikkim et le parcours singulier de Simon-Vermot s'entrelacent de sorte que son parcours individuel doit être étudié en tenant compte de son appartenance religieuse, de l'histoire de la Mission du Sikkim, de celle de l'abbaye de Saint-Maurice et de celle de l'Eglise catholique de l'époque. De vingt ans le cadet de Reymond, le Père Simon-Vermot se démarque aussi par une vocation religieuse et un parcours institutionnel catholique. L'aspect biographique, privilégié dans cette recherche, reste pourtant déterminant même dans le cadre d'une étude sur le parcours d'un missionnaire. L'étude de son parcours de vie, de ses

rencontres, de son vécu et de la transformation de ses représentations des religions de l'Inde donne l'occasion de contraster son itinéraire institutionnel, tant avec ceux des autres missionnaires qu'avec celui de Reymond, partie de manière indépendante en Inde. Il nous permet aussi de lire une microhistoire d'une vie connectée, une histoire à la fois locale et globale, à travers le regard d'un homme qui a pu nous raconter des fragments de son parcours de vie.

Jusqu'alors aucune recherche n'avait été réalisée sur le parcours du Père Simon-Vermot<sup>1</sup>. Cette étude sur du matériel original a permis de dégager une histoire largement inconnue tant du grand public que du monde académique et de dévoiler une figure d'importance instrumentale pour comprendre les connexions entre l'Inde et la Suisse au tournant de la Seconde Guerre mondiale. En effet, le parcours du Père Simon-Vermot illustre tout un pan de l'histoire des missions et du rapport aux religions non chrétiennes dans l'Eglise catholique ainsi qu'un cas particulier de passeur entre l'Inde et la Suisse. Ce chapitre explore le cas d'un missionnaire qui rencontre le néo-vedānta en Inde, l'intègre à sa démarche spirituelle personnelle et qui, de retour en Suisse, devient un pionnier et un passeur du dialogue interreligieux monastique en Suisse romande.

Pour écrire ce chapitre, nous nous sommes premièrement intéressés à la littérature produite par la mission de l'abbaye de Saint-Maurice au Sikkim. En effet, la présence des chanoines suisses en Inde donne naissance à un bulletin missionnaire, *L'Echo du Sikkim*, publié dès 1937 à Saint-Maurice<sup>2</sup>. En étudiant l'ensemble de la mission, nous avons découvert l'intérêt d'examiner plus particulièrement le parcours atypique du Père Simon-Vermot. A la lecture de ses articles, son discours se différencie de celui des autres missionnaires, notamment en raison de son intérêt prononcé pour les traditions religieuses indiennes. Sa voix singulière raconte une histoire en marge de celle de ses confrères, nous renseignant sur des modifications majeures de l'Eglise catholique en amont du Concile Vatican II (1962-1965). Comme nous le verrons, son profil se révèle unique tant au sein de la Mission du Sikkim que de l'abbaye de Saint-Maurice<sup>3</sup>.

Contrairement à *Ma vie chez les Brahmanes*, les articles du Père Simon-Vermot ne sont pas le fruit d'une reconstruction *a posteriori* mais des « instantanés » qui s'échelonnent sur quinze ans et donnent à voir l'évolution du regard de ce missionnaire sur l'Inde. Publiés dans un bulletin

---

<sup>1</sup> Il existe deux études récentes qui traitent de la Mission du Sikkim : Guex, « *L'Echo du Sikkim. Missionnaires suisses dans l'Himalaya. De la conquête à l'aide humanitaire (1937-1970)* », in *Revue Suisse d'Histoire*, Vol. 65, n° 3, 2015, p. 449-470 ; et quatre pages évoquent cet épisode de l'histoire de l'abbaye de Saint-Maurice dans l'ouvrage édité pour les 1500 ans de l'abbaye, voir Roulin, « L'époque contemporaine (de 1870 à Vatican II) », in Andenmatten, Repart (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Againe 515-2015*, Gollion, Infolio, 2015, p. 439-442.

<sup>2</sup> *L'Echo du Sikkim. Bulletin missionnaire de l'abbaye de St-Maurice*, Saint-Maurice, abbaye de Saint-Maurice, 1937-1986. Voir le point 5.2.1.1. Partir de leurs perspectives : *L'Echo du Sikkim*.

<sup>3</sup> Voir 5.3.7. Le parcours atypique du Père Simon-Vermot.

missionnaire, à visée d'information et de propagande, ces textes se rapprochent du genre du reportage ou de l'essai. Pour comprendre son parcours, il est donc nécessaire de faire une lecture en contexte de *L'Echo du Sikkim*. Cela implique un va-et-vient entre la voix d'un individu sélectionné parmi l'ensemble des auteurs du bulletin missionnaire ainsi que la mise en rapport avec le contexte historique plus large des missions catholiques en Inde. En outre, les entretiens suivis menés avec le Père Simon-Vermot entre 2013 et 2016 ont fourni un éclairage précieux sur son parcours et sa posture biographique coconstruite lors de nos échanges.

Au cours de ce chapitre, nous souhaitons décrire et réfléchir à l'impact de ce long séjour en Inde sur son parcours spirituel ainsi que les innovations qui en découlent. Pour ce faire, nous reprenons la même structure tripartite que dans l'analyse du parcours de Reymond. La première partie de ce chapitre correspond à l'étude de la période qui précède le séjour de Simon-Vermot en Inde. A travers l'étude des archives et de *L'Echo du Sikkim*, nous retraçons dans un premier temps l'ensemble de l'histoire de la Mission du Sikkim (1934-1996). Dans un second temps, nous nous penchons sur les vingt premières années de vie du Père Simon-Vermot afin de déterminer les motivations qui l'ont conduit à choisir une carrière religieuse, puis à s'engager comme missionnaire. En mettant en lumière les représentations de l'Inde fournies par *L'Echo du Sikkim* entre 1937 et 1947, nous tentons d'identifier les connaissances que ce jeune prêtre pouvait avoir des traditions indiennes à travers ses lectures avant son départ pour Kalimpong.

La deuxième partie porte sur les années que Simon-Vermot passe en Inde. En examinant le quotidien des missionnaires helvétiques décrit dans *L'Echo du Sikkim*, nous cherchons à comprendre comment les missionnaires vivent et décrivent leur rencontre avec une nouvelle terre, ses populations et ses cultures. La question est de savoir jusqu'où les opinions et les représentations des missionnaires ont été transformées et influencées par leur contact avec les convertis et les autres personnes avec lesquelles ils interagissaient. Quel a été l'effet de leur rencontre avec leur terrain sur leur vision du monde, sur leurs rapports aux religions non chrétiennes et sur leurs pratiques d'évangélisation ? En comparant la position du Père Simon-Vermot avec le discours des autres chanoines dans *L'Echo du Sikkim*, nous indiquons en quoi son approche se démarque de celles de ses confrères. Comment son point de vue a-t-il été modifié par son expérience et son contact avec différents acteurs indiens ? Quels sont les facteurs qui ont pu contribuer à favoriser une approche de dialogue et une volonté de comprendre les traditions hindoues de l'intérieur ? Que nous apprend le cas de Simon-Vermot sur l'histoire connectée entre l'Inde et la Suisse ?

Finalement, la troisième et dernière partie traite de ses activités après son retour en Suisse. Quelle posture adopte-t-il à l'abbaye de Saint-Maurice ? Quelle forme donne-t-il à son activité de passeur

et quels canaux utilise-t-il pour transmettre ce qu'il a vécu en Inde ? Comment traduit-il sa conception de la rencontre interreligieuse ? Enfin, comment son approche et son intérêt pour la spiritualité indienne sont-ils perçus au sein de l'abbaye de Saint-Maurice et quelle image a-t-il laissée à ses collaborateurs du Dialogue Interreligieux Monastique (DIM) ?

### 5.1.1. Notice biographique

Date	Activités	Lieu	Ses publications principales
20 oct. 1923	Naissance	La Chau-de-Fonds	
1932-1942	Etudes dans la Société des Missionnaires du Sacré-Cœur Fuite de la guerre et fin de son lycée en Suisse	Lyon Fribourg	
1942-1947	Noviciat et théologie Ordonné prêtre en mars 1947	Abbaye de Saint-Maurice, Valais	
12 déc. 1947	Arrivée dans la Mission du Sikkim	Kalimpong	Lettre sur la fonction du missionnaire, <i>Echo du Sikkim</i> , mars-avril 1948.
1948	Chapelain des Frères irlandais au Collège Saint-Edmond	Shillong (Meghalaya)	
1949-1952	Enseignement au Collège Saint-Augustin	Kalimpong	« Visite pastorale à Maria-Basti », <i>Echo du Sikkim</i> , sept-oct 1950.
1952-1958	Vicaire dans la paroisse de Git-Byong et chapelain des Sœur de Cluny	Région de Kalimpong	- « Visite au monastère bouddhique de Kalimpong », <i>Echo du Sikkim</i> , jan-fév. 1954. - « Comment nous concevons notre apostolat missionnaire », <i>Echo du Sikkim</i> , mai-juin 1955.
1958	Prêtre de la paroisse de Suruk		- « Inauguration d'un centre culturel à Git », <i>Echo du Sikkim</i> , jan-fév. 1958.
1959	Voyage en Suisse	Abbaye de Saint-Maurice et séjour dans sa famille	« Retour au pays », <i>Echo du Sikkim</i> , mai-juin 1959.
1960-1963	Vicaire à Git-Byong Expulsé de la région Voyage dans le sud de l'Inde et séjour à Asirvanam, monastère bénédictin	Région de Kalimpong Tamil Nadu et Kerala	- « Retour en Mission », <i>Echo du Sikkim</i> , juin-août 1960. - « Impressions en revenant au Sikkim », <i>Echo du Sikkim</i> , mars-avril 1961.

1964-1980	Retour en Suisse Enseignement de la liturgie et de la spiritualité du monastère aux novices Rédacteur des <i>Annales de la Propagation de la Foi</i>  Poursuite de sa pratique de contemplation, de ses lectures et de ses travaux d'écriture	Abbaye de Saint-Maurice	- « Dialogue avec nos frères bouddhistes ? », <i>Echo du Sikkim</i> , fév. 1964. - « L'Eglise et les religions non-chrétiennes d'après le Concile », <i>Les Echos de Saint-Maurice</i> , 1966. - « La Révélation et les religions du monde », <i>Les Echos de Saint-Maurice</i> , 1977. - « Gandhi : maître de la non-violence », <i>Les Echos de Saint-Maurice</i> , 1977.
Dès 1980	Création et animation du Dialogue interreligieux monastique (DIM) romand	Abbaye de Saint-Maurice Des voyages en France et Belgique pour le DIM	- « L'apport de l'Orient à l'expérience chrétienne », <i>Bulletin de l'A.I.M.</i> , 1990. - « 25 <sup>e</sup> anniversaire du dialogue interreligieux monastique », <i>Les Echos de Saint-Maurice</i> , 2003. - « La paix selon l'hindouisme et le christianisme », <i>Dilatato Corde</i> , juil.-déc. 2012.
2006	Parution de sa synthèse sur le dialogue avec l'hindouisme	Abbaye de Saint-Maurice	<i>Echos infinis du silence. Vers une spiritualité chrétienne ouverte de l'Orient</i> , 2006.
2013-2016	Entretiens suivis et échanges épistolaires avec Fanny Guex	Abbaye de Saint-Maurice	- « Qui suis-je ? », <i>Dilatato Corde</i> , jan.-juin, 2015. - <i>Laudes et Vêpres. Un chemin d'intériorité au fil des quatre Semaines</i> , 2016.
28 oct. 2016	Décès	Martigny	

## 5.2. 1923-1946 : entre la Mission du Sikkim et Saint-Maurice

### 5.2.1. Histoire de la mission de l'abbaye de Saint-Maurice au Sikkim

L'abbaye de Saint-Maurice, qui a connu une pérennité sans interruption depuis 1500 ans, est le plus ancien monastère d'Occident toujours en activité. Fondé en 515 par le roi burgonde Sigismond, le monastère est dédié au culte des martyrs de la légion thébaine, culte qui a connu un large rayonnement, donnant une importance mondiale à l'abbaye de Saint-Maurice<sup>4</sup>.

Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Eglise catholique encourage un élan missionnaire<sup>5</sup> grâce à différents mouvements, notamment l'Œuvre de la propagation de la foi (*Propaganda Fide*)<sup>6</sup>, pour aller annoncer l'Evangile aux « peuples infidèles »<sup>7</sup>. Les chanoines de l'abbaye de Saint-Maurice

<sup>4</sup> Sur l'histoire de l'abbaye de Saint-Maurice, voir Andenmatten et Ripart (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. 515-2015*, Gollion, Infolio, 2015.

<sup>5</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », in *Histoire et missions chrétiennes*, n° 7, 2008/3, p. 59.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 60.

manifestent assez tôt le désir de participer à cet « effort missionnaire »<sup>8</sup>. Le chanoine François-Marie Bussard rapporte de manière détaillée et documentée l'histoire de la coopération de l'abbaye de Saint-Maurice à l'œuvre missionnaire et son souhait de contribuer à l'évangélisation des « païens »<sup>9</sup>. Il présente une première mission des chanoines d'Agaune qui part au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à Medjez-Ammar, en Algérie<sup>10</sup>. Celle-ci est rapidement abandonnée en 1857 en raison du climat et du manque de ressources<sup>11</sup>. Puis, entre 1930 et 1935, cinq chanoines partent enseigner au Collège Saint-Joseph à Bangalore alors sous la direction des Pères des Missions étrangères de Paris<sup>12</sup>.

Lors d'un voyage « aux Indes »<sup>13</sup> début novembre 1933, Mgr Burquier (1871-1943), l'Abbé de Saint-Maurice, apprend que les Pères des Missions étrangères de Paris ont besoin de renfort aux portes du Sikkim<sup>14</sup>. Cherchant un territoire de mission pouvant convenir à ses chanoines, il se rend en visite dans cette région de l'Himalaya, au nord-est de l'Etat du Bengale occidental. S'en suit un accord avec les Pères des Missions Etrangères de Paris qui décrète que les chanoines de Saint-Maurice collaboreront avec les trois missionnaires français déjà présents sur place et seront soumis à l'autorité pastorale de Mgr Douenel (1866-1940), Préfet apostolique du Sikkim<sup>15</sup>. Ces trois temps missionnaires (Medjez-Ammar, Bangalore et Kalimpong) montrent une volonté d'évangélisation de la part des abbés de Saint-Maurice, qui se poursuit de nos jours<sup>16</sup>.

La Mission du Sikkim est fondée canoniquement le 10 novembre 1882 par le Révérend Père Desgodins (1826-1913)<sup>17</sup>. Elle s'appelait alors la « Mission du Tibet », car ce pays était l'objectif

---

<sup>8</sup> Bussard, « La coopération de l'Abbaye de St-Maurice à l'œuvre missionnaire », in *Echos de Saint-Maurice*, 1935, 34, p. 25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>10</sup> Sur l'histoire de cette première mission en Algérie, voir le récit de Bussard, *ibid.*, p. 29-81.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 105-117.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 25. L'utilisation du pluriel indique une expression d'époque qui tend à disparaître après l'indépendance de l'Inde.

<sup>14</sup> Archives de l'abbaye de Saint-Maurice, COM 342/310/1 et COM 791. Sur les Missions étrangères de Paris, voir Launay, *Les missions étrangères : trois siècles et demi d'histoire et d'aventure en Asie*, Paris, Perrin, 2008.

<sup>15</sup> Convention signée le 3 mai 1934 entre Mgr Burquier et Mgr de Guebriant, Supérieur général des Missions étrangères de Paris, Fonds d'archives de la Mission du Sikkim, abbaye de Saint-Maurice, COM 793/101/1. Le document indique que seuls les frais de voyage des missionnaires suisses sont pris en charge par l'abbaye de Saint-Maurice, le reste étant à la charge de la Mission du Sikkim.

<sup>16</sup> L'abbaye a envoyé deux chanoines en mission au Pérou à partir de 1973. En 2004, un chanoine est parti au Kazakhstan et, depuis 2012, l'abbaye a participé à la formation de quatre séminaristes congolaises en Suisse qui ont créé une nouvelle communauté canoniale au Congo. Voir Roduit, « L'abbaye de Saint-Maurice depuis le concile Vatican II », 2015, p. 480-481.

<sup>17</sup> Bussard, « La coopération de l'Abbaye de St-Maurice à l'œuvre missionnaire », 1935, p. 119.

premier des missionnaires français. Cependant, ceux-ci sont stoppés à la frontière sud du petit royaume du Sikkim, ne pouvant aller plus loin car l'entrée du Sikkim était interdite aux étrangers. En 1892, les prêtres de la mission française s'installent à Pedong<sup>18</sup>. Après le poste de Pedong, ils créent celui de Maria-Basti (signifiant le village de Marie) et de Kalimpong.

En 1934, deux chanoines suisses, les Pères John Roger Fox (1896-1987) et Aurelio Gianora (1908-1995), arrivent sur place et trois ans plus tard, le 30 juin 1937, Mgr Douénel, Préfet apostolique depuis 1929, est remplacé par Gianora sur décision du Vatican<sup>19</sup>. Après quarante-cinq ans dans la région, les trois Pères des Missions étrangères de Paris passent donc le relais aux Suisses après les avoir formés au travail de missionnaire et aux langues locales, en particulier le népali, *lingua franca* de cette région montagneuse. Ils leur transmettent également une structure comprenant quelques paroisses et des catéchistes indiens formés par leurs soins qui jouent un rôle clé auprès de la population, principalement en raison de leur connaissance des langues et des villageois<sup>20</sup>. Suivront un total de dix-huit chanoines suisses qui resteront pendant soixante ans dans la région de Kalimpong jusqu'en 1996.



Fig. 13 Carte de la région, tirée de Harris, « Global Encounters, Local Places: Connected Histories of Darjeeling, Kalimpong, and the Himalayas—An Introduction », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 44.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>19</sup> Décret du 14 mai 1937 par lequel Rome nommait Gianora Préfet apostolique du Sikkim, reproduit dans « Le Berger au milieu de ses brebis », in *L'Echo du Sikkim*, nov. 1937, p. 14.

<sup>20</sup> Lorsque Mgr Gianora s'installe à Kalimpong en 1937, il s'entoure de plusieurs catéchistes, Joseph Benedict Bhutia qui était également maître d'école, et le catéchiste principal de Kalimpong, Francis G.T. Sitling. Notons que les catéchistes étaient payés. Une lettre du Père Gressot nous apprend qu'en 1949, un catéchiste recevait 35 roupies par mois comme salaire, voir : *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1949, p. 19.



Fig. 14 Carte indiquant les sites de la Mission du Sikkim, reproduite en anglais sur un petit bulletin destiné à récolter des fonds en Angleterre et trouvée dans les archives à Saint-Maurice.

Le territoire de la mission est entouré au nord par le royaume fermé du Sikkim, qui touche le Tibet, à l'ouest par la région de Darjeeling et la frontière avec le Népal et à l'est par le Bhoutan. La mission se situe dans la vallée de la Tista, large rivière faisant la frontière entre le royaume indépendant du Sikkim et le nord du Bengale, de sorte qu'elle est située dans les marges de l'Inde. Pourtant, Tina Harris, historienne spécialiste de la région, précise que cette marginalité géographique contraste nettement avec le rôle international de Darjeeling et Kalimpong au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>21</sup>. Ces deux villes ont joué le rôle de pôle tant pour l'exploration des

<sup>21</sup> Harris, « Global Encounters, Local Places: Connected Histories of Darjeeling, Kalimpong, and the Himalayas—An Introduction », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 43.

montagnes, pour le commerce des matières premières que pour les enjeux politiques entre l'Empire britannique, l'Inde, le Sikkim, le Népal, le Bhoutan, le Tibet et la Chine<sup>22</sup> :

A few hours from Darjeeling, across the Teesta River, lies the hamlet of Kalimpong, which the British acquired in 1865 from the kingdom of Bhutan. Already home to a lively market that connected dispersed Himalayan localities with the long-distance salt and brick-tea trades, Kalimpong became particularly popular with European missionaries and explorers, above all as a window into Buddhist-ruled Tibet, which was not accessible to most foreigners at that time.<sup>23</sup>

Cette région sur les pentes de l'Himalaya est en effet une région de contact et de circulation entre diverses populations. Elle voit cohabiter des Tibétains, des marchands venus de Chine et des marchands indiens venant des plaines, une large immigration venant du Népal depuis le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>, quelques Européens<sup>25</sup> et enfin diverses ethnies himalayennes que la littérature ethnographique désigne comme « tribus »<sup>26</sup>, notamment les Lepchas et les Tamang<sup>27</sup>. Même si Kalimpong apparaît comme une plateforme d'échange, il faut noter que les missionnaires de l'abbaye de Saint-Maurice comme les missionnaires des autres confessions chrétiennes en Inde ne sont pas en position de force et de domination dans la région. Plus particulièrement à Kalimpong, le christianisme, toutes confessions confondues, représente une religion largement minoritaire<sup>28</sup>. Face aux missionnaires catholiques se dressent des traditions religieuses solidement ancrées : l'hindouisme devenu majoritaire dans les *Hills* avec l'immigration népalaise aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>29</sup>, le bouddhisme venant principalement du Tibet depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, mais aussi des

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>24</sup> Sur l'histoire de l'immigration népalaise dans la région et ses conséquences, voir Dasgupta, « Ethnic Problems and Movements for Autonomy in Darjeeling », in *Social Scientist*, Vol. 27, n° 11/12, 1999, p. 47-68.

<sup>25</sup> Par exemple Alexandra David-Néel, voir Thévoz, « On the Threshold of the "Land of Marvels": Alexandra David-Neel in Sikkim and the Making of Global Buddhism », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 149-186.

<sup>26</sup> Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008, p. 70. L'auteure ne parle pas de la région du Bengale occidental et du Sikkim.

<sup>27</sup> Sur les Lepchas et les Tamang, voir Matthew, Mukhia, « Impact of Christianity on the Tamang and Lepcha Tribal Cosmologies », in *JNEIC*, Vol. 3, n° 1, 2016, p. 110-127.

<sup>28</sup> Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 123 ; et Frykenberg, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 21.

<sup>29</sup> Dasgupta, « Ethnic Problems and Movements for Autonomy in Darjeeling », 1999, p. 56.

royaumes du Sikkim et du Bhoutan<sup>30</sup>, ainsi que les protestants, notamment *The Scottish Foreign Mission*, bien présents à Kalimpong<sup>31</sup>.

Il faut encore souligner que le Raj britannique (1858-1947) n'offrait pas de meilleures conditions pour l'évangélisation aux missionnaires catholiques que la République indienne après l'indépendance en 1947. Le rapport entre mission et colonisation a été fort complexe en Inde<sup>32</sup>. Contrairement aux Portugais ou aux Belges, l'Empire britannique n'avait jamais souhaité forger un lien étroit avec l'Eglise catholique<sup>33</sup>. La diversité des organisations missionnaires, divisées selon plusieurs confessions, dénominations et nationalités, et réparties sur des territoires hétéroclites, signifiait que les relations entre l'Eglise et l'Etat n'étaient jamais directes<sup>34</sup>. En outre, le Raj professait une politique de non-ingérence et de neutralité religieuse<sup>35</sup>. Les missions catholiques, comme d'autres missions non britanniques, agissaient donc en dehors du « radar des sensibilités officielles »<sup>36</sup>. Enfin, Robert Eric Frykenberg observe que les missions chrétiennes obtiennent plus de conversion dans les marges de l'Empire, hors de l'autorité directe du Raj, notamment parmi les tribus du fait de missionnaires et agents religieux indigènes, ce qui correspond au cas de figure de la Mission du Sikkim qui formera des prêtres sur place<sup>37</sup>.

### 5.2.1.1. Partir de leurs perspectives : *L'Echo du Sikkim*

Le bulletin missionnaire de l'abbaye de Saint-Maurice, *L'Echo du Sikkim*, est le point d'entrée de cette étude et ma source principale. Tout comme pour Reymond, nous avons eu le privilège et l'autorisation de pouvoir dépouiller pour la première fois les textes produits par les acteurs de la rencontre entre l'Inde et la Suisse pour étudier comment ils mettent celle-ci en scène. En effet, lire

---

<sup>30</sup> Bhutia, « Local Agency in Global Movements: Negotiating Forms of Buddhist Cosmopolitanism in the Young Men's Buddhist Associations of Darjeeling and Kalimpong », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 122. Voir aussi Balixci-Denjongpa, Mackay (eds), *Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture*, Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology, 2011.

<sup>31</sup> Sur les relations, globalement amicales, entre les protestants et les missionnaires catholiques de l'abbaye de Saint-Maurice dans la région de Kalimpong, voir notamment Père Gex-Collet, « Nouvelles diverses de la Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1954, p. 5-6 ; et « Le cataclysme dans la Mission du Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, n° 4, 1968, p. 1-10, qui raconte l'entraide entre protestants et catholiques face à des inondations.

<sup>32</sup> Voir Frykenberg, « Christian Missions and the Raj », 2005, p. 107-131.

<sup>33</sup> Maxwell, « Decolonization », in Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 288.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>35</sup> Frykenberg, « Christian Missions and the Raj », 2005, p. 107-109.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 112. Voir la suite de l'analyse au point 5.2.3.4. Hindouisme et système des castes.

l'histoire de la mission à partir de son bulletin missionnaire, c'est analyser la manière dont cette mission se présente aux yeux du monde.



Fig. 15 Couverture de *L'Echo du Sikkim* de 1937 à 1970.

*L'Echo du Sikkim* paraît pour la première fois en octobre 1937, trois ans après l'arrivée des premiers missionnaires dans la région de Kalimpong, et il est publié en français entre quatre et huit fois par année jusqu'en 1986<sup>38</sup>. Edité à l'imprimerie Saint-Augustin au sein de l'abbaye de Saint-Maurice et tiré à environ mille exemplaires, ce bulletin était distribué sur abonnement uniquement ou rendu consultable dans certaines paroisses des Cantons du Valais, Vaud, Fribourg, Genève, Jura, Neuchâtel et Saint-Galles. La répartition des dons indique que les lecteurs-donateurs sont principalement suisses romands et qu'ils sont issus en grande partie des réseaux d'anciens élèves du Collège de Saint-Maurice, ainsi que des familles et amis des missionnaires<sup>39</sup>. Le lectorat est certes transcantonal mais il reste principalement limité aux catholiques et aux connaissances des chanoines de Saint-Maurice.

<sup>38</sup> A partir de 1980, *L'Echo du Sikkim* devient *L'Echo du Sikkim et des Andes* où l'abbaye de Saint-Maurice ouvre une nouvelle mission.

<sup>39</sup> Editorial, in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1943, p. 2.

La structure de *L'Echo du Sikkim* suit un schéma régulier pendant cinquante ans, commençant par un éditorial souvent rédigé par un chanoine-éditeur de Saint-Maurice faisant le résumé des nouvelles ou mettant l'accent sur un des aspects contenus dans le bulletin<sup>40</sup>, suivi de trois ou quatre articles donnant largement la parole aux missionnaires. Il arrive que la parole soit donnée aux gens qu'ils côtoient, en publiant par exemple le texte d'un élève ou le récit de prêtres et séminaristes indiens avec lesquels les missionnaires collaborent<sup>41</sup>. On y trouve également des articles d'auteurs étrangers à la mission, principalement catholiques, donnant non seulement un éclairage sur les traditions religieuses ou culturelles de l'Inde mais également des clés de lecture et de compréhension pour cette culture étrangère<sup>42</sup>. Le bulletin fournit aussi des informations se rapportant à l'impact de la mission en Suisse (conférences, projections de film, visites indiennes)<sup>43</sup> et publie le regard de quelques Helvètes sur la mission<sup>44</sup>. Enfin, sur les dernières pages de chaque bulletin se trouvent des appels aux dons, l'apostolat de la prière et une liste mentionnant le nom et le lieu d'habitation des donateurs. Ces bulletins sont le fruit d'une collaboration entre les missionnaires en Inde et les chanoines éditeurs en Suisse.

*L'Echo du Sikkim* donne à voir trois types de discours dominants : un discours sur les activités évangéliques, un discours ethnographique et finalement un discours que l'on peut qualifier de propagande et de recherche de fonds, visant à sensibiliser les lecteurs suisses à l'œuvre missionnaire et à les encourager à y contribuer de manière financière. En effet, *L'Echo du Sikkim* est parcouru de nombreux appels à l'aide lancés par les éditeurs ou par les missionnaires eux-mêmes :

Depuis le 1er juillet 1952, je suis seul à la tête d'une immense paroisse dont les paroissiens sont dispersés aux quatre vents ; j'ai donc besoin des prières de mes vieux amis, afin de ne pas être trouvé trop indigne du Divin Maître. [...] Mais si j'ai tenté de lancer cette « Entraide au P. Pittet », c'est bien aussi pour mendier auprès de vous quelques aumônes matérielles. [...] Ceux qui parmi vous sont dans les rangs du Clergé savent mieux que tout autre que le prêtre est le père des pauvres, et que ses ressources sont bien limitées. Aussi soyez certains, mes chers amis, que si je vous sollicite de

---

<sup>40</sup> Concernant les procédés éditoriaux, après comparaison avec les documents trouvés dans les archives de la mission, il apparaît que le travail des éditeurs consistait principalement à la mise en page. Il s'agissait de rassembler les lettres et les articles des missionnaires, et de les illustrer au moyen des photos reçues. Rien n'indique une quelconque censure.

<sup>41</sup> Par exemple, les Pères Peter Ranger (1910-1997) et Benjamin Stolke (1900-1979), dont les voyages en Suisse sont le sujet de brefs articles : « Les Pères Brahier et Stolke nous arrivent ! », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juil. 1956, p. 21.

<sup>42</sup> Par exemple, René de Nebesky, « Un pays où les oracles ont encore leur mot à dire », traduit par le Père Gressot, in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1953, p. 12-15.

<sup>43</sup> La Mission du Sikkim était présentée au public lors de conférences, accompagnées de projection de films documentaires en couleur sur le Tibet ou le Sikkim aujourd'hui disparus, ou par exemple lors de l'exposition nationale suisse de 1939. Voir « Le Sikkim et l'Exposition Nationale Suisse », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1939, p. 56-57.

<sup>44</sup> Par exemple, Philippe Gressot, « Relation du voyage », in *L'Echo du Sikkim*, Déc. 1964, p. 7-11.

cette manière ce n'est pas pour moi, mais pour trouver un moyen d'apporter une aide matérielle à mes Lepchas.<sup>45</sup>

L'objectif derrière cette publication est double : donner des informations aux parents et amis – satisfaire leur curiosité autant que les rassurer – et exposer au public les œuvres et réussites des missionnaires sponsorisés par leurs soins<sup>46</sup>. Ce type de littérature, tributaire des attentes du lectorat, ne présente pas nécessairement une chronique objective de la mission mais tend à dresser un tableau de la « misère païenne »<sup>47</sup>, caractéristique de ce genre de revue, afin d'obtenir davantage de soutien financier.



Joueurs tibétains

De ces deux races parentes, le Lepcha semble moins grossier, plus facile à persuader : il a l'oreille très sensible au son... de l'argent. Il peut servir à faire nombre dans une statistique.

Mais je ne sais quel Jupiter furieux a dû lancer l'interdit sur ces malheureux Tibétains : on se demande si Dieu n'aurait pas décrété leur réprobation en bloc... La crainte des lamas et de leurs sortilèges pétrifie tous ces colosses et les enveloppe comme d'un brouillard sombre, glacé, qui les rend inaccessibles. Les tentatives de



Femmes boutias

Fig. 16 Page tirée de *L'Echo du Sikkim*, Jan. 1938, p. 4, montrant deux photographies qui illustrent un article de Mgr Gianora, « Ceux qu'il faut amener au Christ ».

<sup>45</sup> Lettre du Père Pittet à Yves Chatton, publiée dans *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1952, p. 42.

<sup>46</sup> En 1939, Mgr Bernard Burquier explique la création de *L'Echo du Sikkim* à la demande des parents, amis et connaissances des missionnaires, et pour montrer l'effort missionnaire. « Aux bienfaiteurs de la Mission du Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Mars 1939, p. 1-2.

<sup>47</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 61-62.

Puisque ces bulletins missionnaires servent à maintenir le lien avec le public suisse, ils se doivent de plaire tant pour intéresser les lecteurs que pour encourager les dons. A cette fin, l'aspect visuel joue un rôle primordial. En moyenne, une photographie est proposée toutes les deux pages, venant illustrer le texte, le compléter ou parfois sans aucun lien apparent<sup>48</sup>. A la fois l'écho de la vie des missionnaires suisses sur une terre lointaine et celui « de la vie d'un peuple encore plongé dans les ténèbres de l'erreur et de la superstition »<sup>49</sup>, cette revue se faisait donc le « [t]rait d'union entre la vaillante escouade de nos défricheurs des Indes et leurs nombreux amis d'Europe, elle a clamé les appels, les besoins, les espoirs, les luttes des premiers, et rappelé la sympathie, le réconfort en prières, sacrifices, aumônes des seconds »<sup>50</sup>.

Ainsi, ces bulletins reflètent deux niveaux de rencontre distincts. Le premier est celui qui se produit entre les missionnaires et les populations de l'Himalaya. Il a lieu sur sol indien et le bulletin des missionnaires s'en fait l'écho. A ce titre, il faut noter qu'il n'existait pas un journal du même type à destination du public indien. Dans le cas de la Mission du Sikkim et du parcours de Jean-Bernard Simon-Vermot, nous n'avons pas de sources indiennes équivalentes aux lettres de Sri Anirvan qui donnent un accès direct aux représentations que se font les acteurs indiens sur leur rencontre avec les missionnaires. Notre connaissance du point de vue indien est médié par les sources missionnaires ainsi que par des entretiens réalisés en 2013, c'est-à-dire cinquante ans après le départ du Père Simon-Vermot de la Mission du Sikkim.

Le second niveau se produit entre la mission dans son ensemble (tant au Sikkim qu'à travers l'équipe de Saint-Maurice) et le lectorat : elle a lieu sur sol suisse à la lecture de *L'Echo du Sikkim*. Bien que le bulletin présente une asymétrie dans la rencontre et une perspective majoritairement occidentale et catholique, ces deux niveaux distincts font de *L'Echo du Sikkim* une source intéressante pour l'histoire connectée entre l'Inde et la Suisse.

De plus, l'historien Claude Prudhomme démontre le succès des périodiques missionnaires en France jusque dans les années 1970<sup>51</sup>. En Suisse, Patrick Minder décrit des mécanismes similaires

---

<sup>48</sup> Notons que les légendes des photographies ne nous indiquent pas quand elles ont été prises, ni par qui. Le Père Gressot nous a informé que la plupart des photographies ont été prises par les missionnaires et développées sur place avant d'être envoyées en Valais. La sélection des images avait donc lieu au Sikkim. Toutefois les éditeurs se sont également procuré des images sur l'Inde provenant de sources inconnues. Entretien avec le Père Gressot du 23 septembre 2013, abbaye de Saint-Maurice.

<sup>49</sup> L'abbé Burquier, « Aux bienfaiteurs de la Mission du Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Mars 1939, p. 1-2.

<sup>50</sup> « Du renfort ! », éditorial, in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1947, p. 1.

<sup>51</sup> Prudhomme, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde : quelle continuité ? », in *Le Mouvement social*, n° 177, 1996, p. 9-28.

utilisés par les missions touchant l’Afrique<sup>52</sup>. Sans adhérer complètement à son constat selon lequel la colonisation helvétique s’exprime par le biais de l’apostolat et de la conversion, puisque le terrain asiatique connaît d’autres enjeux de pouvoirs que l’Afrique<sup>53</sup>, nous relevons néanmoins que son étude indique une réponse positive du public suisse romand à l’appel des missions et qu’il finance substantiellement ses œuvres de sorte que les missions disposaient d’une réelle plateforme de visibilité en Suisse. Cela correspond aux données récoltées dans le cas de la Mission du Sikkim, puisque, selon le Père Gressot, le soutien financier des familles et amis proches des missionnaires était une des ressources principales, accompagnées des dons privés et de l’appui de l’abbaye de Saint-Maurice<sup>54</sup>.

En somme, *L’Echo du Sikkim* constitue une source particulièrement utile pour l’histoire connectée car elle est un produit de l’entre-deux et un outil de transmission de savoir en circulation entre l’Inde et la Suisse, nécessitant une lecture critique, « à rebrousse-poil », pour aller au-delà des objectifs de propagande de ce type de littérature. Cette revue nous renseigne autant sur ce qui se passe dans la mission que sur les questionnements des catholiques en Suisse à propos des religions non chrétiennes, notamment dans les éditoriaux. C’est un terrain de discussion où se négocient les représentations de soi et de l’autre. *L’Echo du Sikkim* offre un lieu complexe d’échanges et de médiations inscrits dans un discours en construction et en perpétuelle évolution.

### **5.2.1.2. Développement de la Mission du Sikkim : 1934-1947**

En nous appuyant sur *L’Echo du Sikkim* et sur les archives de la mission, nous observons plusieurs temps ou étapes qui ponctuent l’histoire de la Mission du Sikkim. Il y a d’abord les premiers pas de 1934 à 1947, qui voient la succession entre les trois Pères des Missions étrangères de Paris et les chanoines suisses. Les Pères Fox et Gianora sont rejoints par huit autres chanoines avant 1940. Pendant la Seconde Guerre mondiale, *L’Echo du Sikkim* rapporte principalement que la mission

---

<sup>52</sup> Minder, *La Suisse coloniale. Les représentations de l’Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880-1939)*, Berne, Peter Lang, 2011, p. 53. Voir aussi Harries, *Butterflies & Barbarians: Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford, J. Currey, 2007, p. 3.

<sup>53</sup> Minder observe un prosélytisme des missions africaines, protestantes et dans une moindre mesure catholiques, déployé dans des publications, une multitude de revues missionnaires illustrées, et des campagnes de soutien. Le retour au pays des missionnaires partis pour l’Afrique s’accompagne également de conférences et de projections d’images (films, photographies) dans le but en partie de rassurer les donateurs et de souligner encore les besoins matériels et financiers. Minder, *La Suisse coloniale. Les représentations de l’Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880-1939)*, 2011, p. 51-55.

<sup>54</sup> Entretien avec le Père Gressot du 23 septembre 2013, abbaye de Saint-Maurice, qui ne se souvenait pas des montants. L’argent arrivait également de Rome, d’où la Congrégation pour la propagation de la foi et d’autres congrégations romaines pour les missions envoyaient régulièrement des fonds. Plus sporadiquement, des missionnaires sont partis à l’étranger faire de la propagande et trouver des soutiens. Enfin, le Conseil fédéral, par le biais du département de la coopération technique avec les pays en voie de développement, octroie en juin 1961 une importante somme (140 000 CHF) pour financer des projets de développement portés par les missionnaires de Saint-Maurice.

souffre de difficultés financières<sup>55</sup>. Privée de ressources, elle a pour priorité de continuer à faire vivre les stations déjà mises en place par les missionnaires français. Historiquement, Pedong est le poste le plus ancien. La mission y possède une *High School*, un orphelinat et une école secondaire pour les filles. Sur la colline d'en face, on trouve la paroisse de Maria-Basti, fondée dès les années 1890, où se trouve la principale communauté chrétienne d'origine lepchate. Vient ensuite Kalimpong, la plus grande ville de la région, qui devient une paroisse au début des années 1920 seulement, car les Anglicans s'étaient arrogé une quasi-exclusivité sur la ville. En 1926, les Britanniques demandent aux Sœurs Saint-Joseph de Cluny<sup>56</sup>, installées à Kolkata, d'ouvrir des écoles pour filles dans les collines du nord-est du Bengale<sup>57</sup>. La Mère supérieure accepte à la condition d'avoir sur place un prêtre comme chapelain. Les Sœurs ouvrent ainsi les portes de Kalimpong aux prêtres catholiques de sorte que, dès le début, une étroite collaboration s'instaure entre les premières et les seconds<sup>58</sup>. Outre des écoles, elles font tourner le dispensaire de Git, assistent les missionnaires dans les tâches quotidiennes et facilitent tant les conversions que les vocations auprès de la population locale.

Mgr Gianora établit le centre de la mission à Kalimpong. Sous sa direction naissent des postes toutes les sept heures de marche environ où l'on trouve un missionnaire, une école et, en collaboration avec les Sœurs de Cluny, l'accès à un dispensaire ou à des soins médicaux. En effet, la mission s'élargit grâce aux dix chanoines qui œuvrent dans la région. Dès 1937, ils s'installent à Git-Byong et à Fagu, dans les plantations de thé, à Gorubathan-Todey en 1941, puis Algarah-Merik en 1951, Suruk et Tanyang en 1952, suivi de Pringtam en 1957. Ces nouveaux postes s'accompagnent de la construction d'églises, de presbytères, de couvents, d'écoles.

Après la guerre arrive une seconde génération de sept missionnaires dont fait partie le Père Simon-Vermot. Nés au début des années 1920, ils viennent compléter l'effectif des premiers missionnaires, de quinze ans leurs aînés. Ces dix premières années de travail montrent la mise en place d'un réseau de collaborateurs et la découverte d'un territoire qu'il s'agit de christianiser au moyen de différentes stratégies sur lesquelles nous reviendrons<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Voir Editorial, « A l'heure de l'épreuve », in *L'Echo du Sikkim*, Mars 1941, p. 9.

<sup>56</sup> Congrégation catholique française fondée en 1807 par Anne-Marie Javouhey (1779-1851), qui se consacre aux missions.

<sup>57</sup> *L'Echo du Sikkim* leur donne la parole à plusieurs reprises. Voir : « La Communauté de Cœur Immaculée de Marie à Git », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1950, p. 18-19 et celui de Déc. 1965 qui leur est entièrement consacré.

<sup>58</sup> Nous avons pu constater de nos propres yeux, lors de notre séjour de recherche effectué en novembre 2013, que la collaboration avec les Sœurs se poursuit de nos jours.

<sup>59</sup> Voir 5.3.4. Stratégies de conversion : des écoles, des médicaments, du fromage et des banques.

### 5.2.1.3. Indépendance de l'Inde : 1947-1962

L'après-guerre est marqué par l'indépendance de l'Inde. Or, cet événement est plus discuté dans les éditoriaux de *L'Echo du Sikkim* rédigés à Saint-Maurice que dans les contreforts de l'Himalaya. En effet, aucun article signé par les missionnaires ne traite de l'indépendance ou de la partition de l'Inde<sup>60</sup>. Maxwell relève que la plupart des missionnaires catholiques restaient à l'écart de la politique et hésitaient à exprimer leur opinion<sup>61</sup> car n'étant pas de nationalité britannique, ils étaient conscients de leur statut d'étrangers et du risque d'expulsion. En revanche, au sein de la rédaction de Saint-Maurice, on commente l'actualité car le lectorat suisse suivait attentivement ces événements majeurs, ce que montre le nombre d'articles sur l'indépendance de l'Inde parus dans la presse romande en 1947<sup>62</sup>.

Dans les premiers temps qui suivent le 15 août 1947, l'indépendance de l'Inde est reconnue comme un tournant décisif « derrière lequel peut s'ouvrir un épanouissement réjouissant, ou un recul douloureux »<sup>63</sup>. Les éditeurs de *L'Echo du Sikkim* se focalisent sur les enjeux d'évangélisation, laissant deviner une crainte pour l'avenir de la mission et du christianisme en Inde. En effet, dans le cadre des débats sur la nouvelle constitution de la République indienne, la minorité chrétienne, notamment the *Catholic Union of India* et *All-India Council of Indian Christians*, fait campagne pour que le droit de conversion soit reconnu comme un droit humain fondamental<sup>64</sup>. Pour rassurer les lecteurs et les sponsors de la mission, les éditeurs de *L'Echo du Sikkim* annoncent fin 1948 que la nouvelle constitution indienne garantit la liberté de culte<sup>65</sup>. Or, au milieu années 1950, éclate l'affaire Niyogi, du nom du juge qui la déclenche en publiant un rapport commandé par l'Etat du Madhya Pradesh sur les missions étrangères opérant sur son territoire<sup>66</sup>. Ce rapport dénonçait la présence massive de missionnaires de différentes confessions et l'importance des fonds étrangers, et il affirmait que les conversions étaient obtenues à l'aide de pressions et d'incitations matérielles de

---

<sup>60</sup> Sur la partition et ses conséquences au Bengale, voir Chatterji, *The Spoils of Partition: Bengal and India, 1947-1967*, 2007.

<sup>61</sup> Maxwell, « Decolonization », 2005, p. 290-291.

<sup>62</sup> La base de donnée *Scriptorium* de la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne sur les archives de la presse romande (journaux et magazines) recense 983 articles sur le thème de l'indépendance de l'Inde pour la seule année 1947. <http://scriptorium.bcu-lausanne.ch/browse> Consulté le 4 octobre 2016.

<sup>63</sup> Editorial, in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1946, p. 17.

<sup>64</sup> Kim, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, 2003, p. 39. Voir aussi Claerhout, De Roover, « The Question of Conversion in India », in *Economic and Political Weekly*, vol. XL, n° 28, 2005, p. 3048-3055.

<sup>65</sup> Editorial, « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1948, p. 50.

<sup>66</sup> Kim, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, 2003, p. 61-69 ; Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008, p. 60-63. Le sujet du rapport Niyogi est également discuté par les missionnaires, voir Père Vergères, « Une commission d'enquête », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Août 1958, p. 38-39.

diverses natures<sup>67</sup>. Les missionnaires sont accusés de prosélytisme à travers leurs activités sociales (écoles, hôpitaux, orphelinats)<sup>68</sup>. En conséquence, le nombre de visas accordés aux missionnaires étrangers diminue de manière significative<sup>69</sup>. Ceci explique qu'aucun autre missionnaire suisse ne puisse rejoindre la Mission du Sikkim à partir de 1956. En réaction, l'éditeur de *L'Echo du Sikkim* écrit :

A Saint-Maurice, on a accusé le coup avec tristesse [...] en songeant aussi combien est injuste de suspecter de je ne sais quels desseins impérialistes des citoyens d'un petit pays comme la Suisse, qui n'en eut jamais à l'égard de personne, d'autant plus que ce pays ne cacha pas sa sympathie à l'Inde lors de la proclamation de son indépendance, et fut même le premier Etat à établir avec elle des liens officiels d'amitié.<sup>70</sup>

L'éditeur regrette que les missionnaires soient considérés comme « des agents des nations capitalistes et colonialistes de l'Occident »<sup>71</sup>. La Suisse, qui est le premier pays à avoir signé un traité d'amitié avec l'Inde indépendante<sup>72</sup>, aurait selon lui dû être lavée de tout soupçon d'impérialisme. Il précise que la liberté de religion et de prédication reste toutefois assurée<sup>73</sup>. La question du rapport entre christianisme et colonisation se reflète donc dans les pages de *L'Echo du Sikkim*.

Dans *Missions chrétiennes et colonisation*, Prudhomme précise que, nées de motivations différentes, l'entreprise missionnaire et l'expansion coloniale ont conflué dans un même discours civilisateur<sup>74</sup>. Pourtant, le but du missionnaire n'est pas la civilisation mais « le salut des âmes »<sup>75</sup>. En 1919, le Pape Benoît XV rappelle dans *Maximum illud* que le missionnaire est missionnaire du

---

<sup>67</sup> Kim, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, 2003, p. 67. La communauté catholique réagit vigoureusement à ce rapport (p. 69).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 61 et Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008, p. 63.

<sup>70</sup> Père Poncet, « Les progrès du catholicisme seront-ils définitivement compromis aux Indes ? », in *L'Echo du Sikkim*, Juil.-Oct. 1955, p. 26.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Voir Schweizer, « The Indian-Swiss Treaty of Friendship and Establishment of 14 August 1948 », in Imhasly (ed.), *Friendship in Diversity: Sixty Years of Indo-Swiss Friendship*, 2008, p. 13-24.

<sup>73</sup> Père Poncet, « Les progrès du catholicisme seront-ils définitivement compromis aux Indes ? », in *L'Echo du Sikkim*, Juil.-Oct. 1955, p. 26-27.

<sup>74</sup> Voir Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 2004, p. 121. Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 73-74.

<sup>75</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 60. Sur la diversité des agendas, voir l'exemple des capucins en Inde qui expose que contrairement à une vision attendue, la mission n'exerce pas une influence unilatérale mais représente un espace de polémiques et de résistances : Lorenzen, « Europeans in late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries », in *Indian Economic Social History Review*, 2003, 40, p. 1-31.

Christ et non de sa patrie, recommandation renouvelée au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale<sup>76</sup>. De manière générale, les Eglises ont accompagné les décolonisations avec le souci d'assurer « des transitions en douceur »<sup>77</sup>, en gardant toujours à l'esprit les impératifs religieux et la réussite de l'évangélisation. Maxwell relève certes que ces anciens empires ont contribué à la propagation du christianisme mais que certaines missions religieuses ont dépassé le cadre des empires en transmettant leur foi en dehors ou en marge des territoires colonisés. Ainsi, après les décolonisations, le nombre de croyants a continué à croître dans toute l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine. Cette dissémination du christianisme a souvent été le fait de missionnaires indigènes contrairement à l'opinion de nombres de savants qui impliquaient, dans leurs ouvrages écrits depuis la Seconde Guerre mondiale et jusque dans les années 1970, le christianisme dans l'impérialisme européen<sup>78</sup>. Cette croissance du nombre de convertis a été rendue possible notamment par la recomposition de nouvelles relations internationales et des politiques de coopération qui se mettaient au service des évêques indigènes<sup>79</sup>.

Avec la théologie de la plantation de l'Eglise, formulée entre les deux guerres par le Père jésuite Pierre Charles, professeur à l'Université catholique de Louvain, la pratique missionnaire met en avant l'indigénisation et l'enracinement local<sup>80</sup>. La création d'une Eglise indienne exige l'accès au pouvoir de prêtres et clercs autochtones. En effet, dans le cas de la Mission du Sikkim, comme il n'est plus possible de faire venir des missionnaires de Suisse, il devient impératif de créer un clergé indigène compétent et de remettre la direction des affaires de l'Eglise entre les mains des locaux. Les missionnaires suisses recrutent alors dans les environs de Kalimpong et ailleurs puisque le Père Gex-Collet parcourt le sud de l'Inde en quête de vocations<sup>81</sup>. Ainsi, en janvier 1956, la mission assiste à la première messe du Père René Singh, ancien orphelin sous la protection des

---

<sup>76</sup> Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 2004, p. 122 ; Gadille, « Les églises et les théologies du Tiers Monde », in Lenoir, Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, Vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 718.

<sup>77</sup> Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 2004, p. 153 ; Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 75.

<sup>78</sup> Maxwell, « Decolonization », 2005, p. 286.

<sup>79</sup> Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 2004, p. 154.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 135. Clémentin-Ojha, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », 1998, p. 11.

<sup>81</sup> Père Poncet, « Billet de la Rédaction », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1954, p. 7.

missionnaires et premier prêtre népalais de la mission<sup>82</sup>. La création d'une Eglise indienne marque le passage au troisième temps de la mission.

#### 5.2.1.4. Travailler dans l'Eglise indienne : 1962-1996

Le 8 août 1962, le Pape Jean XXIII érige un nouveau diocèse à Darjeeling, détaché de Kolkata, qui remplace la préfecture apostolique du Sikkim et il nomme le premier Evêque indigène, Mgr Eric Benjamin, à sa tête<sup>83</sup>. Avant 1962, le district de Darjeeling était confié aux jésuites et la subdivision de Kalimpong était dirigée par les chanoines de Saint-Maurice. Cette étape, préparée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, marque pour les missionnaires le passage d'une terre de mission à celui d'un territoire où « l'église locale naissante devient adulte et autonome »<sup>84</sup>. Les éditeurs de *L'Echo du Sikkim* soulignent que « Mgr Gianora s'est effacé pour qu'un de ses frères indiens prenne la relève »<sup>85</sup>. Malgré ce ton paternaliste caractéristique de l'époque, ce changement constitue un tournant car il affirme sur le plan de l'Eglise la capacité des indigènes à assurer des responsabilités et, puisqu'à partir de cette date, les missionnaires suisses travaillent au sein de l'Eglise catholique indienne. Prudhomme relève que cette mutation a engendré le renoncement aux principes et à la division des tâches qui caractérisaient traditionnellement la distinction entre pays de chrétienté et pays de mission, accompagnée d'une critique, parfois radicale, des raisons et des formes de la mission<sup>86</sup>. En effet, à la suite de la Seconde Guerre mondiale, puis dans un contexte de Guerre froide caractérisée par la course aux armements nucléaires, l'Eglise catholique est confrontée aux problèmes contemporains des conditions de la paix et d'une société moderne de plus en plus séculière<sup>87</sup>. Les années 1950-1960 sont marquées par une métamorphose culturelle, l'apparition d'un monde planétaire, techniquement unifié mais divisé par des idéologies politiques et des déséquilibres socio-économiques nord-sud qui remettent en cause les croyances jusqu'ici solidement ancrées ; c'est un contexte particulier de transformation de la société et de l'Eglise qui

---

<sup>82</sup> Simon-Vermot, « Notre premier prêtre népalais monte à l'autel », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1956, p. 13-15. Notons que la création d'un clergé indigène faisait partie des objectifs initiaux et que dès avril 1938, *L'Echo du Sikkim* fait mention d'un jeune lepcha, Léonard Molomoo, candidat au sacerdoce.

<sup>83</sup> « Le développement économique et social de l'Inde, l'évolution des idées, réclamaient un ajustement dans la structure des diocèses. Et c'est ainsi que les quatre évêques récemment nommés sont tous des indigènes », Père Ruckstuhl, « Merci Monseigneur », in *L'Echo du Sikkim*, Oct. 1962, p. 4.

<sup>84</sup> Editorial, « Vatican : Acte du Saint-Siège », in *L'Echo du Sikkim*, Oct. 1962, p. 2-3.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>86</sup> Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 2004, p. 15-16 ; Gadille, « Les églises et les théologies du Tiers Monde », 2000, p. 718.

<sup>87</sup> Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », 2000, p. 711-712.

fait très tôt l'objet d'étude de la part de théologiens<sup>88</sup>. Face aux critiques rencontrées, l'Eglise romaine connaît un nouveau souffle avec le Pape Jean XXIII (1958-1963) qui convoque le Concile Vatican II (1962-1965), dont la direction est reprise par Paul VI (1963-1978). Vatican II prône la paix, l'aide aux nations les plus pauvres et plus généralement l'ouverture au monde<sup>89</sup>. Ce Concile est un événement majeur de l'histoire de l'Eglise catholique au XX<sup>e</sup> siècle qui influencera beaucoup le parcours du Père Simon-Vermot<sup>90</sup>.

Enfin, la fin de la présence missionnaire suisse en Inde est marquée par le départ en 1996 du Père Gressot qui rentre à l'abbaye de Saint-Maurice après cinquante ans dans le sous-continent indien. En Inde, la mémoire des « *Swiss Fathers* » – ainsi nommés par les habitants des environs de Kalimpong, ce qui indique une reconnaissance de la nationalité des missionnaires<sup>91</sup> – demeure encore vive et les traces de leur passage sont toujours bien visibles, notamment au niveau architectural. L'actuel Archevêque de Kolkata insiste sur l'héritage suisse de l'Eglise catholique du nord-est de l'Inde, qui a permis de créer une puissante communauté chrétienne dans sa circonscription<sup>92</sup>. Ainsi, plus d'une centaine de prêtres indigènes œuvrent dans le district de Darjeeling et l'ancien royaume du Sikkim<sup>93</sup>. De plus, les liens sont encore présents entre le Valais et le diocèse de Darjeeling puisque l'abbaye de Saint-Maurice aide à financer certains projets ponctuels<sup>94</sup>.

Après cet historique de la Mission du Sikkim qui permet de cerner le contexte dans lequel Simon-Vermot arrivera en Inde en 1947, il est temps de revenir à son parcours et de se demander ce qui l'a conduit à suivre la route tracée par les premiers missionnaires suisses de l'abbaye de Saint-Maurice.

---

<sup>88</sup> Notamment les travaux du jésuite Robert Bosc, *La société internationale et l'Eglise*, Paris, Bibliothèque de la Recherche Sociale SPES, 1961 et 1968.

<sup>89</sup> Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », 2000, p. 701-702.

<sup>90</sup> L'impact de Vatican II sera développé au point 5.3.6. Changement de paradigme missionnaire.

<sup>91</sup> Observation faite lors de notre séjour dans l'ancienne Mission du Sikkim au mois de novembre 2013. Cet aspect est développé au point 5.3.5. Perception des missionnaires par les populations locales.

<sup>92</sup> Entretien avec l'Archevêque de Kolkata, Mgr Thomas D'Souza, le 8 novembre 2013. Originaire du sud de l'Inde, Mgr D'Souza vient étudier au Collège-internat de Darjeeling en 1966. Il côtoie les *Swiss Fathers* dès son enfance pendant ses vacances d'hiver à Kalimpong. Puis en 1978, une fois sa prêtrise obtenue, il occupe la charge de principal du Collège Saint-Augustin de Kalimpong, fondé par les chanoines, et travaille en étroite collaboration avec le Père Gressot.

<sup>93</sup> Mgr Joseph Roudit, « L'abbaye de Saint-Maurice depuis le concile Vatican II », 2015, p. 480.

<sup>94</sup> Entretien avec Mgr Joseph Roudit, le 23 septembre 2013, Saint-Maurice. Mgr Roudit avait des contacts réguliers avec l'Evêque Stephen Lepcha. Il a d'ailleurs été invité à fêter le jubilé des cinquante ans du diocèse en novembre 2012.

### 5.2.2. Vocation religieuse de Jean-Bernard Simon-Vermot

Pour reconstruire quelques étapes clés de son parcours l'ayant conduit à s'orienter vers une carrière religieuse et à séjourner quinze ans en Inde, nous nous appuyons sur les souvenirs du Père Simon-Vermot partagés lors de nos entretiens menés entre 2013 et 2016. N'ayant pas d'autres sources sur ses premières années de vie, rappelons que l'usage d'une méthode d'*oral history* doit rendre attentif au fait que le sujet, Simon-Vermot, sélectionne et reconstruit des éléments de son enfance et de sa jeunesse avec presque trois quarts de siècle de distance et en fonction de notre intérêt pour son expérience indienne.

Deux éléments ressortent de nos entretiens sur les années 1923-1947 : son cadre familial qui le pousse vers une carrière religieuse et l'expérience de la Seconde Guerre mondiale. Le Père Simon-Vermot raconte que ses parents étaient de fervents catholiques et qu'il a grandi dans un climat très religieux. Son frère devient d'ailleurs également chanoine à l'abbaye de Saint-Maurice<sup>95</sup>. Aîné de quatre enfants, il passe ses premières années de vie dans sa famille au Locle, ville ouvrière de montagne connue pour son urbanisme horloger. Son père, instituteur, aimait écrire, enthousiasme pour l'écriture que Simon-Vermot partagera. Or, il insiste surtout sur le rôle de sa mère décrite comme une femme attentive aux autres, « pleine de bonté et une fine pédagogue »<sup>96</sup>. En 1932, son père décède brutalement, laissant à Madame Simon-Vermot la charge de quatre enfants et une situation financière précaire. Elle envoie alors son aîné étudier près de Lyon chez les Pères du Sacré-Cœur, un ordre missionnaire, car elle y voit l'opportunité d'études à moindres frais. Ainsi à l'âge de onze ans Simon-Vermot quitte sa famille et la Suisse pour suivre sa scolarité dans un pensionnat en France appartenant à une institution catholique.

La Seconde Guerre mondiale éclate à l'époque où il se prépare à passer son baccalauréat. Simon-Vermot raconte que l'arrivée de l'armée allemande l'oblige à fuir et à se réfugier en Suisse, où il obtient sa maturité fédérale au Collège de Fribourg en 1942<sup>97</sup>. Bien que la Suisse soit relativement préservée des horreurs de la guerre, le jeune homme observe avec tristesse et inquiétude la tourmente européenne et même mondiale qui se déroule devant ses yeux<sup>98</sup>. Ces images et cette atmosphère tragiques ont certainement contribué à forger un regard critique sur le monde occidental chez le jeune homme qu'il est alors.

---

<sup>95</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.* Le Père Simon-Vermot évoque un sentiment d'insécurité.

En effet, il faut souligner que l'impact des deux guerres mondiales pousse de nombreux Européens à critiquer l'Occident<sup>99</sup>. Le parcours de Simon-Vermot s'inscrit dans un contexte plus général de crise européenne ressentie depuis les années 1920 que nous reconnaissons dans les textes de sa compatriote Ella Maillart qui présente la guerre comme une conséquence du progrès occidental<sup>100</sup>. Ce topos se retrouve chez de nombreux intellectuels et, par-delà leurs différences incontestables, Guénon, Breton ou Rolland « pensent tous que la crise européenne n'est pas seulement une crise économique et politique, mais d'abord une crise spirituelle »<sup>101</sup>. Le motif de l'Occident matérialiste face à l'Orient spirituel parcourt l'ensemble de l'œuvre du Père Simon-Vermot et traduit certainement une expérience personnelle de la guerre ainsi que l'influence du milieu intellectuel de l'époque<sup>102</sup>.

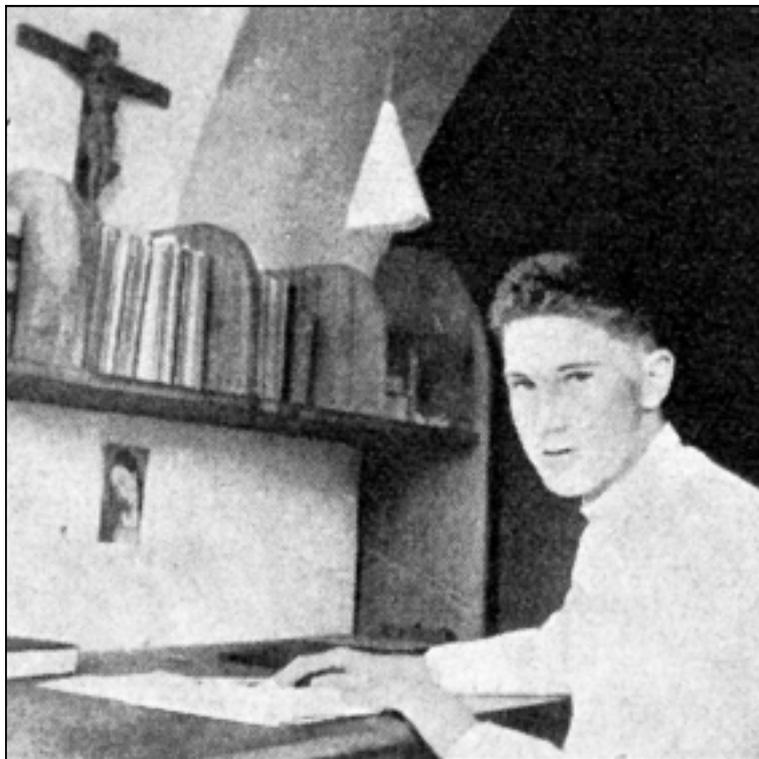


Fig. 17 Photographie du Père Simon-Vermot pendant ses études à l'abbaye de Saint-Maurice, publiée dans *L'Echo du Sikkim*, mai-juin 1955, p. 27.

---

<sup>99</sup> Bridet, « L'Inde, une ressource pour penser ? Retour vers les années 1920 », 2014, p. 124.

<sup>100</sup> Voir Maillart, *Oasis Interdites. De Pékin au Cachemire*, Paris, Payot et Rivages, 2002 [1937], p. 32-33.

<sup>101</sup> Bridet, *L'événement indien de la littérature française*, 2014, p. 149.

<sup>102</sup> Voir 5.3.7.2. Représentations d'une terre indienne spirituelle.

### 5.2.2.1. Chanoine<sup>103</sup> à Saint-Maurice

Lorsque nous l'interrogeons sur le choix d'une carrière religieuse, et plus particulièrement sur les motivations qui l'ont amené à entrer à l'abbaye de Saint-Maurice, le Père Simon-Vermot répond spontanément qu'il lui semble avoir toujours été orienté, inconsciemment du moins, vers la religion<sup>104</sup>. Il déclare avoir ressenti « un appel intérieur »<sup>105</sup>. En outre, il évoque l'influence de sa mère, très spirituelle, qui souhaitait voir son fils se tourner vers l'Eglise. Ces éléments personnels et familiaux le prédisposent à se tourner vers le monachisme. Après sa maturité fédérale, attiré par la vie fraternelle, il a d'abord en tête l'idéal monastique des Cisterciens de l'abbaye d'Hauterive à Fribourg<sup>106</sup>. Cependant, l'idée des travaux manuels imposés aux frères ne lui convenait pas et, préférant une carrière plus intellectuelle<sup>107</sup>, il se tourne vers l'abbaye de Saint-Maurice en raison de son inclination pour la liturgie, qui se poursuit d'ailleurs jusqu'à la fin de sa vie<sup>108</sup>. Il explique qu'il n'a jamais été attiré par le travail dans les paroisses, ni la prédication : ce qui lui plaisait par-dessus tout c'était « la prière du chœur et la vie communautaire »<sup>109</sup>. Notons que, si ces aspects sont manifestes à Saint-Maurice, ils ne seront pas très prégnants dans le cadre de la Mission du Sikkim où les chanoines vivent éloignés les uns des autres et s'occupent surtout des paroisses qu'ils ont créées<sup>110</sup>. Sur ce point, il y a un décalage entre les attentes de novice de Simon-Vermot et les contraintes de la vie de missionnaire dans la région de Kalimpong qui implique souvent de travailler seul et auprès d'une population rurale, peu instruite.

En entrant à l'abbaye de Saint-Maurice, Simon-Vermot s'inscrit dans l'histoire d'une des plus anciennes communautés religieuses de la chrétienté qui suit la règle dite de Saint-Augustin. Celle-ci comprend les notions de vie commune et de partage des biens, d'humilité et de chasteté, d'obéissance au supérieur et de recherche de l'amour spirituel en insistant sur les célébrations liturgiques, souvent chantées<sup>111</sup>. Lorsque Simon-Vermot commence son noviciat et fait ses quatre

---

<sup>103</sup> Les chanoines (réguliers) sont des prêtres vivant en communauté dans un monastère sous l'autorité d'un abbé. Ils célèbrent la liturgie et rendent les services pastoraux dans les paroisses avoisinantes, ce que des moines ne font pas nécessairement. Ils ont donc une double orientation : 1. monastique et contemplative ; 2. pastorale et tournée vers le monde.

<sup>104</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Simon-Vermot, *Laudes et Vêpres. Un chemin d'intériorité au fil des quatre Semaines*, Paris, Ed. Téqui, 2016.

<sup>109</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>110</sup> Voir plus loin l'analyse de la vie des missionnaires au point 5.3.3. Activités.

<sup>111</sup> Roduit, « L'abbaye de Saint-Maurice depuis le concile Vatican II », 2015, p. 477.

années de théologie, ils étaient une vingtaine de novices, alors qu'ils ne sont plus qu'un ou deux aujourd'hui. Pour donner une idée de la taille de cette communauté, il y avait 141 membres en 1965 et 40 en 2014<sup>112</sup>. En mars 1947, à l'âge de vingt-trois ans, Simon-Vermot est ordonné prêtre et devient chanoine. Par ses vœux, il s'engage donc entièrement dans une vie monastique, consacrée et fraternelle, au service de sa foi, de sa communauté et de l'Église catholique. Soulignons qu'en entrant à l'abbaye de Saint-Maurice, Simon-Vermot jure obéissance à sa hiérarchie et à l'Église catholique romaine. A partir de ce moment et jusqu'à la fin de sa vie, il appartient à une institution et doit s'en référer à elle, contrairement à Lizelle Reymond qui est autonome, indépendante et qui obéit librement aux recommandations qu'on pourrait lui donner.

A propos de ses années d'études, Simon-Vermot évoque le début d'une nouvelle vie et l'initiation à une profondeur intérieure<sup>113</sup>. Il nous raconte qu'il était d'abord habité par une croyance de type dévotionnel lui venant de sa mère, mais qu'à travers ses études à l'abbaye, il découvre la joie de la contemplation selon la tradition de Saint Jean de la Croix, de Sainte Thérèse et de Saint Augustin<sup>114</sup>, signalant ainsi une préférence pour une approche mystique de la vie religieuse. Selon lui, ce qu'il a découvert pendant son noviciat était une graine qui n'a fait que se développer jusqu'à aujourd'hui<sup>115</sup>.

Le récit que Simon-Vermot fait de ses premières années tend à mettre en évidence une cohérence et une continuité. Illusion biographique ou non<sup>116</sup>, Simon-Vermot présente son parcours spirituel comme un développement progressif. Il attire notre attention sur l'importance de la révélation du Christ dans sa vie, et plus particulièrement, des écrits mystiques de la tradition catholique qui se retrouvent également dans son ouvrage synthétique sur l'apport de l'Inde à sa spiritualité, *Echos infinis du Silence* (2006). Comme nous le verrons, son discours (tant dans les sources datant de son séjour en Inde que dans les sources ultérieures) met en exergue la notion d'intériorité<sup>117</sup> et indique un engagement spirituel, « une vocation de tout l'être »<sup>118</sup> qui apparaît très tôt. Le Père Simon-Vermot choisit une carrière qui lui permet de vivre entièrement cette quête spirituelle du Christ.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>113</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Bourdieu, « L'illusion biographique », 1994, p. 83.

<sup>117</sup> Voir 5.3.7.2. Représentation d'une terre indienne spirituelle.

<sup>118</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

### 5.2.3. Représentations de l'Inde dans *L'Echo du Sikkim* avant 1947

Quelles sont les motivations du Père Simon-Vermot à devenir missionnaire et à partir pour l'Inde ? Que savait-il de ce pays et de ses traditions avant son départ ? Quelles sources d'information circulaient-elles pendant la Seconde Guerre mondiale dans les canaux catholiques ? Quelles représentations de l'Inde pouvait-il avoir à travers sa lecture de *L'Echo du Sikkim* ?

Après son ordination, l'Abbé Louis-Séverin Haller (1895-1987) propose au Père Simon-Vermot de rejoindre ses confrères déjà à Kalimpong, invoquant le fait qu'ils ont besoin de jeunes missionnaires, de type intellectuel, prêts à faire des études<sup>119</sup>. Il s'agit donc pour Simon-Vermot d'obéir à un ordre de son supérieur et de remplir son devoir de prêtre, dans l'appel de la tradition chrétienne à « quitter son pays »<sup>120</sup>, ce qui ne signifie pas qu'il parte à contrecœur, bien au contraire. Rétrospectivement, lorsque nous posons la question de ses motivations, il évoque la curiosité pour l'autre, une opportunité de voir le monde et de découvrir quelque chose de nouveau, ainsi que le sentiment de liberté qu'offraient la mission et la rencontre avec l'Inde<sup>121</sup>. Le thème de la liberté apparaît dans les lettres d'autres missionnaires, comme l'écrit le Père Ruckstuhl : « nous partions vers la liberté. Nous l'avons choisie librement cette terre bénie, bousculée entre le Népal et le Bhoutan »<sup>122</sup>.

Agé de seulement vingt-deux ans à la sortie de la guerre, Simon-Vermot indique qu'il n'avait qu'une connaissance fort vague de l'histoire de la civilisation indienne et de ses cultures avant son départ en 1947<sup>123</sup>. Les Pères Gressot et Simon-Vermot racontent qu'ils n'avaient reçu aucune formation spécifique avant leur départ<sup>124</sup>. Rien ne les préparait à la vie missionnaire, aucun enseignement préalable sur les cultures ou les langues indiennes. D'ailleurs, tous deux partent juste après l'obtention de leur prêtrise et sont encore peu expérimentés, de sorte que leur formation se fait sur le terrain et au moyen de leurs nombreuses lectures. A ce propos, le Père Simon-Vermot se remémore aisément les revues missionnaires qu'il lisait à l'abbaye de Saint-Maurice et qui

---

<sup>119</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>122</sup> Père Ruckstuhl, « L'expérience de l'Inde », in *L'Echo du Sikkim*, Nov. 1963, p. 11.

<sup>123</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>124</sup> Entretien avec les Pères Gressot et Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

témoignaient d'une présence catholique en Inde, en particulier *L'Echo du Sikkim*<sup>125</sup>. C'est pourquoi l'étude du bulletin missionnaire de la Mission du Sikkim entre 1937 et 1947 est pertinente et nécessaire afin d'en dégager les idées véhiculées sur le sous-continent indien auxquelles Simon-Vermot a pu être exposé avant son départ.

### 5.2.3.1. Le pays des païens et du diable

Dans un des premiers numéros de *L'Echo du Sikkim*, Mgr Gianora dresse un portrait méprisant des habitants de la région de Kalimpong pour le lectorat romand :

Après le péché originel, l'hindouisme et le bouddhisme ont eu le temps de déposer dans l'âme de ces païens des couches épaisses d'erreurs, de superstitions et de défaillances. La ténacité du montagnard s'est jointe à l'indolence de l'Indien. Ceux d'entre eux qui sont nés dans une caste, c'est-à-dire les Népalais, gardent dans leurs traditions une foi et une intransigeance invincibles : ils repoussent l'Européen comme un paria. Un signe de ce mépris est la férocité avec laquelle ils vous interdisent l'entrée de leur maison. Les Tibétains et les Lepchas, c'est nous qui, par instinct, répugnons à les aborder, parce que leurs mœurs ont tout du repoussoir : rudes, malpropres en tout sens, buveurs, obtus, ... l'envers de toutes les qualités !<sup>126</sup>

Dans l'extrait ci-dessus, l'accent est mis sur les traits de caractère négatifs et stéréotypés des Indiens ainsi qu'un contexte hostile à l'évangélisation. Cette citation est également révélatrice d'une intention de propagande et d'attentes supposées du lectorat, puisque ce genre de discours accentue la bravoure des missionnaires en terre étrangère. Le terme « païen » révèle des préjugés ethnocentriques caractéristiques du discours missionnaire du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, Launay observe la même rhétorique dans les écrits des Pères des Missions étrangères de Paris, notant que les missionnaires sont convaincus de la supériorité de l'univers religieux qui est le leur : « Ils dressent dans leurs diaires ou dans leur correspondance un tableau impressionnant de la misère morale des païens, misère dont la civilisation chrétienne va bientôt les délivrer »<sup>127</sup>. Catherine Clémentin-Ojha indique que les missionnaires occidentaux ont œuvré en Inde au nom d'une théologie qui affirmait la dimension universelle du message évangélique ainsi que la transcendance du christianisme par rapport aux autres religions<sup>128</sup>. Selon le premier principe, l'adoption du

---

<sup>125</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016. De mémoire, il cite aussi *La Vie spirituelle*, revue bimensuelle fondée par un dominicain en 1919 qui propose une réflexion sur la vie chrétienne mystique, et *Rythmes du monde : perspectives missionnaires*, publié à Lyon dès 1946.

<sup>126</sup> Lettre de Mgr Gianora, « Ceux qu'il faut amener au Christ », in *L'Echo du Sikkim*, Jan. 1938, p. 3.

<sup>127</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 61.

<sup>128</sup> Clémentin-Ojha, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », 1998, p. 14.

christianisme n'était entravée par aucune considération de race, de rang ou de langue et, selon le second principe, les croyances et pratiques religieuses des Indiens étaient considérées comme essentiellement fausses ou incomplètes<sup>129</sup>. Ainsi, les missionnaires, persuadés que le christianisme était la seule religion valable, jugeaient et condamnaient les autres traditions comme des erreurs pures et simples<sup>130</sup>.

Launay précise que, jusqu'aux années 1960, l'œuvre de conversion est le but primordial de l'action apostolique : « le missionnaire n'est donc théoriquement ni un explorateur, ni un colonisateur mais un 'chercheur d'âme' »<sup>131</sup>. En effet, lorsque les missionnaires de Saint-Maurice se voient confier la préfecture apostolique du Sikkim à la suite des prêtres français, la population catholique ne dépasse pas le millier<sup>132</sup> et leur objectif premier est donc d'ordre quantitatif : augmenter le nombre de catholiques dans ces collines<sup>133</sup>. Cela transparait dans l'importance donnée aux statistiques de conversion qui foisonnent dans les premiers numéros de *L'Echo du Sikkim*<sup>134</sup> de même que les récits de conversion au ton miraculeux<sup>135</sup>. Ces récits de conversion sont représentatifs d'un discours binaire dans lequel les représentants d'autres religions sont des « païens » et suivent « la religion du diable ». Le Père Schyrr écrit par exemple :

L'art du sorcier consiste surtout à savoir commenter les désirs du diable. « Il faut, dira-t-il, une douzaine d'œufs et un régime de bananes ». Aussitôt, œufs et bananes sont apportés. Pauvres Hindous, pauvres païens ! Combien se sont ruinés pour accomplir les oracles du devin ! Le sorcier a parlé, il faut s'exécuter, sinon les pires malheurs fondront sur la famille. Voilà toute leur religion : la crainte et la terreur.<sup>136</sup>

Le Père Schyrr oppose la religion chrétienne aux erreurs et superstitions des habitants de la région et par là même, il justifie le travail du missionnaire qui vient libérer ces gens de l'influence du diable en leur apportant la lumière du Christ et de la civilisation. La rhétorique du diable traverse la

---

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 60.

<sup>132</sup> Père Schyrr, « Aux confins du Tibet », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1938, p. 46.

<sup>133</sup> « Statistiques concernant la Mission du Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Mars 1939, p. 11.

<sup>134</sup> Les observations de Launay correspondent, voir « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 60.

<sup>135</sup> Par exemple, Père Schyrr, « L'enfant prodige », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1946, p. 34-39.

<sup>136</sup> Père Schyrr, « Chez le sorcier », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1938, p. 32.

littérature missionnaire et n'est pas propre à l'Inde<sup>137</sup>. Dans les années 1930-1940 et jusqu'au Concile Vatican II, le seul chemin du salut éternel passe par l'entrée dans l'Eglise catholique : « Hors de l'Eglise, point de salut »<sup>138</sup>.

Les représentants des autres religions sont présentés comme des rivaux : « J'appris que le brahme du temps, leur prêtre à eux, nous suivait de maison en maison pour tâcher d'étouffer la bonne semence et persuader les gens de rester fidèles à la religion de leurs ancêtres »<sup>139</sup>. Ce contexte de rivalité révèle une atmosphère de méfiance, notamment vis-à-vis des hindous. Avant 1947, le discours des bulletins de *L'Echo du Sikkim* est celui de l'opposition aux autres traditions religieuses, discours qui concorde avec l'idée de la supériorité du christianisme et avec la volonté de justifier une mission d'évangélisation.

### 5.2.3.2. Le paradis terrestre et la comparaison à la Suisse

Or, c'est un autre genre de rhétorique religieuse, positive cette fois, que le lecteur observe lorsque les missionnaires décrivent leur pays de mission :

Aux premiers jours d'octobre, le Sikkim rappelle le paradis terrestre, lorsque le soleil tout neuf respandit pour la première fois sur une terre toute fraîche et encore ruisselante : après quatre mois de pluie intense, les montagnes et les vallées se dégagent de leur enveloppe de brouillards et brillent comme un bourgeon de printemps.<sup>140</sup>

Sous la plume du Père Rey, le Sikkim est l'image idéalisée du paradis terrestre car la nature dans sa globalité est l'œuvre de Dieu<sup>141</sup>. Il s'agit d'une image en circulation depuis la découverte des Amériques par Christophe Colomb et reprises par les jésuites pour évoquer les villages chrétiens au Paraguay<sup>142</sup>. Il est important de relever ce discours sur la beauté de la nature car il perdure dans l'ensemble du bulletin missionnaire et marque également l'attitude du Père Simon-Vermot en Inde<sup>143</sup>.

---

<sup>137</sup> Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des "Lettres édifiantes et curieuses"*, 2008, p. 10.

<sup>138</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 61.

<sup>139</sup> Père Schyrr, « La haine et l'amour », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1943, p. 3-6.

<sup>140</sup> Père Rey, « Bénédiction de la nouvelle église de Maria-Basti », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1939, p. 41.

<sup>141</sup> Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des "Lettres édifiantes et curieuses"*, 2008, p. 10.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>143</sup> Voir 5.3.7.2. Représentation d'une terre indienne spirituelle.

En outre, ce qui frappe à la lecture de *L'Echo du Sikkim*, ce sont les nombreux rapprochements faits entre la nature du Sikkim et celle de la Suisse :

Serré entre le Népal et le Bhoutan, le Sikkim éveille l'image d'une cheminée qui s'ouvre de l'Inde sur le Tibet : un pays comme la Suisse, qui sert de trait d'union ou de tampon à ceux d'alentour qui veulent se rencontrer sans se toucher.<sup>144</sup>

Dans leurs articles, les missionnaires comparent l'Himalaya et les Alpes<sup>145</sup>, la flore et la faune<sup>146</sup> et différents aspects de la vie de montagne<sup>147</sup>. Au-delà d'une similarité géographique, les références à la Suisse deviennent un mode explicatif utilisé par les missionnaires pour les lecteurs de *L'Echo du Sikkim* :

Le matin et le soir, les Himalayas se montrent dans leur splendeur. De Kalimpong, on les aperçoit à 70 km., qui ferment l'horizon d'une barrière sévère aussi haute dans le ciel que les Alpes de Savoie vues du château de Chillon. Derrière, beaucoup plus loin, le massif imposant du Kinchinjunga, qui perce le ciel entre les collines proches de nous, nous force à lever les yeux malgré notre altitude de 1300 m. A 100 km. de distance, il semble plus haut que le Grand Combin vu de St-Maurice : n'oublions pas qu'il est le deuxième sommet du globe. De notre poste de Kalimpong, la vue plonge donc vers le bas, dans deux vallées profondes, celle de la Tista et celle de Ranghit (à peu près le Rhône et le St-Barthélémy vus de Morcles) et, vers le haut, elle s'accroche aux Himalayas et au Kinchinjunga. Si un Lac Léman couvrait le fond des vallées, le pays serait presque aussi beau que la Suisse !<sup>148</sup>

La comparaison sert de rapprochement entre la réalité quotidienne des missionnaires et celle des lecteurs. Elle est utilisée comme un moyen de mesure. Comme le montre Hartog, Hérodote se sert déjà de la comparaison dans ses *Histoires* pour « mettre la chose devant les yeux, mais précisément en en mettant une autre »<sup>149</sup>. Il observe, dans les récits de voyage, que la comparaison est une façon de ramener l'autre au même : elle établit des ressemblances et des différences et ébauche des classifications<sup>150</sup>. La comparaison sert d'instrument de connaissance en permettant de construire des ponts qui deviennent des « opérateurs du passage »<sup>151</sup>. Silvana Borutti, comme Hartog avec

---

<sup>144</sup> Propos de Mgr Gianora dans *L'Echo du Sikkim*, Jan. 1938, p. 1.

<sup>145</sup> Editorial, « Son Exc. Mgr Léon-Pierre Kierkel, Délégué Apostolique des Indes orientales », in *L'Echo du Sikkim*, Déc. 1937, p. 19.

<sup>146</sup> Père Butty, « Un grand voyage à travers le Tibet », in *L'Echo du Sikkim*, Juil.-Août 1939, p. 36.

<sup>147</sup> Père Rouiller, « Git Dabling », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1940, p. 10.

<sup>148</sup> Père Eberhard, « Le mois de mai à Kalimpong », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1947, p. 7.

<sup>149</sup> Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2001, p. 352.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 130.

Hérodote, expose qu'en anthropologie, on comprend par contraste<sup>152</sup> la comparaison permettant un retour compréhensif, autant pour l'auteur que pour le lecteur. Ainsi s'instaure une zone de contact dans les pages de *L'Echo du Sikkim* qui permet le passage de connaissances entre les missionnaires et les lecteurs romands, un passage qui se fait toutefois à travers le prisme missionnaire. En effet, nous remarquons que la comparaison sert également de justification à l'évangélisation de cette région de l'Himalaya par des missionnaires suisses. Dans une conférence destinée aux paroissiens romands, Mgr Gianora explique :

Quelle fierté pour nous, Suisses, d'avoir été élus soldats de cette lutte audacieuse. Nous voici officiellement chargés de continuer une des pages les plus glorieuses de l'histoire des Missions. Et ce n'est pas sans raison que la providence nous a envoyé à ce poste. C'est une autre petite Suisse que nous retrouvons au Sikkim : mêmes montagnes, mêmes vallées, mêmes forêts, même lacs alpestres, mêmes visions, mêmes splendeurs ! Qui n'a pas été émerveillé à la vue des grandioses paysages himalayens que nous ont rapportés les explorateurs de l'Everest ? Et le Sikkim est la plus belle partie de l'Himalaya ! De plus, nous y avons déjà reconstitué comme une nouvelle patrie. Des missionnaires de toutes les régions de la Suisse y travaillent actuellement : le même esprit de collaboration qui les avaient attirés à l'Abbaye d'Agaune unit là-bas dans le même effort Valaisans, Fribourgeois, Vaudois, Jurassiens, Suisses allemands, Tessinois.<sup>153</sup>

Dans ce passage, Gianora insiste sur l'identification de la Suisse à l'Himalaya au moyen de six « mêmes ». Non seulement il présente la mission comme une Suisse miniature, mais il annonce que ce projet a été décidé par le Pape qui a précisément choisi des missionnaires « qui, venant eux aussi des montagnes, sauront plus facilement s'adapter à la mentalité et aux conditions de vie des peuplades de l'Himalaya »<sup>154</sup>. Il s'agit de donner à la Suisse « la gloire de conquérir au Christ le cœur de l'Asie »<sup>155</sup>. Cette région devient ainsi la terre d'élection des missionnaires de Saint-Maurice. Ce parallèle entre le Sikkim et la Suisse est établi non seulement par Saint-Maurice et le Pape, mais également par le représentant du Souverain Pontife aux Indes, Mgr Léon-Pierre Kierkel<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> Borutti, « Sentiment et écriture de l'autre en anthropologie », in *A contrario*, n° 17, 2012/1, p. 73.

<sup>153</sup> Conférence de Mgr Gianora, « La Mission suisse de l'Himalaya », in *L'Echo du Sikkim*, Mars 1941, p. 10.

<sup>154</sup> Conférence de Mgr Gianora, « La Mission suisse de l'Himalaya », in *L'Echo du Sikkim*, Avril-Mai 1941, p. 21.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> Editorial, « Son Exc. Mgr Léon-Pierre Kierkel, Délégué Apostolique des Indes orientales », Lettre du 21 novembre 1935 retranscrite in *L'Echo du Sikkim*, Déc. 1937, p. 19.

### 5.2.3.3. Regards tournés vers le Tibet

A la suite des prêtres des Missions étrangères de Paris, le regard des missionnaires suisses se tourne d'abord vers le Tibet et s'interroge sur le bouddhisme qui les environne. Plusieurs articles sont consacrés au pays interdit que l'exploratrice Alexandra David-Néel a popularisé à travers le récit de son voyage illégal jusqu'à Lhassa en 1924<sup>157</sup>. En juin 1939, le Père Butty et Mgr Gianora relatent leur expédition d'un mois au Tibet et, à la lecture de leurs lettres, on perçoit la joie et la fierté d'être les premiers missionnaires suisses à y mettre les pieds. Butty se compare à d'autres explorateurs parvenus jusqu'à Lhassa, mentionnant spécialement David-Néel qui s'était d'abord installée à Pedong<sup>158</sup>. *L'Echo du Sikkim* insiste sur la proximité des missionnaires avec le Tibet. Jouant sur des codes orientalistes<sup>159</sup>, il est présenté comme un pays de secrets, un pays inabordable, « caché derrière ses formidables remparts avec Lhassa, la ville mystérieuse, la Mecque du bouddhisme, [...] où le peuple pense et parle comme au temps féodal d'Homère »<sup>160</sup>.

En plus de cette fascination pour le Tibet, nous remarquons que le bouddhisme est largement présenté dans les articles des missionnaires, ce qui n'est pas le cas de l'hindouisme. Cela tient notamment à l'horizon d'attente des lecteurs. En effet, *L'Echo de Sikkim* fait référence à la réception du bouddhisme en Suisse en 1946, relevant qu'il a déjà séduit les Européens :

Des esprits, un peu trop pressés, y ont vu quelque chose d'aussi beau que la charité chrétienne, et ce trait, joint à l'ardeur philosophique de certaines écoles bouddhistes, n'a pas peu contribué à son succès en Europe. Nous ne nierons pas ce caractère séducteur du Bouddhisme. Nous ne gagnerions rien à diminuer la réelle grandeur d'âmes qui ont su pratiquer dans la sincérité les enseignements du Bouddha, mais il faudra bien nous accorder qu'une sagesse comme celle-là, tout humaine, rien qu'humaine, ne peut satisfaire le désir le plus profond de l'homme qui est de converser avec Dieu.<sup>161</sup>

Cette mise en garde révèle la crainte de désertion des bancs catholiques par les Européens qui se tourneraient vers le bouddhisme. Cela n'empêche pas les missionnaires de raconter leur rencontre avec divers aspects de cette tradition religieuse. En 1938, le Père Thürler entraîne le lecteur à la gumpa de Pedong, dressant une comparaison avec « la fraîcheur et l'odeur de la cave

---

<sup>157</sup> David-Néel, *Voyage d'une Parisienne à Lhassa*, Paris, Plon, 1927. Sur la fascination exercée par le Tibet, voir Thévoz, « On the Threshold of the "Land of Marvels": Alexandra David-Neel in Sikkim and the Making of Global Buddhism », 2016, p. 149-186 ; et *Un horizon infini. Explorateurs et voyageurs français au Tibet (1846-1912)*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2010.

<sup>158</sup> Père Butty, « Le voyage des missionnaires de St-Maurice au Tibet », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin-Juil. 1940, p. 28-31.

<sup>159</sup> Thévoz, « On the Threshold of the "Land of Marvels": Alexandra David-Neel in Sikkim and the Making of Global Buddhism », 2016, p. 177.

<sup>160</sup> Mgr Gianora, « La Mission suisse de l'Himalaya », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1941, p. 2.

<sup>161</sup> « Grandeur et misère du Bouddhisme », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1946, p. 41-43.

valaisanne »<sup>162</sup>. Il décrit une roue de la vie bouddhiste dont il compare l'ironie avec la sagesse « si proche de l'Ecclésiaste »<sup>163</sup>. Cette première rencontre se fait sur le ton de l'émerveillement et la comparaison avec un univers connu permet une fois de plus de donner des références aux lecteurs. En 1942, après son voyage au Tibet, Mgr Gianora, qui se montre plus ouvert que dans ses propos de 1938<sup>164</sup>, rédige un article sur « Le pays de la prière » dans lequel il explique la tendance religieuse des Tibétains par la géographie et le climat de ce pays isolé<sup>165</sup>. Impressionné par le rôle qu'y joue la prière, il mentionne les récitations de formules sacrées, les moulins à prière et également les prières incrustées dans le paysage avec ses forêts de drapeaux de prières<sup>166</sup>. Or, selon lui, ces aspects positifs sont corrompus par les lamas qui exploitent la crédulité des Tibétains en les menaçant pour maintenir leur autorité sur le peuple. Il conclut en insistant sur le fait que le pouvoir du clergé bouddhiste empêche la propagation du christianisme<sup>167</sup>. La dévotion des Tibétains et la pratique de la prière, pour lesquelles on perçoit une admiration sincère, sont décrites sans jugement de valeur, sur le mode ethnographique, mais lorsque apparaît la figure du lama, le ton change car il représente le rival qui empêche la propagation du christianisme. Ce discours dénote une approche ethnocentrique qui reste déterminée par l'intention missionnaire d'imposer la vérité du christianisme sur les traditions religieuses indiennes et la conviction de détenir la vérité. Ce topos perdure dans les pages de *L'Echo du Sikkim* jusque dans les années 1950<sup>168</sup>.

#### 5.2.3.4. Hindouisme et système des castes

L'hindouisme, quant à lui, est quasiment omis des écrits des missionnaires. Presque aucun article de la plume des missionnaires ne décrit cette tradition aux lecteurs suisses, pas même ceux du Père Simon-Vermot une fois arrivé sur place. Pourtant, il assure s'être davantage intéressé à l'hindouisme qu'au bouddhisme, parce qu'il voulait comprendre l'Inde, le bouddhisme lui semblant plus tibétain ou chinois en particulier dans le contexte de Kalimpong<sup>169</sup>.

---

<sup>162</sup> Père Thürler, « Une visite à la Gompa de Pedong », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1938, p. 41.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>164</sup> Voir Lettre de Mgr Gianora, « Ceux qu'il faut amener au Christ », in *L'Echo du Sikkim*, Jan. 1938, p. 3, analysée au point 5.2.3.1. Le pays des païens et du diable.

<sup>165</sup> Mgr Gianora, « Le pays de la prière », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1942, p. 2.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>168</sup> Père Rey, « Que deviendra le Tibet ? », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1950, p. 50-52.

<sup>169</sup> Entretien du 11 février 2015 avec Simon-Vermot à l'abbaye de Saint-Maurice.

Pourquoi cette absence de référence à la religion hindoue dans *L'Echo du Sikkim*, pourtant majoritaire dans la région<sup>170</sup>, notamment parmi la population d'origine népalaise ? Nous formulons deux hypothèses en guise d'explication. 1. Comme nous venons de le voir, les missionnaires ont pour premier objectif d'entrer au Sikkim et au Tibet, et s'intéressent donc avant tout au bouddhisme, principale tradition religieuse de ces régions. En outre, le lectorat était fasciné par le Tibet interdit et le bouddhisme, ce qui encourage les éditeurs et les missionnaires à écrire sur le sujet. 2. La deuxième explication tient aux difficultés que les missionnaires rencontrent dans leurs contacts avec les hindous. En effet, il apparaît, dès les premiers articles de *L'Echo du Sikkim*, que le système hindou de la caste empêche les conversions ; le Père Brahier écrit à l'Abbé de Saint-Maurice :

Le nombre des chrétiens de Git est très peu élevé : on en compte 55, tous Lepchas. Nous n'avons pas encore pu entamer le bloc des Népalais. Le système des castes est le grand obstacle [...]. Il faudrait qu'une caste entière se convertisse. Beaucoup de particuliers trouvent bonne notre religion, mais n'osent l'embrasser car ils n'obtiendraient pas en l'adoptant un avantage qui compenserait la perte de leur caste.<sup>171</sup>

Clémentin-Ojha note que l'hindou qui renonce aux observances de son état s'expose à des conséquences graves pour son identité sociale pouvant en effet aller jusqu'à la perte de la caste<sup>172</sup>. Dès lors, il est civilement mort, il se voit spolié de tous ses droits, il perd en particulier le droit d'hériter. Mgr Gianora rapportait cet état de fait aux lecteurs :

Pour les Népalais, [la conversion] signifie le vide total autour de soi, l'abandon des parents, des frères, des sœurs, des fils, des amis qui lui refusent désormais l'entrée de leur maison ; la privation de tout cet ensemble social dont le cœur de l'homme a tant besoin. L'exclusion de la caste, qui est la conséquence immédiate de sa conversion, est pour l'Hindou la perte de l'honneur, de sa situation, de son nom même. Il sera mis au ban de la société, sera méprisé comme un rebut de l'humanité, lors même qu'auparavant il possédait un rang honorable et un poste respecté dans la communauté.<sup>173</sup>

Clémentin-Ojha relève que le système social indien a constitué l'un des obstacles les plus importants à la propagation du christianisme parmi les hindous, en revanche il l'a favorisée parmi

---

<sup>170</sup> Dasgupta (« Ethnic Problems and Movements for Autonomy in Darjeeling », 1999, p. 55) indique que 86% de la population de la région était hindoue en 1941. Avec l'augmentation du nombre d'immigrés népalais de haute caste au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, le nombre de lieux de cultes hindous a dépassé celui des monastères bouddhistes (*ibid.*, p. 56).

<sup>171</sup> Lettres des chanoines Vergères et Brahier à Mgr Burquier, « Au service du seigneur », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1942, p. 11.

<sup>172</sup> Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008, p. 53. Voir aussi Mosse, *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*, Berkeley, University of California Press, 2012.

<sup>173</sup> Conférence de Mgr Gianora, « La Mission suisse de l'Himalaya », *L'Echo du Sikkim*, Mars 1941, p. 13.

des groupes sociaux marginalisés et opprimés<sup>174</sup>. Les missionnaires suisses se tournent donc davantage vers les tribus lepchates, parmi lesquelles les conversions avaient plus de chances d'aboutir. Dans un article sur la religion des Lepchas, le Père Pittet explique que :

[L]es populations de race lepchate sont plus perméables à l'enseignement du christianisme que leurs voisines népalaises, tibétaines ou hindoues. Elles ne sont surtout pas paralysées dans leur mouvement de conversion par la barrière infranchissable que constitue l'institution sociale des « castes ».<sup>175</sup>

Ces deux raisons font que les missionnaires abordent peu la question de l'hindouisme dans leurs articles. Toutefois, les éditeurs de *L'Echo du Sikkim* publient un long article sur l'Inde et l'hindouisme durant la Seconde Guerre mondiale, donnant la parole à un jésuite indien, le Père Micheal Amaladas, présenté comme un spécialiste de théologie missionnaire<sup>176</sup>. Cet article, publié en plusieurs épisodes en 1943 pour combler le manque de nouvelles provenant de la Mission du Sikkim, donne un panorama des réflexions sur l'hindouisme dans l'Eglise catholique. Il présente des généralités sur le peuple hindou pour qui « tout est religion »<sup>177</sup>, entretenant une image orientaliste, pour arriver rapidement à la question des relations entre le christianisme et les Indiens, sujet central de l'article. L'auteur cite plusieurs exemples, dont celui de Ram Mohan Roy (1772–1833), fondateur du mouvement du Brahma Samaj, qui cherchait à concilier brahmanisme et morale chrétienne au Bengale, y voyant une première tentative de rapprochement<sup>178</sup>. L'évocation de figures indiennes favorables au christianisme lui sert à montrer qu'un dialogue est possible, et l'auteur insiste pour que l'Occident fasse un pas en direction de l'Orient et pour que les missionnaires considèrent « les païens avec sympathie »<sup>179</sup>. Cependant, selon Amaladas, depuis le XX<sup>e</sup> siècle, les mouvements nationalistes indiens, notamment à travers Gandhi, véhiculent une image négative du christianisme et confondent, à son avis, catholicisme et colonialisme :

Les nationalistes ne distinguent malheureusement plus entre catholique, protestant et Anglais. Ils retiennent une seule chose : c'est que le christianisme est une religion étrangère. Les missionnaires

---

<sup>174</sup> Clémentin-Ojha, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », 1998, p. 11. Voir aussi Frykenberg, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, 2008 ; Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008.

<sup>175</sup> Père Pittet, « La religion des Lepchas », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1951, p. 9-11.

<sup>176</sup> Abbé Amaladas, « L'Inde nous parle », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1943, p. 27-30 et Nov.-Déc. 1943, p. 36-40.

<sup>177</sup> Abbé Amaladas, « L'Inde nous parle », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1943, p. 27.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 28. Cette interprétation de la pensée de Ram Mohan Roy est partisane. Voir Halbfass, « Chapter 12. Rammohan Roy and His Hermeneutic Situation », in *India and Europe*, 1988, p. 197-216.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 30.

étrangers sont venus avec les Anglais ; maintenant que les Anglais doivent quitter l'Inde, les missionnaires, conclut-on, doivent aussi s'en aller. N'oublions pas que, pour les Hindous comme pour les peuples païens, la religion est le symbole de l'indépendance nationale. Les nationalistes mêlent le facteur religieux à la question politique et, sous prétexte de garder la religion du pays, ils exciteront leurs concitoyens contre les missionnaires et les Européens.<sup>180</sup>

Cet article montre un climat tendu qui réapparaît dans *L'Echo du Sikkim* au moment de l'indépendance de l'Inde. En effet, les nationalistes indiens ne cachaient pas leur manque de sympathie pour le christianisme dans lequel ils voyaient la religion officielle du régime colonial dont ils cherchaient à se débarrasser<sup>181</sup>. Selon Amaladas, l'opposition ferme de Gandhi au prosélytisme est un frein à l'évangélisation<sup>182</sup>. Cependant, il admet en définitive que Gandhi a certaines idées justes, qu'il est admirablement religieux et que, par beaucoup de côtés, il est très « proche de nous »<sup>183</sup>, regrettant que l'Europe soit plus proche du « culte de Mammon »<sup>184</sup> que des valeurs réelles du christianisme.

Cet article fournit des informations précieuses sur le contexte sociopolitique indien à la veille de l'indépendance ainsi que sur les enjeux liés à la conversion, mais il n'aborde pas le contexte spécifique des environs de Kalimpong. Il démontre une connaissance des grandes figures politiques et religieuses de l'Inde contemporaine et s'inscrit sous le prisme du rapport avec le christianisme et des enjeux religieux de cette période de transition entre colonisation et indépendance. Cet article a peut-être été lu par le Père Simon-Vermot, la critique du culte de l'argent présent en Europe se retrouve d'ailleurs dans son discours<sup>185</sup>.

#### 5.2.4. Conclusion sur la période 1923-1946

Notre sélection des représentations de l'Inde, opérée dans l'ensemble des bulletins de *L'Echo du Sikkim* parus entre 1937 et 1947, met en lumière un discours orienté vers l'objectif missionnaire, mais également la rhétorique des beautés de la nature, l'outil de la comparaison comme moyen de traduction de la différence et enfin le climat sociopolitique particulier de la fin du Raj. A travers le prisme de *L'Echo du Sikkim*, les lecteurs suisses avaient non seulement accès à la microhistoire de

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>181</sup> Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008, p. 228.

<sup>182</sup> Abbé Amaladas, « L'Inde nous parle », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1943, p. 36.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>185</sup> Voir partie 5.3.7.2. Représentation d'une terre indienne spirituelle.

la Mission du Sikkim, mais également à des événements clés, telle l'indépendance de l'Inde. Avant son départ pour l'Inde, la lecture de ce bulletin missionnaire à l'abbaye de Saint-Maurice proposait au Père Simon-Vermot une vision catholique de l'Inde et un discours général destiné à un public non spécialisé.

Simon-Vermot souligne que ses premières années sont marquées par sa vocation spirituelle et l'apparition précoce d'un intérêt pour la contemplation qui se développera en puisant dans les traditions spirituelles de l'Inde. Le récit qu'il nous fait de ses premières années montre la construction d'une posture biographique d'un homme tourné vers une recherche spirituelle qui s'enracine profondément dans une pratique monastique catholique. En devenant chanoine et missionnaire, il s'engage pour l'Eglise catholique. Enfin, ses premiers pas de missionnaire se situent dans un contexte bien particulier : lorsqu'il arrive à Kalimpong en décembre 1947, l'Inde est déjà indépendante et il s'agit, comme l'annonçait Amaladas, de briser le lien entre impérialisme et catholicisme sur le terrain.

### **5.3. 1947-1963 : Missionnaire à la rencontre de l'Inde**

Dans cette seconde partie consacrée aux quinze années que le Père Simon-Vermot passe en Inde, il s'agit de saisir la forme et les modalités de rencontre qu'il vit au sein de la Mission du Sikkim et comment il les intègre à ses acquis d'homme de foi. Contrairement à Reymond, Simon-Vermot ne fait pas la connaissance d'un maître spirituel qui deviendrait son guide puisque sa dévotion à la figure du Christ ne peut être partagée dans le cadre de l'Eglise catholique<sup>186</sup>, ce qui indique une des limites de la rencontre entre un représentant d'une religion monothéiste avec une autre tradition religieuse. En devenant chanoine, il a fait le choix d'une carrière religieuse. Cependant, ses témoignages insistent sur son sentiment d'avoir pu intensifier sa spiritualité au contact de l'Inde<sup>187</sup>. En outre, si Reymond part seule, Simon-Vermot appartient quant à lui à un groupe de missionnaires suisses venus en Inde avec l'intention de christianiser le territoire qui leur est accordé. Les missionnaires ne sont pas des voyageurs indépendants, isolés. Ils font partie d'une structure institutionnelle et religieuse qui doit être étudiée dans son ensemble pour saisir les particularités de

---

<sup>186</sup> Par contre, intéressé par toutes les voies religieuses, l'exemple de Ramakrishna qui prie un temps Jésus-Christ indique que la rencontre est possible en partant du point de vue hindou, polythéiste, qui n'érige pas les mêmes barrières.

<sup>187</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

leur expérience en Inde. Simon-Vermot partage leur objectif ainsi que leurs conditions de vie. Il s'intègre à cet ensemble tout en suivant son propre chemin.

A quoi ressemblait la vie des missionnaires dans les *Hills*<sup>188</sup>, ces collines à la frontière du royaume du Sikkim ? Quelles étaient leurs activités et quelles images *L'Echo du Sikkim* donne-t-il de leurs interactions avec la population de la région ? En quoi le parcours du Père Simon-Vermot ressemble-t-il ou diffère-t-il de celui de ses confrères ? Quelles expériences et quelles rencontres a-t-il vécues ? Observe-t-on une évolution de ses positions et de celles des autres missionnaires au cours des quinze années passées en Inde ? Quels ont été les éléments déterminants qui ont orienté son parcours vers le dialogue interreligieux ?

Pour répondre à ces questions, et pour mieux saisir la position de Simon-Vermot au sein de la Mission du Sikkim, nous dressons premièrement un panorama du quotidien des missionnaires en Inde à travers ce qu'ils décrivent de leurs occupations et de leurs modes de contact avec les locaux dans *L'Echo du Sikkim*. Nous décrivons ensuite les changements et l'évolution de leurs discours sur les religions non chrétiennes dans le bulletin missionnaire qui nous informe sur une période charnière entre l'indépendance de l'Inde et les réformes du Concile Vatican II. En nous appuyant principalement sur les articles du Père Simon-Vermot dans *L'Echo du Sikkim*, et en les comparant avec ceux des autres missionnaires, nous mettons finalement en lumière les caractéristiques du parcours de Simon-Vermot par rapport à sa démarche missionnaire et à sa perspective sur les traditions religieuses indiennes. Nous défendons la thèse que son profil unique au sein de la Mission du Sikkim témoigne des transformations importantes au sein de l'Eglise catholique qui ont permis ce parcours, et notamment une nouvelle compréhension du rapport aux religions non chrétiennes ainsi que la naissance d'une plateforme catholique de dialogue interreligieux.

### 5.3.1. Le voyage vers la mission

Les récits de voyage des missionnaires vers l'Inde occupent une grande place dans les bulletins de *L'Echo du Sikkim* jusqu'en 1954. En vingt ans de publication, il y a seize récits de voyage qui sont publiés en plusieurs épisodes. A partir du milieu de la fin des années 1950, les va-et-vient entre l'Inde et la Suisse augmentent en raison du développement des moyens de transport et de communication qui rend le voyage plus aisé et surtout plus court<sup>189</sup>, ce qui contribue également à

---

<sup>188</sup> Terme pour qualifier cette région des contreforts de l'Himalaya.

<sup>189</sup> Le voyage en avion de l'Abbé Haller en 1946 est un événement important dont témoigne le bulletin missionnaire, car il suffit de seulement quarante-huit heures pour franchir les 14 000 km séparant l'Himalaya des Alpes au lieu des quatre semaines par voie maritime. Voir « Monseigneur Haller au Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1947, p. 5.

diminuer l'espace dévolu aux récits de voyage dans *L'Echo du Sikkim*. Ces récits retracent les différentes étapes de la route entre Saint-Maurice et Kalimpong profitant du succès éditorial de la littérature de voyage dans les années 1930-1940<sup>190</sup>. L'entre-deux-guerres représente en effet une ère de gros tirages et de collections à succès pour ce genre populaire<sup>191</sup> auquel appartiennent les publications missionnaires comme *L'Echo du Sikkim*.

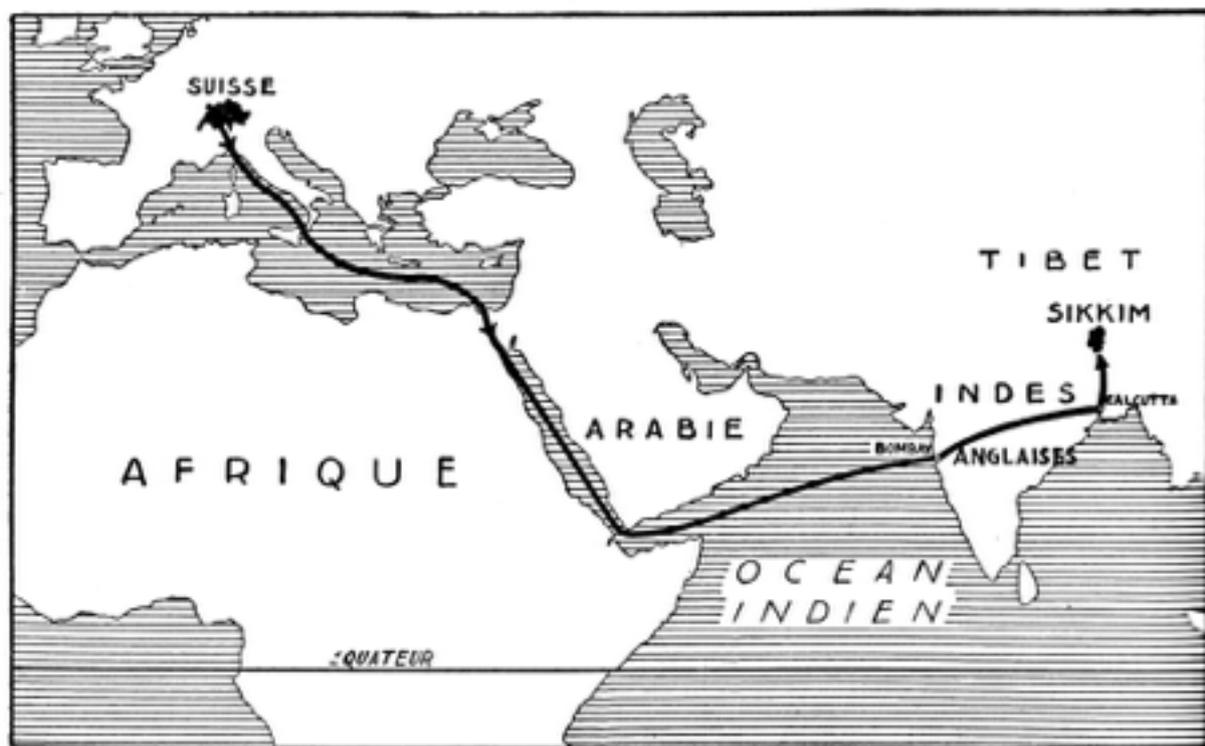


Fig. 18 Carte illustrant le voyage des missionnaires dans *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Mars 1939, p. 11.

A titre d'exemple, examinons le récit du voyage aller du Père Simon-Vermot et de trois autres jeunes missionnaires (les Pères Gex-Collet, Gressot et Pittet)<sup>192</sup>. A quatre voix, ils content leur périple dans les pages de *L'Echo du Sikkim*, qui se fait en bateau de Liverpool à Mumbai, puis en train et en jeep jusqu'à Kalimpong. La vie en mer est l'occasion de décrire la beauté des couchers

<sup>190</sup> L'avènement de ce genre dans la littérature coïncide avec les premiers voyageurs romantiques, puis le genre éclate au XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Voir Pasquali, *Le tour d'horizon. Critique et récits de voyage*, 1994 ; Moussa, *La Relation orientale : Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient, 1811-1861*, 1995 et Bridet, Moussa, Petr (eds.), *L'usage de l'Inde dans les littératures française et européenne (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, 2006.

<sup>191</sup> Vincent Debaene note que les récits de voyageurs dans *Paris-Soir* font 80 000 exemplaires en 1930, un million en 1933, deux millions en 1939. Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010, p. 58-59.

<sup>192</sup> Gex-Collet, Gressot, Pittet et Simon-Vermot, « En route pour l'Himalaya », article en deux parties, in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1948, p. 13-15 et Sept.-Oct. 1948, p. 43-47.

de soleil et le « périlleux passage de Gibraltar »<sup>193</sup> ainsi que le canal de Suez qui représente « l'entrée dans l'Orient »<sup>194</sup>. Ils décrivent Kolkata qui les impressionne : « Quelle ville étrange ! Elle est surpeuplée, plein de mendiants, les vaches (animaux sacrés ici) circulent librement dans les rues... »<sup>195</sup> ; et enfin Kalimpong et « les charmes de ce nouveau pays de montagnes »<sup>196</sup>. Il est important de noter dans ce récit la description positive du voyage, les nombreuses références à la beauté des paysages ainsi que l'attrait de la nouveauté et une curiosité pour la différence :

Cette terre et ce peuple, nous commençons à les comprendre un peu et à les aimer. Peuple bien attrayant, aux mœurs souvent plus proches de la vie que nous, qui voyons trop la réalité à travers les machines. Peuple tout de même encore peu ouvert à la foi du Christ, malgré toute sagesse humaine et la religiosité naturelle qu'il peut y avoir.<sup>197</sup>

Dans cet extrait qui relate les attentes et les projections de ces jeunes missionnaires, nous notons qu'ils opposent d'emblée la « religiosité naturelle » des Indiens au matérialisme européen. Ce point de vue est une caractéristique de la position du Père Simon-Vermot qui nous disait : « Ici l'on vit dans la raison, le calcul et le matérialisme »<sup>198</sup>. L'opposition entre Orient spirituel et Occident matérialiste se trouve déjà dans l'article de l'Abbé Amaladas de 1943<sup>199</sup>. Cela révèle un topos sur l'Inde comme pays de sagesse et de spiritualité qui persiste au moins depuis la fameuse rencontre d'Alexandre le Grand avec les gymnosophistes et qui se trouve également présent au sein de l'Eglise catholique au XX<sup>e</sup> siècle. Quelles que soient les configurations de représentations placées en amont, les missionnaires demeurent tributaires d'un héritage diffus, à la fois antique, biblique et médiéval, sur lequel vient se greffer leur objectif d'évangélisation qui apparaît dans le premier article de Simon-Vermot et de ses trois confrères à leur arrivée en Inde.

---

<sup>193</sup> Gex-Collet, Gressot, Pittet et Simon-Vermot, « En route pour l'Himalaya », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1948, p. 14.

<sup>194</sup> Gex-Collet, Gressot, Pittet et Simon-Vermot, « En route pour l'Himalaya », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1948, p. 43.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>198</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 6 janvier 2014.

<sup>199</sup> Voir l'article de l'abbé Amaladas, « L'Inde nous parle », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1943, étudié au point 5.2.3.4. Hindouisme et système des castes.

### 5.3.2. Apprentissage des langues : traduction linguistique et culturelle

Pour les missionnaires, l'apprentissage des langues est un prérequis fondamental puisqu'il permet un échange direct, sans intermédiaire, et une compréhension réciproque avec les (futurs) convertis<sup>200</sup>. Au cours des siècles, les missionnaires ont joué un rôle clé pour l'étude des langues qu'ils rencontrent, par l'établissement de dictionnaires et de grammaires, par leur rôle de traducteurs et interprètes et grâce à l'apport de l'imprimerie<sup>201</sup>.

Au vu de la grande pluralité des langues indiennes, la tâche des missionnaires suisses n'est pas aisée. Launay rapporte que, dans leur projet de pénétrer le Sikkim et d'atteindre le Tibet, les Pères des Missions étrangères de Paris se sont heurtés à un véritable casse-tête en raison de la mosaïque de dialectes qui faisait de cette région une sorte de labyrinthe linguistique impénétrable aux étrangers<sup>202</sup>. Il cite un missionnaire qui écrit en 1850 : « Outre les livres tibétains, nous avons pris des livres indoustans et bengalis car ces deux langues sont parlées, l'une par quelques clans et l'autre par d'autres »<sup>203</sup>. Cent ans plus tard, les missionnaires suisses sont confrontés aux mêmes difficultés pour communiquer avec les populations des *Hills* :

Pour le missionnaire, cette grande diversité de races pose de difficiles problèmes d'adaptation et de langue. Le népalais est compris de tout le monde, sauf des Tibétains ; mais pour pénétrer au cœur des soucis de chacun, il nous faudrait connaître encore le hindi pour les gens des plaines ; le bengali pour les Indiens du Bengale, langue qui, d'ailleurs, va devenir la langue officielle de notre province ; le tibétain, le chinois, le lepcha enfin, surtout dans les environs de Git. Et lorsque nous avons péniblement appris une langue, nous nous rendons compte qu'il y a encore un grand chemin à faire pour comprendre non seulement ce que nos gens disent, mais ce qu'ils pensent et comment ils le pensent. Il nous faut de grandes grâces de délicatesse et de charité pour apporter à chacun ce dont il a spirituellement besoin.<sup>204</sup>

Selon les Pères Butty et Eberhard, vivre en Inde et évangéliser les Indiens implique de se glisser dans leur mode de pensée, ce qui suppose une excellente connaissance de leurs langues, de leur

---

<sup>200</sup> Landau, « Language », in Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 194. Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des "Lettres édifiantes et curieuses"*, 2008, p. 91. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 37.

<sup>201</sup> Landau, « Language », 2005, p. 194-195. Voir aussi Sivasundaram, « 'A Christian Benares': Orientalism, Science and the Serampore Mission of Bengal », in *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. 44, n° 2, 2007, p. 111-145 ; Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015 ; Lorenzen, « Europeans in late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries », 2003, p. 1-31.

<sup>202</sup> Launay, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », 2008, p. 68.

<sup>203</sup> Fauconnet-Buzelin, *Les porteurs d'espérance. La mission du Thibet-Sud 1848-1854*, Paris, Cerf, 1999, p. 98-99, cité par Launay, *Ibid.*, p. 69.

<sup>204</sup> Pères Butty et Eberhard, « La Mission des Himalayas », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1950, p. 9.

quotidien et de leurs cultures. Les missionnaires apprennent non seulement les langues en tant que telles, mais ils observent aussi les règles sociales et étudient les traditions religieuses des populations de la région. Cela prend du temps et implique un engagement important qui est nécessaire pour s'intégrer et convertir les indigènes. Il faut souligner que cet apprentissage implique un décentrement qui possède une valeur formatrice selon les missionnaires<sup>205</sup>.

Les missionnaires suisses apprennent principalement le népali en profitant dans un premier temps des connaissances des Pères des Missions étrangères de Paris, des catéchistes et de quelques prêtres indiens qui participent à la mission. Ils recourent donc à l'aide de locaux qui jouent le rôle d'intermédiaires et d'enseignants. A ce titre, le cas du Père Rey, arrivé dans la région de Kalimpong en 1935 et considéré comme le pandit de la Mission du Sikkim, est particulièrement intéressant. Sa maîtrise du népali fait de lui la référence et c'est auprès de lui que les missionnaires fraîchement débarqués viennent apprendre la langue<sup>206</sup>. En outre, il se consacre à de nombreuses traductions de textes religieux en népali<sup>207</sup>, allant jusqu'à adapter la liturgie religieuse pour que le népali fasse son entrée dans son église, ce qui n'est pas anodin puisque le latin n'est aboli que seize ans plus tard avec les réformes du Concile Vatican II<sup>208</sup>. En ce sens, le Père Rey est un « curé moderne »<sup>209</sup>. En outre, de retour en Suisse en 1988, malade et en fin de vie, il ne parle plus qu'en népali quel que soit son interlocuteur<sup>210</sup>.

Tous les missionnaires apprennent donc le népali et l'anglais, nécessaire pour l'enseignement et les questions administratives. Plusieurs parlent le lepcha, le hindi et le bengali. Par l'apprentissage des langues et le contact quotidien avec les habitants de la région, les missionnaires acquièrent non seulement des compétences linguistiques poussées mais également de nouveaux codes culturels. Ainsi, Simon-Vermot apprend trois langues différentes pour œuvrer dans la mission : l'anglais et le népali ainsi que le bengali. Contrairement à Reymond qui échange principalement en anglais avec ses interlocuteurs<sup>211</sup>, le Père Simon-Vermot s'exprime quotidiennement en népali pendant quinze ans.

---

<sup>205</sup> Père Rey, « Des nouvelles du Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1949, p. 3.

<sup>206</sup> Editorial, « Une corbeille de nouvelles », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1948, p. 11.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », 2000, p. 704.

<sup>209</sup> Expression du Père Gressot, « En visite chez les Pères », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1949, p. 16.

<sup>210</sup> Entretien avec l'Abbé Roduit et les Pères Gressot et Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>211</sup> Voir le chapitre de Reymond au point 4.3.4.4. Traduction linguistique et culturelle.

### 5.3.3. Activités

A la lecture de *L'Echo du Sikkim*, nous distinguons deux types principaux d'activité qui sont essentiellement organisés autour de l'apostolat. Le premier type consiste à enseigner dans les écoles de Kalimpong et Pedong. Le second correspond à l'établissement d'un poste dans les montagnes, à rendre visite aux familles environnantes et à tenter de les convertir : œuvre de pionnier et activité relativement solitaire car le missionnaire part seul ou accompagné d'un catéchiste indigène. Le Père Brahier décrit ce travail lent du missionnaire-pionnier :

Il faut surtout de la patience. Faire des choses si petites et apparemment inutiles. Sourire à des indifférents à longueur de journée. [...] Surtout semer dans une terre qui paraît ingrate. Se sentir absolument inutile et réaliser que c'est la vérité.<sup>212</sup>

Dans ces propos, les premiers contacts ressemblent à une opération de séduction qui nécessite du temps pour s'approprier mutuellement et établir une relation de courtoisie, puis de confiance. Selon le Père Rey, c'est une lente progression, qui, au début, est faite de beaucoup d'échecs :

La vie de missionnaire apparaît à beaucoup comme une « légende dorée ». Je la comparerais plutôt à un nénuphar... qui, on le sait, a toujours les pieds dans l'eau : l'insuccès, les défaites en forment la substance et sont comme le manuel d'apprentissage des jeunes apôtres. Et monseigneur Gianora, en chef énergique, court d'un poste à l'autre, soit à cheval, soit en moto, encourager des hommes, les conseiller, les aider dans leur tâche difficile. Ainsi l'année 1939 s'en va laissant aux jeunes missionnaires que nous sommes sinon une couronne de nouveaux chrétiens, du moins un trésor d'expériences et des espoirs en grand nombre.<sup>213</sup>

Il raconte aussi qu'il « bat l'air avec ses catéchistes, tournoyant sur les versants de la montagne et parlant du vrai Dieu à qui veut l'entendre »<sup>214</sup>. Cette méthode d'évangélisation, qui consiste à rendre visite aux familles, de maison en maison, n'est pas de tout repos. Les distances sont grandes et les missionnaires ne craignent pas d'effectuer sept à huit heures de marche sur de minces sentiers qui traversent forêts et rivières, pour aller voir un malade, faire la messe ou le catéchisme auprès de familles chrétiennes isolées<sup>215</sup>. S'ils parviennent ainsi à créer un noyau de chrétiens, ils se retrouvent curés d'un hameau, vivant au sein de la population locale, solidifiant les nouvelles croyances et administrant de ce fait une petite paroisse.

---

<sup>212</sup> Père Brahier, « Où habitent la patience et l'amour », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1945, p. 5.

<sup>213</sup> Père Rey, « Chronique 1939 », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1940, p. 4.

<sup>214</sup> Père Rey, « La grande pitié », in *L'Echo du Sikkim*, Juil.-Août 1939, p. 39.

<sup>215</sup> Pères Butty et Eberhard, « La Mission des Himalayas », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1950, p. 4 et 6.

Nous observons donc que la majorité des missionnaires suisses s'inscrivent comme des hommes de terrain, au contact des populations et des questions quotidiennes. Au dire des missionnaires dans *L'Echo du Sikkim*, la différence avec la fonction de prêtre en Europe est que le missionnaire est consulté pour tout : il est médecin, vétérinaire, avocat, architecte, ouvrier, cuisinier, maître autant qu'homme de Dieu qui enseigne le catéchisme, prêche, administre les sacrements, etc.<sup>216</sup> Vivants simplement, les missionnaires mangent et boivent ce qu'on leur offre<sup>217</sup>. Cela leur permet d'acquérir une excellente connaissance du terrain, de se familiariser avec la population, et par conséquent de tisser des liens avec elle. Les descriptions de ces aspects non religieux des activités missionnaires sont présentes dès les premiers bulletins de *L'Echo du Sikkim* et augmentent au fil des ans, notamment depuis l'arrivée de la seconde vague de missionnaires dont fait partie Simon-Vermot et qui contribuent à infléchir la mission vers des actions « humanitaires »<sup>218</sup>.

Simon-Vermot expérimente les deux types d'activité missionnaire<sup>219</sup>. Il enseigne d'abord pendant trois ans le bengali qui est obligatoire, ainsi que l'histoire de l'Angleterre et celle de l'Inde, au Collège Saint-Augustin à Kalimpong. Ces cours lui donnent l'occasion de se familiariser avec un riche pan de l'histoire du sous-continent<sup>220</sup>. Il s'installe ensuite dans plusieurs paroisses environnantes, Maria-Basti, Git-Byong et Suruk, en tant que vicaire ou curé, où il vit relativement isolé des autres missionnaires, ne les retrouvant que pour les fêtes religieuses ou des événements particuliers. Dans ces hameaux à flanc de collines, il goûte à « l'expérience forte de la vie dans les *basti* »<sup>221</sup>, ce qui correspondait à une vie « rythmée par la nature et les offices religieux [au sein de la population locale], des gens simples dont il fallait prendre soin »<sup>222</sup>. Le Père Simon-Vermot insiste sur la simplicité de la vie quotidienne dans une région rurale<sup>223</sup>. Concrètement, il s'occupe de l'eucharistie, des prêches, des confessions, de la direction du chœur et il effectue régulièrement des visites chez les habitants des environs. En même temps, il lit beaucoup, écrit, se consacre à la prière

---

<sup>216</sup> Père Brahier, « Où habitent la patience et l'amour », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1945, p. 5.

<sup>217</sup> Père Rey, « Chronique 1939 », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1940, p. 4.

<sup>218</sup> Voir le point suivant et Guex, « *L'Echo du Sikkim*. Missionnaires suisses dans l'Himalaya. De la conquête à l'aide humanitaire (1937-1970) », 2015, p. 465 et suivantes.

<sup>219</sup> Les charges des missionnaires évoluaient au cours de leur carrière, et tous ont changé de fonction deux ou trois fois durant leur séjour.

<sup>220</sup> Entretien avec Simon-Vermot du 10 février 2016, Saint-Maurice.

<sup>221</sup> Simon-Vermot, « Comment nous concevons notre apostolat missionnaire », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1955, p. 26. Il utilise également cette expression lors de notre entretien à Saint-Maurice le 2 août 2013.

<sup>222</sup> Entretien avec Simon-Vermot du 10 février 2016, Saint-Maurice.

<sup>223</sup> *Ibid.*

et à la contemplation de Dieu, pratique qu'il a découverte lors de son noviciat et que, selon ses termes, il approfondit en Inde<sup>224</sup>. Simon-Vermot donne l'image d'un missionnaire paisible et discret. Les Pères Jérôme Singh et René Singh, prêtres du diocèse de Darjeeling à la retraite, se souviennent qu'il était appelé « *Baby Father* » dans les *basti* en raison de sa jeunesse, sa réserve et sa douceur<sup>225</sup>.

#### 5.3.4. Stratégies de conversion : des écoles, des médicaments, du fromage et des banques

Clémentin-Ojha relève que les missionnaires sont des hommes pragmatiques qui recherchent des stratégies locales et applicables aux conditions de leur mission pour remplir leur ministère d'évangélisation<sup>226</sup>. En effet, plusieurs techniques sont mises en place pour transmettre la parole chrétienne à la population locale. Les sources indiquent premièrement le truchement de l'éducation. Grâce à l'établissement d'écoles et d'un orphelinat, les missionnaires espèrent « imprégner d'esprit chrétien les cerveaux des enfants hindous »<sup>227</sup>. Les services des missionnaires dans le domaine de l'éducation n'ont rien de spécifique à la Mission du Sikkim. L'enseignement est même l'activité missionnaire la plus répandue en Inde<sup>228</sup>. Les principales écoles de la mission sont le Collège Saint-George à Pedong et Saint-Augustin à Kalimpong, mais les missionnaires ne s'en tiennent pas à ces deux sites. Au contraire, dans chaque poste fondé, ils établissent des écoles. En 1953, le Père Gex-Collet insiste sur leur importance :

La Mission tient à ses écoles primaires ; par elles se réalise une part de la tâche d'enseigner dévolue à l'Eglise, que nous voulons établir dans notre territoire. Le gouvernement apprécie notre effort d'éducation des enfants du pays dont la grande majorité ne sont pas chrétiens.<sup>229</sup>

L'éducation est un service qui accorde du prestige et de la reconnaissance aux missionnaires, alors même que les sujets religieux sont évités. La majorité des enseignants qu'ils recrutent viennent de la

---

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> Entretien avec les Pères Jérôme Singh et René Singh, Gianora Home, Kalimpong, 13 novembre 2013.

<sup>226</sup> Clémentin-Ojha, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », 1998, p. 14-15.

<sup>227</sup> Père Rey, « Chronique 1939 », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1940, p. 1.

<sup>228</sup> Voir Maxwell, « Decolonization », 2005, p. 289 ; Frykenberg, « Christian Missions and the Raj », 2005, p. 117 et 126 ; et Porter, « Scottish Missions and Education in Nineteenth-Century India: The Changing Face of "Trusteeship" », in *Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. XVI, n° 3, 1988, p. 35-57.

<sup>229</sup> Père Gex-Collet, « Les écoles primaires de la Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1954, p. 4.

région et ne sont pas chrétiens<sup>230</sup>. Il faut noter aussi le contexte particulier de Kalimpong. La relative tranquillité de la région pendant les années de la Seconde Guerre mondiale permet aux missionnaires d'établir un service d'enseignement reconnu hors des frontières indiennes<sup>231</sup>. L'école-pensionnat ouverte en 1943 à Kalimpong héberge en 1948 des enfants de familles influentes des capitales du Népal, du Bhoutan, du Tibet et de Birmanie<sup>232</sup>. Ainsi, les missionnaires contribuent à transformer Kalimpong en un centre d'études reconnu<sup>233</sup>.

La deuxième stratégie évoquée est celle de la médecine occidentale. Les traitements médicaux représentaient en effet une intervention directe auprès de la population<sup>234</sup>. C'est ce que confirme une lettre d'une Sœur de Cluny publiée dans *L'Echo du Sikkim* : « Tous les malades de cette région, bouddhistes, ont promis dans les heures d'angoisse de se convertir, si nous les guérissions »<sup>235</sup>. Cet exemple montre une forme de troc : en échange d'une promesse de conversion, les locaux ont accès à des soins médicaux. Cela indique qu'ils interprètent la présence des missionnaires comme une recherche de conversion. En effet, le Père Brahier recommande à quiconque souhaiterait rejoindre les rangs des missionnaires au Sikkim d'apprendre quelques notions de médecine car « [d]istribuer des remèdes, guérir des malades est souvent le seul moyen d'approcher des païens »<sup>236</sup>. Le missionnaire emporte donc dans sa sacoche des médicaments contre toute sorte de maux et les patients guéris font « office de réclame pour la religion des Pères »<sup>237</sup>. Selon David Arnold, l'activité médicale représente une technique d'approche des populations non chrétiennes qui se révèle efficace :

Christian missions, too, saw great potential value in medical work, and their involvement in medicine, specially in women's medicine, is a reminder of the way in which medicine could also

---

<sup>230</sup> Père Gressot, « L'enseignement laïque de Kalimpong », in *L'Echo du Sikkim*, juin 1966, p. 14-16.

<sup>231</sup> « En dépouillant le courrier... », in *L'Echo du Sikkim*, Juin-Août 1943, p. 20.

<sup>232</sup> « Le nouveau maharaja du Bhoutan, dont la maharani est une ancienne élève de Kalimpong, nous envoie une photo prise à Genève en 1948 », publié dans « Petites nouvelles de la Mission », extrait d'une lettre de Gressot du 26 nov. 1952, in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1952, p. 45.

<sup>233</sup> Bhutia, « Local Agency in Global Movements: Negotiating Forms of Buddhist Cosmopolitanism in the Young Men's Buddhist Associations of Darjeeling and Kalimpong », 2016, p. 130.

<sup>234</sup> D'autres chercheurs ont relevé que la médecine était un argument en faveur du christianisme. Voir par exemple Fox Young, « Reading from Antiquity. Hindu Responses to Science and Christianity on the Margins of the Empire. 1800-1850 », in Frykenberg (ed.), *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans Pub., 2003, p. 183-222 ; Maxwell, « Decolonization », 2005, p. 289.

<sup>235</sup> Sœur J. F. R., « Sur la brèche », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1950, p. 46.

<sup>236</sup> Père Brahier, in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1947, p. 6. Voir aussi le récit d'un prêtre indien qui témoigne également de l'usage de la médecine : Père Ranger, « Les joies et les peines d'un missionnaire », in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1939, p. 54.

<sup>237</sup> Père Rey, « Chronique 1939 », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1940, p. 3.

serve and inform wider agendas of religion and gender. Missionary involvement in the medical field began soon after the lifting of the Company's ban on Christian missionaries in 1813.<sup>238</sup>

Bien qu'il ne soit pas médecin, en tant qu'Européen, le missionnaire représente le savoir médical occidental et il semble que ce soit à ce titre que les Indiens le consultent. Pourtant, aucun des prêtres de la mission ne bénéficie d'une formation médicale à proprement parler. La bibliothèque des Pères suisses, réunie aujourd'hui dans le presbytère de Kalimpong et consultée en 2013<sup>239</sup>, comporte tout un rayon consacré à des ouvrages médicaux, cependant leurs compétences ne sont pas suffisantes pour traiter les nombreuses maladies dont souffrent les habitants des montagnes<sup>240</sup>. La Mission du Sikkim fait donc appel aux compétences des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, dont plusieurs sont infirmières, pour ouvrir des dispensaires dans les différents postes de la mission<sup>241</sup>. La charité, et en l'occurrence la charité médicale, est un credo largement répandu parmi les ordres religieux et missionnaires<sup>242</sup>. Le premier souci des missionnaires, présenté dans *L'Echo du Sikkim*, est donc de « secourir les misères matérielles de ces pauvres gens »<sup>243</sup>. Il s'agit de « [s]'occuper surtout des pauvres populations montagnardes vivant misérablement sur une terre rude, qui leur fournit chichement de quoi ne pas mourir de faim »<sup>244</sup>. Apparaît ainsi l'image du missionnaire comme guérisseur du corps et de l'esprit, l'image du « bon Samaritain »<sup>245</sup>.

La Mission du Sikkim se caractérise par la diversité des initiatives à caractère social qu'elle entreprend. Dès janvier 1944, *L'Echo du Sikkim* évoque une nouvelle entreprise – une fromagerie dans l'Himalaya – révolutionnaire à bien des égards :

Le P. Butty, qui est toujours à Pedong en charge des orphelins, vient de commencer une nouvelle industrie afin de trouver de l'argent pour nourrir les enfants : il fait du fromage. Vous en rirez peut-être, mais cela promet d'heureux fruits, des tommes excellentes, et surtout de l'argent bien précieux

---

<sup>238</sup> Arnold, *The New Cambridge History of India III. 5 Science, Technology and Medicine in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 87.

<sup>239</sup> Selon notre estimation, elle contient plus de deux mille ouvrages rangés thématiquement : religions, Eglise catholique, liturgie et missiologie, romans, géographie (tant européenne qu'asiatique), pédagogie, manuels de langues et dictionnaires, sciences : médecine, botanique et agriculture, etc.

<sup>240</sup> *L'Echo du Sikkim* présente au lecteur les maladies suivantes comme étant les plus communes : tuberculose, cancer, lèpre, anémie, asthme, malaria, goître, sous-alimentation, dysenterie, vers en tout genre (ankylostomes, taenia, ascaris), fièvre puerpérale, pneumonie et déficience mentale.

<sup>241</sup> « Une grande joie dans la famille... », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1949, p. 12-13.

<sup>242</sup> Prudhomme, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde : quelle continuité ? », 1996, p. 16.

<sup>243</sup> Père Poncet, « Les dispensaires de la Mission des Himalayas », in *L'Echo du Sikkim*, Août-Oct. 1953, p. 40.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> Père Pittet, « Le prêtre – médecin du corps », in *L'Echo du Sikkim*, n°2, 1967, p. 7.

en ces temps de misères et de famine, alors que le prix du riz et des denrées les plus indispensables est monté démesurément, et que les finances de la mission ont sombré au-dessous de zéro !<sup>246</sup>

Après des premiers essais ratés (difficile de faire du fromage avec la chaleur et l'humidité), le succès de l'entreprise du Père Butty se fait sentir dans toute l'Inde puisque ses fromages font la joie des Européens et que la fromagerie diversifie rapidement ses produits, offrant aussi des chocolats et du lait condensé<sup>247</sup>. En 1965, *L'Echo du Sikkim* publie un extrait du rapport du délégué du Conseil fédéral suisse, qui met en évidence l'ingéniosité du missionnaire ainsi que l'absence de lien entre la mission apostolique et l'entreprise de la ferme puisque la majorité des employés sont décrits comme hindous<sup>248</sup>. Ce projet, qui dans un premier temps cherche à nourrir des orphelins, devient une œuvre sociale complète : « Tout ce travail afin d'aider nos pauvres gens à élever leur niveau matériel, en un mot faire une action sociale »<sup>249</sup>. Ce travail est mis en valeur par la Suisse via l'aide au tiers-monde qui accorde à la *Swiss Welfare Dairy* en 1965 une somme permettant d'acquérir un outillage technique moderne<sup>250</sup>.



Fig. 19 Photographie du Père Rouiller donnant une leçon à Suruk, tirée de *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1954, p. 4. Fig. 20 Photographie d'une femme tournant les fromages, tirée de *L'Echo du Sikkim*, Fév. 1962, p. 5.

<sup>246</sup> Lettre de Mgr Gianora à Mgr Haller du 1<sup>er</sup> août 1943, in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1944, p. 6.

<sup>247</sup> Père Butty, « Expériences himalayennes », in *L'Echo du Sikkim*, Fév. 1962, p. 3-6.

<sup>248</sup> M. Mentha, « Ferme coopérative de Kalimpong », in *L'Echo du Sikkim*, Juin 1965. Il souligne que 50% des travailleurs sont hindous et que le Père Butty forme des ingénieurs qui pourront prendre la relève. Nous avons pu constater en juin 2011 et en novembre 2013 que plusieurs fromageries avaient depuis ouvert dans la région.

<sup>249</sup> Père Butty, « Expériences himalayennes », in *L'Echo du Sikkim*, Fév. 1962, p. 6.

<sup>250</sup> Père Gressot, « Un tournant décisif dans l'histoire de la Mission du Sikkim. Les missionnaires bénéficient des secours de l'aide suisse au Tiers-monde », in *L'Echo du Sikkim*, Juin 1965, p. 2

La fromagerie n'est pas la seule entreprise innovante des *Swiss Fathers*, ils créent aussi une société coopérative de crédit. A son arrivée dans les environs de Suruk et Tanyang, petits hameaux en face de Kalimpong, le Père Brahier s'indigne des conditions de vie des Lepchas obligés de brader la cardamome, une des principales cultures de la région, et d'emprunter à un taux révoltant au moment des famines<sup>251</sup>. Il écrit : « J'aimerais tant que les Lepchas arrivent à se suffire à eux-mêmes économiquement »<sup>252</sup>. En 1953, il met en place une organisation « d'entraide aux paysans »<sup>253</sup>, la *Samthar Lepcha Cooperative Multi-Purpose Society*, pour leur procurer du crédit à un taux raisonnable. Rapidement, cette coopérative reçoit les éloges et le soutien des représentants gouvernementaux indiens<sup>254</sup>.

Ces initiatives socioéconomiques constituent des moyens d'intégration à la vie sociale bien plus encore que des outils d'évangélisation. En effet, certains missionnaires de l'abbaye de Saint-Maurice ont des profils d'entrepreneurs. Or, nous souhaitons faire ici une distinction avec le concept d'entrepreneur religieux développé par Green<sup>255</sup>. Dans le cas présent, bien qu'il s'agisse de missionnaires, d'acteurs « religieux », ils ne mettent pas en place des entreprises religieuses mais économiques et sociales au sens classique du terme. En outre, l'importance donnée aux pauvres et aux moyens pour les accompagner vers leur émancipation participe d'un mouvement naissant qui sera développé dans la théologie de la libération en Amérique du Sud<sup>256</sup>. Il s'agit de « l'expression de la vie de l'Eglise qui naît de l'expérience profonde de Dieu face aux pauvres »<sup>257</sup>. C'est le choc de la pauvreté qui explique la priorité de la pratique sur l'élaboration théorique<sup>258</sup> et qui encourage les missionnaires à se lancer dans des initiatives d'entraide qui annoncent un nouveau paradigme missionnaire et un discours tourné vers l'aide au développement<sup>259</sup>.

---

<sup>251</sup> Père Brahier, « Une coopérative Lepchate », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1959, p. 3-5.

<sup>252</sup> Père Brahier, « Nouvelles de la Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Août-Oct. 1954, p. 7.

<sup>253</sup> *Ibid.* Cette société est créée avec l'aide du Père Benjamin Stolke (1900-1979), un prêtre originaire de Darjeeling, et du Père Gustave Rouiller.

<sup>254</sup> Père Brahier, « Nouvelles de la Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Août-Oct. 1954, p. 7.

<sup>255</sup> Green, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, 2015, p. 2-3.

<sup>256</sup> Gadille, « Les églises et les théologies du Tiers Monde », 2000, p. 721.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 722.

<sup>258</sup> Löwy, « La Théologie de la libération : Colloque de l'Association Française de Sociologie Religieuse, Paris, C.N.R.S. 1-2 décembre 1986 », in *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 32, n° 63, 1987, p. 197.

<sup>259</sup> Sur l'apparition d'un discours « humanitaire » dans le cadre de la Mission du Sikkim et sur le rôle de la coopération technique suisse, voir Guex, « *L'Echo du Sikkim*. Missionnaires suisses dans l'Himalaya. De la conquête à l'aide humanitaire (1937-1970) », 2015, p. 465-470.

Enfin, nous remarquons que les différentes stratégies des missionnaires mettent également en évidence une circulation de connaissances et de savoir-faire des chanoines vers les habitants de la région, notamment par le biais de techniques agricoles, de gestion économique et d'entrepreneuriat. Ces aspects pratiques, proches du terrain quotidien des populations rurales de la région, correspondent toutefois peu au profil plus intellectuel du Père Simon-Vermot, qui, comme nous le verrons<sup>260</sup>, les observe mais ne développe pas de stratégies de conversion bien qu'il participe, par ses enseignements et par sa présence dans les paroisses, à créer un climat propice à l'évangélisation.

### 5.3.5. Perception des missionnaires par les populations locales

Si, dans un premier temps, les missionnaires inspirent à la fois crainte et distance<sup>261</sup>, nous observons que *L'Echo du Sikkim* reflète des changements de relations avec les villageois à partir de la fin des années 1940. A ce titre, le témoignage du Père Fox est fort intéressant puisqu'il arrive en 1934 et quitte la région de Kalimpong en 1940. Par la suite, il fait quelques brèves visites à la mission et note en 1953 :

Avant la guerre, je n'osais presque pas pénétrer dans le village, tant il y avait d'hostilité sournoise dans les regards. Maintenant on me salue de tous les côtés comme si j'étais Tensing Sherpa (le vainqueur de l'Everest). Tous ont subi l'influence de l'école : ils y ont étudié, eux ou leurs enfants.<sup>262</sup>

Ce témoignage est le constat d'un changement de perception radical des missionnaires par les habitants de la région, de l'hostilité première à l'accueil en héros. En moins de vingt ans, ils se sont intégrés et ont brisé les premières réticences. Le Père Fox explique cela par l'influence des écoles qui forment les enfants de toute la région, mais cela pourrait s'étendre à toutes les activités de contact présentées jusqu'ici (éducation, médecine, charité, activités économiques et sociales) qui contribuent à faire des missionnaires des gens connus de la population. Du reste, ce mouvement va dans les deux sens. Comme nous le disait l'Archevêque de Kolkata : « Everybody knew them, they knew everybody »<sup>263</sup>. Thomas D'Souza, originaire du Karnataka, arrive en 1966 pour étudier à Darjeeling et à Kalimpong. Il rencontre les *Swiss Fathers* dans sa jeunesse, avant de devenir le principal du Collège St-Augustin de Kalimpong en 1978, succédant ainsi au Père Gressot. Il se

---

<sup>260</sup>Voir 5.3.7. Le parcours atypique du Père Simon-Vermot.

<sup>261</sup> « [Les Indiens] repoussent l'Européen comme un paria », lettre de Mgr Gianora, « Ceux qu'il faut amener au Christ », in *L'Echo du Sikkim*, Jan. 1938, p. 3.

<sup>262</sup> Père Fox, « Ma visite au Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Août-Oct. 1953, p. 33-36.

<sup>263</sup> Interview de l'Archevêque Thomas D'Souza, Kolkata, le 8 novembre 2013.

souvent avoir été impressionné par les nombreuses constructions des missionnaires suisses dans les villages alentours : « Kalimpong was the centre but they were everywhere. They worked very hard and they were really interested in the welfare of people »<sup>264</sup>. Il les présente comme des travailleurs, proche de la réalité quotidienne des villageois. D'Souza insiste tout particulièrement sur l'excellente connaissance que les missionnaires avaient des langues de la région qui leur permettait de « se fondre à la population »<sup>265</sup>. Ce sont des caractéristiques similaires qui ressortent du témoignage plus personnel de Steven Lepcha, l'Evêque de Darjeeling. Ses parents étaient des lepchas de tradition bouddhiste originaires du Nord-Est du Népal. En 1952, ils s'installent dans la paroisse de Suruk où œuvrait le Père Rouiller<sup>266</sup>. Le père de Steven Lepcha tombe malade et se fait soigner au dispensaire de la mission. Une fois guéri, lui et toute sa famille se convertissent au catholicisme. L'Evêque se souvient avoir été baptisé à l'âge de sept ans par le Père Rouiller et indique que celui-ci a payé ses frais de scolarité afin qu'il puisse étudier à Pedong. Il raconte que, contrairement à Darjeeling et Kurseong où les missionnaires se sont concentrés sur l'éducation, les

Swiss Fathers were doing pastoral work! Schools were not the main aspect of the mission. They were living among the people, visiting them. They created all the parishes and converted many people. I must say that there are less Christians in Darjeeling than in Kalimpong. [...] They were very open. They adapted very much, eating very simple food with the people. They used to drink the local millet beer and danced with us. That's why people loved them.<sup>267</sup>

L'Evêque de Darjeeling, comme l'Archevêque de Kolkata, met en évidence la proximité et l'importance des liens que les missionnaires avaient tissés avec les habitants de la région en partageant leurs langues et leur quotidien. Même si ces liens ne sont pas dénués de considérations économiques et d'un objectif de conversion (comme le révèle le témoignage de l'Evêque qui accède à une éducation grâce au soutien financier du Père Rouiller), ils indiquent toutefois une situation de rencontre désormais bien accueillie par les populations locales. De plus, ces témoignages montrent que le christianisme est un bien culturel qui circule, entre Saint-Maurice et Kalimpong, entre les missionnaires et la population locale qui se l'approprie.

En ceci, le cas de la Mission du Sikkim diffère radicalement de celui des Missions Etrangères de Paris et des chanoines du Grand-Saint-Bernard qui, à la fin des années 1930, tentent d'entrer au Tibet. Dans son livre, *Les martyrs oubliés du Tibet. Chronique d'une rencontre manquée*, Françoise

---

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.*

<sup>266</sup> Interview de l'Evêque Steven Lepcha, Kalimpong, le 28 novembre 2013.

<sup>267</sup> *Ibid.*

Fauconnet-Buzelin, chargée de recherche aux Missions étrangères de Paris, expose que la rencontre entre les propagateurs du catholicisme et les Tibétains a été un échec<sup>268</sup> faisant plusieurs « martyrs », notamment l'assassinat du Père Maurice Tornay (1910-1949), chanoine du Grand-Saint-Bernard béatifié par le Vatican, qui a marqué la fin de la Mission du Tibet<sup>269</sup>. Par contraste, nous notons que la réception de la Mission du Sikkim par les populations locales se déroulent sans heurts et que tout indique que les habitants de la région en viennent à intégrer les missionnaires suisses, acceptant leur aide économique et sociale, tolérant ou adoptant leur religion.

En effet, malgré les tensions qui peuvent exister dans certaines parties de l'Inde entre les autorités politiques et civiles d'une part et les missionnaires étrangers d'autre part, comme nous l'avons vu avec le rapport Niyogi, il semble que les *Hills* en étaient préservées. En 1958, le Père Simon-Vermot rapporte :

C'est ainsi que tout récemment à Git, les autorités civiles ont procédé à l'ouverture d'un « Welfare Center », ou « Centre de protection » en faveur des Lepchas. [...] On voit que les autorités de l'Eglise étaient représentées à côté de celles du gouvernement indien : si, dans certaines régions, il existe une hostilité plus ou moins ouverte entre le gouvernement et les missionnaires « étrangers », ce n'est pas le cas ici, où une très bonne entente règne au contraire entre les prêtres et les chefs civils. Lorsque ceux-ci viennent à Git, ils sont toujours reçus au presbytère, où ils sont généralement hébergés pour la nuit.<sup>270</sup>

Ces relations cordiales peuvent s'expliquer par l'emplacement de la mission dans les marges de l'Inde, dans une région montagneuse reculée, en quête premièrement d'amélioration de ses conditions de vie. La reconnaissance officielle de l'Etat du Bengale témoignée dans le cadre des entreprises économiques et sociales transparaît fortement dans *L'Echo du Sikkim*<sup>271</sup>. En outre, les chanoines tissent également des liens avec les familles régnantes du Sikkim et du Bhoutan, car ils accueillent dans leurs écoles les enfants des dynasties au pouvoir. Simon-Vermot retranscrit deux exemples de compliments exprimés par des représentants locaux sur le travail des missionnaires. Le premier est celui d'un membre de l'administration indienne qui considère les missionnaires

---

<sup>268</sup> Voir Fauconnet-Buzelin, *Les martyrs oubliés du Tibet. Chronique d'une rencontre manquée (1855-1940)*, Paris, Les éditions du cerf, 2012. Dans cette chronique historique, l'auteure atteste une grande connaissance de la littérature missionnaire mais on peut regretter son manque de connaissance sur le Tibet et parfois, la reprise à son compte de préjugés missionnaires, par exemple l'utilisation du terme lamaserie au lieu de monastère qui propage l'idée que tous les moines tibétains sont des lamas.

<sup>269</sup> Voir Francis Khek Gee Lim, « Negotiating 'foreignness', localizing faith. Tibetan Catholicism in the Tibet-Yunnan borderlands », in Julius Bautista, Francis Khek Gee Lim (eds), *Christianity and the State in Asia. Complicity and conflict*, New York, Routledge, 2009, p. 79-96, qui part du cas de Tornay et propose une analyse contextuelle et politique du statut du christianisme au Tibet.

<sup>270</sup> Simon-Vermot, « Inauguration d'un centre culturel à Git », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1958, p. 6-7.

<sup>271</sup> Père Brahier, « Nouvelles de la Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Août-Oct. 1954, p. 7.

catholiques comme les meilleurs des hindous<sup>272</sup> ; le second vient d'un pandit de Gangtok, secrétaire de la famille royale qui aurait dit au Père Rouiller :

Vous, Pères catholiques, faites ici un travail magnifique. Ne serait-ce que pour l'éducation splendide que vous avez donnée aux princes et aux princesses de la famille royale du Sikkim, que vous mériteriez notre éternelle reconnaissance. Ce sont nos brahmanes qui régulièrement devraient être à la tête du mouvement civilisateur. Mais qu'ont-ils fait ?... que font-ils ? – Absolument rien ! Et c'est vous, Pères, que je considère désormais comme les véritables brahmanes de ce pays.<sup>273</sup>

Au-delà d'une simple bonne entente, il semble que les missionnaires représentent une forme d'autorité symbolique dans la région. Les seuls échos du jugement porté par les Indiens sur les Pères suisses dans le bulletin missionnaire sont très positifs. Est-ce le fruit d'une déformation et d'une stratégie de propagande à destination du public suisse qui finance une partie de la mission ? Ou est-ce réellement conforme à l'opinion des habitants de la région ?

En novembre 2013, lors de notre enquête de terrain dans les environs de Kalimpong sur les traces de la mission, nous avons eu l'occasion de nous entretenir avec des personnes qui ont côtoyé les chanoines de Saint-Maurice, notamment des enseignants, des fromagers et des anciens élèves dont les témoignages allaient dans le même sens. De ces entretiens, il ressort que les missionnaires suisses étaient bien intégrés dans la communauté locale<sup>274</sup>. Ces témoins interviewés en 2013 donnent comme exemple de cela leur connaissance des langues, le partage des repas et du mode de vie<sup>275</sup>. Cela corrobore les témoignages retransmis dans *L'Echo du Sikkim* dans les années 1950. Toutefois, il faut relever qu'il s'agit de jugements postérieurs, après soixante années de présence missionnaire dans la région et qui s'adressaient à une jeune chercheuse suisse les interrogeant sur leurs rapports aux *Swiss Fathers*.

Au final, il est important de mettre en valeur leur expérience et leur connaissance du terrain qui signalent un contexte d'immigration<sup>276</sup>, plus qu'un voyage transitoire. La plupart des missionnaires suisses passent entre vingt et cinquante ans de leur vie dans la région, y séjournant souvent plus de

---

<sup>272</sup> Simon-Vermot, « Témoignages », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1953, p. 18.

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> Outre l'intégration, l'idée de gratitude et de respect envers leur entreprise apparaît dans les témoignages en particulier pour le rôle joué dans la création d'un clergé indien et pour l'éducation et les œuvres sociales développées par les missionnaires.

<sup>275</sup> Entretien avec Marcus Lepcha, enseignant au Collège Saint-Augustin à Kalimpong, le 20 novembre 2013.

<sup>276</sup> Cet état correspond à la troisième situation de rencontre relevé par Berner, « Synkretismus – Begegnung der Religionen », 2007, p. 53.

dix ans d'affilée avant de rentrer en Suisse pour des séjours de quelques mois<sup>277</sup>. La durée du séjour des missionnaires en Inde amène à s'interroger sur la notion de « home/chez-soi », de pays d'origine, de pays étranger ou de pays d'accueil. L'historien et spécialiste des missions Geoffrey Oddie observe une transformation importante sur la biographie de James Long (1814-1887), missionnaire anglican qui passe plus de trente ans au Bengale<sup>278</sup> :

His interest in vernacular literature and the vernacular press led him [...] towards a greater understanding and sense of rapport with various groups in the Bengali community [...]. His transition from Occident to Orient was nearly complete. If he had begun his career with any sense that Hindus as well as Muslims were culturally as well as spiritually 'the Other', he appears to have ended his time in India and Bengal feeling more at home and at one with its people than he did in Europe.<sup>279</sup>

Cet extrait met en évidence un phénomène comparable à celui observé chez plusieurs missionnaires suisses : la modification de leur statut d'étranger qui, avec le temps, se transforme en intégration. Le Père Gressot nous confie qu'il continue à penser et à rêver en népali depuis son retour à l'abbaye de Saint-Maurice en 1996<sup>280</sup>. Trois chanoines obtiennent la nationalité indienne au moment de l'indépendance de l'Inde. Plusieurs meurent sur place et y sont enterrés. Simon-Vermot, quant à lui, emploie les expressions « seconde patrie » et « lieu d'adoption »<sup>281</sup> pour parler de l'Inde :

C'est ainsi que peu à peu on s'approche de l'Inde, et notre cœur se remplit de joie à la pensée de retrouver ce pays qui est pour nous une seconde patrie : plus de dépaysement comme lorsque nous nous y rendions la première fois ; on s'y sent chez soi, car on sait que là le Christ nous appelle à L'annoncer, à Le témoigner.<sup>282</sup>

Cela montre que l'Inde n'est plus « autre » pour les missionnaires. Il y a une forte identification. Ils s'immergent dans la culture et s'intègrent petit à petit à la population de sorte qu'ils sont reconnus comme faisant partie du corps social. En près de soixante ans de mission, des liens se tissent changeant la perception des uns et des autres.

---

<sup>277</sup> A partir du milieu de la fin des années 1950, les va-et-vient entre l'Inde et la Suisse augmentent grâce au développement des moyens de transport. Les missionnaires rentrent plus régulièrement au pays et des Suisses partent les retrouver.

<sup>278</sup> Oddie, *Missionaries, Rebellion and Proto-Nationalism. James Long of Bengal 1814-87*, Richmond, Surrey, Curzon, 1999.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>280</sup> Entretien avec les Pères Gressot et Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>281</sup> Simon-Vermot, « Retour en Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Juin-Août 1960, p. 21.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 23.

### 5.3.6. Changement de paradigme missionnaire

Comme déjà relevé, il existe plusieurs périodes dans l'histoire de la Mission du Sikkim. A partir du début des années 1950 se côtoient deux discours sur les traditions religieuses indiennes dans *L'Echo du Sikkim*, deux manières d'appréhender les religions non chrétiennes qui sont le fait de deux générations différentes de missionnaires. Alors que le Père Schyrr (1905-1974) présente l'Inde comme le pays des païens et du diable, le Père Gressot (1922-) ou le Père Simon-Vermot (1923-2016) sont beaucoup plus nuancés dans leur manière d'évoquer ses traditions religieuses dans *L'Echo du Sikkim*. Les références au diable, aux païens et à la sorcellerie disparaissent pour laisser place à un discours plus ethnographique. Par exemple, en 1951, le Père Gressot décrit la cérémonie funéraire de l'épouse de son tailleur :

Alors le pauvre mari, brisé de chagrin, sanglotant, saisit une poignée de terre et en salit la petite bouche aimée ; il place entre les dents quelques pièces de monnaie, une pincée de riz, et allume une mèche. [...] rendue propice par cette cérémonie, la divinité écartera de la dépouille les chacals et tout ce qui pourrait troubler son repos. L'ensevelissement terminé, les assistants vont se purifier dans une source voisine, de la souillure qu'ils ont contractée. Mais les proches du défunt porteront encore leur impureté pendant une dizaine de jours.<sup>283</sup>

Le Père Gressot poursuit en expliquant les différents rites qui suivent sans porter de jugement. En 1953, le Père Simon-Vermot traduit deux articles de l'anthropologue Nebesky sur la culture des Lepchas pour *L'Echo du Sikkim*<sup>284</sup> et à l'occasion de l'inauguration d'un petit centre culturel lepcha à Git-Byong, Simon-Vermot prend la plume pour présenter cette population<sup>285</sup>. Il les décrit comme « [i]ndiens par leur douceur, leur désintéressement matériel, leur goût pour la musique »<sup>286</sup>, et raconte :

ce petit peuple, venu des plaines mongoles à une époque très reculée, a gardé sa physionomie ancestrale : coutumes sociales très élaborées et minutieusement observées, croyances animistes, langue monosyllabique, chants, danse et mentalité plus primitive. Si bien qu'on a un peu l'impression, lorsqu'on passe d'une région peuplée de Népalis à une terre lepchate, de se trouver brusquement transporté dans un pays d'Afrique ou d'Australie. Les traditions des Lepchas cependant sont en voie de se perdre : par timidité excessive, par passivité, ils abandonnent peu à peu leur langue, leurs coutumes, leurs habitations cossues construites en bois et sur pilotis, pour adopter celles des Népalais plus entreprenants et dynamiques. On sait que le gouvernement indien protège

---

<sup>283</sup> Père Gressot, « Rites funéraires hindous », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1951, p. 13.

<sup>284</sup> Article de l'anthropologue Nebesky, « Les enfants du Kinchinjunga », traduit par Simon-Vermot, in *L'Echo du Sikkim*, Nov.-Déc. 1953, p. 51-52 et Jan.-Fév. 1954, p. 4-5.

<sup>285</sup> Simon-Vermot, « Inauguration d'un centre culturel à Git », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1958, p. 6-8.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 6.

ces nombreuses races primitives qui, comme les Uraons, les Khasis, etc., ont trouvé refuge dans les régions montagneuses (d'où leur nom « hill-tribes », tribus des montagnes).<sup>287</sup>

Plus ethnographique et positif dans sa description que Mgr Gianora qui les qualifiait de « rudes, malpropres en tout sens, buveurs, obtus »<sup>288</sup>, Simon-Vermot emploie pourtant le mot « primitif » pour qualifier les Lepchas, révélant un terme d'époque<sup>289</sup>. En outre, il observe la disparition de leurs traditions et il souhaite que les Lepchas « restent et deviennent davantage eux-mêmes, aient confiance en eux-mêmes et en tout ce que Dieu leur a donné, pour s'épanouir surnaturellement »<sup>290</sup>. Cette attention à la différence, qui n'est pas vue comme un obstacle mais comme un enrichissement, est caractéristique du Père Simon-Vermot et met en évidence des changements subtils dans le ton et le discours des missionnaires. Les rapports avec les habitants de la région sont plus contextualisés, fondés sur l'expérience prolongée du terrain et liés à des individus ou des tribus spécifiques. Leurs articles traitent de gens qu'ils côtoient tous les jours, qu'ils ont appris à connaître et dont ils souhaitent expliciter la culture. A l'opposé de la perception négative des premiers temps de la mission, les nouveaux missionnaires, comme Simon-Vermot et Gressot, reconnaissent une certaine légitimité aux traditions religieuses indiennes et participent d'un mouvement qui imagine une forme alternative d'évangélisation, soit celle d'une christianisation adaptée au contexte socioculturel des Indiens<sup>291</sup>.

### 5.3.6.1. Inculturation : traduction du christianisme

Dans un contexte polémique sur les conversions et la présence de missionnaires étrangers en Inde, le Père Pittet explique qu'il faut « présenter l'Évangile et l'Église sous un aspect tel que, étant convertis à la nouvelle religion, nos gens se sentent parfaitement chrétiens en même temps que cent pour cent Indiens »<sup>292</sup>. Il ne s'agit plus seulement de transporter un modèle de chrétienté européenne à reproduire tel quel sur une nouvelle terre. Il faut reconnaître l'altérité indienne, la respecter et composer avec elle. Selon le Père Rey, « le missionnaire doit éviter de montrer l'Église comme une

---

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> Lettre de Mgr Gianora, « Ceux qu'il faut amener au Christ », in *L'Echo du Sikkim*, Jan. 1938, p. 3, étudiée au point 5.2.3.1. Le pays des païens et du diable.

<sup>289</sup> Le terme « primitif » est employé par certains anthropologues dans les années 1950 et même au-delà, voir par exemple Evan-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 1965.

<sup>290</sup> Simon-Vermot, « Inauguration d'un centre culturel à Git », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1958, p. 7.

<sup>291</sup> Clémentin-Ojha, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », 1998, p. 14.

<sup>292</sup> Père Pittet, « Conférence des prêtres pour les diocèses du nord de l'Inde (21-26 mai 1957) », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1957, p. 30.

organisation occidentale ou une affaire de Blancs, surtout dans les temps modernes de l'anticolonialisme. Nous devons « habiller » l'Eglise d'après le style et la mode du pays que nous évangélisons »<sup>293</sup>. Il donne des exemples d'« une Eglise catholique vêtue à l'indienne »<sup>294</sup> : celui d'une liturgie dans la langue et la musique du pays, dont il est un des promoteurs à Kalimpong depuis les années 1940<sup>295</sup>, ainsi que d'un art religieux local avec des images aux traits et costumes indiens, comme l'Eglise Sainte-Thérèse bâtie dès 1951 sur le modèle d'une gumpa bouddhiste<sup>296</sup>.



Fig. 21 Photographie de l'extérieur de l'église Sainte-Thérèse après la messe, Kalimpong, prise en novembre 2013 par F. Guex.

---

<sup>293</sup> Père Rey, « Questions de races et de cultures », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1960, p. 38.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>295</sup> Voir son rôle de « curé moderne » au point 5.3.2. Apprentissage des langues : traduction linguistique et culturelle.

<sup>296</sup> Père Poncet, « La nouvelle église de Kalimpong », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juillet 1951, p. 17-18.



Fig. 22 Photographie de l'intérieur de l'église Sainte-Thérèse, Kalimpong, prise en novembre 2013 par F. Guex.

Fig. 23 Photographie d'une peinture murale représentant la Vierge et l'enfant dans l'église Sainte-Marie Mère de Dieu, seconde église de la Mission de Saint-Maurice à Kalimpong, prise en novembre 2013 par F. Guex.



Les missionnaires de Saint-Maurice érigent plusieurs églises construites sur le modèle de gumpa. Si ces églises sont uniques dans la région<sup>297</sup>, il existe des exemples antérieurs de ce type de métissage de l'art chrétien<sup>298</sup>, qui ont pu inspirer les missionnaires suisses. En effet, à la fin des années 1940, le Père Rey rend visite à Mumbai à une artiste indienne, Angela Trindade (1908-1980)<sup>299</sup>, qui est connue pour ses peintures de la Vierge et qui reçoit une décoration papale pour sa contribution dans le domaine de l'art religieux<sup>300</sup>. Dans son article, le Père Rey la cite :

Jusqu'à présent, on habillait le Christ et les saints en costumes européens, on leur donnait des traits occidentaux qui déplaisent beaucoup aux Indiens qui ont ainsi l'impression que la religion qu'on leur présente est un objet d'importation d'Europe. L'art européen, en tant qu'art, peut exciter l'admiration des connaisseurs et des artistes, mais l'art religieux doit parler au peuple simple.<sup>301</sup>

Cet exemple indique que la Mission du Sikkim s'insère dans un mouvement de présentation du christianisme sous des traits locaux. Le Père Simon-Vermot partage ce désir d'indianiser l'Eglise catholique. Lors d'un voyage vers la Suisse après dix ans passés sans interruption en Inde, Simon-Vermot est interpellé par la ville de Rome :

Il y a là comme un symbole, plus frappant lorsqu'on vient des Missions et reste missionnaire : le christianisme a pris jusqu'ici un visage surtout occidental, il a été marqué spirituellement et intellectuellement par la forme d'esprit gréco-romaine. [...] L'heure ne vient-elle pas où l'Eglise, réalisant enfin sa catholicité, quitte peu à peu le trop étroit bassin méditerranéen, s'achemine vers une nouvelle synthèse où toutes les richesses des autres peuples avec leurs cultures vont être mises au service du Christ pour chanter la gloire de Dieu en une universelle fraternité ?<sup>302</sup>

L'Eglise catholique doit, selon lui, s'ouvrir aux autres traditions religieuses, culturelles et artistiques. Simon-Vermot souhaite élargir l'horizon de l'Eglise catholique en l'adaptant à d'autres cultures. Il présente cette transformation comme un enrichissement. Cette démarche n'est pas complètement nouvelle puisque Roberto De Nobili (1577-1656), missionnaire jésuite en Inde,

---

<sup>297</sup> Voir Guex, « *L'Echo du Sikkim. Missionnaires suisses dans l'Himalaya. De la conquête à l'aide humanitaire (1937-1970)* », 2015, p. 462-463; Amaladass, Löwner, *Christian Themes in Indian Art. From the Mogul Times till Today*, New Delhi, Manohar, 2012, p. 366.

<sup>298</sup> Amaladass et Löwner citent notamment les sculptures commandées par Akbar à Fatehpur Sikri (*Christian Themes in Indian Art. From the Mogul Times till Today*, 2012, p. 13-16) ou l'émergence d'un style baroque indo-portugais à Goa (p. 18-20).

<sup>299</sup> Père Rey, « Visite à une artiste indienne », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1949, p. 27-30.

<sup>300</sup> Amaladass, Löwner, *Christian Themes in Indian Art. From the Mogul Times till Today*, 2012, p. 209-212.

<sup>301</sup> Père Rey, « Visite à une artiste indienne », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1949, p. 29.

<sup>302</sup> Simon-Vermot, « Retour au pays (II. Arrivée en Europe) », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juil. 1959, p. 24.

préconisait déjà de « se faire Indiens parmi les Indiens »<sup>303</sup>. La méthode de l'*accommodatio*<sup>304</sup>, développée dès le XVII<sup>e</sup> siècle par des jésuites, est remise au goût du jour sous le concept d'inculturation, néologisme de missiologie et de théologie catholique qui apparaît au milieu des années 1975 pour qualifier la rencontre de l'Évangile avec différentes cultures<sup>305</sup>. Inès Županov montre que l'*accommodatio* des jésuites correspond à une procédure herméneutique qui permet de s'adapter à des cultures différentes en dépouillant l'essence religieuse chrétienne de ses formes socioculturelles et en séparant le social des principes théologiques fondamentaux<sup>306</sup>. Les jésuites, comme Matteo Richi (1552-1610) en Chine ou Roberto De Nobili (1577-1656) en Inde, ont privilégié une évangélisation fondée sur l'assimilation d'éléments préexistants et sur l'adaptation. En contexte indien, Nobili prend par exemple la robe d'un *samnyāsin* et instaure le respect du système des castes<sup>307</sup>. La méthode d'inculturation, inspirée de l'*accommodatio*, correspond à une opération de traduction des formes et des pratiques chrétiennes qui sont adaptées aux différents terrains locaux. Elle est cruciale pour les missionnaires, car elle indique un décentrement culturel, semblable à celui envisagé par l'anthropologie. En effet, pour le Père Rey, « le prêtre catholique s'est rendu compte qu'il n'était pas le seul à posséder un « rituel » ou à parler en langue théologique »<sup>308</sup>. Cette nouvelle stratégie missionnaire, qui apparaît sur le terrain de la Mission du Sikkim, correspond à un mouvement catholique plus large.

---

<sup>303</sup> Nobili écrit : « patrios abnegare mores, et inter Indos Indum esse », in *Narratio*, 14 (§1.1.2.3), cité par Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 41.

<sup>304</sup> Terme latin traduit par adaptation, voir Colas, « Vie légumineuse et pensée travestie. A propos de l'adaptation des jésuites en Inde aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in Assayag, Tarabout (eds.), *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1997, p. 199.

<sup>305</sup> Baladier, « inculturation », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 octobre 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/inculturation/> Voir aussi Kim, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, 2003, p. 110-112. Gadille, « Les églises et les théologies du Tiers Monde », 2000, p. 721.

<sup>306</sup> Županov, « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 51, n° 6, 1996, p. 1203 et *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, 1999.

<sup>307</sup> Mosse, *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*, 2012, p. 34 ; Vissière (eds.), *Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de l'Inde au dix-huitième siècle*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000, p. 11-13. Voir aussi Murr, *L'indologie du Père Cœurdoux : stratégies, apologétique et scientificité*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1987 ; « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières », in Marie-Claude Porcher (ed.), *Inde et Littératures*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1983, p. 233-284 ; et « Les Jésuites et l'Inde au XVIII<sup>e</sup> siècle. Praxis, utopie et préanthropologie », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, n° 56, 1981, p. 9-27.

<sup>308</sup> Père Rey, « Le christianisme peut et doit prendre un visage indien », in *L'Echo du Sikkim*, 1969, p. 1-3.

### 5.3.6.2. Contexte du Concile Vatican II

L'inculturation prônée par Simon-Vermot et d'autres missionnaires de Saint-Maurice est le signe de transformations dans l'air du temps qui aboutiront aux réformes du Concile Vatican II (1962-1965). Entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et Vatican II, on assiste au sein de l'Eglise catholique, et plus particulièrement de la Mission du Sikkim, à un changement de paradigme concernant les religions non chrétiennes et le modèle de conversion, changement qui est relevé par les acteurs mêmes de cette transformation<sup>309</sup>. Le Père Rey écrit : « L'ère du colonialisme est révolue ; l'ère de la solidarité commence »<sup>310</sup>. Jusque dans les années 1950, la missiologie catholique traditionnelle se concentrait sur la conquête des âmes, puis se met en place un nouveau modèle d'évangélisation favorisant l'indianisation et l'enracinement d'une église locale<sup>311</sup>. Le Concile Vatican II tend à un nouveau rapport avec l'altérité marqué par un plus grand souci du respect de l'autre. Dans sa *Déclaration sur le rapport de l'Eglise aux religions non chrétiennes*, il souligne notamment la valeur des autres traditions religieuses :

L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les religions non chrétiennes. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes.

Toutefois elle annonce et elle est tenue d'annoncer sans cesse le Christ, qui est la Voie, la Vérité, la Vie, dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toute chose.

L'Eglise exhorte donc ses fils, pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux.<sup>312</sup>

L'historien et théologien Mario I. Aguilar relève que ce document fait l'effet d'une bombe en 1965<sup>313</sup>. Cherchant à effacer les querelles et dissensions passées, ce document contribue à établir un principe de respect et de coopération avec d'autres religions, ce qui n'aurait pas été pensable au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il marque un renouveau dans la conception des religions non chrétiennes et l'on voit apparaître la notion d'un dialogue définissant une nouvelle attitude évangélique.

---

<sup>309</sup> Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll N.Y, Orbis Book, 1991.

<sup>310</sup> Père Rey, « L'aide suisse aux pays sous-développés », in *L'Echo du Sikkim*, 1968, p. 8.

<sup>311</sup> Clémentin-Ojha, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », 1998, p. 15.

<sup>312</sup> Deuxième Concile Vatican, *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, § 2.

<sup>313</sup> Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers, 2016, p. 18.

Prudhomme note que, depuis la Seconde Guerre mondiale et dans un contexte de décolonisation, « une puissante contestation externe, puis interne, a en effet entraîné une crise de l'idée missionnaire et une mise en cause de la légitimité des missions jusqu'au cœur des Eglises »<sup>314</sup>. A partir de Vatican II, l'évangélisation se fait donc proposition, l'assurance de détenir la seule foi valable et les clés de la civilisation laisse la place à une reconnaissance du pluralisme ainsi qu'au dialogue et à la collaboration de sorte que « la mission n'a pas seulement été une entreprise de conversion qui mettait à profit la supériorité de l'Occident pour imposer sa religion. Elle a été le lieu d'une relecture du christianisme et l'expérience d'un décentrement »<sup>315</sup>.

Entre 1947 et 1962, les représentants indiens acquièrent des postes stratégiques au sein de la hiérarchie catholique et les missionnaires mettent en place une méthode d'inculturation. En outre, à travers la lecture de *L'Echo du Sikkim*, nous remarquons que le discours sur les autres religions se modifie, il devient plus nuancé. La transposition d'un modèle occidental, qui se veut exemplaire, laisse peu à peu la place à la reconnaissance d'une altérité à respecter. Non seulement ces modifications sont visibles dans *L'Echo du Sikkim* mais elles jouent également un rôle clé dans l'évolution du parcours de Simon-Vermot en lui fournissant un cadre de réflexion catholique pour explorer son intérêt personnel pour le néo-vedānta.

### 5.3.7. Le parcours atypique du Père Simon-Vermot

En marge des autres missionnaires, Simon-Vermot ne se définit pas comme un homme pratique<sup>316</sup> : ni un « prêtre-ouvrier »<sup>317</sup> comme Mgr Gianora et ses églises, ni un entrepreneur comme le Père Butty et sa fromagerie, ni même un professeur comme le Père Gressot devenu une légende dans les murs du Collège Saint-Augustin à Kalimpong<sup>318</sup>. Fidèle à lui-même, il s'oriente davantage vers la prière, le chant, ainsi qu'une recherche et une pratique spirituelle individuelle. Dans l'ensemble de ses textes ainsi que dans nos entretiens, le Père Simon-Vermot donne l'image d'un missionnaire discret et à l'écoute. Il a une posture d'observateur, en retrait des autres missionnaires. En effet, Simon-Vermot se démarque de ses confrères par son intérêt très prononcé pour la contemplation et les spiritualités du sous-continent indien. Cela fait de lui un cas à part au sein de la mission, tout en

---

<sup>314</sup> Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 2004, p. 15-16.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>316</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>317</sup> Expression utilisée par le Père Simon-Vermot, « Comment nous concevons notre apostolat missionnaire », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1955, p. 26-27.

<sup>318</sup> Ce que nous avons pu constater lors de notre séjour de recherche à Kalimpong en novembre 2013.

mettant en exergue des mouvements plus larges existant au sein de l'Eglise catholique. Comment la position de Simon-Vermot évolue-t-elle en Inde ? En quoi son approche est-elle différente de celle des autres missionnaires ? Quels sont les facteurs qui contribuent au développement de son approche originale ?

### 5.3.7.1. Rapport à la mission et à la conversion

Simon-Vermot est un des rares missionnaires suisses dont les pensées réflexives sur son statut de missionnaire transparaissent dans *L'Echo du Sikkim*. Quelque temps après son arrivée à Kalimpong, il note :

Qu'est-ce qu'un missionnaire ? écrit le jeune Père Simon-Vermot. Ce n'est ni un voyageur ni un aventurier, c'est uniquement un prêtre, un apôtre de Jésus. C'est tout simplement un prêtre envoyé à un autre peuple que celui auquel il appartient, parce que tous les peuples ont droit à entendre la parole du Sauveur ; parce que l'Eglise est universelle, « catholique », c'est-à-dire qu'elle doit être répandue par le monde entier.<sup>319</sup>

Tout jeune missionnaire, Simon-Vermot se présente comme un prêtre et un apôtre de Jésus. Dans cet extrait, il utilise la forme passive, rappelant qu'il s'est soumis à un ordre hiérarchique. Cette définition du rôle du missionnaire sous-entend qu'il est là pour prêcher la foi catholique. Il s'agit d'un discours officiel et d'une forme de propagande religieuse. Sept ans plus tard, il se positionne à nouveau sur les différents aspects que prend le travail missionnaire<sup>320</sup>. Son discours est beaucoup plus contextualisé qu'à son arrivée aux portes du Sikkim et il atteste une connaissance du terrain auprès des populations rurales des environs de Kalimpong. Se référant aux œuvres sociales mises en place par la Mission du Sikkim, il écrit par exemple que « la charité contribue à incarner notre spiritualité, à la mettre à la portée du peuple »<sup>321</sup>. En outre, il insiste sur la possibilité d'une forme différente d'apostolat, notamment « par la doctrine théologique, bien dans notre ligne augustinienne, et fort importante en un pays porté comme l'Inde à la spéculation, en un temps où les idées et les cultures diverses s'entrecroisent »<sup>322</sup>. Nous remarquons que Simon-Vermot est attentif à la diversité culturelle et qu'il souhaite une plus grande réflexion et un échange d'idées théologiques. Il semble plus curieux des cultures qui l'entourent que de prêcher et d'imposer la foi catholique. En

---

<sup>319</sup> Editorial, « Allez, enseignez toutes les nations », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1948, p. 10.

<sup>320</sup> Simon-Vermot, « Comment nous concevons notre apostolat missionnaire », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1955, p. 25-27.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>322</sup> *Ibid.*

1960, lorsqu'il revient à Git après quelque temps en Suisse, il insiste sur le respect et le lien fraternel entre les missionnaires et les gens qui l'entourent :

Toute terre n'est-elle pas de plus en plus « notre » terre, tout homme notre frère ? [...] Ces hommes, en dépit de leurs lacunes, un missionnaire doit les regarder avec respect : pourrait-il les considérer froidement comme des « étrangers », eux qui sont appelés comme lui, comme ses compatriotes, au même amour du Père dans le Christ ? N'est-ce pas d'ailleurs aussi le devoir de tout Chrétien de hausser sa pensée, sa prière et son effort par-delà les frontières de son pays qui décidément n'est pas tout le monde, par-delà sa culture, qui n'est pas le dernier mot de l'humanité.<sup>323</sup>

Simon-Vermot adopte une posture d'ouverture et de respect vis-à-vis des gens qui l'entourent, tout en relevant qu'ils ont des lacunes. Il refuse de séparer les chrétiens des non-chrétiens et conçoit une humanité où tous les hommes sont « appelés au même amour du Père »<sup>324</sup>. Deux ans avant le début du Concile Vatican II, il exhorte à dépasser les frontières de son pays, à élever sa pensée et sa prière pour comprendre que les Occidentaux ne possèdent pas l'unique modèle valable de civilisation. Simon-Vermot s'exprime à plusieurs reprises dans le sens de ce changement d'attitude face aux cultures et religions de l'Inde. Or, cette insistance est unique dans les pages de *L'Echo du Sikkim*.

Il est particulièrement intéressant de souligner que Simon-Vermot n'emploie pas une seule fois le terme « conversion », ni dans nos entretiens, ni dans *L'Echo du Sikkim*, ni dans ses textes suivants. Pourtant, ses confrères le font, et il nous explique que beaucoup de missionnaires partaient avant tout pour convertir, ce que lui-même ne fait pas puisque, selon lui, « l'esprit saint est présent dans les autres religions, même si le Christ est le seul Sauveur. Seul Dieu convertit »<sup>325</sup>.

En 2016, nous lui avons demandé de préciser son rapport à la conversion, car il nous semblait important de saisir comment il articulait ses quinze années en Inde en tant que missionnaire et son rapport aux autres traditions religieuses. Dans une lettre, il nous répond :

J'ai de fait toujours été réticent à parler de conversion, parce que je crains que celui qui « convertit » ne se contente pas d'être le pur instrument de Dieu, mais y mêle même inconsciemment quelque chose de son moi – ses vues, ses désirs, ses ambitions, etc.. Il faut un immense respect des voies de l'autre, qui sont le secret de Dieu.<sup>326</sup>

Ce témoignage montre la modestie et l'humilité d'un homme qui ne veut pas s'imposer à l'autre ainsi qu'une observation fine de la psychologie humaine. Le respect de l'autre est une

---

<sup>323</sup> Simon-Vermot, « Retour en Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Juin-Août 1960, p. 23.

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>326</sup> Lettre de Simon-Vermot à Fanny Guex, Saint-Maurice, le 29 mars 2016.

caractéristique importante de sa posture, tout comme sa discrétion. Il est également très conscient de la complexité de la notion de conversion et il conclut ainsi sa lettre sur la relation entre mission et respect des non-chrétiens :

[I] est bien évident que la mission est un devoir de chrétiens : « allez, enseignez toutes les nations » a dit Jésus. L'Eglise est par nature missionnaire, elle est faite pour témoigner de l'amour du Père « comme le feu est fait pour brûler » a dit un anglican. Mais la conception de la mission a beaucoup évolué, surtout depuis Vatican II. On n'en est plus à l'idée des missionnaires de l'époque coloniale qui avec beaucoup de bonne volonté et de générosités voulaient arracher les « païens » à l'emprise du démon, sans penser, comme on le comprend aujourd'hui, que l'Esprit Saint est aussi présent et agissant chez tous les hommes, avec leur culture et leur religion ; eux aussi ont une « mission » à accomplir dans le monde. D'où l'importance du dialogue interreligieux, à tous les niveaux, spécialement spirituel. A ce niveau de l'expérience intérieure, il me semble que le rôle des chrétiens est de comprendre et de montrer comment la « nature profonde » de l'homme (vide, illumination, satori, samadhi, etc.) peut s'ouvrir à celle de l'ouverture à la venue de Dieu par l'Incarnation, cet incompréhensible amour qui vient de Celui que nulle pensée, nulle intuition ne peut atteindre.<sup>327</sup>

Ce passage de sa lettre révèle une réflexion historique sur l'évolution des conceptions missionnaires dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il souligne le changement d'approche théologique entre l'époque coloniale où l'altérité religieuse était pensée comme l'œuvre du diable et les réformes de Vatican II qui ont pour objectif « d'ouvrir aux communautés chrétiennes la voie d'une compréhension indigène de la Révélation »<sup>328</sup>. En outre, cette lettre expose que Simon-Vermot est conscient de la possibilité d'un effet de réciprocité. Ainsi, à ses yeux, la mission se pense avant tout en termes de témoignage et d'ouverture à l'autre, elle n'est pas nécessairement chrétienne. Le cas de Simon-Vermot présente ainsi des similarités avec l'idée d'une mission multidirectionnelle avancée par les auteurs de *Religion on the Move*<sup>329</sup>. Cependant, en tant qu'acteur engagé au sein de l'Eglise catholique, il donne à la mission la forme d'un dialogue interreligieux, se situant toujours au niveau d'une rencontre pensée uniquement en termes religieux et faisant abstraction des implications sociales et politiques.

En cultivant au fond de soi la contemplation du divin et en partant du point de vue chrétien, il s'agit pour le Père Simon-Vermot de faire preuve à la fois d'ouverture à l'autre et de fidélité à soi. Lors de notre dernier entretien, il précisait encore que la mission était double : 1. aider les populations locales, 2. approfondir une vie spirituelle plus profonde qui dépasse les concepts et qui témoigne de

---

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> Gadille, « Les églises et les théologies du Tiers Monde », 2000, p. 719.

<sup>329</sup> Voir Adogame, Shankar (eds.), *Religion on the Move!: New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, 2013.

la révélation du Christ pour que « l'âme indienne puisse s'ouvrir au message chrétien »<sup>330</sup>. Le rapport à la mission de Simon-Vermot évolue au fil des années passées en Inde et de ses lectures, mais l'absence du terme « conversion » dénote une approche différente de celle des autres missionnaires de l'abbaye de Saint-Maurice. Si ce terme est absent, son discours reste celui d'un religieux catholique au sein d'une institution missionnaire. Simon-Vermot témoigne de sa foi et s'expose à la rencontre avec d'autres bien qu'il ait une vie spirituelle intériorisée.

### 5.3.7.2. Représentations d'une terre indienne spirituelle

Lors de notre premier entretien, le Père Simon-Vermot évoque sa découverte du Sikkim, la beauté des paysages et l'expérience forte de la vie dans les *basti*, en insistant sur son sentiment d'avoir pu approfondir sa spiritualité au contact de l'Inde, « pays de contrastes certes, mais dont l'atmosphère de sacré m'a permis de dépasser la matière »<sup>331</sup>. Ses articles dans *L'Echo du Sikkim* mettaient déjà en évidence un attrait fort pour la nature et pour la « bonté des gens »<sup>332</sup> qui l'entourent. En 1961, évoquant le village de Git où il officie, il note :

Il faut avoir quitté l'Inde, vécu à nouveau de longs mois dans nos pays façonnés par la technique de l'homme, pour redécouvrir tout le charme et toute la simplicité. Une simplicité qui pourtant n'exclut pas la complexité, la finesse et la nuance, comme le montre la grâce des chants et des gestes.<sup>333</sup>

Simon-Vermot oppose la grâce naturelle qu'il observe dans les environs de Kalimpong à la technologie occidentale, qu'il vient de côtoyer de près lors d'un séjour en Suisse. Ce n'est pas la première fois qu'il insiste sur la spiritualité des Indiens, présentés comme un groupe homogène, en l'opposant au matérialisme occidental :

Vous savez aussi d'expérience que les Indiens sont sensibles à toute manifestation religieuse. Notre liturgie trouve certainement chez eux un terrain favorable. Elle pourrait même prendre une forme plus riche que dans notre Occident un peu froid et mécanisé. Ces populations comprennent facilement que tout dans l'univers visible est une manifestation et un symbole de Dieu.<sup>334</sup>

---

<sup>330</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>331</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> Simon-Vermot, « Impressions en revenant au Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1961, p. 14.

<sup>334</sup> Simon-Vermot, « Comment nous concevons notre apostolat missionnaire », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1955, p. 26.

Cette citation met en évidence une lecture stéréotypée de la sensibilité des Indiens aux phénomènes religieux, faisant de leur pays un pays spirituel, qui se retrouve chez Reymond<sup>335</sup>. En 1959, Simon-Vermot développe largement cette idée :

Mais, quelles que soient ces diversités régionales, c'est toujours la même Inde que l'on retrouve : [...] partout cette immensité solitaire, cette impression d'illimité, où aucun détail pittoresque ne vient charmer, distraire le regard ; tout l'invite au contraire à s'intérioriser, à discerner comme une dimension nouvelle où toute multiplicité disparaît, où tout n'apparaît que dans son ensemble immuable, en son unité vivante, reflet de l'Absolu divin. Les paysages eux-mêmes ont ici quelque chose d'immatériel, paraissent comme chargés d'esprit – de qualité « satvique » (= spirituelle) diraient les Hindous : ces Himalayas soulevés d'un mouvement puissant et harmonieux d'où toute violence est absente, ces rivières, cette jungle tropicale qui tapisse les « hills » du Nord aussi bien que les gorges des Ghats méridionales aux formes fantastiques. En ces vastes horizons où si peu attire les sens, tout est propice au mouvement d'intériorisation spirituelle, à la recherche, à la contemplation de Dieu. On comprend que là, tant de « rishis » (voyants) aient consacré leur vie à la poursuite de l'Unique. Leur souvenir hante ces lieux, du moins en certaines régions comme cet inoubliable Deccan, vraie thébaïde où tant de monuments, sanctuaires ignorés ou temples célèbres, paraissent incarner l'Absolu, exhaler le mystère et le sacré.<sup>336</sup>

Pour Simon-Vermot, l'Inde incarne « l'Absolu divin »<sup>337</sup> ; à ses yeux, la nature y est spirituelle. Il décrit également une expérience d'ordre sensible, non pas une connaissance intellectuelle, mais bien une expérience physique du paysage indien qui représente une terre propice à l'intériorisation, à la recherche spirituelle et à la contemplation de Dieu. Les termes « sacré », « spiritualité »<sup>338</sup> et « immatérialité » reviennent régulièrement dans les propos et les écrits du Père Simon-Vermot. Cependant, ils sont totalement absents de ceux du Père Gressot et des lettres des autres missionnaires. Ce rapport à la terre indienne et ce type de discours idéalisé<sup>339</sup> est une des singularités du Père Simon-Vermot au sein des chanoines de Saint-Maurice partis en mission. Cependant, il est intéressant de relever qu'il n'est pas le seul missionnaire à évoquer ce genre d'expérience. Carl-Albert Keller (1920-2008), professeur de théologie protestante et de science des religions à l'Université de Lausanne et missionnaire dans le sud de l'Inde pour la Mission de Bâle

---

<sup>335</sup> Voir le chapitre sur Reymond au point 4.2.2. Rapport à la nature et au divin.

<sup>336</sup> Simon-Vermot, « Retour au pays », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juil. 1959, p. 22-23.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>338</sup> « Spiritualité » est un terme émique, utilisé par Simon-Vermot, qui devient un terme dominant dans l'Eglise catholique après le Concile Vatican II. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2013, p. 3.

<sup>339</sup> Il faut relever le décalage entre le discours idéalisé de Simon-Vermot sur l'Himalaya dont la violence serait absente au moment même où le dalaï-lama fuit le Tibet et que la Chine s'apprête à envahir des territoires indiens de la chaîne himalayenne.

entre 1946 et 1952, racontait avoir eu une expérience mystique en Inde au bord d'une rivière<sup>340</sup>. Simon-Vermot l'a rencontré à quelques reprises à Lausanne et mentionne partager de nombreux points communs avec lui<sup>341</sup>. Cette perception de la terre indienne se retrouve également dans les écrits d'un autre moine catholique installé en Inde depuis 1948, le Père Henri Le Saux (1910-1973), aussi connu sous le nom de Swami Abhishiktananda. Le rôle et le parcours du Père Le Saux sera développé au point suivant, mais il est important de dégager le terme « intériorisation » qui se trouve présent dans ses écrits ainsi que dans ceux du Père Simon-Vermot. En effet, pour le Père Le Saux, « [l]a grâce de l'Inde est essentiellement une grâce d'intériorisation. C'est dans la mesure où l'on vit soi-même au-dedans que l'on comprend l'Inde »<sup>342</sup>. Il écrit aussi :

Ignoré ou reconnu, le secret de l'Inde est là, toujours vivant, toujours ardent, toujours offert à qui ouvre les yeux au-dedans, à celui dont l'âme est « accordée » au mystère intérieur. Car le véritable secret de l'Inde, c'est au fond de son âme à soi que le découvrira finalement celui qui aura été assez sage pour l'y aller chercher.<sup>343</sup>

Keller, Le Saux et Simon-Vermot insistent sur l'atmosphère spirituelle de l'Inde qui conduit à « s'intérioriser », se tourner vers le dedans. Ce discours met en lumière le topos de l'Inde spirituelle qui s'oppose au matérialisme européen et qui perpétue une rhétorique orientaliste, encore en vogue de nos jours, sur le « mystic East »<sup>344</sup>. Dans son ouvrage, King montre comment la notion de « mysticisme » a été construite par les intellectuels européens pour mettre en évidence les connaissances religieuses acquises au moyen d'une expérience extraordinaire<sup>345</sup>. Il précise que la vision romantique de l'Orient est une distorsion, même si elle est motivée par un respect pour les traditions religieuses de l'Inde, et qu'elle participe à la projection de stéréotypes qui dominent les représentations contemporaines du sous-continent<sup>346</sup>. De plus, le thème de la rencontre avec le divin

---

<sup>340</sup> Voir <http://www.carl-a-keller.ch/> Consulté le 4 mai 2016. Le parcours de Keller est étudié par Bornet dans le cadre du projet FNS « Voyages, Missions, Traductions : les mécanismes de rencontre entre l'Inde et la Suisse ».

<sup>341</sup> Lettre du Père Simon-Vermot à mon adresse, Saint-Maurice, le 29 mars 2016.

<sup>342</sup> Cité par Sœur Samuel, « Dom Le Saux ou Swami Abhishiktananda : monachisme chrétien et renoncement hindou », in Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003, p. 130.

<sup>343</sup> Le Saux, *Les yeux de lumière. Ecrits spirituels*, Paris, Le Centurion, 1979, p. 70.

<sup>344</sup> King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory. Indian and 'The Mystic East'*, 1999.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 92.

dans la nature est abondamment traité dans la littérature chrétienne<sup>347</sup>. Dans son ouvrage sur les pionniers du dialogue interreligieux, Aguilar cite le théologien Raimon Panikkar pour qui « nature is not only a privileged but also a natural place for meeting God, so that the experience of God in nature is not an immanent or transcendent experience but ‘the experience of a Presence’ »<sup>348</sup>. Ainsi, plusieurs éléments provenant de traditions à la fois chrétienne, orientaliste et romantique ont pu contribuer à forger l’idée de l’Inde comme une terre spirituelle chez Simon-Vermot.

Enfin, nous remarquons dans la pensée du Père Simon-Vermot un discours particulièrement homogène, cohérent et qui maintient une dichotomie entre l’Inde spirituelle et l’Occident matérialiste. Dans *Echos infinis du silence* (2006), il décrit toujours la force de la terre indienne de la même manière :

ce je-ne-sais-quoi unique qui nous saisit partout et constamment, c’est une certaine intériorité, une dimension de profondeur qui nous transporte bien au-delà de ce qui se voit, se touche, s’expérimente par les sens. On est plongé dans un monde indéfinissable mais tellement plus réel que ce que nous jugeons réel dans notre mentalité pragmatique. Et il suffit pour le voir d’un simple contact : la vue des plaines immenses où le regard n’est attiré par rien de précis, ou celle des chaînes gigantesques de l’Himalaya, enneigées et baignant dans une atmosphère qui paraît éthérée, subtile. [...] c’est le même sentiment indéfinissable du dedans des choses qui s’empare de soi. On le retrouve partout dans la nature en Inde.<sup>349</sup>

Si Bornet relève chez Keller un processus de reconstruction de sa propre biographie, de façon à désigner un moment crucial de virage en Inde<sup>350</sup>, le cas de Simon-Vermot montre au contraire une grande cohérence. Il tend à parler de l’Inde de la même manière dans *L’Echo du Sikkim* que dans cette dernière citation et dans nos entretiens<sup>351</sup>. Lui-même insiste sur le fait qu’il ne ressent pas de rupture dans son parcours, mais y voit plutôt un développement de ses intérêts profonds pour la spiritualité grâce à son expérience indienne et à sa découverte de ses traditions religieuses. Selon

---

<sup>347</sup> Il est également présent dans la littérature et la philosophie indiennes sous diverses formes. Voir Eck, *India: A Sacred Geography*, New York, Harmony Books, 2012 ; Baidur, « Nature as Non-Terrestrial: Sacred Nature Landscapes and Place in Indian Vedic and Puranic Thought », in *Environment Philosophy*, vol. 6, n° 2, 2009, p. 43-58 ; Chapple, Tucker (eds.), *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Cambridge, MA, Harvard Divinity School, 2000.

<sup>348</sup> Panikkar, *Mysticism and Spirituality, Part Two: Spirituality, the way of Life, Opera Omnia*, 2014, p. 53, cité par Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, 2016, p. 31.

<sup>349</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 24-25.

<sup>350</sup> Discussion avec Bornet, le 15 mai 2016.

<sup>351</sup> Dans l’entretien du 10 février 2016, il nous raconte comment, à son retour définitif en Suisse, tout lui semblait emprisonné dans un matérialisme asphyxiant, les magasins saturés de marchandises, et la comparaison avec l’Inde provoquait un sentiment premier de révolte.

lui, ses quinze années en Inde lui ont permis d'épanouir sa foi et d'étendre « sa conscience du sacré »<sup>352</sup>.

### 5.3.7.3. Influence des lectures

Lorsque le Père Simon-Vermot est interrogé sur les facteurs qui ont pu éveiller son intérêt pour les traditions indiennes, spontanément il associe son attrait pour la spiritualité indienne à l'expérience du pays et à la perception en Inde d'une dimension sacrée d'intériorisation<sup>353</sup>. Le premier facteur correspond donc à une longue période d'interaction et de proximité avec les populations indiennes de la région.

Pourtant, Simon-Vermot est également un homme de lettres et de plume qui lit énormément<sup>354</sup>. En Inde, il commandait des livres depuis l'Europe : il cite notamment les ouvrages d'Olivier Lacombe<sup>355</sup> et d'Herbert, dont certains se trouvent encore à Kalimpong dans la bibliothèque des Pères suisses, et qui mettent en évidence le rôle clé de médiateur des indianistes européens. Notons que le nom de Lizelle Reymond lui était inconnu avant notre rencontre. Simon-Vermot indique aussi les revues qu'il trouve sur place, et plus particulièrement la revue de l'ordre de Ramakrishna, *Prabuddha Bharata*, à laquelle il s'abonne dès son arrivée en Inde et qu'il recevait également à l'abbaye de Saint-Maurice<sup>356</sup>. Ce lien avec Belur Math est à signaler puisqu'il se poursuit à son retour en Suisse et joue un rôle important quant à la vision qu'il acquiert des religions de l'Inde. En effet, c'est en grande partie à travers les traductions et les représentations du néo-vedānta (ex)portées par Vivekananda et les Swamis de la Ramakrishna Mission que Simon-Vermot, comme Reymond avec Sœur Nivédita, rencontre une première conception de la spiritualité hindoue qui marque son regard. Mais il faut relever aussi l'influence théologique du Cercle Saint Jean-Baptiste à Paris qui dès les années 1950 acquiert une réputation dans le domaine de l'étude et de la rencontre des religions non chrétiennes<sup>357</sup>, et notamment les travaux du Père Daniélou sur l'enrichissement de

---

<sup>352</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>353</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 18 mars 2014.

<sup>354</sup> En 2016, nous lui avons demandé en amont s'il se souvenait d'ouvrages l'ayant aidé ou marqué. Lors de notre entrevue du 10 février, il avait noté quelques titres que nous signalons dans la suite de l'analyse.

<sup>355</sup> Lacombe est un indianiste français qui publie de nombreux ouvrages à partir des années 1930, par exemple *L'Absolu selon le Védānta*, 1937 ; *La Doctrine morale et métaphysique de Ramanuja*, traduction accompagnée du texte sanskrit et de notes, 1938 ; *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, 1956.

<sup>356</sup> Cette revue mensuelle de la Ramakrishna Mission en langue anglaise est publiée depuis juillet 1896. Elle contient des articles et des traductions faites par des moines et savants sur des thèmes sociaux, culturels et religieux. La collection de Simon-Vermot se trouve à la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Maurice.

<sup>357</sup> Sur le Cercle Saint Jean-Baptiste, voir Jacquin, *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1987.

la spiritualité chrétienne par l'expérience du dialogue des religions que cite Simon-Vermot<sup>358</sup>. En outre, il évoque les nombreux volumes qu'il trouve chez les jésuites de Kurseong, parmi lesquels des textes classiques de l'Inde, indiquant plus spécifiquement les *Upaniṣad* ou le *Brahma Sūtra*<sup>359</sup>. Les missionnaires suisses étaient en étroite relation avec les jésuites belges qui possédaient une faculté de théologie à Kurseong<sup>360</sup> et qui œuvraient dans la subdivision de Darjeeling. Simon-Vermot s'y rend pour rencontrer son directeur spirituel et confesseur<sup>361</sup>. Il en profite pour montrer ses articles aux jésuites<sup>362</sup>, discuter et lire. En effet, il ne peut pas partager ses lectures et ses réflexions sur les traditions indiennes avec les autres chanoines-missionnaires<sup>363</sup>. Il nous explique également que les jésuites lui apportaient un échange qui se situait plus au niveau intellectuel que spirituel, et ajoute que la population de la région était certes « amicale et touchante », mais qu'il n'y avait pas non plus d'échange à un niveau profond<sup>364</sup>.

Les jésuites démontrent une longue tradition d'échanges et de réflexion sur l'Inde<sup>365</sup> et ses échanges avec ceux-ci laissent transparaître à la fois un désir pour une approche théorique qui semblait manquer dans son quotidien ainsi que le plaisir de pouvoir discuter en français. Grâce à eux, il découvre les travaux du Père Pierre Johanns (1882-1955), jésuite luxembourgeois, missionnaire en Inde dès 1921 et professeur au Collège Saint-Xavier de Kolkata. Le Père Johanns est un promoteur d'une compréhension positive de l'advaita vedānta dans laquelle il voit de nombreuses « pierres d'attente » du Christ, et estime, en retour, que l'expression spirituelle et mystique chrétienne peut

---

<sup>358</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 juin 2016.

<sup>359</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>360</sup> Fondée en 1889 par le premier Archevêque de Kolkata, Mgr Paul Goethals, elle est tenue aujourd'hui par des jésuites canadiens. Les jésuites participent à l'organisation de retraites ou de cérémonies communes avec les missionnaires suisses, voir « La grande retraite de Kalimpong », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Mai 1943, p. 15-16 et Gex-Collet, « Un grand Népalien », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1958, p. 17-19. Sur l'organisation du clergé catholique indien et le rôle des jésuites, dont celui de la Mission du Bengale, voir Clémentin-Ojha, « L'Athenaeum pontifical de Pune : la formation du clergé catholique à l'heure de l'indianisation », in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 81, 1994, p. 347-357.

<sup>361</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>362</sup> Simon-Vermot indique qu'il écrit dès 1952 quelques articles dans les revues anglophones des jésuites, *The Clergily Monthly* (devenu *Vidyajyoti* aujourd'hui) et *Indian Ecclesiastical Studies* dès 1962, diffusées dans toute l'Inde. Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>363</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>364</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>365</sup> Voir Guex, *Les jésuites entre l'Inde et l'Europe au XVIIIe siècle. Circulation des représentations des religions de l'Inde à travers les Lettres édifiantes et curieuses*, 2012 ; Županov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, 1999 ; Halbfass, « Chapter 3. The Missionary Approach to Indian Thought », in *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 36-53.

s'affiner à son contact<sup>366</sup>. En outre, les jésuites belges de la Mission du Bengale, en particulier le Père Johanns, ont développé une théologie de l'accomplissement, semblable à celle du missionnaire protestant John Nichol Farquhar (1861-1929)<sup>367</sup>, selon laquelle l'hindouisme trouve son couronnement dans la religion de Jésus<sup>368</sup>. Ainsi, les échanges avec les jésuites apparaissent comme un facteur important du développement d'une approche spécifique envers les traditions religieuses indiennes chez Simon-Vermot. C'est principalement chez eux qu'il s'informe des traditions religieuses de l'Inde de manière théorique. Simon-Vermot me fait part de son regret de ne pas avoir eu davantage de contacts avec des lettrés bouddhistes ou hindous, et que du temps de la mission, ses seuls échanges théologiques et spirituels étaient avec les jésuites de Kurseong<sup>369</sup>.

En somme, il apparaît que les contacts avec les jésuites et ses diverses lectures jouent un rôle essentiel de relais intellectuel qui nourrit la pensée de Simon-Vermot. Son cas souligne l'importance d'une pratique individuelle et solitaire de lecture. Il se tourne surtout vers des textes classiques de l'Inde, le néo-vedānta, notamment dans sa présentation par la Ramakrishna Mission, ainsi que des écrits théologiques catholiques qui tendent à une ouverture vers les traditions indiennes et qui présentent un « vedānta catholique »<sup>370</sup>. En effet, Simon-Vermot s'inspire d'une tradition catholique d'interprétation du vedānta, remontant au moins à Nobili<sup>371</sup>, ce qui se vérifie dans *Echos infinis du silence*.

#### 5.3.7.4. Expulsion et voyage dans le Deccan

En 1962, les autorités indiennes refusent de renouveler le permis de séjour du Père Simon-Vermot en raison de ses contacts avec un lama d'origine chinoise<sup>372</sup>. A cette époque, une guerre oppose l'Inde et la Chine pour le contrôle de territoires himalayens au Ladakh et en Assam. Tout contact

---

<sup>366</sup> Voir Johanns, *Vers le Christ par le Védanta*, (2 vol.), Louvain, Museum Lessianum, 1932-1933 et *La pensée religieuse de l'Inde*, Namur, Facultés universitaires, 1952.

<sup>367</sup> Farquhar, *The Crown of Hinduism*, London, New York, H. Milford, 1913. Voir aussi Constable, « Scottish Missionaries, "Protestant Hinduism" and the Scottish Sense of Empire in Nineteenth and Early Twentieth-century India », 2007, p. 290-291 ; Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, 2008, p. 218.

<sup>368</sup> Clémentin-Ojha, « L'Athenaeum pontifical de Pune : la formation du clergé catholique à l'heure de l'indianisation », 1994, p. 353.

<sup>369</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 août 2013.

<sup>370</sup> Dans un second temps, il pourrait être intéressant de se demander si cette interprétation catholique du vedānta, qui émerge sur sol indien dans la rencontre avec les traditions indiennes, entre dans la définition du néo-hindouisme donnée par Hacker.

<sup>371</sup> Voir Halbfass, « Chapter 3. The Missionary Approach to Indian Thought », in *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 36-53. Ce point est repris et développé dans l'analyse au point 5.4.3. *Echos infinis du silence* (2006) : traduction de sa pensée.

<sup>372</sup> Simon-Vermot, « Un retour imprévu », in *L'Echo du Sikkim*, Nov. 1963, p. 7-8.

avec des personnes jugées ennemies dans les régions frontalières est perçu par le gouvernement indien comme une menace<sup>373</sup>. Simon-Vermot se voit obligé de quitter la mission. Il nous raconte que ce lama, dont il a oublié le nom, vivait seul près de Suruk et avait pris contact avec lui pour discuter du christianisme<sup>374</sup>. Ils étaient devenus amis, mais la relation restait un peu superficielle faute d'une langue commune suffisamment maîtrisée par les deux hommes. Il souligne encore que son intérêt personnel le portait davantage vers l'hindouisme et que ce lama n'a joué d'autre rôle que celui de motif à expulsion<sup>375</sup>.

Alors que le gouvernement indien lui interdit le territoire aux abords de la frontière, Mgr Gianora entreprend des démarches auprès des autorités politiques pour que Simon-Vermot puisse rester dans la mission. En attendant, celui-ci en profite pour sillonner le sud du sous-continent indien, partie de l'Inde où le christianisme est le plus présent, puisque l'interdiction de séjour ne vise que la région frontière de Kalimpong. Il voyage et découvre alors de nouveaux aspects du « riche passé culturel et religieux [de l'Inde et] des merveilles artistiques comme celles d'Ajanta et d'Ellora »<sup>376</sup>. Ce séjour dans le Deccan représente le seul moment où, physiquement du moins, il est séparé du reste de son institution. C'est une période de liberté relative. Il est également notable de par les rencontres qu'il y fait. De passage dans les montagnes du Kerala, à Kurisumala Ashram, il rencontre Bede Griffiths (1906-1993), aussi connu sous le nom de Swami Dayananda<sup>377</sup>. Ce moine bénédictin arrive en Inde en 1955 et décide d'apprendre des Indiens comment suivre son propre voyage spirituel<sup>378</sup>. Il adopte le mode de vie d'un *samnyāsin*, et devient le supérieur de l'ashram chrétien de Shantivanam de 1968 à 1993<sup>379</sup>. Simon-Vermot se rend ensuite à l'ashram de Swami Ramdas, que rencontre également Reymond<sup>380</sup>, où il observe un rite de répétition du nom divin. Il se souvient que Swami Ramdas lui aurait dit que toutes les religions mènent au même but<sup>381</sup>. En outre, profitant du réseau catholique bien implanté dans le Deccan, il est invité à rester plusieurs mois dans un monastère

---

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 6 janvier 2014.

<sup>375</sup> *Ibid.*

<sup>376</sup> Simon-Vermot, « Un retour imprévu », in *L'Echo du Sikkim*, Nov. 1963, p. 7.

<sup>377</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>378</sup> Griffiths, *Expérience chrétienne, Mystique hindoue*, Paris, Editions du Cerf, 1985.

<sup>379</sup> Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, 2016, p. 83-86.

<sup>380</sup> Reymond, « Un grand bhakta : Swāmi Rāmdās », in *Etudes et portraits*, 1943 et « Chez Swāmi Rāmdās », in *Le lotus bleu*, août-sept. 1949.

<sup>381</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

bénédictin près de Bengaluru, un lieu conçu comme un ashram et nommé Asirvanam. Il y enseigne aux jeunes novices bénédictins et y rencontre le Père Le Saux. Ce second moine bénédictin, arrivé en Inde en 1948 avec l'intention d'apporter le christianisme aux Indiens selon une théologie de l'accomplissement<sup>382</sup>, se rapproche d'une recherche spirituelle et philosophique védantique, après sa rencontre avec Sri Ramana Maharshi (1879-1951) en 1950. Aguilar explique :

Abhishiktananda followed the Hindu doctrine and practice of advaita vedanta, that advocates the non-duality between the soul (*atman*) and the deity (*Brahman*). He laid the foundations for a Christian-Hindu dialogue based on philosophical principals of contemplation that aided the possibility of a theology of dialogue based on silence rather than on words or common actions.<sup>383</sup>

Le Père Le Saux s'installe en Inde en même temps que Simon-Vermot. A la recherche d'une forme plus radicale de vie spirituelle, il s'immerge totalement dans le monde indien. Dans un premier temps, il développe une démarche personnelle visant à comprendre « l'autre » de son propre point de vue et dans son propre univers de pensée, qui s'étend et se développe dès les années 1960 en un mouvement plus large prônant le dialogue interreligieux. Le Saux médiatise sa pratique et sa pensée d'immersion à travers plusieurs ouvrages<sup>384</sup>, qui contribuent à faire de lui une figure reconnue de passeur<sup>385</sup>. Simon-Vermot avait d'ailleurs lu ses premiers ouvrages à Kalimpong<sup>386</sup>.

Le détour de Simon-Vermot par le sud de l'Inde lui offre donc un tableau différent des traditions religieuses indiennes et chrétiennes que celui que l'on peut observer à Kalimpong au sein de la Mission du Sikkim. Bien qu'il n'en parle pas dans *L'Echo du Sikkim*, ce qu'il écrit en 1963 laisse deviner son enthousiasme en observant la vie monastique chrétienne qui s'implante en Inde<sup>387</sup>. Ses rencontres avec les Pères Le Saux et Griffiths, deux pionniers du dialogue interreligieux catholique, ainsi que les lectures de leurs ouvrages, confortent la posture du Père Simon-Vermot dans une démarche d'ouverture vis-à-vis des traditions indiennes, puisque, à son retour en Suisse, il devient lui aussi un passeur, un penseur et un entrepreneur important du dialogue interreligieux. Les Pères

---

<sup>382</sup> Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, 2016, p. 22.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>384</sup> Voir notamment Le Saux, *Vitalité actuelle des religions non-chrétiennes*, 1957 ; *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, 1966 ; *Une messe aux sources du Gange*, 1967 ; *Souvenirs d'Arunâchala*, 1978.

<sup>385</sup> Deneken, « Henri le Saux : correspondance d'un passeur », in Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 129-143 ; Sœur Samuel, « Dom Le Saux ou Swami Abhishiktananda : monachisme chrétien et renoncement hindou », 2003, p. 127-138.

<sup>386</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>387</sup> Sur l'histoire des pionniers du dialogue interreligieux (Jules Monchanin, Henri Le Saux, Bede Griffiths, Francis Mahieu et Raimon Panikkar), voir Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, 2016.

Le Saux, Griffiths et Simon-Vermot représentent trois cas de passeurs entre l'Inde et l'Europe qui, chacun à sa façon, sont des initiateurs et des acteurs importants du dialogue interreligieux.

### 5.3.7.5. Emergence d'un réseau autour de la notion de dialogue interreligieux

La notion de dialogue interreligieux apparaît dans un article de 1964 du Père Simon-Vermot sur le bouddhisme, qualifié de « haute spiritualité »<sup>388</sup>. Il y évoque « le dialogue avec nos frères bouddhistes »<sup>389</sup>. L'admiration et le succès que cette tradition religieuse rencontre en Europe devraient, selon lui, inviter les missionnaires à regarder les bouddhistes avec sympathie et à « mieux connaître leur religion »<sup>390</sup>. Il regrette que les missionnaires n'aient pas cherché à véritablement comprendre les bouddhistes :

On s'est trop souvent contenté – sans doute par la force des choses – de prêcher l'Évangile en restant occidental. En fait, seule notre civilisation européenne a été christianisée jusqu'ici ; à part quelques essais isolés, on n'a guère encore cherché à assumer par la foi les traditions culturelles asiatiques. Là est une des principales causes de la crise missionnaire actuelle. [...] Il est peut-être aussi important de réagir en chrétiens à l'influence bouddhiste qui se fait sentir chez nous comme une des lignes de forces de l'humanité, que de consacrer ses énergies à l'assistance directe des œuvres missionnaires.<sup>391</sup>

Ce passage insiste sur la nécessité d'inculturation, discours partagé par d'autres missionnaires à Kalimpong. Simon-Vermot prêche un plus grand décentrement culturel permettant une relecture du rôle du christianisme. De plus, il mentionne dans cet article le climat d'ouverture au Concile Vatican II (1962-1965) et se réjouit de constater que des contacts sont créés non seulement avec les représentants des diverses « sectes chrétiennes » mais encore avec d'autres religions comme l'islam, l'hindouisme ou le bouddhisme<sup>392</sup>. Ce dialogue, dans un monde qui, selon lui, s'unifie, peut être abordé de manière fructueuse en Europe<sup>393</sup>. Il va jusqu'à remettre en cause la pratique missionnaire en affirmant qu'il est plus utile de se positionner en tant que chrétien en Occident<sup>394</sup>. Il conclut avec enthousiasme en disant que ce dialogue interreligieux serait :

---

<sup>388</sup> Simon-Vermot, « Dialogue avec nos frères bouddhistes ? », in *L'Echo du Sikkim*, Fév. 1964, p. 2.

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> *Ibid.*

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 3-4.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> *Ibid.*

à la fois pour notre plus grand profit spirituel et pour le bien de tant de nos frères qui, s'ils n'ont pas une connaissance explicite du Christ, n'en sont pas moins travaillés par Sa grâce, et peuvent parfois être plus proches de lui que nous le soupçonnons.<sup>395</sup>

Cette référence au dialogue interreligieux est la caractéristique principale qui distingue Simon-Vermot de ses confrères-missionnaires. Cet article marque le virage qu'il emprunte en direction du dialogue interreligieux. Cela ne signifie pas que Simon-Vermot soit en rupture avec son institution, mais de l'intérieur, il participe à sa transformation en mettant en circulation une nouvelle conception de la mission qui, pour lui, prend la forme du dialogue interreligieux. En effet, cette idée déjà en germe en Inde<sup>396</sup> sera développée et intégrée à sa démarche après son retour en Suisse dans le contexte de Vatican II<sup>397</sup>.

Ainsi, le Père Simon-Vermot participe à la création d'un réseau et d'un mouvement autour de la question du dialogue interreligieux. Il est intéressant de relever le rôle d'un autre Suisse qui a pris part à la mise en place d'échanges interreligieux : Jacques-Albert Cuttat, ambassadeur de Suisse en Inde dès 1960 et orientaliste, qui organise des rencontres et des sessions de lectures de textes religieux chrétiens et hindous<sup>398</sup>. Connu des missionnaires principalement pour des raisons administratives, l'ambassadeur de Suisse connaît bien Le Saux avec lequel il a collaboré<sup>399</sup>. Même si Simon-Vermot ne croise Cuttat que bien plus tard, il écrit avoir beaucoup appris de la lecture de ses ouvrages<sup>400</sup>. Ainsi, l'étude du cas de Simon-Vermot permet d'éclairer grâce à la méthodologie de la microhistoire comment se crée un réseau de dialogue interreligieux qui émerge en Inde. En outre, cette première étude sur un acteur francophone de ce dialogue interreligieux remet en perspective les conclusions d'Aguilar limitées au monde anglophone<sup>401</sup>.

L'utilisation du terme « dialogue » par ces différents acteurs signale en effet un *Zeitgeist* qui se manifeste par de nombreuses publications, mettant en lumière les changements de rapport à

---

<sup>395</sup> *Ibid.*

<sup>396</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 juin 2016.

<sup>397</sup> Voir 5.4.1. Missionnaire en Suisse : transmettre un message d'ouverture.

<sup>398</sup> Cuttat, *La Rencontre des Religions*, Paris, Aubier, 1957 et *Le dialogue spirituel de l'Est et de l'Ouest*, New Delhi, Max Müller Bhavan, 1961, préfacé de la main de Pandit Nehru.

<sup>399</sup> Voir la mention du « Cuttat Circle » in Oldmeadow, *A Christian Pilgrim in India: The Spiritual Journey of Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)*, Bloomington, World Wisdom, 2008, p. 51-52.

<sup>400</sup> Simon-Vermot cite en particulier le livre de Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967. Lettre de Simon-Vermot qui m'est adressée, Saint-Maurice, le 29 mars 2016.

<sup>401</sup> Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, 2016. Voir Guex, « Review. Mario I. Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves, and Sacred Rivers Christian-Hindu Monastic Dialogue in India, 1950-1993*, Philadelphia, PA, Jessica Kingsley Publishing, 2016 », in *Reading Religion*, 2017, sans pagination.

l'altérité religieuse de l'Eglise catholique. Les parcours et les rencontres de ces pionniers catholiques du dialogue interreligieux avec l'hindouisme ont coïncidé avec l'*aggiornamento*, la mise à jour voulue par le Concile Vatican II<sup>402</sup>. Ainsi, dans les montagnes du Sikkim, Simon-Vermot était géographiquement en marge et pourtant au cœur d'un réseau de réflexion qui converge autour d'une idée commune de dialogue interreligieux. En effet, le centre géographique du christianisme ainsi que du dialogue interreligieux se situe dans le sud de l'Inde. Les contreforts de l'Himalaya à l'extrémité nord-est du Bengale occidental n'ont pas été étudiés sous l'angle du dialogue interreligieux, faute d'un intérêt pour la figure du Père Simon-Vermot avant la présente recherche. Or, ce qui me semble particulièrement intéressant dans cette dissociation géographique, est que Simon-Vermot a lui-même dû se rendre dans le sud de l'Inde et s'appuyer sur autre chose que son environnement direct (correspondant principalement à la culture lepchate) pour nourrir sa réflexion et sa pratique spirituelle. Nous notons d'ailleurs que, lors de la recherche de terrain à Kalimpong en novembre 2013, nous n'avons relevé aucune trace d'une pratique de dialogue interreligieux touchant l'Eglise catholique dans la région<sup>403</sup>. Lors de notre entretien, l'Evêque de Darjeeling constatait que l'ouverture et la curiosité des missionnaires suisses, qui rendaient visite aux familles de la région quelque soit leur religion, tendaient à disparaître des pratiques du diocèse<sup>404</sup>. Cela atteste d'une part de différences entre le contexte de Kalimpong et celui de l'Inde du Sud où le dialogue interreligieux s'est davantage développé<sup>405</sup>, et d'autre part, cela indique que la démarche du Père Simon-Vermot n'a pas durablement marqué la communauté catholique de Kalimpong. En effet, du fait de son départ précipité, c'est surtout en Suisse et plus largement en direction du public occidental qu'il se tourne pour diffuser son message de dialogue interreligieux.

### 5.3.8. Conclusion sur la rencontre de Simon-Vermot avec l'Inde

L'étude du parcours du Père Simon-Vermot nous amène à faire le va-et-vient entre la microhistoire, celle d'un individu de l'entre-deux, et l'histoire des réseaux institutionnels et internationaux de l'Eglise catholique. *L'Echo du Sikkim* atteste que les connexions sont nombreuses et que les liens

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>403</sup> Par exemple, bien que le Père Jérôme Singh ait vécu toute sa vie à Kalimpong, il n'avait jamais mis les pieds au monastère bouddhiste de Zang Dhok Palri Phodang à Kalimpong avant de nous y accompagner.

<sup>404</sup> Interview de l'Evêque Steven Lepcha, Kalimpong, le 28 novembre 2013.

<sup>405</sup> Il faut relever la présence de plusieurs ashrams chrétiens dans le Deccan, notamment Shantivanam géré par Griffiths. Voir aussi Selva J. Raj, « Dialogue 'On The Ground': The Complicated Identities and the Complex Negotiations of Catholics and Hindus in South India », in *Journal of Hindu-Christian Studies*, vol. 17, n° 7, 2004, p. 33-44, qui ne s'intéresse pas uniquement aux aspects théologiques et monastiques du dialogue interreligieux mais également à des pratiques populaires au Tamil Nadu.

avec la Suisse restent étroits malgré les 14 000 kilomètres qui la séparent des missionnaires et de l'Inde. De plus, on lit dans les pages de ce bulletin des divergences d'opinions sur le colonialisme, sur la conversion et sur le rapport à l'altérité ainsi que deux générations qui mettent en évidence des transformations du discours missionnaire et la voix singulière du Père Simon-Vermot. En effet, la confrontation entre les discours de plusieurs missionnaires met en lumière le profil atypique de Simon-Vermot. Parti dans un cadre institutionnel, il construit une démarche d'intériorité (pour reprendre ce terme émique) qui lui est propre et il se fait l'unique porte-parole du dialogue interreligieux dans les pages de la revue missionnaire de l'abbaye de Saint-Maurice. L'étude de ce passeur met également en exergue la création d'un réseau autour de la pensée et de la pratique du dialogue interreligieux qui naît en Inde, réseau auquel participe activement et résolument Simon-Vermot.

Il faut souligner que le séjour indien de Simon-Vermot est bien différent de celui de Reymond car il ne part pas de manière indépendante. En Inde, il est missionnaire et il s'adresse principalement aux convertis de la région de Kalimpong. Il passe quinze années affilié à une mission catholique relativement statique, qui œuvre dans un milieu rural et montagneux, et lui fournit donc un cadre de rencontre et de transformation différent de la famille brahmane ou d'Haimavati. Malgré sa posture de retrait et sa réticence vis-à-vis des conversions, sa présence dans la Mission du Sikkim contribue à favoriser par son exemple l'extension d'une importante communauté catholique dans la région. Il rencontre des personnes sur le terrain, témoigne par sa présence de son cheminement intérieur et rencontrera le vedānta grâce à des intellectuels occidentaux et indiens. En outre, si Reymond traduit son expérience indienne en termes d'initiation, le parcours de Simon-Vermot correspond davantage à un développement progressif de sa pratique spirituelle individuelle au contact du vedānta. Il décrit sa transformation comme un approfondissement spirituel et une acquisition de connaissances. Si Simon-Vermot change au cours de son séjour indien, il ne va toutefois pas jusqu'à l'adoption d'un mode de vie hindou, il ne devient pas un *śamnyāsin* comme Le Saux. En restant un chanoine de l'abbaye de Saint-Maurice, il défend la posture d'un chrétien ouvert aux différentes pratiques et croyances spirituelles.

A travers l'analyse de ses articles et de nos entretiens, nous relevons quatre facteurs qui ont contribué au développement de l'intérêt de Simon-Vermot pour les spiritualités de l'Inde : 1. son expérience quotidienne pendant quinze ans auprès des gens et de la nature, thème auquel il accorde une grande place ; 2. sa pratique spirituelle personnelle de contemplation qui correspond à sa personnalité discrète et introvertie ; 3. l'importance de ses lectures des textes sacrés de l'Inde, notamment à travers le filtre de la Ramakrishna Mission et de ses contacts avec les jésuites ; 4.

enfin, sa découverte de la vie monastique du sud de l'Inde qui l'inscrit dans un réseau naissant autour du dialogue interreligieux.

Le plus remarquable dans le cas du Père Simon-Vermot, c'est qu'il n'y ait aucune figure indienne directe, comparable à Sri Anirvan pour Reymond, parmi ses sources d'information sur les religions de l'Inde. Tout semble médié par des auteurs occidentaux ou s'adressant à un public mixte d'Occidentaux et d'Indiens, tel le journal de la Ramakrishna Mission. A la suite d'autres missionnaires catholiques en Inde, il s'est principalement intéressé à la tradition védantique plutôt qu'à celles observables à travers son expérience de terrain. C'est d'ailleurs dans le Deccan et à travers ses lectures d'études et d'essais catholiques sur le vedānta que le Père Simon-Vermot trouvera de quoi construire sa propre démarche spirituelle. Malgré une enquête de terrain et une recherche extensive de sources, nous n'avons pas trouvé de traces de représentations indiennes directes pouvant témoigner de ce que Simon-Vermot avait apporté en Inde. Ceci donne donc l'impression d'une rencontre asymétrique, une rencontre qui se produit davantage entre un homme et ses lectures, sa foi et sa vie intérieure avec une tradition philosophique et spirituelle qu'entre deux individus appartenant à deux mondes différents. Toutefois, les indices réunis du point de vue des acteurs indiens sur leur rencontre avec les missionnaires suisses en général témoignent, quant à eux, d'une bonne cohabitation et de leur reconnaissance pour les entreprises sociales et économiques mises en place par la Mission du Sikkim. Ceci nous permet de conclure que les entrepreneurs socio-économiques ont laissé un plus fort souvenir que les autres.



Fig. 24 Photographie des Pères Simon-Vermot (à gauche) et Gex-Collet (à droite) dans l'encadrement de la fenêtre d'un train, tirée de *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Mars 1960, p. 2.

## 5.4. 1964-2016 : Passeur de spiritualité indienne à l'abbaye de Saint-Maurice

Après quinze années en Inde et à l'âge de quarante ans, le Père Simon-Vermot rentre à l'abbaye de Saint-Maurice, qui lui sert de nouveau point de départ pour se consacrer au dialogue interreligieux et à sa vie spirituelle. Il est chargé de l'enseignement aux novices, abordant plus spécifiquement les aspects liés à la prière liturgique et à la spiritualité du monastère<sup>406</sup>. Régulièrement (deux fois par mois), il aide dans le ministère en prêchant dans les paroisses ou en dirigeant la prédication à Saint-Maurice<sup>407</sup>. Il est également l'aumônier des Sœurs de Lavey et de Saint-Jacques où il officie en tant que confesseur<sup>408</sup>. En parallèle, il s'occupe des œuvres pontificales missionnaires en Suisse au titre de rédacteur des *Annales de la Propagation de la Foi*<sup>409</sup>. Auteur prolifique, l'écriture joue un rôle important dans son parcours, qu'il considère du reste comme sa « meilleure façon d'agir dans le monde »<sup>410</sup>. Le Père Simon-Vermot poursuit ses lectures sur les traditions religieuses de l'Inde et, depuis l'abbaye, approfondit ses connaissances en autodidacte. Il mentionne également son intérêt pour le sanskrit, auquel il s'intéresse sans devenir pour autant un spécialiste<sup>411</sup>. Enfin, il établit des contacts privés avec le Centre védantique de Genève<sup>412</sup>, dirigé alors par Swami Nityabodhananda qu'il rencontre en 1968 alors qu'il participait à une première initiative de dialogue interreligieux romand intitulée le Comité des religions, fondée à Genève par le pasteur Henry Babel. En 1982 s'en suit la création par Simon-Vermot du Dialogue interreligieux monastique (DIM) romand<sup>413</sup>. Enfin, son ouvrage *Echos infinis du silence* (2006) atteste qu'il développe une approche théologique des textes indiens classiques, en particulier les *Upaniṣad* qu'il lit comme un guide permettant d'accéder à une communion avec Dieu<sup>414</sup>.

Dans le contexte des transformations qu'engendre Vatican II, il faut se demander d'une part quel est l'accueil réservé aux idées novatrices et à la pratique d'une spiritualité d'origine hindoue par le Père

---

<sup>406</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>407</sup> *Ibid.*

<sup>408</sup> *Ibid.*

<sup>409</sup> *Ibid.* Les *Annales* sont publiées à Saint-Maurice dès 1969 sous le titre de *Peuples du monde : le mensuel de la mission*.

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 18 mars 2014.

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> Voir la suite du chapitre au point 5.4.2. Création du Dialogue interreligieux monastique (DIM) en Suisse romande.

<sup>414</sup> Voir 5.4.3. *Echos infinis du silence* (2006) : traduction de sa pensée.

Simon-Vermot au sein d'une institution catholique vieille de 1500 ans. Quelle réception a-t-il eue de la part de ses confrères à Saint-Maurice ? Et par conséquent, quelle posture a-t-il adoptée ? D'autre part, comment Simon-Vermot concilie-t-il sa vie spirituelle liée à l'Inde et son statut institutionnel de prêtre catholique ? Quelles stratégies met-il en place ? Quelle forme donne-t-il à sa rencontre avec le vedānta de retour à l'abbaye de Saint-Maurice ? Devient-il un passeur et si oui, comment transmet-il son message ?

#### 5.4.1. Missionnaire en Suisse : transmettre un message d'ouverture

En 1963, ne pouvant pas rejoindre la Mission du Sikkim, le Père Simon-Vermot envisage pendant un temps de rester à Asirvanam, dans le monastère bénédictin près de Bengaluru<sup>415</sup>. Le Père Abbé de Saint-Maurice lui avait donné la liberté de choisir s'il préférerait rester en Inde ou rentrer en Suisse<sup>416</sup>. Face à ce choix, il écrit : « Douleur de quitter l'Inde, compensée par la joie de retrouver le pays, la chère Abbaye, la famille »<sup>417</sup>. En effet, il prend la décision de rentrer :

D'ailleurs, la Volonté de Dieu étant claire, il n'y a qu'à se réjouir de la conduite providentielle. Surtout qu'il y a ici même à accomplir une tâche missionnaire. On n'a pas passé de longues années en Missions sans garder l'esprit et le cœur largement ouverts à tous les peuples. On sent d'instinct combien il serait peu humain et peu chrétien, à notre époque, de se replier sur notre civilisation et notre pensée occidentales. On voit la nécessité d'être accueillant à toutes les nations, dans une solidarité faite d'échanges mutuels, où chacun a à recevoir des autres aussi bien qu'à leur donner.<sup>418</sup>

Dans cet extrait, Simon-Vermot présente une posture de soumission à la volonté divine. Pourtant, c'est un retour choisi. Cette citation indique d'une part son attachement à la Suisse et son appartenance occidentale et catholique, d'autre part il considère qu'il a davantage sa place en Valais et estime que son rôle de missionnaire est de travailler à l'ouverture aux diverses traditions religieuses au sein même de l'Eglise catholique. En effet, après avoir été missionnaire en Inde, Simon-Vermot souhaite transmettre ce qu'il a appris et développé en Inde en direction de la Suisse, et plus largement de l'Europe.

Il faut souligner qu'il conçoit sa mission comme un message d'ouverture à « tous les peuples »<sup>419</sup> et de solidarité qui se fait dans un échange réciproque. C'est ce qu'il met en évidence dans *Echos*

---

<sup>415</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>416</sup> *Ibid.*

<sup>417</sup> Simon-Vermot, « Un retour imprévu », in *L'Echo du Sikkim*, Nov. 1963, p. 7.

<sup>418</sup> *Ibid.*

<sup>419</sup> *Ibid.*

*infinis du silence* dans lequel il préconise l'engagement dans le dialogue. Partant du constat d'un phénomène de globalisation mondiale sans précédent, d'un « bouillonnement extrême [qui provoque une peur de l'étranger et] une mentalité de ghetto »<sup>420</sup>, il désire avec cet ouvrage trouver une voie médiane entre un repli sur soi d'un côté et un déni voire un abandon du christianisme de l'autre :

Deux excès sont à éviter : demeurer fidèle au passé, mais de façon sclérosée, fermée à des apports susceptibles d'amener un enrichissement, un approfondissement ; ou au contraire s'ouvrir à la nouveauté, mais inconsidérément et au risque de renier l'essentiel du christianisme.<sup>421</sup>

Pour lui, le mélange des peuples et des traditions culturelles est comparable à celui des rivières confluant dans un même fleuve, apportant chacune des alluvions provenant de terres lointaines et différentes les unes des autres<sup>422</sup>. Il en va de même des traditions religieuses qui se rencontrent dans le contemporain. Simon-Vermot conçoit cette rencontre comme le dessein de Dieu<sup>423</sup>. Il propose donc une ouverture mesurée, un enrichissement, mais pas un syncrétisme. Il se montre très conscient de la limite.

Ainsi, le cas du Père Simon-Vermot constitue un exemple complexe de passeur, qui se présente lui-même comme un missionnaire en son pays<sup>424</sup>. Riche de son expérience indienne, il souhaite transmettre un message d'ouverture du christianisme aux différentes traditions religieuses et de dialogue interreligieux, sans pour autant abandonner la foi catholique. Simon-Vermot apparaît comme un passeur de spiritualité chrétienne enrichie par sa rencontre avec les traditions indiennes. Pour diffuser son message, il s'engage d'une part en Suisse romande à travers la création du DIM et d'autre part il diffuse ses connaissances en matière de dialogue interreligieux à travers ses publications qui touchent un lectorat francophone intéressé par la spiritualité chrétienne.

---

<sup>420</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 13.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 15. C'est l'Esprit saint qui agit dans un mouvement unificateur de sorte qu'il faut faire avec le défi de l'ouverture et de l'assimilation des valeurs découvertes hors du christianisme. Pour démontrer l'universalité de la grâce divine, il retrace « l'histoire du salut » et les différentes alliances que Dieu passa avec les hommes, celle d'Adam et Eve, celle de Noé, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il appelle une alliance cosmique, lui faisant dire qu'il faut communier aux richesses spirituelles des autres peuples. *Ibid.*, p. 21-23.

<sup>424</sup> Simon-Vermot, « Un retour imprévu », in *L'Echo du Sikkim*, Nov. 1963, p. 7.

## 5.4.2. Création du Dialogue interreligieux monastique (DIM) en Suisse romande

Dans le cadre de ses activités pour les œuvres pontificales missionnaires, Simon-Vermot donne quelques conférences, notamment aux Sœurs bernardines de Collombey (VS) et aux Clarisses de Jongny (VD) sur la mission et les valeurs des religions non chrétiennes<sup>425</sup>. En 1982, constatant auprès d'elles un intérêt patent pour la spiritualité indienne et pour le dialogue interreligieux, il organise des réunions entre monastères catholiques en Suisse romande pour discuter de thématiques liées aux spiritualités orientales. Ces réunions sont rattachées par Simon-Vermot en 1990 au Dialogue interreligieux monastique (DIM) francophone et européen<sup>426</sup>, créant ainsi la seule antenne en Suisse.

Le DIM est un mouvement catholique international basé sur le modèle de quelques pionniers, principalement occidentaux comme Le Saux ou Thomas Merton (1915-1968), qui ont mis en évidence l'intérêt d'un dialogue de l'expérience religieuse<sup>427</sup>. Le premier Congrès monastique asiatique de Bangkok a lieu en 1968, alors que le Père Simon-Vermot vient de rentrer en Suisse. En pleine guerre du Vietnam et pour la première fois, des représentants de diverses familles monastiques, principalement chrétiennes et bouddhistes, se réunissent pour discuter de sujets en lien avec la vie religieuse<sup>428</sup>. Ce congrès est immortalisé comme le premier grand événement du DIM<sup>429</sup>. De marginale, la notion du dialogue interreligieux se développe de manière institutionnelle dans l'Eglise catholique, principalement à partir de la pratique monastique et visant une hospitalité réciproque<sup>430</sup>.

Simon-Vermot décrit qu'on observe quatre niveaux de rencontre interreligieuse<sup>431</sup>. Le premier est celui des contacts humains dans la vie quotidienne qui est la base de tout échange. Le second est celui de l'action, de la collaboration. Le troisième correspond au niveau intellectuel ou théologique, c'est-à-dire des débats et des réflexions sur les croyances ; c'est le niveau le plus difficile à établir

---

<sup>425</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, 6 janvier 2014.

<sup>426</sup> *Ibid.*

<sup>427</sup> Sur le DIM, voir Leclercq, *Nouvelle Page d'Histoire Monastique – Histoire de L'A.I.M.*, Pont-de-Beauvoisin, A.I.M., 1986 ainsi que l'article de la Commission internationale pour le dialogue interreligieux monastique, « Contemplation et Dialogue Interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines », in *Bulletin Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones*, Vol. XXVIII/3, n° 84, 1993, p. 250-270.

<sup>428</sup> Blée, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 41.

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », 2000, p. 709-712.

<sup>431</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 18 mars 2014.

sans se renier soi-même, prévient-il, car il nécessite de rester une personne humble ne possédant pas « LA vérité »<sup>432</sup>. Enfin, le quatrième niveau est celui de la rencontre spirituelle ou mystique, celui de l'expérience de Dieu, celle qui est privilégiée par les moines et les nonnes. Il s'agit d'un dialogue intra-religieux qui consiste à expérimenter ce que vit l'autre, à s'ouvrir à quelque chose de nouveau, de l'intérieur, à une expérience qui enrichit. Et le DIM se veut justement un « dialogue de l'expérience religieuse vécue »<sup>433</sup>. Le Saux assurait que si l'intellectuel expérimente avec ses idées, le moine lui expérimente avec sa vie<sup>434</sup>. Il observe que :

[I]l est normal que les moines de toutes obédiences se découvrent frères au-delà des frontières de leurs Dharmas respectifs, dans ce dépassement des « signes » dont ils sont les témoins. [...] Il suffit qu'ils se reconnaissent quand ils se rencontrent et, en fait, les vrais se reconnaissent toujours. Par-delà les formes et les observances extérieures, les différences de langue et de langage mental, ils découvrent, dans les yeux des autres, cette profondeur que l'unique Esprit a creusée dans leurs propres cœurs. Ils en sentent rayonner la lumière, la joie, la paix.<sup>435</sup>

C'est également ce que notait le Cardinal Pignedoli : « Historiquement, le moine est l'espèce la plus représentative de *l'Homo religiosus* de tous les temps et, en tant que tel, il constitue un point d'attraction et de référence pour les chrétiens et les non-chrétiens »<sup>436</sup>. Ainsi, selon la conception catholique post-Vatican II, le monachisme est prédisposé à communiquer en profondeur avec les moines non chrétiens et à servir de manière privilégiée le dialogue interreligieux. La démarche du Père Simon-Vermot, et des autres praticiens du dialogue interreligieux, est de tenter de comprendre l'autre de son propre point de vue et dans son propre univers de pensée en s'appuyant sur une théorie de la présence mystérieuse du Christ caché dans ces traditions religieuses, théorie développée notamment par Raimon Panikkar, Karl Rahner et Heinz Robert Schlette<sup>437</sup>. Concernant la théologie de Panikkar, Aguilar souligne que sa principale contribution au dialogue interreligieux

---

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> Commission internationale pour le dialogue interreligieux monastique, « Contemplation et Dialogue Interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines », 1993, p. 250-251.

<sup>434</sup> Voir Sœur Samuel, « Dom Le Saux ou Swami Abhishiktananda : monachisme chrétien et renoncement hindou », 2003, p. 127-138.

<sup>435</sup> Le Saux, *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Paris, Présence, 1979, p. 196.

<sup>436</sup> *Bulletin de l'A.I.M.*, 1976, n° 21, p. 40, cité par Gozier, *Le Père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme. Une introduction à l'œuvre d'Henri Le Saux, Swami Abhishiktananda*, Paris, Ed. du Centurion, 1988, p. 12.

<sup>437</sup> Gozier, *Le Père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme. Une introduction à l'œuvre d'Henri Le Saux, Swami Abhishiktananda*, 1988, p. 112.

est d'avoir mis l'accent sur le mysticisme<sup>438</sup> et sur le rôle central du moine, devenu pour lui un archétype d'une recherche de l'Absolu dans le sens de la démarche de Le Saux<sup>439</sup>. Les travaux de Panikkar sur le monachisme montrent une relocalisation de celui-ci comme lieu de rencontre des différentes traditions religieuses<sup>440</sup>. L'accent mis sur le rôle privilégié des moines pour le dialogue interreligieux permet aux théologiens catholiques de rassembler toutes les spiritualités du monde sous le même principe chrétien. Il y a certes la possibilité d'un échange entre pratiquants de différentes traditions religieuses, mais le dialogue interreligieux est conçu comme un mouvement catholique d'ouverture et donc fondamentalement asymétrique puisque le Christ serait caché dans les autres traditions religieuses. Cette approche du dialogue ne reflète pas une neutralité religieuse, mais plutôt une conception nouvelle de l'universalité chrétienne<sup>441</sup>.

Dans les faits, entre 1982 et 2012, le DIM romand se réunissait quatre à cinq fois par années, pour des réunions soit « internes », c'est-à-dire entre chrétiens, soit « externes » avec des membres d'autres communautés religieuses, entre autres les bouddhistes du Centre tibétain du Mont-Pèlerin, des Swamis de la Ramakrishna Mission, la Professeure d'histoire des religions Bettina Bäumer ou encore des soufis membres de la confrérie Adawiya<sup>442</sup>. Simon-Vermot avait également pris contact avec Shafique Keshavjee<sup>443</sup>, pasteur et auteur suisse romand, pour intégrer quelques personnalités protestantes, notamment le Pasteur Timothée Reymond (de l'Arzillier) et le Professeur Pierre-Yves Brandt (de l'Université de Lausanne). La participation de membres protestants et non monachiques est une particularité du DIM romand qui est indépendant de la superstructure internationale. Le DIM romand tend au minimum d'intendance et d'organisation. Chaque membre finance ses propres frais de déplacement et cotise pour recevoir les invités<sup>444</sup>. Aucun soutien logistique et financier n'est reçu de Rome ou du DIM européen<sup>445</sup>. Leurs réunions se tiennent soit dans un monastère chrétien

---

<sup>438</sup> Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, 2016, p. 129. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1981.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 143. Panikkar, *Eloge du simple. Le moine comme archétype universel*, Paris, Albin Michel, 1995.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>441</sup> Halbfass observe le même jugement chez Max Müller et Monier Monier-Williams (*India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 199).

<sup>442</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 11 février 2015. Ces informations s'appuient également sur une chronologie des réunions du groupe DIM (1982-2012) en Suisse romande transmise par le Père Simon-Vermot.

<sup>443</sup> Dans l'entretien du 11 février 2015, Simon-Vermot mentionne Keshavjee, qui avait notamment de bons contacts avec les bouddhistes du Centre tibétain du Mont-Pèlerin.

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.*

de la région, soit dans un lieu de culte d'autres communautés religieuses afin de partager une dimension vécue (prière, méditation, liturgie, etc.) et de permettre ensuite des échanges<sup>446</sup>. Ces rencontres se situent donc tant au niveau de la théorie qu'au niveau de l'expérience religieuse vécue et partagée et elles permettent la transmission de savoir et de pratiques.

En outre, nous remarquons que, depuis le début, il y a une majorité de femmes qui participent à ces rencontres. Simon-Vermot indique la présence de Sœurs clarisses de Jongny dans le canton de Vaud, des cisterciennes de la Maigrauge à Fribourg, d'une Sœur bénédictine de Collombey en Valais, de Sœurs de la communauté de Grandchamp dans le canton de Neuchâtel, du monastère des Dominicaines d'Estavayer et d'une Sœur de l'abbaye de la Fille-Dieu à Romont dans le canton de Fribourg, du Couvent de Géronde des Bernardines de Sierre et d'une Sœur de Saint-Maurice La Pelouse dans le canton du Valais<sup>447</sup>. L'initiative du Père Simon-Vermot rassemblent donc des moniales autant catholiques que protestantes et qui viennent de plusieurs cantons romands, allant ainsi au delà de la zone d'influence de l'abbaye de Saint-Maurice. En plus des réunions en Suisse romande, Simon-Vermot et d'autres membres du DIM participent également à des réunions du DIM francophone en France et en Belgique, ce qui indique l'existence d'un réseau international.

En 2016, le groupe romand du DIM comprend une dizaine de personnes<sup>448</sup>. Il s'agit d'un groupe de petite taille, les communautés monastiques n'étant pas nombreuses en Suisse romande, et qui tend à vieillir. Au niveau international, en revanche, le mouvement est plus actif. Depuis 2011, il existe d'ailleurs une revue internationale, bisannuelle et multilingue en ligne, *Dilatato Corde*, dans laquelle Simon-Vermot publie trois articles<sup>449</sup>. Le DIM romand est donc un modeste groupe né à l'initiative personnelle du Père Simon-Vermot et qu'il a dirigé jusqu'en 2008. Il n'aurait pas existé sans la volonté du Père Simon-Vermot de partager son intérêt pour les spiritualités non chrétiennes. Ce cas est particulièrement intéressant parce qu'il révèle comment un chanoine qui a vécu quinze ans en Inde a pu concilier son intérêt pour les traditions indiennes au sein de son institution catholique en transformant son expérience personnelle en un espace de dialogue et en créant un réseau institutionnel à travers lequel il peut transmettre et partager sa démarche. La création du DIM romand fait de lui un entrepreneur religieux et un passeur en Suisse romande et au sein de l'Eglise catholique.

---

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 juin 2016.

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> Voir la biographie ainsi que le site internet du mouvement mondial : <http://www.dimmid.org/> Consulté le 22 avril 2016.

### 5.4.3. *Echos infinis du silence* (2006) : traduction de sa pensée

A l'âge de huitante-trois ans, le Père Simon-Vermot publie un livre qui présente une synthèse de sa démarche spirituelle : *Echos infinis du silence*, paru dans la collection « Spiritualités en dialogue » par une maison d'édition catholique, Médiaspaul. L'ouvrage est diffusé sur les cinq continents grâce à la Société Saint-Paul qui possède des librairies aux quatre coins du globe<sup>450</sup>. L'existence de cet ouvrage et de la collection « Spiritualités en dialogue » indique la présence d'un marché contemporain de la spiritualité catholique tournée vers l'Inde et les traditions asiatiques.

*Echos infinis du silence* est un ouvrage clé pour saisir le rapport que Simon-Vermot tisse avec les traditions de l'Inde, car il y traduit sa propre pratique et conception du dialogue interreligieux dans un ouvrage formalisé et théologique. Conçu comme un guide, ce livre décrit les étapes de la croissance spirituelle en prenant l'exemple de deux traditions offertes par l'Inde, le bouddhisme et l'hindouisme, mises en dialogue avec la tradition mystique chrétienne afin de parvenir à « un visage chrétien renouvelé »<sup>451</sup>. Ce guide pratique et théologique de dialogue interreligieux vise à décrire une progression spirituelle chrétienne enrichie d'apports indiens. Simon-Vermot présente son parcours comme « une plongée dans l'univers des rishis [qui représente] l'indianité »<sup>452</sup>. Il s'appuie abondamment sur l'enseignement des textes sacrés de l'hindouisme, notamment les *Upaniṣad* décrites comme « des perles de fraîcheur et de pouvoir initiatique [qui] traversent les siècles »<sup>453</sup>.

#### 5.4.3.1. Corps et nature

Dans cet ouvrage, partant de sa propre expérience, Simon-Vermot évoque son émerveillement face à la richesse des traditions indiennes et l'importance de la « présence dans ce pays »<sup>454</sup>. Cette partie résonne avec son discours dans *L'Echo du Sikkim*<sup>455</sup>. La nature indienne semble l'avoir marqué au plus haut point. Cette description d'une présence à l'Inde révèle un sentiment puissant de connexion au divin par le biais de la nature, thématique étudiée précédemment.

La première étape de la croissance spirituelle décrite par Simon-Vermot se concentre sur la vie corporelle. Commencer par le corps signifie créer les conditions nécessaires à une plongée dans

---

<sup>450</sup> Sur la maison d'édition Médiaspaul, créée en Italie en 1914, en France en 1932 et au Canada en 1947, voir : <http://mediaspaul.qc.ca/qui-sommes-nous> Consulté le 29 avril 2016.

<sup>451</sup> Titre de la seconde partie de son ouvrage *Echos infinis du silence*, 2006, p. 33.

<sup>452</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 28.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>455</sup> Voir 5.3.7.2. Représentation d'une terre indienne spirituelle.

l'être, dans le dedans<sup>456</sup>. Il recourt à la marche autant qu'à des exercices de relaxation, en particulier la posture du « cadavre », utilisant ainsi les traités de *haṭha* yoga ou en citant des passages de la *Bhagavad-Gītā*<sup>457</sup>. Dans nos entretiens, il raconte que, même s'il n'a jamais pratiqué de *haṭha* yoga à proprement parler, il s'est adonné à de nombreux exercices de respiration<sup>458</sup>. Sur ce point, il faut noter que Simon-Vermot s'inscrit dans une époque particulière d'intérêt pour la pratique du yoga perceptible en Valais à travers les réunions du Congrès de yoga de Zinal qui débute en 1973<sup>459</sup>. Ce rapport au corps est particulièrement intéressant car il se retrouve dans la pratique du tai-chi-chuan de Reymond.

Par le biais des sens, Simon-Vermot insiste particulièrement sur le fait d'être attentif à ce que Dieu montre à travers sa création. Il donne l'exemple du sentiment poétique face à la nature qui renvoie à « l'Infini, au Non-différencié, à l'Un »<sup>460</sup> et qu'il traduit en « Soi » des *Upaniṣad*, en « Réalité ultime qu'il faut attribuer à l'action de l'Esprit Saint »<sup>461</sup>. Cela permet de connaître l'expérience d'une plongée dans la « caverne du cœur [et d'arriver] à la nature profonde des choses, à l'illumination bouddhique »<sup>462</sup>. Cette dernière expression révèle l'imprégnation chrétienne du Père Simon-Vermot, puisque en contexte bouddhique on parle d'éveil et non d'illumination. Il décrit ici un mouvement descendant similaire à l'action du Saint-Esprit qui pénètre dans le cœur des fidèles.

#### 5.4.3.2. Dialogue entre mystique chrétienne et vedānta

Pour Simon-Vermot, la deuxième étape de la croissance spirituelle correspond à la vie contemplative, pour laquelle il se tourne vers les *Upaniṣad* :

[L]a seule issue, en un premier temps du moins, est de suivre la voie des Upanishads, et pour cela de prendre appui sur l'un ou l'autre texte tiré d'elles, ou mieux encore de s'engager dans une méditation suivie d'une Upanishad – avec dans la mesure du possible l'aide d'un maître hindou. On peut encore

---

<sup>456</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 55. Simon-Vermot note qu'il faut s'appliquer à « une présence constamment éveillée à tout le réel » (p. 54).

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 56-58. Il propose également de s'appropriier les *mudrās* (positions codifiées des mains) ou le son « Om » car le contrôle du souffle (*prāṇāyāma*) est essentiel, tout comme l'alimentation.

<sup>458</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, 6 janvier 2014.

<sup>459</sup> Voir Desponds Meylan, « Chapitre 5. Le Congrès de Zinal », in *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, 2007, p. 203-248.

<sup>460</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 84.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

partir de l'expérience d'un sage de notre époque, Ramana Maharshi, dont les poèmes traduisent d'une manière toute simple et moderne l'éternel enseignement des Upanishads.<sup>463</sup>

Ce passage sur l'utilité d'un maître hindou nous oblige à se poser la question des rapports que Simon-Vermot entretenait avec Swami Nityabodhananda puis Swami Amarananda du Centre védantique de Genève. Ont-ils joué le rôle de maître dont il recommande l'aide dans cet extrait ? Lors de nos entretiens, il a toujours parlé avec beaucoup d'affection et de respect de ces deux hommes, avec lesquels il s'est souvent entretenu<sup>464</sup>. Selon ses termes, leurs relations étaient cordiales et profondes, pourtant il ne considère pas avoir été initié par les Swamis du Centre védantique à la spiritualité des *Upaniṣad*<sup>465</sup>. Il nous écrit : « je ne peux pas considérer ces spirituels comme des maîtres ou des guides : plutôt comme des témoins d'une autre tradition religieuse, qui nous ouvraient à leurs richesses – et l'effort était réciproque »<sup>466</sup>. Leurs contacts étaient donc principalement liés au travail de dialogue interreligieux et Simon-Vermot insiste sur l'idée de réciprocité. Sa conception du dialogue est réservée aux adeptes des différentes religions, aux « témoins », de sorte qu'il défend une position émiqne de dialogue entre pratiquants des religions. En outre, il rappelle que son cheminement spirituel n'est pas seulement hindou. Il s'inspire également de « la mystique de l'union provenant des Evangiles »<sup>467</sup>, puisant notamment dans la tradition rhénane, chez les Pères du désert ou chez Saint-Thomas d'Aquin<sup>468</sup>.

Simon-Vermot nous présente une posture d'apprentissage face aux traditions indiennes : il parle de « la leçon de l'Orient »<sup>469</sup>, de « se mettre à l'école de l'Orient »<sup>470</sup> pour relire la tradition mystique chrétienne. Pour Simon-Vermot, « l'Orient nous alerte. Ou plutôt il nous aide à redécouvrir des notions parfaitement connues par l'Occident chrétien mais que la mentalité moderne a tellement oubliées »<sup>471</sup>. Il encourage donc un aller-retour entre les deux traditions :

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>464</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 18 mars 2014.

<sup>465</sup> Lettre de Simon-Vermot à Fanny Guex, Saint-Maurice, le 29 mars 2016.

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 137.

<sup>468</sup> Le Père Simon-Vermot ne cesse de comparer les traditions chrétienne et hindoue, par exemple p. 46 et 112 avec Thérèse d'Avila, p. 51 et 140 avec Ruusbroec, p. 84 et 102 avec Saint Thomas d'Aquin, p. 91 avec Saint Augustin, p. 113 et 140 avec Saint Jean.

<sup>469</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 90.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>471</sup> *Ibid.*

Cependant, pour revenir à ces deux expériences spirituelles typiques, il peut y avoir entre elles un va-et-vient, un « aller et retour », comme dit le Père J. Dupuis, et c'est cela précisément le dialogue intrareligieux. Ainsi, lorsque le chrétien est en contact avec des textes hindous ou bouddhistes, ou lorsqu'il dialogue avec des croyants de ces religions, il peut sentir vibrer en lui des cordes de cette spiritualité purement immanente des Upanishads ou du madhyamika. La communion d'amour qui, à son sommet est aussi non duelle, s'ouvre par là à une autre non-dualité, celle de la mystique immanente. On peut ainsi parler d'une non-dualité chrétienne ouverte à l'Orient en ce qu'il a de plus typique, en ce qui fait sa véritable originalité, qui est la voie qu'il doit faire entendre au monde. Il n'empêche que le poids de l'expérience chrétienne relativisera dès lors l'éveil upanishadique, il le situera à sa vraie place, et permettra au chrétien de manifester sa propre voie.<sup>472</sup>

Ainsi, il nous donne sa définition du dialogue interreligieux : « le dialogue entre les traditions religieuses de l'humanité, c'est en définitive le dialogue créateur de Dieu avec les hommes »<sup>473</sup>. Simon-Vermot défend une ouverture aux autres religions, de l'intérieur, mais pas une identification. Pour lui, l'expérience hindoue doit se subordonner à l'expérience chrétienne. La voie védantique est un moyen pour atteindre une rencontre avec le divin dans une conception chrétienne. Il s'agit d'une complémentarité enrichissante dans la recherche de la Présence divine<sup>474</sup>. Pas de double appartenance, pas de syncrétisme : l'approche de Simon-Vermot se veut chrétienne tout en étant au contact avec l'Orient et ses enseignements. L'objectif fondamental est « d'arriver à la communion avec Dieu dans le Christ, par l'Esprit »<sup>475</sup>, de sorte qu'il perçoit les disciples d'autres religions comme des frères « en humanité, faisant partie de la même famille religieuse, aimé[s] de Dieu et appelé[s] à lui comme l'est chacun d'entre nous »<sup>476</sup>. Dans cet ouvrage, Simon-Vermot propose un cheminement progressif de la vie spirituelle pour mener à « l'union transformante des mystiques »<sup>477</sup>, une quête de « l'Infini, l'Absolu, l'Atman, Dieu, le Soi suprême »<sup>478</sup>. Il décrit les étapes de la croissance spirituelle en suivant la voie védantique (le dévoilement du Moi authentique) et en utilisant la métaphore de l'ascension d'une montagne, l'image symbolique d'un pèlerinage spirituel<sup>479</sup>, également utilisée par Raymond pour décrire son initiation. Simon-Vermot conclut cet

---

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 181. C'est dans cet échange fraternel que se cachent des « parcelles de vérités ». Expression relative au Concile Vatican II, *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 43.

ouvrage en montrant une « radicale transformation de la conscience, en sorte qu’il n’y a plus que Dieu seul, puisqu’il est “tout en tous”, en tout être de l’univers »<sup>480</sup>.

*Echos infinis du silence* met en évidence une rencontre avant tout basée sur des textes. Dans cet ouvrage, les lectures apparaissent plus déterminantes que son expérience de terrain dans la Mission du Sikkim dont il ne reste que des impressions liées à la nature indienne. Quarante ans plus tard, il est devenu impossible d’identifier les influences propres à ses quinze années de terrain en Inde. Son expérience a été traduite et fondue dans un ouvrage théologique décrivant de manière élaborée la pratique du dialogue intrareligieux. En outre, ce texte démontre l’importance du vedānta dans la représentation des traditions indiennes du Père Simon-Vermot. En cela, il s’inscrit dans une perspective catholique, déjà identifiée à travers ses lectures en Inde, et qui remonte au moins au jésuite Nobili. En effet, celui-ci recherchait déjà dans les *Upaniṣad* l’expression d’un Dieu naturel, supérieur, monothéiste, ce qu’il trouve dans le concept de *brahman*<sup>481</sup>. Ainsi, Nobili défend que les hindous possèdent un enseignement philosophique ayant un statut de sagesse naturelle<sup>482</sup>. Puis, au XIX<sup>e</sup> siècle, la théorie chrétienne de l’accomplissement présente le vedānta comme le point culminant de l’hindouisme (en harmonie avec la posture adoptée par Vivekananda) et comme une étape préparatoire au christianisme qui représente l’étape ultime de l’évolution religieuse<sup>483</sup>. Cette théologie est défendue notamment par le Père Johanns, que Simon-Vermot lit dans son village de Git. *Echos infinis du silence* confirme que Simon-Vermot suit une démarche védantique de sorte à approfondir sa relation avec le Christ. Il fait de cet ouvrage une perspective théologique pour aller plus loin dans le dialogue intérieur « en gardant le Christ comme point oméga »<sup>484</sup>. En cela, il se rapproche de Robert Gordon Milburn, vice-directeur du Collège de Kolkata entre 1906 et 1914 :

According to Milburn, the Vedānta is not only important as an “introduction” to Christianity; it can also help the missionary to understand his own religion better, to move it in more “freely and joyfully”, since it provides him with “terms and models of expression” which can help him to appreciate and articulate “the more immanent aspects of Christianity”.<sup>485</sup>

---

<sup>480</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 186.

<sup>481</sup> Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 40.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>484</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 6 janvier 2014.

<sup>485</sup> Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1988, p. 51, citant Milburn, « Christian Vedantism », in *The Indian Interpreter*, Vol. 7, n° 4, 1913, p. 153-160.

Avec cet exemple, Halbfass montre les limites dogmatiques à la compréhension du vedānta qui sert avant tout à comprendre des aspects du christianisme. Simon-Vermot fait une utilisation similaire de l'enseignement des *Upaniṣad* dans une quête chrétienne d'union avec le divin. L'étude d'*Echos infinis du silence* indique une interprétation appartenant à la tradition catholique ainsi qu'une proposition concrète de cheminement spirituel s'appuyant autant sur une conception philosophique et une pratique védantique que sur les traditions mystiques chrétiennes. Alors qu'il est l'unique chanoine à défendre une telle position à l'abbaye de Saint-Maurice, nous constatons que le parcours et la pensée du Père Simon-Vermot s'inscrivent dans une lignée théologique catholique, notamment celle de théologiens du rapport aux religions non chrétiennes comme Karl Rahner, qui a mis en évidence l'universalité de la grâce divine et donc la possibilité d'être sauvé en dehors de l'Eglise, ainsi que celle des travaux de Raimon Panikkar qui insiste sur le Christ, médiateur par excellence et point de rencontre entre les traditions.

Il est également pertinent de relever que, pour devenir passeur de spiritualité en Suisse, Simon-Vermot a dû se raccrocher à une ancienne école philosophique indienne, avant tout élitiste, plutôt qu'à son expérience de terrain au contact des Lepchas. L'advaita vedānta avait déjà été identifiée par Vivekananda comme une portion de l'hindouisme ayant un potentiel international, c'est-à-dire permettant une traductibilité et une exportation au contraire de l'Inde rituelle et tribale.

En tant qu'homme de lettres, il réussit à maintenir sa posture de chrétien tout en étant en étroite relation avec l'Inde et ses enseignements. De plus, il retranscrit et traduit son parcours en manuel spirituel du dialogue interreligieux en s'appuyant sur des pratiques de yoga, sur l'enseignement du vedānta et des références à la littérature mystique catholique dans une quête spirituelle chrétienne. Enfin, l'usage de l'écriture se révèle une stratégie de diffusion faisant de Simon-Vermot un passeur de connaissances sur les traditions religieuses de l'Inde au sein du monde catholique. Il convient à présent de se demander comment son travail et son message d'ouverture sont perçus à l'abbaye de Saint-Maurice.

#### 5.4.4. Réception dans sa communauté

Selon Michael Krüggeler et Rolf Weibel, l'Eglise catholique faisait figure de force antimoderne en Suisse jusqu'à la remise en question de Vatican II qui contribue à transformer

l'idée selon laquelle le monde n'est plus appréhendé comme un environnement hostile, mais comme une partie intégrante de l'Eglise. Cette nouvelle vision se traduit notamment par l'engagement de l'Eglise catholique en faveur de la justice sociale et des pauvres du monde entier.<sup>486</sup>

Toutefois, en Valais se trouve également l'Archevêque Marcel Lefebvre (1905-1991), conservateur et ancien missionnaire en Afrique, qui défend la « doctrine véritable » et s'oppose personnellement au décret relatif à la liberté de religion allant jusqu'à la scission avec le Vatican<sup>487</sup>. En 1969, il crée la confrérie Saint Pie X à Fribourg et en 1970 le séminaire à Ecône en Valais, qui ordonne par la suite des diacres et des prêtres en contradiction avec le droit canon<sup>488</sup>. Cet exemple expose la variété des positions et révèle une partie des tendances conservatrices présentes en Suisse, en particulier en Valais. Ces débats obligent à s'interroger sur le contexte de réception des idées et des propositions de Simon-Vermot au sein de l'abbaye de Saint-Maurice. Dans *L'Echo du Sikkim*, Simon-Vermot était en effet le seul missionnaire suisse à défendre une approche de dialogue avec les traditions indiennes. Quel climat l'attend-il à son retour à l'abbaye de Saint-Maurice, institution catholique connue pour être traditionnelle<sup>489</sup> ?

Entre 1962 et 1965, l'Abbé de Saint-Maurice, Mgr Louis-Séverin Haller, collabore au Concile Vatican II comme consultant de la Commission pontificale des religieux<sup>490</sup>. Il est accompagné par un autre membre de la congrégation de Saint-Maurice, le chanoine Fernand Boillat (1906-1997) qui participe au titre de secrétaire de la Conférence des évêques suisses<sup>491</sup>. Ainsi, l'abbaye de Saint-Maurice est aux premières loges des discussions sur les nouvelles méthodes de prédication. Selon Simon-Vermot, à l'époque de Vatican II, la majorité de ses confrères étaient ouverts aux orientations du Concile, en particulier pour la liturgie : « On est passé assez rapidement du latin au français, tout en gardant les plus beaux chants grégoriens »<sup>492</sup>. Cependant, il relève que les autres aspects ont mis plus de temps à être acceptés et adoptés<sup>493</sup>. Les modifications prônées par le Concile sont donc

---

<sup>486</sup> Krüggeler, Weibel, « Le développement de l'Eglise catholique en Suisse : du catholicisme antimoderne à la diversité du "peuple de Dieu" », 2009, p. 106.

<sup>487</sup> Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », 2000, p. 710.

<sup>488</sup> *Ibid.*

<sup>489</sup> Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'abbaye s'oppose aux idées modernistes et s'illustre par une grande orthodoxie romaine. Voir Roulin, « L'époque contemporaine (de 1870 à Vatican II) », 2015, p. 409-445.

<sup>490</sup> Roduit, « Chronologie sélective 1965-2014 élaborée principalement à partir des chroniques publiées dans les Echos de Saint-Maurice », in Andenmatten, Repart (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. 515-2015*, vol. 1, Gollion, Infolio, 2016, p. 461.

<sup>491</sup> *Ibid.*

<sup>492</sup> Courriel de Simon-Vermot à Fanny Guex daté du 20 mai 2016. Sur la fin de l'usage du latin, voir Bressolette, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », 2000, p. 704.

<sup>493</sup> *Ibid.*

globalement bien reçues à l'abbaye de Saint-Maurice. Cependant, même si Vatican II ouvre la voie au dialogue, le contexte d'une ancienne institution religieuse valaisanne, connue pour ses courants conservateurs, oblige à s'interroger sur la réception du parcours de Simon-Vermot. En effet, l'introduction de son ouvrage *Echos infinis du silence* laisse deviner les tensions et les incompréhensions face au discours d'un chanoine qui s'aventure à la rencontre d'autres religions :

Voici à peu près les arguments que l'on entend assez souvent : « L'admiration quelque peu béate que vous avez pour les valeurs des autres religions procède de l'ignorance de ce que nous avons chez nous, dans notre foi chrétienne. Pourquoi courir après les gourous de l'Inde, après les maîtres tibétains, alors que nous avons combien plus dans notre vie sacramentelle, dans notre tradition mystique ? Plutôt que d'aller chercher dans un Orient douteux, dans des croyances manifestement mêlées de superstitions, une prétendue spiritualité, une soi-disant intériorité qui frise parfois la recherche inavouée de soi et le refus de s'engager dans la vie réelle, revenez donc aux sources pures de l'Évangile, à l'authentique tradition mystique de l'Église. Allons plus loin : à la base de cette ouverture qui paraît généreuse, n'y a-t-il pas une foi mal assurée dans la révélation biblique, qui affirme que Dieu s'est révélé d'une manière définitive en Jésus Christ ? Les conséquences risquent d'en être désastreuses : l'annonce missionnaire en est discréditée, paralysée ; le syncrétisme, admettant que toutes les religions sont égales, se répand dans la mentalité générale, le Christ n'étant à ses yeux qu'un médiateur à côté de beaucoup d'autres comme Bouddha, Shiva, etc. Il est grand temps de revenir à la pureté de la foi, à l'humble obéissance à la Parole de Dieu dont témoigne toute la tradition séculaire de l'Église ». <sup>494</sup>

Comme un négatif photographique, nous lisons dans cet extrait toutes les craintes de l'Église catholique face à un monde en mouvement qui s'intéresse de plus en plus aux traditions religieuses venant d'ailleurs ainsi qu'un besoin de défendre les valeurs de l'Occident. Bien qu'il n'attribue pas d'auteurs à ces propos, cette citation atteste que le Père Simon-Vermot a vécu un climat de suspicion et s'est confronté à des incompréhensions envers sa position.

A ce titre, il est intéressant de relever le cas d'un autre chanoine, Jean Eracle (1930-2005), dont nous avons discuté en entretien <sup>495</sup>. En effet, Eracle rencontre les traditions bouddhistes à travers ses lectures alors qu'il est chanoine à Saint-Maurice. Il choisit de se convertir au bouddhisme à la fin des années 1960 <sup>496</sup>. Le Père Simon-Vermot nous a confié que le départ d'Eracle avait provoqué une réaction d'incompréhension au sein de l'abbaye <sup>497</sup>. Après avoir quitté Saint-Maurice, Eracle ouvrira un temple bouddhiste de tradition japonaise à Genève et deviendra le conservateur de la collection

---

<sup>494</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 14.

<sup>495</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 2 juin 2016.

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> *Ibid.* Toutefois, Simon-Vermot a gardé, à titre personnel, un très bon contact avec son ancien confrère et ce moine bouddhiste qu'il voyait en particulier dans le cadre du DIM. Courriel de Simon-Vermot à Fanny Guex, daté du 20 mai 2016.

asiatique du Musée ethnographique de Genève<sup>498</sup>. Le parcours de cet autre chanoine décrit une rencontre exclusivement textuelle entre l'homme et ses lectures, et surtout une sortie du cadre institutionnel de départ qui ne correspond pas à la démarche du Père Simon-Vermot démontrant quant à lui une appartenance fondamentale à l'Église catholique. Il tend également à corroborer le climat de méfiance qui a dû peser sur Simon-Vermot à l'abbaye de Saint-Maurice.

Afin d'avoir une meilleure vue de la position de Simon-Vermot à Saint-Maurice au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, nous nous sommes penchés sur les tables des matières des *Echos de Saint-Maurice*, la revue annuelle de l'abbaye, qui offre un panorama des questions discutées à Agaune<sup>499</sup>. Entre 1954 et 2016, Simon-Vermot y publie douze articles sur le dialogue interreligieux<sup>500</sup>. Or, nous observons qu'il est le seul à écrire sur ce sujet. Cependant, il n'est pas arrêté ou censuré par sa hiérarchie. Il semble être un cas à part, solitaire, original, mais pas un hérétique non plus. Dans nos entretiens, Simon-Vermot décrit une indifférence quasi totale de la part de ses confrères, ce qui le place dans une position marginale au sein de sa congrégation et lui donne l'impression de « travailler en solitaire à Saint-Maurice »<sup>501</sup>. Si la position du Père Simon-Vermot était déjà marginale dans les pages de *L'Echo du Sikkim*, elle le restera aussi en Valais lors de son retour.

Pour contraster avec l'image marginale du Père Simon-Vermot à l'abbaye de Saint-Maurice et pour bien saisir son rôle ainsi que l'image qu'il donnait en dehors de celle-ci, nous avons recueilli trois témoignages oraux de collaborateurs qui ont participé au DIM<sup>502</sup>. Le pasteur Keshavjee raconte en effet qu'en sa présence, « le discours théorique résonne d'une certaine profondeur et intériorité »<sup>503</sup>. Il le décrit comme un homme qui ne cherche pas à se mettre en avant et qui pourtant se révèle non seulement un érudit mais une personne qui a fait l'expérience profonde d'une vie intérieure riche, développée dans l'échange avec les traditions indiennes<sup>504</sup>. Selon lui, la finesse de ses écrits, notamment *Echos infinis du silence*, démontre son statut de spécialiste d'une démarche spirituelle

---

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> Les *Echos de Saint-Maurice*, publiés depuis 1899, sont accessibles en ligne : [http://www.digi-archives.org/pages/echos/echos\\_tdm\\_tdm2.html](http://www.digi-archives.org/pages/echos/echos_tdm_tdm2.html) Consulté le 13 mars 2016.

<sup>500</sup> Voir la liste de ses articles dans Bibliographie B. Sources Jean-Bernard Simon-Vermot.

<sup>501</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 10 février 2016.

<sup>502</sup> Entretien avec Keshavjee, Puidoux, le 10 mars 2016, qui a participé au DIM de 1990 à 2002 ; Entretien téléphonique avec Sœur Dufrêne, le 13 mai 2016, qui a participé au DIM depuis 1982 ; Entretien téléphonique avec Mère Schaller, qui est l'actuelle Présidente du DIM romand, le 16 mai 2016.

<sup>503</sup> Entretien avec Keshavjee, Puidoux, le 10 mars 2016.

<sup>504</sup> *Ibid.*

de dialogue<sup>505</sup>. Ce témoignage indique que Simon-Vermot partage ses connaissances, transmettant autant un savoir théorique que pratique. Pour Sœur Marie-Gabrielle Dufrière, il est « la mémoire et le pilier du DIM »<sup>506</sup>. En outre, il ne s'impose jamais, pourtant il possède « une réelle ténacité, la conviction que la démarche de dialogue est une voie bonne et nécessaire »<sup>507</sup>. Elle souligne son engagement tout en relevant qu'il est « très modeste de sorte que sa propre communauté à Saint-Maurice n'est pas consciente de l'importance de son œuvre »<sup>508</sup>.

En effet, l'annonce du décès du Père Simon-Vermot publiée par l'abbaye de Saint-Maurice omet totalement son travail de fondateur du DIM<sup>509</sup>. Evoquant la postérité du Père Le Saux et la réception de son œuvre, Françoise Jacquin utilise l'expression du passage du suspect à l'expert<sup>510</sup>, ce qui s'applique au cas de Simon-Vermot qui ne trouvait que peu d'écho à sa démarche au sein de l'abbaye. Toutefois, l'intérêt de la présente recherche pour l'itinéraire de Simon-Vermot semble induire un processus de reconnaissance par ses pairs car, lors de notre recherche de terrain et de nos entretiens avec l'ancien Abbé Roduit, décédé en 2015, nous avons pu constater l'encouragement du supérieur de Simon-Vermot et sa fierté par rapport au travail qu'il a effectué au sein du DIM<sup>511</sup>. Il est important de relever également que la Commission internationale pour le dialogue interreligieux monastique mentionne son travail dans son article qui recueille les conseils des pionniers du dialogue interreligieux, ce qui met en lumière son rôle fondamental de penseur et d'acteur de ce mouvement<sup>512</sup>. Nous l'avons vu, Simon-Vermot a joué un rôle de pionnier dans la création d'une branche du DIM en Suisse ainsi que plus globalement pour la réflexion théologique sur la rencontre avec les spiritualités indiennes. Grâce au DIM romand et à ses publications, il a réussi à concilier son intérêt pour le vedānta et sa conviction de l'importance du dialogue avec son statut de chanoine à Saint-Maurice. Même s'il est le seul chanoine de l'abbaye à s'intéresser au DIM, cette organisation le maintient à l'intérieur du cadre catholique. Plus encore, elle indique une

---

<sup>505</sup> *Ibid.*

<sup>506</sup> Entretien téléphonique avec Sœur Dufrière, le 13 mai 2016.

<sup>507</sup> *Ibid.*

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> Faire-part de décès du Père Jean-Bernard Simon-Vermot publié par l'abbaye de Saint-Maurice. Consulté le 8 mai 2017 sur [http://www.abbaye-stmaurice.ch/data/news/files/Simon\\_Vermot\\_JB\\_bandeau.pdf](http://www.abbaye-stmaurice.ch/data/news/files/Simon_Vermot_JB_bandeau.pdf)

<sup>510</sup> Jacquin, « L'immersion d'Henri Le Saux dans l'hindouisme (1950-1973) », in Jacquin, Zorn (eds.), *L'altérité religieuse : un défi pour la mission chrétienne : XVIII<sup>e</sup> -XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Ed. Karthala, 2001, p. 196.

<sup>511</sup> Lettre de Mgr Joseph Roduit à mon adresse, le 19 décembre 2014, dans laquelle il m'encourage à travailler sur le parcours de Simon-Vermot et m'assure de son soutien.

<sup>512</sup> Commission internationale pour le dialogue interreligieux monastique, « Contemplation et Dialogue Interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines », 1993, p. 270.

transformation du catholicisme qui se vit de l'intérieur et qui met en exergue le pouvoir innovateur de ses acteurs. En marge de sa congrégation, le Père Simon-Vermot évolue dans les limites offertes par la tradition catholique et comme promoteur de nouvelles voies pour le paysage religieux romand. Son intérêt pour les spiritualités de l'Inde fait de lui un passeur conscient qui cherche à diffuser un message d'ouverture à son lectorat ainsi qu'aux autres membres du DIM, un message qui reste dans le cadre institutionnel, et qui s'appuie sur son propre parcours de missionnaire mais plus encore sur ses lectures et qu'il transmet grâce à l'écriture et au DIM.

## 5.5. Conclusion : une traduction institutionnelle

Le parcours de Jean-Bernard Simon-Vermot, lu à travers ses écrits et enrichi de nos entretiens, révèle des transformations importantes du rapport à l'altérité religieuse dans le cadre de l'Eglise catholique au XX<sup>e</sup> siècle. Si, avec Vatican II, le cadre théologique évolue, sa posture reste atypique au sein de la Mission du Sikkim et de l'abbaye de Saint-Maurice. En effet, le concept d'« exceptionnel normal »<sup>513</sup> pourrait s'appliquer au Père Simon-Vermot. Cependant, au contraire du héros du *Fromage et les vers* de Ginzburg<sup>514</sup>, il n'est pas un hérétique ni un « outsider » au sein de l'Eglise catholique. Il change avec son institution et la transforme de l'intérieur, manœuvrant dans les limites prescrites par le Vatican. Simon-Vermot reste avant tout chrétien et son travail de passeur s'appuie sur des catégories religieuses, parfois réifiées et schématisées comme « hindouisme » et « bouddhisme », mais avec l'objectif de s'ouvrir à la différence pour découvrir et explorer le divin de l'intérieur.

Sa trajectoire est donc à lire dans un contexte plus large d'ouverture du christianisme et de parcours de chercheurs spirituels chrétiens qui se tournent vers l'Inde et ses traditions au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Inspiré par le parcours de Le Saux, Simon-Vermot se rapproche également de la figure du Professeur Keller, qui a travaillé avec la Mission de Bâle, a eu une rencontre forte avec les traditions indiennes, et, de retour en Suisse, a trouvé un moyen de combiner ses croyances protestantes et son profond intérêt pour les traditions indiennes à travers ses enseignements à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne. Cependant, Keller a volontairement (et prématurément) quitté son poste de missionnaire, estimant que des Occidentaux étaient incapables

---

<sup>513</sup> Grendi, « Micro-analisi e storia sociale », 1977, p. 512.

<sup>514</sup> Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier au XVI<sup>e</sup> siècle*, 2014.

de produire un effet positif en Inde et que ce travail devait être fait par des Indiens<sup>515</sup>. Simon-Vermot est certes critique par rapport à une mission « traditionnelle », mais il reste néanmoins dans le cadre de son institution et se soumet à l'autorité ecclésiastique. Contrairement à Eracle, il ne quittera pas l'abbaye de Saint-Maurice et ne renoncera pas à ses vœux. Simon-Vermot présente une posture ambiguë : à la fois effacé, discret et obéissant, il n'en est pas moins un penseur très réfléchi qui se construit un parcours unique au sein de l'abbaye de Saint-Maurice et contribue à la transformer de l'intérieur en jouant le rôle d'entrepreneur et de fondateur du DIM. La comparaison entre ces quatre hommes de religion, Simon-Vermot, Le Saux, Keller et Eracle, met en évidence la multiplicité des stratégies et des choix personnels que la rencontre avec d'autres traditions religieuses (une rencontre directe ou à travers des lectures) peut créer. Entre rupture et conciliation, ces quatre exemples éclairent également le fait que le contact avec les traditions indiennes favorise une réflexion non seulement sur sa propre perspective religieuse à un niveau individuel, mais qu'il entraîne aussi un impact notable sur les religions institutionnelles (protestante et catholique).

De plus, nous constatons que le cas de Simon-Vermot donne à voir une asymétrie dans la rencontre. Les sources sur son cas ne permettent pas d'observer un passage réciproque et direct en Inde. Sans interlocuteur privilégié et sans héritage propre au sein de la Mission du Sikkim, Simon-Vermot a concentré son travail en Suisse à travers des conférences offertes aux moniales, un partage théorique et pratique de son intérêt pour les spiritualités de l'Inde dans le cadre du DIM ainsi qu'à travers ses nombreuses publications en français. Pourtant, la rencontre du Père Simon-Vermot avec la culture indienne est tout aussi importante et transformante qu'elle l'est dans le cas de Reymond. Certes, il ne suit pas l'enseignement d'un maître indien, mais Simon-Vermot explique qu'il vit en Inde une forme de « conversion culturelle »<sup>516</sup>. Selon ses termes, ce n'est pas lui qui convertit, mais c'est lui qui est transformé par sa rencontre avec l'Inde. Il insiste sur le fait que son séjour en Inde a été déterminant pour son parcours, sans être le départ de sa quête du Christ ni la source de sa démarche spirituelle<sup>517</sup>. En effet, il développe, sur les bases acquises à Saint-Maurice, une approche spirituelle qui se nourrit de ses diverses lectures sur le vedānta. Sa rencontre avec les traditions religieuses de l'Inde est médiée par ses interactions avec les jésuites du Bengale, par ses lectures théologiques, par la revue de la Ramakrishna Mission et par les ouvrages des indianistes européens. Ces apports viennent enrichir et approfondir sa pratique spirituelle quotidienne dans l'environnement des *Hills*, puis à l'abbaye de Saint-Maurice.

---

<sup>515</sup> Discussion avec Bornet, le 15 mai 2016.

<sup>516</sup> Entretien avec Simon-Vermot, Saint-Maurice, le 25 août 2016.

<sup>517</sup> *Ibid.*

De retour en Suisse, Simon-Vermot reste missionnaire. Cependant, le sens et la direction de son message se sont modifiés vers une notion d'ouverture à la différence et de dialogue interreligieux qui s'adresse non plus aux habitants des environs de Kalimpong mais aux chrétiens en général et en particulier à ses compatriotes. Son parcours biographique de passeur met en évidence un changement de direction de la transmission ainsi qu'une transformation de l'objectif missionnaire : le message catholique orienté vers l'Inde laisse la place au dialogue interreligieux en direction de la Suisse et plus largement du monde francophone. Simon-Vermot devient un artisan du dialogue interreligieux. Il choisit de transmettre ce qu'il a découvert en manœuvrant dans les marges de sa propre institution. Grâce à l'écriture et à la création du DIM romand, Simon-Vermot se fait passeur des spiritualités orientales au sein de l'Eglise catholique romaine et en Suisse romande. En outre, il participe d'un mouvement qui dépasse les frontières régionales, principalement à travers ses nombreux contacts avec le DIM francophone, sa participation à la revue internationale et multilingue en ligne, *Dilatato Corde*, ainsi qu'avec *Echos infinis du silence*, publié au Canada.

Or, il faut souligner que le dialogue interreligieux est pratiqué et théorisé par d'autres acteurs, comme Bede Griffiths en Inde ou les Swami Nityabodhananda et Amarananda du Centre védantique de Genève. Ce mouvement implique des acteurs de différentes origines et ne s'adresse pas qu'à l'Occident. Ce n'est donc pas un mouvement unidirectionnel, ni unilatéral. Simon-Vermot agit principalement en Europe mais son cas met en lumière un mouvement transnational.

En définitive, l'étude du parcours du Père Simon-Vermot, à travers ses singularités, se révèle une clé de lecture fondamentale pour comprendre les échanges entre l'Inde et la Suisse, l'évolution du rapport aux religions non chrétiennes dans l'Eglise catholique et l'impact d'un séjour prolongé en Inde sur la vie spirituelle d'un homme de foi.

## CHAPITRE 6. CONCLUSION

Parmi tous les voyageurs qui sont allés en Inde, nous avons choisi les cas particuliers de deux personnes venant d'un pays minuscule, la Suisse, et se rendant dans le sous-continent indien pour une longue durée entre 1947 et 1964. Comment et à quelles conditions se construit une trajectoire de voyageur qui accepte de se laisser modifier par la rencontre avec une autre culture ? Comment de nouvelles formes de spiritualité se construisent et circulent-elles entre la Suisse et l'Inde ? Qu'est-ce que ces deux microhistoires nous apprennent sur l'histoire connectée des religions entre l'Inde et la Suisse au tournant de la Seconde Guerre mondiale ?

Pour répondre à ces questions, il s'agissait de retracer pour la première fois deux histoires inconnues ou oubliées. Nous avons effectué un travail de détective entre l'Inde et la Suisse pour retrouver les traces écrites et matérielles ainsi que des témoignages permettant de reconstruire ce pan d'histoire. D'abord collectées puis analysées, les sources trouvées comprennent plusieurs publications et notamment des récits de voyage édités en Suisse et en France, des lettres et des photographies découvertes dans des fonds d'archives inédits, une revue missionnaire originale qui fait le pont entre les contreforts himalayens des environs de Kalimpong et l'abbaye de Saint-Maurice aux pieds des Alpes, des églises, des peintures, des sculptures et d'autres traces matérielles au Bengale, mais également des entretiens oraux en Inde et en Suisse et, dans le cas du Père Simon-Vermot, une observation de quatre ans à l'abbaye de Saint-Maurice et plusieurs interviews privés. Si la quête s'est montrée fructueuse du côté des sources suisses, elle est restée fragmentaire du côté indien. Toutefois, nous avons rassemblé un matériel important pour décrire et saisir les parcours et les rencontres de Lizelle Reymond et du Père Jean-Bernard Simon-Vermot.

Dans une perspective d'historienne des religions qui s'interroge plus particulièrement sur le vécu spirituel se construisant *entre* deux univers culturels, nous sommes partis du point de vue des acteurs, accessibles dans les sources rassemblées dans le temps imparti par la recherche, dans le but d'accéder à un savoir en train de s'élaborer dans la dynamique de la rencontre née des voyages singuliers de Reymond et Simon-Vermot en Inde. Ce travail d'exploration impliquait de prendre en compte plusieurs contextes sociohistoriques entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et 2016, en Suisse et en Inde, de retracer des parcours de vie transnationaux d'individus quasiment inconnus jusqu'alors, de faire des microanalyses sur l'évolution du discours religieux de plusieurs protagonistes, de conjuguer une approche de microhistoire avec une perspective générale d'histoire connectée visant

à sortir d'un paradigme européocentré sans omettre les spécificités individuelles, et enfin de se montrer critique quant à l'application des concepts théoriques de biographie, parcours, traduction, passeur et mission sur les cas particuliers de Simon-Vermot, Reymond et dans la mesure du possible de leurs interlocuteurs indiens. En définitive, l'analyse de ces deux cas nous a permis de dégager plusieurs résultats sur les mécanismes de rencontre entre l'Inde et la Suisse au tournant de la Seconde Guerre mondiale.

## 6.1. Représentations communes construites en amont

Le premier constat qui se dégage est qu'il existe des points de passage entre l'Inde et l'Occident, c'est-à-dire des éléments partagés d'une culture composite, en particulier la spiritualité qui sert de passerelle et permet aux protagonistes suisses et indiens de cette enquête de se comprendre. En effet, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, l'Inde n'est plus une *terra incognita* pour les Suisses et, de même, l'Europe fait partie de l'horizon des Indiens. Les connaissances de l'Inde de Reymond et Simon-Vermot ne se construisent pas *ex nihilo* : au contraire, elles s'appuient sur des échanges et des représentations construites en amont, notamment l'image d'un « Orient spirituel » face à un « Occident matérialiste ». Ce discours antagoniste est véhiculé tant par Vivekananda, les critiques de la société occidentale de l'entre-deux-guerres que la Société théosophique et il s'appuie sur une représentation de l'Inde spirituelle qui remonte à l'Antiquité. Il appartient donc à l'histoire connectée et se trouve établi de longue date de part et d'autre.

Reymond et Simon-Vermot s'inscrivent ainsi dans une longue histoire d'échanges avec l'Inde marquée par la recherche dans ce pays d'un savoir spirituel, mais nous constatons également qu'ils font référence à des modèles spécifiques de précurseurs occidentaux qui ont vécu en Inde avant eux. Qu'ils partent seuls ou accompagnés, tous deux s'appuient sur des guides qui les escortent et les aident à comprendre ce qui les entoure. Ainsi, comme le remarque Hartog, « jamais le récit n'est surgissement originel, il est toujours pris dans un autre récit et le parcours du récit de voyage est aussi parcours d'autres récits »<sup>1</sup>. En effet, le travail de Reymond sur la biographie de Sœur Nivedita joue un rôle majeur dans la construction de sa propre posture en Inde en lui fournissant un exemple de femme occidentale qui est initiée de l'intérieur par un maître hindou. Dans le cas du Père Simon-Vermot, c'est le Père Le Saux, et plus généralement une longue tradition de missionnaires jésuites en Inde remontant au XVI<sup>e</sup> siècle, qui l'orientent vers les textes sacrés de l'Inde, en particulier une

---

<sup>1</sup> Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2001, p. 440.

lecture catholique du vedānta, et qui participent à la composition de son dialogue intrareligieux. Lizelle Reymond et le Père Simon-Vermot sont donc les descendants d'une lignée de traducteurs, d'intermédiaires, de passeurs qui ont contribué à créer des passerelles entre l'Inde et l'Europe.

Parmi les références communes ou passerelles entre l'Inde et l'Occident, nous distinguons deux canaux principaux d'échanges et de médiation : le parcours de Reymond met en évidence l'importance des réseaux ésotériques et des mouvements néo-hindous pour les contacts entre l'Inde et la Suisse, en particulier la Ramakrishna Mission. Le cas de Simon-Vermot démontre quant à lui l'importance des réseaux missionnaires, en particulier jésuites, dans la médiation d'une rencontre avec les traditions indiennes et la mise en circulation d'un discours sur l'Inde, mais il faut également souligner que, même dans le hameau de Git, Simon-Vermot lit la revue de la Ramakrishna Mission et s'appuie sur le néo-vedānta pour orienter sa compréhension des traditions indiennes et sa propre spiritualité.

Or, le passage se fait dans les deux sens et plusieurs protagonistes indiens de cette enquête démontrent de solides connaissances sur la culture occidentale et se réfèrent également à des figures néo-hindoues. En effet, le cas d'Anirvan est emblématique d'un savoir qui entremêle la philosophie indienne à des éléments de connaissances occidentales. De fait, il est polyglotte, il lit des ouvrages venant d'Europe autant que la littérature classique de l'Inde. Il fait référence à des penseurs modernes de l'Inde comme Vivekananda et Aurobindo. Il s'intéresse aux nouvelles sciences, comme la psychologie, ainsi qu'à l'ésotérisme occidental et il introduit Reymond à la pensée de Gurdjieff. Il intègre une conception psychologique et scientifique de la spiritualité à sa présentation du sāmkhya. Nous constatons ainsi qu'Anirvan est déjà en contact avec des idées dites « occidentales ». Son cas révèle une grille de lecture déjà largement entremêlée et met en exergue qu'il n'est plus possible de séparer les deux horizons culturels.

En outre, les échanges de Reymond et des membres de la famille brahmane indiquent également l'existence de points d'ancrage pré-existants pour aller au-devant de la rencontre, ne serait-ce que par le biais de leur connaissance de l'anglais qui sert de trait d'union. En effet, l'anglais ressort de cette étude comme la langue de communication privilégiée et c'est également par le truchement de l'anglais que circule le néo-vedānta.

Simon-Vermot, Reymond et Anirvan s'inscrivent donc dans une histoire qui est déjà connectée, une longue histoire faite d'une complexité d'échanges culturels entrelacés entre l'Inde et l'Europe. De ce fait, il est devenu extrêmement difficile de déterminer les influences et des emprunts précis dans un monde globalisé car les savoirs circulent constamment. Dans les cas étudiés, nous n'observons pas un simple transfert de A à B, de la Suisse à l'Inde ou inversement, mais bien un mouvement de

circulation, une transformation et une évolution des positions des acteurs de part et d'autre ainsi que des phénomènes de négociations et d'ajustements perpétuels. En effet, dans une histoire déjà largement entremêlée, il est impossible de penser le passage de A à B, si A est déjà Ab et si B est déjà Ba, autrement qu'en terme de circulation. Cette dimension de la circulation apparaît comme un contre-point à une pensée unidirectionnelle et européocentrée. Raj fait un constat similaire dans son histoire des sciences :

“Circulation” suggests a more open flow—and especially the possibility of the mutations and reconfigurations coming back to the point of origin. Moreover, the circulatory perspective confers agency on all involved in the interactive processes of knowledge construction.<sup>2</sup>

La perspective de l'histoire connectée met en évidence la circulation des savoirs et fait ressortir la nature inextricablement enchevêtrée des cultures. Le constat du partage de références spirituelles ou culturelles communes entre le monde indien et occidental au moment de l'arrivée de Reymond et Simon-Vermot en Inde met en exergue ce mouvement de va-et-vient et présente le tableau d'une culture spirituelle faite d'un mille-feuille d'échanges incessants et parfois même instantanés. Ceci permet aux différents protagonistes de cette enquête de faire un pas vers l'autre, de se comprendre et de construire des approches originales à partir des passerelles préexistantes.

## 6.2. Processus de transformation individuelle

L'examen des parcours de Reymond et Simon-Vermot donnent à voir des processus de transformation à deux niveaux : 1. des modifications de leur posture biographique et des réorientations de trajectoire personnelle et professionnelle en Inde ou à la suite de leur séjour ; 2. des transformations de leurs discours et conceptions sur la spiritualité qui sont le fruit de leurs rencontres et de leurs lectures.

Reymond acquiert avec Anirvan de nouvelles connaissances et un vocabulaire spécialisé venant du *sāṃkhya* qui lui permet de formaliser son intuition d'une connexion entre la nature humaine et la nature divine. En effet, si ses pas s'inscrivent premièrement dans les traces de Sœur Nivedita, la rencontre avec la famille brahmane et avec Sri Anirvan vient affiner son regard, notamment sa conception de la Mère Divine qui devient *prakṛti* dans le système du *sāṃkhya* d'Anirvan. Elle délaisse ses travaux sur Sœur Nivedita et la Ramakrishna Mission pour intégrer l'enseignement de

---

<sup>2</sup> Raj « Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science », in *Isis*, vol. 104, n° 2, 2013, p. 344.

son maître et le mettre en circulation dans les réseaux qu'elle construit à son retour en Suisse. Elle se forge une posture d'initiatrice et de guide spirituelle. Son parcours professionnel se réoriente puisque dès 1957 elle fait de l'enseignement spirituel sa profession.

Simon-Vermot arrive en tant que missionnaire catholique en Inde. Or, très vite, il choisit de ne pas s'inscrire dans une démarche de conversion. A travers ses diverses lectures catholiques et le journal de la Ramakrishna Mission, il s'initie aux traditions spirituelles de l'Inde, en particulier au vedānta. Cette découverte lui permet de repenser sa fonction de missionnaire en Inde, d'interroger le rapport de l'Eglise catholique romaine aux religions non chrétiennes et de prendre le chemin du dialogue avec d'autres traditions religieuses, posture qu'il soutient à son retour en Suisse par l'écriture d'*Echos infinis du silence* ainsi que par la création du DIM romand. De missionnaire catholique en Inde, il devient le spécialiste des traditions orientales pour les moniales et les moines suisses romands.

Ainsi, tous les deux vivent une rencontre transformante avec l'Inde même si celle-ci prend des formes distinctes : celle d'une initiation au sām̄khya et d'une indigénisation pour Reymond, celle d'un apport védantique, développé par ses lectures et expérimenté pour l'essentiel en solitaire, ainsi que celle du dialogue interreligieux pour Simon-Vermot. Dans les deux cas de figure, le voyage en Inde contribue à modifier sensiblement leur approche de leur spiritualité.

La comparaison<sup>3</sup> entre ces deux parcours singuliers permet de réfléchir aux variations d'une expérience de rencontre interculturelle vécue par un missionnaire catholique et par une auteure indépendante qui s'inscrit dans des courants ésotériques, et ainsi de mettre en lumière différentes modalités de rencontre visibles à travers ce qu'ils disent et comment ils décrivent leur transformation. Reprenant le modèle de Nivedita, Reymond décrit une traversée du miroir, une indianisation de son apparence et une transformation corporelle qui passe par une initiation et une intégration à la famille de Panditji. Simon-Vermot décrit, quant à lui, une intensification de sa spiritualité en Inde, un approfondissement de sa pratique spirituelle grâce à des outils supplémentaires puisés dans le yoga et dans la voie védantique qui lui permettent d'enrichir son dialogue intérieur avec le Christ. Sa transformation n'est pas présentée comme la renaissance de type initiatique de Reymond, mais comme un apport, un outil supplémentaire pour sa pratique et sa conception spirituelle.

---

<sup>3</sup> Concernant la méthodologie comparative, nous nous référons principalement à Bornet, « Comparison as a Necessary Evil: Examples from Indian and Jewish Worlds », in Nehring, Schmidt-Leukel (eds.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*, New York, Bloomsbury Academic, 2016, p. 82-83 ; ainsi qu'à Smith, « The "End" of Comparison. Redescription and Rectification », in Patton, Ray (eds.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in Postmodern Age*, Berkeley, The University of California Press, 2000, p. 237-241 et Smith, *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 80.



Fig. 25 Photographie de Lizelle Reymond, retrouvée dans ses archives avec la mention « Haimavati, 1951 ».  
Fig. 26 Photographie du Père Simon-Vermot prise à l'abbaye de Saint-Maurice, le 2 août 2013, par F. Guex.

Leurs vêtements, leur apparence participent à la construction de leur posture respective en marquant leur rapport à l'autre. Même si « l'habit ne fait pas le moine », Simon-Vermot se présente en soutane surmontée d'un fin bandeau blanc, nommé rochet, qui symbolise l'abbaye de Saint-Maurice. En comparaison, Reymond portait un sari et, de retour en Suisse, avait coutume de s'enrouler dans un grand châle « à l'indienne »<sup>4</sup> lors de ses déplacements entre Paris et Genève pour ses cours de tai-chi-chuan. Le choix de leurs vêtements est révélateur des différences de positionnement face à la culture indienne. Evoquant la pratique du déguisement, du travestissement, Clifford fait remarquer que ce jeu d'apparence est un espace d'articulation essentiel de la notion de différence et de relativité des cultures<sup>5</sup>. La soutane et le sari représentent deux manières de se présenter aux autres : ces vêtements donnent en effet à voir un chanoine au service de la foi catholique d'un côté et le vêtement traditionnelle de la femme indienne de l'autre. La comparaison de ces deux cas particuliers met en évidence une différence en terme de visibilité. Reymond montre sa transformation alors que Simon-Vermot circule sans l'afficher. Or, une des différences centrales entre Reymond et Simon-Vermot est qu'ils ne jouissent pas de la même liberté. La transformation du Père Simon-Vermot est principalement intérieure, invisible de l'extérieur, et sa rencontre avec l'Inde s'inscrit dans les interstices de liberté laissés par son institution. Simon-Vermot est lié par ses vœux à ses supérieurs hiérarchiques de l'abbaye de Saint-Maurice alors que Reymond se rend en Inde de son plein gré, qu'elle reste en tout temps libre de repartir en Suisse, et que son parcours indique une fluctuation d'appartenance religieuse et une plus grande indépendance.

<sup>4</sup> Entretien avec Sulser, Lausanne, le 22 mars 2016.

<sup>5</sup> Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, 1997, p. 72-73.

Cependant, nous sommes frappés par une ressemblance dans leur manière propre de raconter leur transformation. Malgré la grande diversité de leurs parcours, Reymond et Simon-Vermot se servent de leurs cinq sens pour décrire leur vécu spirituel en Inde. Ils présentent une pratique corporelle, intérieure, une pratique d'auto-transformation. Tant l'un que l'autre décrivent un travail silencieux, intérieur et discret qui *s'incarne dans leur corps* par des exercices de méditation, un régime ascétique et une grande observation de soi. Reymond décrit même une ouverture de son corps au divin qui passe par son sexe féminin.

Enfin, Reymond et Simon-Vermot ne se mettent pas en avant. Ils montrent au contraire une grande retenue. Leur humilité participe à la possibilité d'une rencontre fertile. Ce sont des travailleurs de l'ombre, des acteurs discrets de l'histoire qui pourtant démontrent une profonde expérience spirituelle et un rôle clé dans l'écriture d'un pan d'histoire connectée des religions entre l'Inde et la Suisse.

### **6.3. Accepter de se mettre à l'école de l'autre**

Quels sont les vecteurs de transformation observés dans les parcours de Reymond et Simon-Vermot ? Pourquoi modifient-ils leurs points de vue et leurs postures religieuses ? Qu'est-ce qui différencie le Père Simon-Vermot du Père Schyrr ou d'autres confrères missionnaires qui restent convaincus que hors de l'Eglise il n'y a pas de salut ?

Le troisième constat établi par cette recherche est que Reymond, Anirvan, Simon-Vermot ainsi que de nombreux membres de la communauté des Lepchas de Kalimpong *acceptent* de se laisser transformer par la rencontre avec l'autre. Pour diverses motivations (intellectuelles, socio-économiques, spirituelles), ils acceptent tous de se laisser interroger par une autre culture, de revoir et d'adapter leur point de vue, de négocier (avec eux-mêmes et avec les autres) et donc de se laisser transformer par la rencontre.

Même si leur niveau de connaissance des cultures de l'Inde n'est pas identique au moment de leur arrivée dans le sous-continent indien, Simon-Vermot et Reymond développent tous les deux un savoir théorique et pratique nouveau au cours des années passées sur place : ils apprennent des langues et des codes culturels ainsi que des modes de pensée différents. De même, Anirvan accepte d'être transformé par sa rencontre avec Reymond. Grâce à elle, il découvre l'entreprise de traduction de l'Inde vivante initiée par sa disciple et Herbert, et il développe ses intérêts pour la Mère Divine qu'il traduit à quatre mains avec Reymond dans *La Vie dans la vie*, ouvrage qui

conjugue une approche psychologique à son interprétation du sāmkhya, de sorte à offrir au monde un nouveau modèle de démarche spirituelle. Grâce à leur collaboration, Anirvan se fait connaître en Occident influençant par ricochet sa réception en Inde. Anirvan est donc transformé par sa rencontre et sa collaboration avec Reymond, comme elle-même l'est à ses côtés.

Cela est rendu possible par leur posture respective d'apprentissage et de respect vis-à-vis de leurs interlocuteurs réciproques. Tous les voyageurs ne font pas preuve de la même souplesse et du même engagement vis-à-vis de la différence culturelle. Jung, par exemple, refuse de rencontrer des maîtres indiens lors de sa tournée en Inde en 1938 car il se méfie du danger d'identification<sup>6</sup>. Si Jung reste fondamentalement ancré dans sa propre tradition, Simon-Vermot, Reymond et Anirvan n'ont pas peur de la rencontre avec l'autre. Au contraire, Simon-Vermot et Reymond préconisent de « se mettre à l'école de l'Orient »<sup>7</sup> et décrivent un apprentissage qui passe par un travail sur soi<sup>8</sup>. Ce travail sur soi est un thème important de leur séjour en Inde, de sorte que leur transformation intime souligne combien leur voyage prolongé n'est pas seulement un moment, clairement délimité, dans la vie de Reymond et Simon-Vermot, mais une expérience (ou une épreuve) dont les conséquences peuvent s'incorporer dans celui ou celle qui la tente.

## 6.4. Mobilité intellectuelle

Les séjours prolongés en Inde de Reymond et Simon-Vermot correspondent à une expérience existentielle : un déplacement physique autant que spirituel, un décentrement aussi bien géographique qu'identitaire qui permet au regard de changer au contact des autres et d'acquérir une forme de distance avec leur propre culture. Or, nous constatons que, sans quitter l'Inde, Anirvan voyage également énormément et se confronte à diverses régions de son pays qui ont leurs propres langues et traditions.

Il faut souligner que Simon-Vermot, Reymond et Anirvan ont tous trois fait des expériences préliminaires et multiples de décentrement. Ils ont *l'habitude* d'être confronté à différents univers culturels et linguistiques (et pas en tant que touristes). Simon-Vermot, Reymond et Anirvan s'avèrent tous trois des polyglottes, des traducteurs itinérants, des personnes en mouvement qui ont

---

<sup>6</sup> Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*, 2009, p. 31-33.

<sup>7</sup> Simon-Vermot, *Echos infinis du silence*, 2006, p. 98.

<sup>8</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 37.

accumulé plusieurs expériences de confrontation avec des mondes différents. En effet, la Suisse et l'Inde sont deux entités nationales qui voient se côtoyer plusieurs langues et cultures. Même sans une connaissance complète des autres langues et cultures nationales, ils appartiennent à un contexte qui favorise une reconnaissance de la diversité, une connaissance passive ou active de cette diversité ainsi qu'une habitude d'évoluer entre les langues et entre plusieurs univers. Cette caractéristique leur permet une mobilité intellectuelle qui s'ajoute à une éventuelle mobilité géographique. Par mobilité intellectuelle, nous entendons une forme d'ingéniosité, une compétence et une habitude de traduction entre des codes culturels différents et entre plusieurs langues, ce qui permet aux protagonistes étudiés de s'ajuster à la situation de rencontre interculturelle.

## **6.5. Création d'une zone de traduction et construction du savoir**

La mobilité intellectuelle des protagonistes de cette enquête et un intérêt commun, ici pour la spiritualité, permettent la création d'une zone de commensurabilité et d'une zone de traduction. En effet, les parcours de Simon-Vermot, Reymond et Anirvan révèlent la création d'un terrain d'échange à partir duquel ils traduisent leurs rencontres et créent des nouvelles approches de la spiritualité. Personne ne sort complètement indemne de cette confrontation. En conjuguant une microétude de cas particuliers avec une perspective d'histoire connectée, nous confirmons ainsi qu'il existe un effet de réciprocité dans la rencontre Inde-Suisse.

En effet, la Mission du Sikkim n'est pas seulement une entreprise de conversion au christianisme, elle est un terrain d'échanges qui implique des ajustements de part et d'autre et qui permet des phénomènes de fusion, architecturale et artistique dans le cas des églises de la région, économique et gastronomique avec l'introduction du fromage à Kalimpong, ou encore théologique dans le cas des écrits de Simon-Vermot. L'exemple du Père Simon-Vermot indique que la mission est un espace de transformation autant pour les habitants de la région de Kalimpong que pour lui-même. De retour en Suisse, il traduit son intérêt pour le vedānta en une approche du dialogue interreligieux qui prend la forme d'une pratique partagée à travers le DIM et d'un guide théologique dans *Echos infinis du silence*.

Dans le cas de Reymond, elle manifeste dès les années 1930 une mission de traduction de la pensée des maîtres hindous qu'elle veut rendre accessible au public francophone. Ses travaux de pionnière des traductions de la « spiritualité vivante » démontrent une volonté de faire connaître l'Inde et de diffuser ses connaissances au public occidental. Or, elle ne s'arrête pas aux textes et se rend en Inde

auprès de maîtres spirituels encore vivants. Sa rencontre avec Sri Anirvan et la famille de brahmanes donne lieu à des discussions, des découvertes et un alignement entre ses intérêts et ceux de son maître autour du sāmkhya d'Anirvan qu'elle traduit pour l'Occident et met en circulation via ses réseaux et ceux d'Anirvan en Inde.

Nos résultats contredisent ainsi la théorie de l'incommensurabilité. Nous observons en effet un déplacement dans la position relative de chaque partie concernée, une transformation de leurs conceptions et postures de départ ainsi que des innovations qui touchent tous les partenaires de la rencontre. Comme Subrahmanyam, nous sommes convaincus que personne ne sort indemne de la rencontre et que :

[I]es empires sont très rarement des vaisseaux qui voguent sur la mer ténébreuse de l'incommensurabilité [...]. Les Britanniques, une fois l'Inde conquise, n'étaient pas les mêmes que ceux qui avaient conquis l'Inde, même à une seule génération près. Un auteur portugais installé au Vijayanagar dans les années 1550 ne peut pas être confondu avec un autre de 1505.<sup>9</sup>

Comment construisent-ils leurs nouvelles approches, notamment le DIM et le sāmkhya ? Sur quoi s'appuient-ils ? Simon-Vermot, Reymond et Anirvan procèdent par tâtonnements, sans mode d'emploi précis. Ils puisent dans leur expérience personnelle en Inde, dans ce qu'ils ont perçu de leur environnement, dans leurs lectures, dans ce qu'ils ont partagé avec leurs interlocuteurs et ce qu'ils ont pu intégrer pour composer leurs conceptions de la spiritualité et former des approches religieuses originales. Raj rappelle que le savoir se construit sur des jugements pragmatiques, situés historiquement et géographiquement<sup>10</sup>. Notre analyse met en évidence une construction dialogique<sup>11</sup> au sens d'une interaction interpersonnelle. La relation connaissante présuppose une proximité et une relation avec le sujet étudié, ce qui implique de se mettre en relation avec d'autres<sup>12</sup>. L'exemple de *Ma vie chez les Brahmanes* met largement en scène un enseignement transmis par Anirvan et les membres de la famille à travers l'emploi de discours rapportés. Cet ouvrage expose le travail de composition réalisé par Reymond en se basant sur des connaissances antérieures, acquises en travaillant sur la biographie de Sœur Nivedita, ainsi que sur ses échanges avec Anirvan, lors de leurs rencontres et via leur correspondance. Les lettres d'Anirvan sont des sources précieuses pour

---

<sup>9</sup> Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », 2007, p. 53.

<sup>10</sup> Raj, « Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science », in *Isis*, vol. 104, n° 2, 2013, p. 341.

<sup>11</sup> Voir Todorov, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique*, Paris, Albin Michel, 2012 ; Bres, Haillet (eds.), *Dialogisme et polyphonie : approches linguistiques*, Bruxelles, De Boeck-Duculot, 2005.

<sup>12</sup> Borutti, « *Sentiment et écriture de l'autre en anthropologie* », 2012, p. 72.

déterminer ce qu'il transmet à sa disciple. En effet, elles nous permettent de mettre en lumière les concepts clés qu'Anirvan développe, en particulier les notions de *śakti*, *prakṛti*, *puruṣa* qui viennent du sāmkhya, et qui sont réinterprétées par Anirvan, puis intégrées et traduites par Reymond dans son récit d'initiation. Le cas de Simon-Vermot ne présente pas un interlocuteur privilégié comparable à Sri Anirvan mais il tisse des contacts autour de la notion de dialogue interreligieux. Simon-Vermot dialogue et échange avec les jésuites de Kurseong, avec Le Saux et Griffiths, et plus tard avec les Swamis du centre védantique de Genève.

De manière encore plus significative, le cas du Père Simon-Vermot démontre l'importance capitale des lectures pour la rencontre avec l'Inde et ses spiritualités. En effet, la construction de son savoir sur les traditions religieuses de l'Inde s'appuie principalement sur ses lectures. Dans *Echos infinis du silence*, les lectures apparaissent plus déterminantes que son expérience de terrain de quinze ans dans la Mission du Sikkim. Comme nous l'avons décrit, Simon-Vermot puise abondamment dans ses lectures pour nourrir sa réflexion et sa pratique spirituelle. Si Berner mentionne la possibilité d'une rencontre à travers la lecture<sup>13</sup>, ce résultat atteste du rôle capital de l'écrit comme médium de rencontre même dans le cas d'un séjour direct et prolongé.

Pour éclaircir l'importance de l'écrit et des références aux textes, il faut souligner que Simon-Vermot, Reymond et Anirvan partagent un profil d'intellectuel et que, de ce fait, ils s'appuient sur des textes pour construire leur savoir. Ils sont tous de grands lecteurs et également des auteurs : leur appréhension du monde passe en grande partie par l'écrit. Les lectures, autant des sources premières que de la littérature secondaire, orientent le regard de ces passeurs et leur permet d'ouvrir, d'alimenter et de forger leur réflexion. En effet, les ouvrages présentant le néo-vedānta se trouvent être un accès premier aux spiritualités indiennes, que ce soit à travers la revue de la Ramakrishna Mission pour Simon-Vermot ou les travaux de Sœur Nivedita pour Reymond. De manière globale, la littérature secondaire sur l'Inde, qu'elle soit spirituelle, indianiste (académique ou amatrice) ou catholique et missionnaire, est un truchement essentiel de la rencontre.

L'importance de la référence écrite met également en lumière une culture de l'écrit qui prime bien souvent sur l'oralité et l'expérience personnelle lorsqu'il s'agit de reconstruire un récit. En effet, les publications de Reymond et Simon-Vermot sont en grande partie rédigées *a posteriori* : plusieurs années séparent les faits relatés et la rédaction. Ils s'appuient donc sur l'écrit pour (re)construire leur pensée.

---

<sup>13</sup> Berner, « Synkretismus – Begegnung der Religionen », 2007, p. 52-53.

## 6.6. Mise en circulation

En plus des bénéfiques personnels de leur séjour en Inde, Simon-Vermot et Reymond *choisissent* de traduire ce qu'ils ont appris, de le transmettre et de le diffuser. Cela ne va pas de soi et tous les voyageurs ne se font pas nécessairement passeurs. L'étude du cas d'Ella Maillart révèle au contraire qu'elle choisit de ne pas devenir une traductrice d'un système spirituel indien, ni la passeuse de l'enseignement de Sri Atmananda<sup>14</sup>. En revanche, Reymond et Simon-Vermot décident de ne pas garder ce qu'ils ont intégré en Inde pour eux seuls. Par quels moyens transmettent-ils leurs savoirs ? Comment mettent-ils en circulation leurs nouvelles conceptions spirituelles ?

### 6.6.1. Publications, traductions et canaux de diffusion

L'étude de leur parcours nous a permis d'identifier plusieurs modalités de transmission et de diffusion, à commencer par l'écriture, au travers de leurs publications. Cette pratique apparaît comme un espace fondamental pour la transmission de ce qu'ils ont appris et choisi de restituer de leur expérience indienne. D'un côté, l'écriture offre un espace réflexif, de (re)construction de soi et du monde environnant, permettant donc la mise en mots d'une expérience vécue. De l'autre, elle crée un espace de rencontre avec le lecteur servant la circulation d'un savoir.

En effet, à travers la publication d'ouvrages, ils mettent sur le marché un objet-livre accessible au public francophone. Si *L'Echo du Sikkim* touche principalement un lectorat suisse romand, *Echos infinis du Silence* est publié au Canada et diffusé par les librairies catholiques sur les cinq continents grâce à la Société Saint-Paul<sup>15</sup>. Le cas des ouvrages de Reymond et Anirvan souligne quant à lui l'importance des traductions dans la diffusion d'un savoir sur la spiritualité. Il met en lumière le rôle clé des traductions qui permettent la circulation dans plusieurs espaces linguistiques (notamment francophonie, Etats-Unies et Inde). Auteure et traductrice, Reymond consacre sa vie à la traduction et à la diffusion d'enseignements spirituels. En outre, elle ne s'adresse pas seulement au lectorat européen et francophone mais également aux Indiens, notamment grâce à la traduction anglaise et bengalie de sa biographie de Sœur Nivedita.

Ainsi, les ouvrages de Reymond et Anirvan mettent en évidence un passage dans les deux sens, un aller-retour par le biais des traductions. Ce mouvement expose la circulation du message spirituel de

---

<sup>14</sup> Dans sa lettre manuscrite du 1<sup>er</sup> février 1951, Reymond demande à Maillart d'écrire sur son maître et de présenter son enseignement, demande à laquelle Maillart reste sourde. Voir Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 7093, f. 50. Maillart publie toutefois un ouvrage sur son séjour en Inde : *Ti-Puss*, Melbourne, W. Heinemann, 1951.

<sup>15</sup> Voir <http://mediaspaul.qc.ca/qui-sommes-nous> Consulté le 29 avril 2016.

Reymond et Anirvan qui continue à se transformer, en Inde auprès des disciples d'Anirvan, et en Suisse grâce à l'apport de Gurdjieff. L'enseignement de Reymond et Anirvan reste ainsi en mouvement (ce que Reymond nommerait peut-être « vivant »), et ce jusqu'à nos jours puisque ce sont des disciples de l'Institut Gurdjieff de Genève qui publient en 2009 le manuscrit de Reymond, *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort*, après l'avoir traduit de l'anglais au français.

L'étude de la circulation des livres de Reymond, Anirvan et Simon-Vermot émerge comme une piste de recherche productive pour l'histoire connectée des religions permettant de mettre en exergue des réseaux, des plateformes (au sens de points de convergence) et différents canaux d'édition et de diffusion : d'un côté des canaux catholiques et de l'autre des canaux ésotériques et néo-hindous. En outre, nous relevons que, dans les deux cas, il s'agit de réseaux internationaux : Simon-Vermot est publié à Montréal et sur internet, et les traductions de Reymond et Anirvan se font en Suisse, aux Etats-Unis grâce aux disciples de Gurdjieff et en Inde par la maison d'édition de l'ashram d'Aurobindo.

### 6.6.2. Création de groupes et d'espace de partage

Si le travail d'écriture et de publication est essentiel, Simon-Vermot, Reymond et Anirvan ne sont pas que des auteurs, ils sont également des entrepreneurs religieux. Tous trois forcent le respect par leur pouvoir créatif et innovant dans des situations de rencontre inédites. Simon-Vermot, Reymond et Anirvan sont des passeurs et des pionniers en matière de spiritualité qui agissent autant en Inde et qu'en Suisse. Ils établissent des réseaux complexes autour de leurs centres d'intérêt qui leur permettent de communiquer leur approche de la spiritualité née de leur rencontre. De part et d'autre, ils créent des groupes et des espaces de partage incluant d'autres participants : en Suisse, le DIM romand, l'Institut Gurdjieff de Genève, les cours de tai-chi-chuan ; et en Inde, la communauté catholique de Kalimpong, Haimavati et le groupe des disciples d'Anirvan. Il s'agit d'apports identifiables qui laissent des traces (bâtiments, œuvres d'art, témoins, institution et groupes d'échanges, ouvrages, sites internet et forum de discussion) qui n'auraient pas existé de la sorte sans leur engagement.

A l'instar de *Religion on the Move*<sup>16</sup>, cette étude souligne la présence et le pouvoir des acteurs qui deviennent de nouveaux agents religieux. En suivant les acteurs même de ce passage, nous identifions leurs connexions et mettons en exergue le fait qu'ils ne sont pas seulement connectés, ils

---

<sup>16</sup> Adogame, Shankar (eds.), *Religion on the Move! : New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, 2013.

sont également connectants. A travers leurs contacts et leurs déplacements, ils construisent, transportent et transmettent des savoirs, des idées et des pratiques au sein de réseaux transnationaux qu'ils contribuent largement à créer. Au moyen de stratégies créatives et à travers leur propre vie, ils innovent et connectent différents terrains d'échange, et plus particulièrement le bassin suisse romand et celui du Bengale. Anirvan, Reymond et Simon-Vermot deviennent ainsi des acteurs de l'histoire transnationale puisqu'ils construisent et s'appuient sur des réseaux sortant des frontières nationales<sup>17</sup>. En effet, nous constatons que le microcontexte romand au milieu du XX<sup>e</sup> siècle est largement connecté tant à l'Inde qu'à divers réseaux internationaux. Les liens tissés par Reymond et Simon-Vermot mettent en lumière un monde largement connecté. Le DIM est un mouvement catholique international et Simon-Vermot participe activement à l'organisation des rencontres dans l'espace francophone européen. Le mouvement de Gurdjieff dépasse également un cadre national<sup>18</sup> et sa pratique du tai-chi-chuan conduit régulièrement Reymond en France et à New York. Cette sortie du cadre national s'explique par une volonté de toucher un public plus large que ce qu'offre le faible bassin de population de la Suisse romande.

Simon-Vermot et Reymond se révèlent des entrepreneurs religieux transnationaux, des passeurs de spiritualité et sont identifiés comme tels par plusieurs instances<sup>19</sup>, à commencer par la présente recherche. Ils donnent naissance à des initiatives spécifiques en matière de spiritualité (des ouvrages et des publications en ligne, des cours et formations, des conférences et des groupes spirituels) qui ont un impact encore pertinent de nos jours pour le milieu romand puisque, par exemple, les réunions du cercle Gurdjieff et du DIM continuent.

## 6.7. Vecteurs de nouvelles spiritualités en Suisse romande

Les parcours de Reymond et Simon-Vermot sont révélateurs de nouvelles formes de spiritualité nées de la rencontre avec l'Inde qui s'intègrent dans les circuits chrétiens, avec l'ouverture au

---

<sup>17</sup> La microhistorienne Trivellato fait le même constat dans son étude sur un groupe de marchands juifs d'un port toscan dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et de leurs vastes réseaux commerciaux montrant qu'il est possible d'écrire une microhistoire à l'échelle globale. Voir Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, 2009.

<sup>18</sup> Petsche, « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », 2013, p. 49-79.

<sup>19</sup> Reymond est déjà reconnue par Josephine Macleod, dans la préface de *Nivédita, fille de l'Inde* (1945), ainsi que par Anirvan dans ses lettres qui donnent également à voir la reconnaissance de la Mère de l'ashram d'Aurobindo, puis par ses élèves du tai-chi-chuan et de l'Institut Gurdjieff. Quant à Simon-Vermot, il est cité comme pionnier et modèle par la commission du DIM, et reconnu comme spécialiste d'une démarche spirituelle de dialogue par ses collaborateurs du DIM romand.

dialogue interreligieux monastique d'une part, ainsi qu'aux circuits ésotériques à travers les groupes Gurdjieff d'autre part. Chacun à sa manière joue un rôle de pionnier pour l'histoire des religions en Suisse romande à partir des années 1960. En partant d'un échantillon restreint de deux cas contemporains, il est difficile d'avoir suffisamment de recul pour généraliser les résultats. Cependant, la comparaison entre les parcours de Reymond et Simon-Vermot permet de dégager des pistes de recherche et des tendances d'un nouveau marché religieux présentées ci-dessous.

### 6.7.1. Spiritualité et quête individuelle

Le contexte particulier qui fait suite à la Deuxième Guerre mondiale et à l'indépendance de l'Inde situe les protagonistes de cette enquête dans une période riche en transformations. Toutefois, nous sommes frappés par l'absence de réflexions politiques dans les travaux de Simon-Vermot, Reymond et même Anirvan. Contrairement à des figures comme Besant, Nivedita, Vivekananda ou Gandhi qui mêlaient lutte politique et engagement spirituel, les protagonistes de cette enquête se concentrent sur leur quête spirituelle. Leurs approches sont centrées sur la transformation spirituelle de l'individu. Après Auschwitz et Hiroshima, y aurait-il eu trop de massacres et trop de violences pour s'engager dans des luttes globales ? Est-ce une caractéristique de l'après-guerre ou n'est-ce que le fait de caractères différents et d'intérêts individuels particuliers ? Ce constat n'est pas nécessairement généralisable à tous les cas mais indique cependant une tendance pour la période d'après-guerre qui voit l'émergence du terme « spiritualité » à partir des années 1950<sup>20</sup>. L'émergence d'une société consumériste offre une nouvelle place à la spiritualité en lien avec le développement de la discipline psychologique en tant que science du soi ainsi qu'une compréhension de la spiritualité hors des cadres religieux traditionnels<sup>21</sup>. Ce changement de climat affecte le vocabulaire de Reymond, Simon-Vermot et Anirvan<sup>22</sup> qui, chacun dans son contexte spécifique, emploient le terme « spiritualité » devenu « à la mode » en Occident ainsi qu'en Inde

---

<sup>20</sup> Walter Principe observe que le terme « spirituality » devient particulièrement populaire aux Etats-Unis à partir de 1950. Principe, « Toward Defining Spirituality », in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 12, n° 2, 1983, p. 128.

<sup>21</sup> Carrette et King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, 2005, p. 42-43. Rappelons qu'à cette époque les principales institutions religieuses européennes ont été largement remises en question par la guerre et que les débuts de la globalisation tendent à un élargissement du « marché religieux » et à une privatisation du spirituel en Occident. Voir Van Hove, « L'émergence d'un 'marché spirituel' », in *Social Compass*, Vol. 46, n° 2, 1999, p. 161-172 ; Burger, « What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West », in *Social Compass*, vol. 53, n°1, 2006, p. 84 et Mayer, « Biens de salut et marché religieux dans le *cultic milieu* », in *Social Compass*, vol. 53, n° 1, 2006, p. 97.

<sup>22</sup> Anirvan utilise également le terme « spiritualité » dans ses lettres, voir la lettre du 20 septembre 1953, Fonds Lizelle Reymond, BCU-Lausanne, IS 5595.

suite au séjour américain de Vivekananda<sup>23</sup>. En effet, l'usage du terme « spiritualité » ne se présente pas comme une particularité occidentale ou *a contrario* orientale mais comme un produit global, une passerelle commune et une notion traduite qui circule entre l'Inde et l'Occident.

Un second terme se dégage des publications de Reymond et de Simon-Vermot : l'utilisation de l'image du pèlerinage pour décrire leur parcours et leur transformation spirituelle. L'usage du terme « pèlerinage » met en évidence un dispositif figuratif des descriptions spatiales ou géographiques comme métaphore pour les états subjectifs qui connaît une longue histoire littéraire en Occident<sup>24</sup>. Or, il révèle également une conception particulière de l'Inde qui apparaît dans leur discours comme un lieu de transformation, comme une terre de spiritualité, possédant des « vertus spéciales ». Simon-Vermot parle du territoire indien comme du « reflet de l'Absolu divin »<sup>25</sup> et Reymond décrit la terre de l'Inde comme « l'humble véhicule par excellence de toutes les transformations possibles, la matrice où les graines éclatent, d'où sort 'l'arbre de vie' dans les branches duquel les oiseaux du ciel viennent faire leurs nids »<sup>26</sup>. Même si les circonstances de leur arrivée en Inde varient, les parcours de Reymond et Simon-Vermot s'inscrivent dans un courant de quête spirituelle et un cheminement individuel qui fleurit en Inde révélant une tendance plus large faisant cette région du monde le support d'une spiritualité, souvent vécue hors des cadres confessionnels et prenant la forme d'une recherche de sens à la vie<sup>27</sup>.

L'emploi de la métaphore du pèlerinage révèle plus généralement une recherche d'identité qui tend à se défaire des étiquettes institutionnelles et qui devient « biographique »<sup>28</sup>. Selon Ian Reader, les pèlerinages, perçus comme une anti-structure séparée du temps profane et de la routine quotidienne,

---

<sup>23</sup> « On his return to India, the Swami was not acclaimed so much for having raised money for his mission, but rather as a national hero who had been able to offer the world a salvation product (in his vocabulary, spirituality) », in Burger, « What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West », 2006, p. 84.

<sup>24</sup> Morgan, « Journey Into Transformation: Travel to An 'Other' Place as Vehicle for Transformative Learning », 2010, p. 249 ; Leed, *The Mind of the Traveler: from Gilgamesh to Global Tourism*, 1991, p. 5.

<sup>25</sup> Simon-Vermot, « Retour au pays », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juil. 1959, p. 22-23.

<sup>26</sup> Reymond, *Ma vie chez les Brahmanes*, 1957, p. 113.

<sup>27</sup> Tardan-Masquelier fait remarquer que « [t]héosophes, hippies, moines engagés dans le dialogue inter-religieux dirigeront leurs quêtes dissemblables vers la 'terre des gourous' ». Tardan-Masquelier, « Préface », in Christine Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, 2009, p. 6.

<sup>28</sup> Stausberg, *Religion and Tourism. Crossroads, Destinations and Encounters*, London, New York, Routledge, 2011, p. 62. Dans cet ouvrage, Stausberg met en évidence l'importance des interactions dynamiques entre la religion et le tourisme dans le monde contemporain. Malgré un traitement large, et parfois superficiel, des lieux, objets et moments de chevauchement entre religion et tourisme, il permet aux chercheurs d'identifier des tendances plus larges.

se développent à nouveau depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle, car ils offrent aux individus un moyen de s'engager dans une voie spirituelle sans adhérer à une religion traditionnelle et institutionnelle<sup>29</sup>.

Or, les cas de Simon-Vermot et Reymond permettent de réfléchir à cette tension entre religion institutionnelle et pratiques religieuses individuelles « alternatives » ou « parallèles »<sup>30</sup> puisque Simon-Vermot appartient à une religion institutionnelle établie et que le cas de Reymond décrit une fluctuation d'appartenances et une indépendance institutionnelle. Or, l'étude du parcours du Père Simon-Vermot vient justement démontrer une démarche spirituelle personnelle et originale qui naît et croît au cœur d'une vieille institution comme l'abbaye de Saint-Maurice. Son cas permet donc de remettre en question la distinction faite par l'approche de *Lived religion*, entre religions institutionnelles et religions populaires, et son parti-pris de privilégier l'étude de la religiosité d'individus hors des institutions traditionnelles<sup>31</sup>. Il prouve au contraire qu'une approche personnelle et un vécu religieux créatif peuvent également être observés chez un acteur « officiel » de l'Eglise catholique romaine. Les représentants des religions institutionnelles établies ont également une marge de manœuvre individuelle dans la composition d'une spiritualité personnelle métissée. Bien que démontrant une appartenance forte à son Eglise, Simon-Vermot donne à voir des pratiques et une compréhension propre de la spiritualité chrétienne qu'il conjugue avec le vedānta. L'exemple du Père Simon-Vermot met en évidence le décalage entre une vision traditionnelle, normative, des religions institutionnelles, et notamment des missionnaires chrétiens qui sont encore souvent présentés de manière uniforme, et celle d'un homme qui construit son propre parcours spirituel et sa propre relation au divin. Enfin, comme nous l'avons observé, le cas du Père Simon-Vermot met non seulement en lumière une transformation personnelle mais également une transformation institutionnelle, une relecture du christianisme de l'intérieur au moment de Vatican II et au sein de l'abbaye de Saint-Maurice.

### 6.7.2. Accent sur le corps pour accéder au spirituel

La deuxième tendance mise en exergue par l'étude des cas de Reymond et Simon-Vermot est l'importance donnée au corps dans leur vécu et leur approche de la spiritualité. Le corps est central

---

<sup>29</sup> Reader, « Pilgrimage Growth in the Modern World: Meaning and Implications », in *Religion*, vol. 37, n° 3, 2007, p. 226. Voir aussi Norman, *Spiritual tourism: Travel and Religious Practice in Western Society*, « Continuum advances in religious studies », London, New York, Continuum, 2011 et *Journeys and Destinations: Studies in Travel, Identity, and Meaning*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013.

<sup>30</sup> Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, 1993.

<sup>31</sup> Neitz, « Chapter 4. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here », 2011, p. 52.

dans leur description mettant ainsi en évidence un *Zeitgeist*. Le corps apparaît comme le témoin et le véhicule de leurs transformations intérieures. Cela se traduit par un phénomène d'intériorisation et de contemplation à travers des méditations, une pratique de yoga, un contrôle du souffle, de l'alimentation et de la sexualité chez Simon-Vermot, et par un médium pour entrer en relation avec le divin ainsi qu'un symbole de maternité chez Reymond. Tous deux présentent ainsi une spiritualité qui s'incarne et passe par le corps. A ce titre, Reymond est un cas exemplaire de passeuse de « pratiques spirituelles incarnées »<sup>32</sup> puisque, à la suite de son séjour en Inde, elle a l'autorité et l'expérience nécessaire pour introduire en Suisse romande deux pratiques corporelles et spirituelles, les danses de Gurdjieff et le tai-chi-chuan.

Parmi la grande diversité des rapports au corps qui existe en Inde, Reymond et Simon-Vermot se tournent vers une pratique méditative liée à l'observation de soi. Leur traduction ne correspond pas en cela à l'approche de Selvarajan Yesudian (1916-1998) qui, à la même époque, inscrit le yoga dans le domaine du sport et de la santé<sup>33</sup>. Simon-Vermot et Reymond ramènent d'Inde dans leurs bagages une relation au corps qui reste très centrée sur la spiritualité.

Il se peut que Reymond et Simon-Vermot trouvent en Inde un contexte plus favorable à valoriser une pratique corporelle. Tous deux proviennent d'un contexte suisse où le corps, souvent oublié ou renié, tend à s'effacer<sup>34</sup>. La tradition chrétienne entretient en effet une relation complexe avec la chair, séparant traditionnellement le corps de l'esprit<sup>35</sup>. Pourtant, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, les attitudes envers le corps tendent à changer, notamment en raison d'un renouveau du sport<sup>36</sup> et, au début du XX<sup>e</sup> siècle, de l'émergence des *Lebensreform* en Allemagne et en Suisse qui prônent une libération du corps sous diverses formes (vêtement, sexualité, alimentation, santé)<sup>37</sup>. Dans son article sur la réception des groupes alternatifs de *Lebensreform* en Allemagne pendant la République de Weimar,

---

<sup>32</sup> McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, 2008, p. 13.

<sup>33</sup> Yesudian, Haich, *Sport et yoga*, Lausanne, Ed. Foma, 1958. Voir aussi Burger, « Une posture inversée : le yoga global », 2005, p. 170.

<sup>34</sup> Sur le rapport au corps dans la littérature romande, voir Jegou, *Le corps à l'ouvrage : les représentations du corps dans les récits de voyage d'Ella Maillart, d'Annemarie Schwarzenbach, de Nicolas Bouvier et de Lorenzo Pestelli*, Thèse de doctorat, Lausanne, s.n., 2008.

<sup>35</sup> Giordan, « The Body between Religion and Spirituality », 2009, p. 227-228. Voir aussi Le Goff, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, L. Levi, 2003.

<sup>36</sup> Giordan, « The Body between Religion and Spirituality », 2009, p. 228.

<sup>37</sup> Linse, « Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit », 1991, p. 340-344. Voir aussi Merz, « *Ich weiss, dass das ungläubhaft tönt...* » *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*, 2000.

Linse relève que ces mouvements recherchent une nouvelle conscience du corps et glanent des éléments dans la littérature secondaire sur le yoga et d'autres pratiques corporelles venues d'Asie<sup>38</sup>. Une fois encore, nous remarquons que Reymond et Simon-Vermot s'inscrivent donc dans une histoire déjà connectée entre l'Inde et la Suisse. En ce sens, ils représentent une deuxième vague par rapport à leurs prédécesseurs des *Lebensreform* de l'entre-deux-guerres. Leur long séjour en Inde et leur apprentissage *in situ* consolident une nouvelle perception du corps qui en fait le point de départ pour accéder à une dimension spirituelle de l'existence. Ils constituent en quelque sorte le chaînon manquant d'après-guerre entre les mouvements de *Lebensreform* qui accordaient une grande place au corps, s'inspiraient des pratiques orientales mais sans s'être rendus sur place et les mouvements hippies qui, dès 1968, partent en Inde, rencontrent des yogis et ouvrent la voie à l'explosion plus récente des cours de yoga<sup>39</sup>.

Les parcours de Reymond et Simon-Vermot s'inscrivent donc dans un contexte de réception favorable à une « redécouverte spirituelle du corps »<sup>40</sup> en Occident en contact avec les traditions religieuses de l'Inde.

## **6.8. Bilan : passeur, mission multidirectionnelle et microhistoire connectée**

Simon-Vermot et Reymond, protagonistes de l'ombre que l'historiographie tend à oublier, se révèlent pourtant des vecteurs majeurs d'innovations et de nouvelles formes de spiritualité en Suisse et l'étude de leurs parcours permet également d'identifier d'autres figures de passeurs, tels Ella Maillart, Jeanne de Salzmänn, Jacques-Albert Cottat et Jean Eracle, qui pourraient faire l'objet d'études ultérieures.

En partant de microétudes locales, nous accédons à des réseaux transnationaux faits d'un maillage complexe d'acteurs et d'échanges et nous pouvons ainsi établir que le bassin romand est largement

---

<sup>38</sup> Linse, « Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit », 1991, p. 325. Linse expose comment les *Lebensreform* s'insèrent dans un contexte favorable à l'apport et à l'emprunt d'éléments asiatiques au sein d'une approche séculaire du christianisme et montre que leur recherche d'équilibre entre corps et esprit était déjà présente dans la culture allemande, mais que ces mouvements alternatifs s'approprient certaines pratiques et conceptions asiatiques en fonction de leurs besoins.

<sup>39</sup> Voir Altglas, *Le nouvel hindouisme occidental*, 2005 et « The Global Diffusion and Westernization of neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres », 2007, p. 217-237. Desponds Meylan, *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, 2007 ; Mark Singleton, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, New York, Oxford University Press, 2010.

<sup>40</sup> Giordan, « The Body between Religion and Spirituality », 2009, p. 228.

connecté au reste du monde, ce qui démontre la pertinence de dépasser les frontières de l'histoire nationale et d'entreprendre une démarche d'histoire connectée. Cette recherche met en exergue qu'il n'est plus possible aujourd'hui de concevoir la spiritualité en Suisse romande sans prendre en compte l'impact de la rencontre avec les traditions religieuses venues de l'Inde. De même, il n'est plus possible de penser les religions en Inde au XX<sup>e</sup> siècle sans prendre en compte les apports de l'Occident comme la théosophie, la philosophie ou la psychologie qui se sont implantés dans le sous-continent indien et ont modifié ses traditions religieuses. En effet, le spirituel appartient à l'histoire connectée !

L'attention soutenue portée à la situation de rencontre et non seulement à la réception permet de dynamiser notre compréhension des échanges Inde-Europe et d'aller au delà d'une vision du monde qui reste souvent agonistique. La perspective de l'histoire connectée a permis de développer le concept de passeur en dépassant la simple compréhension unidirectionnelle de la rencontre. Elle remet en question la pertinence du concept de passeur (défini jusqu'ici en fonction de sa transformation personnelle et de sa transmission vers autrui) pour orienter la recherche vers un mouvement plus dynamique de circulation (transformation, évolution constante des positions dans la rencontre et déplacements de chacun des passeurs). En effet, la transmission ne se fait pas uniquement au retour d'Inde et en direction de l'Occident. En partant des cas de Simon-Vermot, Reymond et Anirvan, nous observons un mouvement qui va dans les deux sens, qui transforme l'Inde et la Suisse, les acteurs indiens et les acteurs suisses.

Le concept de mission multidirectionnelle et l'exemple de l'association Reymond-Anirvan permettent également de mettre en évidence un modèle théorique original dans lequel le voyageur-passeur rencontre un maître, puis leur collaboration crée une zone de traduction qui leur permet de construire une forme originale de spiritualité, appelée ici *sāṃkhya*, qu'ils font ensuite rayonner de part et d'autre, transformant ainsi autant l'Inde que la Suisse. L'approche d'histoire connectée appliquée à une microhistoire permet de dégager un modèle de mission spirituelle multidirectionnelle qui se développe séparément et de manière organique à partir d'une rencontre et de cette zone commune de traduction. Ce n'est plus un modèle de mission chrétienne ou de contre-mission hindoue, c'est un modèle plus fluide qui unit deux personnes, deux passeurs et deux penseurs qui peuvent agir chacun de leurs côtés sur des territoires différents en continuant à tisser des liens. Ensemble, ils s'adressent autant à l'Inde qu'à l'Occident, et présentent ainsi un exemple de mission spirituelle collaborative, multidirectionnelle et transnationale.

En définitive, la méthodologie choisie – rechercher toutes les sources suisses et indiennes sur ces deux microhistoires, décortiquer les trajectoires de passeurs, retracer leurs itinéraires et s'arrêter

avec une loupe sur les moments de rencontre et sur les attitudes de chaque partenaire de l'interaction – se révèle une porte d'entrée originale dans l'Histoire qui permet de décrire un pan du paysage religieux indo-suisse ignoré jusque-là par l'histoire des religions. En effet, l'étude des parcours des protagonistes de la rencontre est un moyen concret d'explorer le contenu des sources, d'observer les réseaux qu'ils tissent et de retracer la circulation des biens culturels. Partir du point de vue des acteurs et suivre leur évolution au fil des années permet également de saisir les dynamiques qui déterminent l'évolution de leurs rapports singuliers avec différentes traditions religieuses, institutionnelles ou non, et ainsi de déconstruire une conception rigide de l'appartenance à une Eglise, une religion, une culture pour au contraire examiner des microphénomènes de construction identitaire à l'œuvre dans les rencontres interculturelles et leurs impacts sur l'histoire connectée de l'Inde et de la Suisse. De ce fait, ne pourrait-on pas légitimement postuler que la « microhistoire connectée », même lorsqu'il existe une asymétrie des sources, offre des pistes valables pour l'avenir de l'histoire des religions ?

# BIBLIOGRAPHIE

## A. Sources Lizelle Reymond

### A.a. Archives

Fonds Lizelle Reymond, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, Collections précieuses et manuscrits, cote IS 5599. 5 cartons et 2 classeurs provenant d'un don de l'Institut G. I. Gurdjieff en 2010.

22 lettres de Lizelle Reymond à Ella Maillart (1950-1985), Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Département des manuscrits et des archives privées, cote CH BGE Ms. Fr. 7093.

### A.b. Publications

HERBERT Jean, REYMOND Lizelle (eds.), *Etudes et Portraits. Ramakrishna, Ramdas, Tagore*, Collection « Les trois lotus », Paris, Neuchâtel, A. Maisonneuve, Delachaux et Niestlé, 1943.

REYMOND Lizelle, « Un grand bhakta : Swâmi Râmdâs », in Jean Herbert, Lizelle Reymond (eds.), *Etudes et portraits. Ramakrishna - Ramdas - Tagore*, Paris, Neuchâtel, A. Maisonneuve, Delachaux et Niestlé, 1943, p. 17-23.

—, « Nivédita, fille de l'Inde », in Jean Herbert, Lizelle Reymond (eds.), *Etudes et Portraits. Ramakrishna - Ramdas - Tagore*, Paris, Neuchâtel, A. Maisonneuve, Delachaux et Niestlé, 1943, p. 43-74.

—, « Femmes de l'Inde », in Jean Herbert, Lizelle Reymond (eds.), *Etudes et Portraits. Ramakrishna - Ramdas - Tagore*, Paris, Neuchâtel, A. Maisonneuve, Delachaux et Niestlé, 1943, p. 75-86.

—, *Nivédita, fille de l'Inde*, Paris, Neuchâtel, Victor Attinger, 1945. [Traduit en anglais par Lizelle Reymond sous le titre : *The Dedicated: a Biography of Nivedita*, New York, The John Day, 1953.]

—, « Solitude hindoue », in *Etudes carmélitaines*, n° 25, 1946/1947, p. 216-224.

—, *Le jeu de la liberté. Cinq histoires de bêtes*, Collection « Sâvitri », Lyon, P. Derain, 1947.

—, « La famille », in Jean Herbert (ed.), *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 210-219.

—, « Tiruvanamalai », in *Le lotus bleu*, fév. 1949, p. 549-555.

—, « Chez Swâmi Râmdâs », in *Le lotus bleu*, août-sept. 1949, p. 284-295.

- , « Mariage de poupées », in *France-Asie : revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, n° 41, août 1949, p. 71-74.
- , « Sur les traces de Râmakrishna et de Sârâdâ Devî », in *France-Asie : revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, n° 46-47, jan.-fév. 1950, p. 682-700.
- , *Shrî Sârâdâ Dêvî et Shrî Râmakrishna dans leurs villages*, Lyon, P. Derain, 1950.
- , *Shakti ou l'expérience spirituelle*, Introduction de Sri Anirvan, Collection « Les dieux hindous », Lyon, P. Derain, 1951. [Traduit en anglais : *Shakti: A Spiritual Experience*, New York, Knopf, 1974.]
- , « Réflexions sur l'Inde », in *France-Asie : revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, n° 60, mai 1951, p. 1273-1281.
- , « Noko l'étoile », in *France-Asie : revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, n° 65, oct. 1951, p. 439-443.
- , « Le bain dans le Gange », in *France-Asie : revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, n° 66-67, nov.-déc. 1951, p. 520-524.
- , « Elections et orthodoxie en Inde », in *France-Asie : revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, n° 72, mai 1952, p. 178-184.
- , « Symbolisme du mariage dans les Himâlayas », in *France-Asie*, n° 124, sept. 1956, p. 169-181.
- , *Ma vie chez les Brahmanes*, Collection « Homo sapiens », Paris, Flammarion, 1957. [Traduit en anglais par Lucy Norton : *My Life with a Brahmin Family*, London, Rider, 1958 et en 1972 chez Penguin Books. Traduit en allemand par Anneliese Dodel, *Ich lebe bei Brahmanen : Geistige Erfahrungen im Osten*, Stuttgart, H. E. Günther, 1958.]
- , « Laws and Customs in a Brahmin Family », in *Parabola*, vol. II, n° 4, 1976, p. 20-24.
- , « Intimate Journeys », in *Parabola*, vol. IX, n° 3, 1984, p. 40-45.
- REYMOND Lizelle, SHRÎ ANIRVÂN, *La Vie dans la vie*, Genève, Mont-Blanc, 1969. [Traduit en anglais : *To Live Within*, New York, Doubleday, 1971 ; *Letters from a Baul: Life within life*, Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir, 1983 ; *To Live Within*, Sandpoint, Morning Light Press, 2007.]
- , *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort*, Gollion, Infolio, 2009.

### **A.c. Traductions et préfaces**

HERBERT Jean, *Le yoga de Shrî Aurobindo*, Appendices de Shrî Aurobindo, Shrî Anirvan et Lizelle Reymond, Collection « Les trois lotus », Lyon, P. Derain, 1951.

SŒUR NIVĒDITA, *Un chant d'amour et de mort*, Traduction et préface de Lizelle Reymond, Collection « Les trois lotus », Lyon, P. Derain, 1951.

—, *Vivekananda tel que je l'ai vu*, Préface de Lizelle Reymond et traduction de Rose Rigaud et Jean Herbert, Collection « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 1952.

SWÂMI RÂMDÂS, *Pensées*, Traduction de Marie Honegger-Durand et Lizelle Reymond, [s.l.], [s.n.], 1942. [Réédition, Paris, La Table Ronde, 1995.]

—, *Carnet de pèlerinage*, Traduction de Jean Herbert et préface de Lizelle Reymond, Gap, Ed. Ophrys, Paris, A. Maisonneuve, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1944. [Réédition dans la collection « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 1973.]

SHRĪ ANIRVĀN, « La sainte communion de Purusha et Prakriti », traduit par Lizelle Reymond, in *Aurores*, n° 42 à 44, avril-juin 1984. <http://www.revue3emillenaire.com/blog/la-sainte-communion-de-purusha-et-prakriti-par-shri-anirvan/> Consulté le 31 janvier 2016.

SWÂMI VIVEKĀNANDA, *Bhakti-yoga*, Traduit et présenté par Jean Herbert et Lizelle Reymond, Collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », Frameries, Union des imprimeries, 1937.

—, *Conférences sur Bhakti-yoga*, Traduit et présenté par Jean Herbert et Lizelle Reymond, Collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », Frameries, Union des imprimeries, 1939.

—, *Les Yogas pratiques : (Karma, Bhakti, Râja)*, Traduit par Lizelle Reymond et Jean Herbert, Collection « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 1953. [Rééditions chez Albin Michel en 1970, 1978, 2005.]

TYABJI Rāihana, *L'âme d'une Gopi*, Traduction et préface de Lizelle Reymond, Collection « Les trois lotus », Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1938. [Réédition Gap, Ophrys, 1948.]

#### **A.d. Témoignages sur Lizelle Reymond**

DELANNOY Monique, « Pionnière du Taï Chi Chuan en 1970 à Paris. Lizelle Reymond. Une femme remarquable », novembre 2006. [http://www.lagrandeourse.org/pdf/fonds\\_article\\_04\\_lizelle\\_reymond.pdf](http://www.lagrandeourse.org/pdf/fonds_article_04_lizelle_reymond.pdf). Consulté le 25 avril 2015.

Lettres d'Ella Maillart à sa mère à propos de Lizelle Reymond. Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Département des manuscrits et des archives privées, cote CH BGE, Ms. fr. 7098.

Site internet de l'école de tai-chi-chuan de Nicole Henriod, consulté le 25 avril 2015 : <http://www.taiji-lausanne.ch/Enseignante.html>

Site internet d'Albin Michel, « Une histoire de plus de 60 ans », Présentation de la collection « Spiritualités vivantes » : <http://www.albin-michel.fr/page.php?n=4> Consulté le 28 octobre 2014.

Site internet de l'Institut Gurdjieff de Genève <http://www.gurdjieff.ch/> Consulté le 1<sup>er</sup> novembre 2016.

## A.e. Sources Sri Anirvan

ANIRVAN, *Divya Jeevan Prasanga*, (দিব্য জীবন প্রসঙ্গ), Kolkata, Sri Aurobindo Pathamandir, 2000, [1948-51]. [Traduction bengalie de *The Life Divine* (1939) by Sri Aurobindo.]

—, *Veda-Mimamsa (A Vedic Compendium)*, Vol I, Calcutta, Calcutta Sanskrit College Series, XIII, Studies 4, 1961.

—, *Buddhiyoga of the Gītā and Other Essays*, New Delhi, Biblia Impex, 1983.

—, [SHRÎ ANIRVÂN], *Antara Yoga : le Yoga intérieur*, Gollion, Infolio, 2009. [Version en anglais, traduite du bengali par Simanta Narayan Chatterjee, *Inner Yoga (Antar Yoga)*, New Delhi, Voice of India, 1995 ; et en bengali অন্তর্যোগ, Kolkata, Haimavati Prakashani Trust, 1997.]

—, *Īsā Upaniṣad*, traduit du bengali à l'anglais par Gautam Dharmapal, Calcutta, Akshaya Prakashan, 2014.

DHARMAPAL Goutam, « My Life with Sri Anirvan », in *Hiranyagarbha*, vol. 2-5, n° 2–39, 2009-2012. Accessible en ligne sur <http://anirvan.ning.com/forum/topics/my-life-with-anirvan-by-sri-gautam-dharmapal-pdf-files> Consulté le 26 octobre 2017.

REYMOND Lizelle, SHRÎ ANIRVÂN, *La Vie dans la vie*, Genève, Mont-Blanc, 1969. [Traduit en anglais : *To Live Within*, New York, Doubleday, 1971 ; *Letters from a Baul: Life within life*, Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir, 1983 ; *To Live Within*, Sandpoint, Morning Light Press, 2007.]

—, *Pèlerinage vers la Vie et vers la Mort*, Gollion, Infolio, 2009.

SERBAEVA-SARAOGI Olga, « Shri Anirvan : Une introduction », in Shrî Anirvan, *Antara Yoga : le yoga intérieur*, Gollion, Infolio, 2009, p. 15-31.

Site internet anglais/bengali consacré à l'enseignement de Sri Anirvan, <http://anirvan.ning.com/> Consulté pour la dernière fois le 26 octobre 2017.

Site internet anglais/bengali consacré à l'enseignement de Sri Anirvan, <http://www.haimavati-anirvan.org> Consulté pour la dernière fois le 26 octobre 2017.

## B. Sources Jean-Bernard Simon-Vermot

### B.a. Sources sur la Mission du Sikkim

*L'Echo du Sikkim. Bulletin missionnaire de l'abbaye de St-Maurice*, Saint-Maurice, abbaye de Saint-Maurice, volumes 1 à 5, 1937-1986.

Fonds d'archives de la Mission du Sikkim, abbaye de Saint-Maurice, COM 793. Répertoire accessible sur la base de données digi-archives : <http://www.digi-archives.org/pages/archives.html>  
Consulté le 28 octobre 2016.

BUSSARD François-Marie, « La coopération de l'Abbaye de St-Maurice à l'œuvre missionnaire », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1935, t. 34, p. 25-134.

### B.b. Publications

SIMON-VERMOT Jean-Bernard, « Allez, enseignez toutes les nations », Editorial in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1948, p. 9-10.

GEX-COLLET Emmanuel, GRESSOT Edouard, PITTET Meinard et SIMON-VERMOT Jean-Bernard, « En route pour l'Himalaya », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1948, p. 13-15.

—, « En route pour l'Himalaya. Partie II », in *L'Echo du Sikkim*, Sept.-Oct. 1948, p. 43-47.

SIMON-VERMOT Jean-Bernard, « Témoignages », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1953, p. 18.

—, « Comment nous concevons notre apostolat missionnaire », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juin 1955, p. 26-27.

—, « Notre premier prêtre népalais monte à l'autel », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1956, p. 13-15.

—, « Inauguration d'un centre culturel à Git », in *L'Echo du Sikkim*, Jan.-Fév. 1958, p. 6-7.

—, « Retour au pays », in *L'Echo du Sikkim*, Mai-Juil. 1959, p. 22-24.

—, « Retour en Mission », in *L'Echo du Sikkim*, Juin-Août 1960, p. 21-23.

—, « Impressions en revenant au Sikkim », in *L'Echo du Sikkim*, Mars-Avril 1961, p. 14-15.

—, « Un retour imprévu », in *L'Echo du Sikkim*, Nov. 1963, p. 7-8.

—, « Dialogue avec nos frères bouddhistes ? », in *L'Echo du Sikkim*, Fév. 1964, p. 2-4.

—, « Notre message chrétien dans la rencontre des religions », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1963, t. 61, p. 188-198.

—, « Jour de joie à Kalimpong », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1964, t. 62, p. 165-171.

- , « La spiritualité d'Agaune », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1965, t. 63b, p. 39-59.
- , « L'Eglise et les religions non-chrétiennes d'après le Concile », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1966, t. 64, p. 50-64.
- , « Redécouvrir la liturgie », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1971, t. 67, p. 174-182.
- , « Actualité de la vie religieuse (Liminaire) », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1973, t. 69, p. 243-251.
- , « La Révélation et les religions du monde », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1977, t. 73, p. 138-147.
- , « Gandhi : maître de la non-violence », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1977, t. 73, p. 279-292.
- , « Une nouvelle voie pour l'œcuménisme ? », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 1979, t. 75, p. 209-216.
- , « L'apport de l'Orient à l'expérience chrétienne », in *Bulletin de l'A.I.M.*, n° 48, 1990, p. 90-111.
- , « 25<sup>e</sup> anniversaire du dialogue interreligieux monastique », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 2003, t. 98b, p. 39-46.
- , « Le dialogue interreligieux monastique (DIM) : session du DIM francophone à La Pelouse », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 2004, t. 99b, p. 22-26.
- , *Echos infinis du silence. Vers une spiritualité chrétienne ouverte de l'Orient*, Montréal, Médiaspaul, 2006.
- , « Rencontre œcuménique et interreligieuse à Saint-Maurice », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 2007, t. 102a, p. 24-26.
- , « La joie des anciens missionnaires », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 2010, t. 105a, p. 18-19.
- , « Tous les peuples sont appelés à édifier le royaume des cieux : L'apport du DIM au dialogue entre les religions », in *Dilatato Corde*, vol. II, n° 1, jan-juin 2012. [http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC=%7B5228C920-8BEC-4828-B423-5D7B1C82A6F5%7D](http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC=%7B5228C920-8BEC-4828-B423-5D7B1C82A6F5%7D) Consulté le 12 avril 2016.
- , « La paix selon l'hindouisme et le christianisme », in *Dilatato Corde*, vol. II, n° 2, juil-déc. 2012. [http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC=%7B9F63E2DE-CE55-482E-9453-2134EA79A9FA%7D](http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC=%7B9F63E2DE-CE55-482E-9453-2134EA79A9FA%7D) Consulté le 12 avril 2016.
- , « Compassion bouddhique et charité chrétienne : différence et complémentarité », in *Dilatato Corde*, vol. IV, n° 1, jan-juin 2014. [http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC=%7BF988F822-2F95-4ACF-A0B6-1DF4EFFFE67F%7D](http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC=%7BF988F822-2F95-4ACF-A0B6-1DF4EFFFE67F%7D) Consulté le 12 avril 2016

—, « Qui suis-je ? », in *Dilatato Corde*, vol. V, n° 1, jan.-juin, 2015. [http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC=%7B32348995-5E7C-4559-BB72-E3327C747B99%7D](http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC=%7B32348995-5E7C-4559-BB72-E3327C747B99%7D)  
Consulté le 30 octobre 2016

—, *Laudes et Vêpres. Un chemin d'intériorité au fil des quatre Semaines*, Paris, Ed. Téqui, 2016.

### **B.c. Témoignages sur le Père Simon-Vermot**

COMMISSION INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE, « Contemplation et Dialogue Interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines », in *Bulletin Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones*, vol. XXVIII/3, n° 84, 1993, p. 250-270.

Faire-part de décès du Père Jean-Bernard Simon-Vermot publié par l'abbaye de Saint-Maurice. [http://www.abbaye-stmaurice.ch/data/news/files/Simon\\_Vermot\\_JB\\_bandeau.pdf](http://www.abbaye-stmaurice.ch/data/news/files/Simon_Vermot_JB_bandeau.pdf) Consulté le 8 mai 2017.

Site internet du Dialogue interreligieux monastique (DIM) : <http://www.dimmid.org/> Consulté le 22 avril 2016.

## **C. Littérature secondaire**

ADAM Jean-Michel, *Le récit*, Paris, PUF, 1991 [1984].

ADLER Tibère, PARZER EPP Verena, WIRZ Claudia (eds.), *Pionnières de la Suisse moderne. Des femmes qui ont vécu la liberté*, Genève, Slatkine, 2014.

ADOGAME Afe, SHANKAR Shobana (eds.), *Religion on the Move!: New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Boston, Brill, 2013.

AGUILAR Mario I., *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*, Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers, 2016.

ALAM Muzaffar, SUBRAHMANYAM Sanjay, *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

ALTGLAS Véronique, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, CNRS Editions, 2005.

—, « The Global Diffusion and Westernization of neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres », in *Religions of South Asia*, vol. 1, n° 2, 2007, p. 217-237.

—, « Les mouvements néo-hindous en Occident : entre ambitions universelles et affirmation identitaire », s.n., s.l., 2012. <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/729/files/2012/07/SJC0Altglas.pdf> Consulté le 29 janvier 2016.

AMALADASS Anand, LÖWNER Gudrun, *Christian Themes in Indian Art. From the Mogul Times till Today*, New Delhi, Manohar, 2012.

ANDENMATTEN Bernard, RIPART Laurent (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. 515-2015*, Gollion, Infolio, 2015.

ARNOLD David, *The New Cambridge History of India III. 5 Science, Technology and Medicine in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ARON Paul, PREYAT Fabrice, « Introduction », in *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 3, 2008. <http://contextes.revues.org/2543> Consulté le 17 novembre 2014.

ASAD Talal, « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology », in James Clifford, George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, The University of California Press, 1986, p. 141-164.

—, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1993.

ATKINSON Geoffroy, *La littérature géographique de la Renaissance : Répertoire bibliographique*, Paris, Auguste Picard, 1927.

ATMAPRANA Pravrajika, *Sister Nivedita of Ramakrishna–Vivekananda*, Calcutta, Sister Nivedita Girls' School, 1977 [1961].

AZIZE Joseph, PETSCHÉ Johanna, « G. I. Gurdjieff's Piano Music and its Application In and Outside 'The Work' Today », in Carole M. Cusack and Alex Norman (eds.), *Handbook of New Religions and Cultural Production*, Leiden, Brill, 2012, p. 271-295.

BACHMANN-MEDICK Doris, « Translation – A Concept and Model for the Study of Culture », in Brigit Neumann, Ansgar Nünning (eds.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Göttingen, De Gruyter, 2012, p. 23-43.

BAGCHEE Moni, *Sister Nivedita: A Study of the Life and Works*, Calcutta, Presidency Library, 1956.

BAGCHI Barnita, « La capacité d'agir des femmes dans la sphère publique en Asie du Sud : Pour une histoire, une politique et une poétique connotatives », traduit par Fatou Sow, in *Tumultes*, n° 37, 2011, p. 65-79.

BAINDUR Meera, « Nature as Non-Terrestrial: Sacred Nature Landscapes and Place in Indian Vedic and Puranic Thought », in *Environment Philosophy*, vol. 6, n° 2, 2009, p. 43-58.

- BALADIER Charles, « Inculturation », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/inculturation/> Consulté le 8 octobre 2014.
- BAL Mieke, *Traveling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- BALIKCI-DENJONGPA Anna, MACKAY Alex (eds.), *Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture*, Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology, 2011.
- BANERJI Debashish, « Traditional Roots of Sri Aurobindo's Integral Yoga », in *Integral Review*, 2013, vol. 9, n° 3, p. 94-106.
- BASSNETT Susan, *Translation Studies*, New York, Routledge, 2014 [1991].
- BAUMAN Whitney, « Journey », in Robert A. Segal, Kocku von Stuckrad (eds.), *Vocabulary for the Stud of Religion*, vol. 2, London, Boston, Brill, 2015, p. 291-298.
- BAUMAN Zygmunt, *Culture as Praxis*, London, Sage, 1999.
- BAUMANN Martin, « Dieux, gourous, esprits et âmes : les traditions hindoues en Suisse », in Martin Baumann, Jörg Stolz (eds.), *La nouvelle Suisse religieuse : Risque et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 2009, [2007], p. 230-245.
- , « Yoga, Krishna, Hindu-Tempel. Hinduismus in der Schweiz », in *Internationales Asienforum*, vol. 36, n° 3-4, 2005, p. 231-249.
- BAYLY Christopher A., *The Birth of Modern World, 1780-1914*, Oxford, Blackwell, 2004.
- , « La mondialisation avant la mondialisation », in *Sciences humaines*, vol. 8, n° 185, 2007, p. 9.
- BECKER Howard S., HUGHES Everett Cherrington, *Boys in White; Student Culture in Medical School*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- BECKERLEGGE Gwilym, « The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of "Imported Localism" », in *Numen*, vol. 51, n° 3, 2004, p. 296-320.
- , *Swami Vivekananda's Legacy of Service: a Study of the Ramakrishna Math and Mission*, New Delhi, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- (ed.), *Colonialism, Modernity, and Religious Identities. Religious Reform Movements in South Asia*, New Delhi, Oxford University Press, 2008.
- BELL Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- BERGAMASCO Lucia, BOSSIS Mireille (eds.), *Colloque Archive épistolaire et Histoire : Centre culturel international de Cerisy-la-salle*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2007.

- BERGHAHN Volker R., LÄSSIG Simone (eds.), *Biography between Structure and Agency: Central European Lives in International Historiography*, New York, Berghahn Books, 2008.
- BERGUNDER Michael, « Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History », in *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 82, n° 2, 2014, p. 398-426.
- BERNER Ulrich, « Synkretismus – Begegnung der Religionen », in *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin*, vol. 56, Nettetal, Steyler Verlag, 2007, p. 47-74.
- BERTAUX Daniel, *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*, Paris, A. Collin, 2010.
- BERTRAND Romain, « Rencontres impériales », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 54, n° 5, 2007, p. 69-89.
- , *Habermas au Bengale, ou, Comment "provincialiser l'Europe" avec Dipesh Chakrabarty*, Lausanne, Institut d'études politiques et internationales, CRAPUL, 2009.
- , *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ed. du Seuil, 2011.
- , « Histoire globale, histoires connectées : un "tournant" historiographique? », in *Le tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2013, p. 44-66.
- BESSIN Marc, « Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique », in *Informations sociales*, n° 156, 2009/6, p. 12-21.
- BEYER Peter, *Religions in Global Society*, London, Routledge, 2006.
- BHABHA Homi K., *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994.
- , *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007.
- BHATTACHARYA Kumkum, *Rabindranath Tagore. Adventure of Ideas and Innovative Practices in Education*, London, Springer, 2014.
- BHUTIA Kalzang Dorjee, « Local Agency in Global Movements: Negotiating Forms of Buddhist Cosmopolitanism in the Young Men's Buddhist Associations of Darjeeling and Kalimpong », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 121-148.
- BLÉE Fabrice, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004.
- BLOM Ida, « Gender and Nation in International Comparaison », in Ida Blom, Karen Hagemann, Catherine Hall (eds.), *Gendered Nations: Nationalisms and Gender in the Long Nineteenth-Century*, New York, Berg Publishers, 2000, p. 3-26.

- BOEHMER Elleke, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890-1920: Resistance in Interaction*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- BOGDAN Henrik, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Albany, State University of New York Press, 2007.
- BORGEAUD Philippe, *L'Histoire des religions*, Gollion, Infolio, 2013.
- BORNET Philippe, « Comparison as a Necessary Evil: Examples from Indian and Jewish Worlds », in Andreas Nehring, Perry Schmidt-Leukel (eds.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*, New York, Bloomsbury Academic, 2016, p. 72-92.
- BORNET Philippe, GORSHENINA Svetlana, « Zones marginales des études postcoloniales : nouvelles approches et com-paraisons entre les mondes indien et russo-soviétique », in Philippe Bornet, Svetlana Gorshenina (eds.), *L'orientalisme des marges : éclairages à partir de l'Inde et de la Russie*, Lausanne, *Etudes de Lettres*, 2014, p. 17-78.
- BORUTTI Silvana, « Perspectives épistémologiques et concepts opératoires pour l'analyse de discours », in Jean-Michel Adam, Ute Heidmann (eds.), *Sciences du texte et analyse de discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Lausanne, *Etudes de Lettres*, 2005, p. 261-272.
- , « Sentiment et écriture de l'autre en anthropologie », in *A contrario*, n° 17, 2012/1, p. 71-91.
- BOSCH David, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll N.Y, Orbis Book, 1991.
- BOSC Robert, *La société internationale et l'Eglise*, Paris, Bibliothèque de la Recherche Sociale SPES, 1961.
- , *La société internationale et l'Eglise*, Paris, Bibliothèque de la Recherche Sociale SPES, 1968.
- BOSE Sugata, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006.
- BOURDIEU Pierre, « L'illusion biographique », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 81-89.
- BOUVIER Nicolas, LE BRIS Michel, *Pour une littérature voyageuse*, Bruxelles, Editions Complexe, 1992.
- BOUVIER Nicolas, *L'Echappée belle. Eloge de quelques pèlerins*, Genève, Editions Métropolis, 1996.
- BRES Jacques, HAILLET Patrick Pierre (eds.), *Dialogisme et polyphonie : approches linguistiques*, Bruxelles, De Boeck-Duculot, 2005.
- BRESSOLETTE Claude, « Le Concile Vatican II et sa mise en œuvre », in Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 701-715.

BRIDET Guillaume, MOUSSA Sarga, PETR Christian (eds.), *L'usage de l'Inde dans les littératures française et européenne (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, « Les cahiers de la SIELEC », Paris, Pondicherry, Editions Kailash, 2006.

BRIDET Guillaume, « L'Inde, une ressource pour penser ? Retour vers les années 1920 », in *Mouvements*, vol. 77, n° 1, 2014, p. 119-130.

—, *L'événement indien de la littérature française*, Grenoble, ELLUG, 2014.

BRONKHORST Johannes, « Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne », in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1996-1997, n° 105, p. 179-183.

—, *Aux origines de la philosophie indienne*, Gollion, Infolio, 2008.

BUBLOZ Yvan, « Le comparatisme en histoire des religions : entre tremendum et fascinans », in *Comparer les comparatistes : perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2005, p. 9-16.

BURGER Maya, « Une posture inversée : le yoga global », in *Comparer les comparatistes : perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2005, p. 161-188.

—, « What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West », in *Social Compass*, vol. 53, n°1, 2006, p. 81-95.

—, « Encountering Translation: Translational Historiography in the Connected History of India and Europe », in Nicola Pozza, Maya Burger (eds.), *India in Translation through Hindi Literature. A Plurality of Voices*, Bern, Peter Lang, 2010, p. 25-45.

—, « Transcultural Conversion: the Life of Pandita Ramabai (1858-1922) », in *Asiatische Studien/ Etudes asiatiques. Zeitschrift des Schweizerischen Asiengesellschaft/ Revue de la Société Suisse-Asie*, vol. 67, n° 4, 2013, p. 1155-1177.

—, « Marge ou centre ? Où chercher la vérité ? L'orientalisme d'une Russe en Inde : Helena Petrovna Blavatsky », in Philippe Bornet, Svetlana Gorshenina (eds.), *L'orientalisme des marges*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2014, p. 297-321.

—, « Sāṃkhya in Transcultural Interpretation: Shri Anirvan (Śrī Anirvāṇa) and Lizelle Reymond », in K. Baier, D. Wyastik (ed.), *Yoga in Transition*, Vandenhoeck & Ruprecht, à paraître.

BURTON Antoinette M., « The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865-1915 », in *Women's Studies International Forum*, vol. 13, n° 4, 1990, p. 295-308.

CAHN Annie, « L'hindouisme moderne », in Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 1005-1024.

- CALAME Claude, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 220, n° 1, 2003, p. 5-62.
- CHAMBERLAIN Lori, « Gender and the Metaphorics of Translation », in *Signs*, vol. 13, n° 3, 1988, p. 454-472.
- CANTWELL SMITH Wilfred, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, New York, Orbis Books, 1989.
- CAPWELL Charles, *Music of the Bauls of Bengal*, Kent, Kent State University Press, 1986.
- , *Sailing on the Sea of Love. The Music of the Bauls of Bengal*, New York, Seagull Books, 2011.
- CARRETTE Jeremy R., KING Richard, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London, New York, Routledge, 2005.
- CARPANIN MARIMOUTOU Jean-Claude, « Les voyageurs européens et l'hindouisme », in Sophie Linon-Chipon, Jean-François Guennoc (eds.), *Transhumances divines : récits de voyage et religion*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 291-317.
- CENTRE VÉDANTIQUE DE GENÈVE, Site internet du Centre védantique de Genève : <http://www.centre-vedantique-geneve.org/page/en/history-of-geneva-centre.html> Consulté le 24 avril 2016.
- CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- CHAMPION Catherine, « L'image de l'Inde dans la fiction populaire française aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », in Denys Lombard (ed.), *Rêver l'Asie : exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, Paris, Ed. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1993, p. 43-68.
- CHANDRA Bipan, *India since Independence*, New Delhi, Penguin Books, 2008.
- CHAPPLE Christopher Key, TUCKER Mary Evelyn (eds.), *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Cambridge, MA, Harvard Divinity School, 2000.
- CHATTERJEE Kumkum, HAWES Clement (eds), *Europe Observed. Multiple Gazes in Early Modern Encounters*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2008.
- CHATTERJEE Partha, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Theories*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.
- CHATTERJI Joya, *The Spoils of Partition: Bengal and India, 1947-1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- CHATTERJI Bankim Chandra, *Anandamath*, Traduit du bengali à l'anglais par Basanta Koomar, New Delhi, Orient Paperbacks, 2006.
- CHAUDHURI Nupur, « Femmes indiennes entre nationalisme et féminisme, des années 1880 à 1947 », traduit par Anne Hugon, in *Clio. Femmes, Genres, Histoire*, vol. 33, 2011, p. 85-106.
- CHENET François, « L'Inde au miroir de l'œuvre de Jean Biès », in Christine Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 145-170.
- CHEZA Maurice, COSTERMANS Monique, PIROTTE Jean (eds.), *Nouvelles voies de la mission 1950-1980: actes de la session conjointe du CREDIC (XVIIIe session) et du Centre Vincent Lebbe, Gentinnes 1997*, « Collection du C.R.E.D.I.C », n° 15, Lyon, Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, 1999.
- CHONÉ Aurélie, « Discours ésotériques et savoirs sur l'Inde à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Analyse de la réception de quelques notions et doctrines indiennes par Helena P. Blavatsky et Rudolf Steiner » in *Recherches germaniques*, n° 1, 2002, p. 37-58.
- , « Herman Graf Keyserling et les religions indiennes. Une réévaluation critique », in Christine Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 99-128.
- , *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse : passeurs entre Orient et Occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009.
- , *Destination Inde. Pour une géochimie des récits de voyageurs germanophones (1880-1930)*, Paris, Honoré Champion, 2015.
- CHOUDHURI Indra Nath, « Plurality of Languages and Literature in Translation: The Post-Colonial Context », in Shanta Ramakrishna (ed.), *Translation and Multilingualism. Post-Colonial Contexts*, Delhi, Pencraft International, 2007, p. 25-33.
- CLAERHOUT Sarah, DE ROOVER Jakob, « The Question of Conversion in India », in *Economic and Political Weekly*, vol. XL, n° 28, 2005, p. 3048-3055.
- CLARK Steve, *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, London, Zed Books, 1999.
- CLÉMENTIN-OJHA Catherine, GABORIEAU Marc, « La Montée du prosélytisme dans le sous-continent indien : Introduction », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 39, n° 87, 1994, p. 13-33.

- CLÉMENTIN-OJHA Catherine, « L'Indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947) », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 43, n° 103, 1998, p. 5-19.
- , « L'Athenaeum pontifical de Pune : la formation du clergé catholique à l'heure de l'indianisation », in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 81, 1994, p. 347-357.
- , *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et églises*, Paris, Albin Michel, 2008.
- CLIFFORD James, « Review: Orientalism by Edward W. Saïd », in *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. XIX, 1980, p. 204-223.
- , *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1997.
- CLIVAZ Claire, « Femmes pasteurs : une mémoire à gagner au présent », in <https://www.pfarrverein.ch/bericht/621>, publié le 29 novembre 2014, consulté le 10 février 2018.
- COLAS Gérard, « Vie légumineuse et pensée travestie. A propos de l'adaptation des jésuites en Inde aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in Jackie Assayag, Gilles Tarabout (eds.), *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1997, p. 199-220.
- COMETTI Jean-Pierre, « Le recul du texte », in *La traduction. Réflexions-reflets*, vol. 69-70, 1987, p. 13-27.
- CONSTABLE Phillip, « Scottish Missionaries, "Protestant Hinduism" and the Scottish Sense of Empire in Nineteenth and Early Twentieth-century India », in *The Scottish Historical Review*, vol. 86, n° 2, 2007, p. 278-313.
- COSSY Valérie, « Jane Austen en français : ou comment genre romanesque et rapports sociaux de sexe résistent ensemble à la traduction », in Jérôme Meizoz (ed.), *La circulation internationale des littératures*, Lausanne, Etudes de Lettres, n°1-2, 2006, p. 169-193.
- COUTURE André, « La tradition et la rencontre de l'autre », in Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 1361-1388.
- CUTTAT Jacques-Albert, *La Rencontre des Religions*, Paris, Aubier, 1957.
- , *Le dialogue spirituel de l'Est et de l'Ouest*, New Delhi, Max Müller Bhavan, 1961.
- , *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- DANIELS Stephen, NASH Catherine, « Lifepaths: Geography and Biography », in *Journal of Historical Geography*, n° 30, 2004, p. 449-458.
- DASGUPTA Atis, « Ethnic Problems and Movements for Autonomy in Darjeeling », in *Social Scientist*, vol. 27, n° 11/12, 1999, p. 47-68.

- DAVID-NÉEL Alexandra, *Voyage d'une Parisienne à Lhassa*, Paris, Plon, 1927.
- , *Journal de voyage. Lettres à son mari (11 août 1904 - 27 décembre 1917)*, Paris, Plon, 1975.
- DEACON Desley, RUSSELL Penny, WOOLLACOTT Angela (eds.), *Transnational Lives: Biographies of Global Modernity, 1700-present*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- DEBAENE Vincent, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.
- DENEKEN Michel, « Henri le Saux : correspondance d'un passeur », in Christine Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 129-143.
- DESPONDS MEYLAN Séverine, *L'enseignant de yoga européen entre "adhikāra" et pédagogie : une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*, Lausanne, s.n., 2007.
- DIAZ Brigitte, *L'Epistolaire ou la pensée nomade*, Paris, PUF, 2002.
- DOIRON Normand, *L'Art de voyager : le déplacement à l'époque classique*, Paris, Québec, Klincksieck, Presses de l'Université Laval, 1995.
- , *Errance et méthode : interpréter le déplacement d'Ulysse à Socrate*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.
- DOSSE François, *Le pari biographique. Ecrire une vie*, Paris, La Découverte, 2005.
- DUMONT Louis, *Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, La Haye, Mouton, 1957.
- , *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967.
- DUNCH Ryan, « Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity », in *History and Theory*, vol. 41, n° 3, 2002, p. 301-325.
- DURAND Pascal, « Illusion biographique et biographie construite », in *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 3, 2008, <http://contextes.revues.org/1983> Consulté le 17 novembre 2014.
- ECK Diana L., *India: A Sacred Geography*, New York, Harmony Books, 2012.
- ETHERINGTON Norman, « Missions and Empire Revisited », in *Social Sciences and Missions*, n° 24, 2011, p. 171-189.
- (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- EVAN-PRITCHARD Edward, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- EYT Pierre, « Rencontre des religions », in Paul Poupard (ed.), *Dictionnaire des religions*, vol. 2, 1993, p. 1702-1706.

- FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- FARQUHAR John Nichol, *The Crown of Hinduism*, London, New York, H. Milford, 1913.
- FAUCONNET-BUZELIN Françoise, *Les martyrs oubliés du Tibet. Chronique d'une rencontre manquée (1855-1940)*, Paris, Les éditions du cerf, 2012.
- FISCHER-TINÉ Harald, PURTSCHERT Patricia (eds.), *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.
- FISCHER-TINÉ Harald, « The Other Side of Internationalism. Switzerland as a Hub of Militant Anti-Colonialism, c. 1910-1920 », in Harald Fischer-Tiné, Patricia Purtschert (eds.), *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 221-258.
- FISCHER-TINÉ Harald, STOLTE Carolien, « Imagining Asia in India: Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940) », in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 54, n° 1, 2012, p. 65-92.
- FORBES Geraldine, « Chapter 4. Goddesses or Rebels? The Women Revolutionaries of Bengal », in Geraldine Forbes, *Indian Women and the Freedom Movement: A Historian's Perspective*, Mumbai, Research Centre for Women's Studies, S.N.D.T. Women's University, 1997, p. 112-134.
- FOX YOUNG Richard, « Reading from Antiquity. Hindu Responses to Science and Christianity on the Margins of the Empire. 1800-1850 », in Robert Eric Frykenberg (ed.), *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans Pub., 2003, p. 183-222.
- FOX BARBARA, *Long Journey Home: A Biography of Margaret Noble (Nivedita)*, London, Rider and Co., 1975.
- FRIEDMAN Susan, « Exile in the American Grain; H.D's Diaspora », in *Women's Writing in Exile*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989, p. 87-112.
- FRYKENBERG Robert Eric, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, New York, Oxford University Press, 2008.
- , « Christian Missions and the Raj », in Norman Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 107-131.
- FUSSELL Paul, *Abroad. British Literary Traveling between the Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- GADILLE Jacques, « Les églises et les théologies du Tiers Monde », in Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 717-727.

- GAMSA Mark, « Cultural Translation and the Transnational Circulation of Books », in *Journal of World History*, vol. 22, n° 3, September 2011, p. 553-575.
- GEERTZ Clifford, « The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker », in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, n° 2, 1960, p. 228-249.
- GÉRENTES Bruno, PLOUVIER Marianne, *Le tai chi chuan*, Paris, PUF, 2012.
- GHASARIAN Christian (ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Collin, 2002.
- GINZBURG Carlo, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier au XVIe siècle*, Paris, Aubier, 2014 [1976].
- , « Microhistory: Two or Three Things that I Know About it », translated by John and Anne C. Tedeschi in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 1, 1993, p. 10-35.
- , *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, traduit de l'italien par Jean-Pierre Bardos, Paris, Le Seuil, 2003.
- , *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, traduit de l'italien par Monique Aymard, Christian Paoloni et al., Paris, Verdier, 2010.
- GINZBURG Carlo, PONI Carlo, « La micro-histoire », in *Le Débat*, vol. 10, n° 17, 1981, p. 133-136.
- GIORDAN Giuseppe, « The Body between Religion and Spirituality », in *Social Compass*, vol. 56, n° 2, 2009, p. 226-236.
- GHOSH Amitav, *The Imam and the Indian*, New Delhi, Ravi Dayal Publishers, 2002.
- GOMART Thomas, « Quel statut pour le témoignage oral en histoire contemporaine ? », in *Hypothèses*, n° 1, 1999, p. 103-111.
- GOOREN Henri, « Encounter of Religions », in John R. Hinnells (ed.), *A New Dictionary of Religions*, Oxford, Blackwell, 1995.
- , « Globalization », in Mark Juergensmeyer (ed.), *Encyclopedia of Global Religion*, vol. 1, Los Angeles, Sage, 2012.
- GOTHÓNI René, « Pilgrimage = Transformation Journey », in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 15, n° 1, 1993, p. 101-116.
- GOZIER André, *Le Père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme. Une introduction à l'œuvre d'Henri Le Saux, Swami Abhishiktananda*, Paris, Ed. du Centurion, 1988.
- GREEN Anna, « Can Memory Be Collective? », in Donald A. Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 96-111.
- GREEN Nile, *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- GREENBLATT Stephen, MEYER-KALKUS Reinhardt, NYIRI Pal, PAUL Heike, PANNEWICK Frederike, ŽUPANOV Iñes G., *Cultural Mobility, A Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- GRENDI Edoardo, « Micro-analisi e storia sociale », in *Quaderni storici*, n° 35, 1977, p. 506-520.
- GRIFFITHS Bede, *Expérience chrétienne, Mystique hindoue*, Paris, Editions du Cerf, 1985.
- GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris, Arthème Fayard, 1999.
- , « Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres “connected histories” », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, n° 1, 2001, p. 85-117.
- , *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Matinière, 2004.
- , « Faire de l'histoire dans un monde globalisé », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 66, n° 4, 2011, p. 1081-1091.
- GUEX Fanny, « Les représentations grecques de l'Inde. Voyage entre imaginaire et réalité », in *Chronozones*, n° 16, 2010, p. 42-47.
- , *Les jésuites entre l'Inde et l'Europe au XVIIIe siècle. Circulation des représentations des religions de l'Inde à travers les Lettres édifiantes et curieuses*, (Mémoire de master), Saarbrücken, PAF, 2012.
- , « L'Echo du Sikkim. Missionnaires suisses dans l'Himalaya. De la conquête à l'aide humanitaire (1937-1970) », in *Revue Suisse d'Histoire*, vol. 65, n° 3, 2015, p. 449-470.
- , « Review of Mario I. Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves, and Sacred Rivers Christian-Hindu Monastic Dialogue in India, 1950-1993*, Philadelphia, PA, Jessica Kingsley Publishing, 2016 », in *Reading Religion*, 2017, accessible en ligne <http://readingreligion.org/books/christian-ashrams-hindu-caves-and-sacred-rivers>
- GURDJIEFF Georges Ivanovitch, SALZMANN Jeanne de, *Récits de Belzébuth à son petit-fils*, Monaco, Ed. du Rocher, 1995 [1950].
- , *Rencontres avec des hommes remarquables*, Monaco, Ed. du Rocher, 2004 [1960].
- GUPTA Charu, « The Icon of Mother in Late Colonial North India: 'Bharat Mata', 'Matri Bhasha' and 'Gau Mata' », in *Economic and Political Weekly*, vol. 36, n° 45, 2001, p. 4291-4299.
- HACKER Paul, « Aspects of Neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional Hinduism », in Wilhelm Halbfass (ed.), *Philology and Confrontation, Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 229-256.
- HAKL Hans Thomas, *Eranos: an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Montreal, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2013.
- HALBFASS Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding*, New York, State University of New York Press, 1988.

- (ed.), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, New York, State University of New York Press, 1995.
- HALL David D. (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- HALL Stuart (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage, 1997.
- HANEGRAAFF Wouter J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- , *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London, Bloomsbury, 2013.
- HARRIES Patrick, *Butterflies & Barbarians: Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford, J. Currey, 2007.
- HARRIS Tina, « Global Encounters, Local Places: Connected Histories of Darjeeling, Kalimpong, and the Himalayas—An Introduction », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 43-53.
- HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001.
- , « De l'histoire universelle à l'histoire globale ? », in *Le Débat*, vol. 154, n° 2, 2009, p. 53-66.
- HAUSWIRTH Frieda, *Meine indische Ehe*, Zürich, Leipzig, Rotapfel-Verlag, 1933.
- HENNARD DUTHEIL DE LA ROCHÈRE Martine, *Reading, Translation, Rewriting: Angela Carter's Transnational Poetics*, Detroit, Wayne State University Press, 2013.
- HERBERT Jean, « Introduction à l'enseignement de Rāmakrishna », in Lizelle Reymond, Jean Herbert, *Etudes et Portraits. Ramakrishna - Ramdas - Tagore*, Paris, Neuchâtel, A. Maisonneuve, Delachaux et Niestlé, 1943.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- HESSE Hermann, *Siddhartha*, Paris, Grasset, 2010 [1922].
- HJELM Titus, « Discourse Analysis », in Michael Stausberg, Steven Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London, Routledge, 2011, p. 134-150.
- HOLLAND Dorothy, LACHICOTTE William, « Agency », in Robert A. Segal, Kocku von Stuckrad (eds.), *Vocabulary for the Study of Religion*, vol. 1, Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 27-35.
- HOLTZ Grégoire, MASSE Vincent, « Étudier les récits de voyage : Bilan, questionnements, enjeux », in *Arborescences*, n° 2, 2012, p. 1-30.

HUGUES Didier, « L'Inde entre le Diable et le Bon Dieu. Trois regards catholiques : François Xavier, Roberto De Nobili, Luis de Camoes », in Didier Hugues (ed.), *Découvertes de l'Inde : de Vasco de Gama à Lord Mountbatten (1497-1947)*, Lyon, Université Jean Moulin – Lyon III, Paris, Kailash, 2005, p. 31-70.

HULIN Michel, « L'Inde comme lieu des figures de l'Autre », in Michel Hulin, Christine Maillard (eds.), *L'Inde inspiratrice : réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1996, p. 19-27.

—, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Almora, 2017.

HUMMEL Reinhart, *Les Gourous*, Paris, les Editions du Cerf, 1988.

IMHASLY Bernard, *Friendship in Diversity: Sixty Years of Indo-Swiss Relations*, Hyderabad, University Press, 2008.

INDEN Ronald B., *Imagining India*, Oxford, Cambridge Mass., Blackwell Publ., 1992.

JABLONKA Ivan, *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014.

JACOBSEN Knut A., *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honor of Gerald James Larson*, Leiden, Brill, 2005.

—, « In Kāpila's Cave: A Sāṃkhya-yoga Renaissance in Bengal », in *Theory and Practice of Yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson*, Leiden, Brill, 2005, p. 333-350.

—, *Kāpila: Founder of Sāṃkhya and Avatāra of Viṣṇu (with a Translation of Kapilāsūrisaṃvāda)*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2008.

JACQUIN Françoise, *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1987.

—, « L'immersion d'Henri Le Saux dans l'hindouisme (1950-1973) », in Françoise Jacquin, Jean-François Zorn (eds.), *L'altérité religieuse : un défi pour la mission chrétienne : XVIII<sup>e</sup> -XX<sup>e</sup> siècles*, Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme tenu à Torre Pellice 1999, Paris, Ed. Karthala, 2001, p. 191-208.

JAKOBSON Roman, « On Linguistic Aspects of Translation », in Reuben Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959, p. 232-239.

JAYAWARDENA Kumari, *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule*, New York, Routledge, 1995.

- JEGOU Mathilde, *Le corps à l'ouvrage : les représentations du corps dans les récits de voyage d'Ella Maillart, d'Annemarie Schwarzenbach, de Nicolas Bouvier et de Lorenzo Pestelli*, Thèse de doctorat, Lausanne, s.n., 2008.
- JOHANNIS Pierre, *Vers le Christ par le Védanta*, (2 vol.), Louvain, Museum Lessianum, 1932-1933.
- , *La pensée religieuse de l'Inde*, Namur, Facultés universitaires, 1952.
- KARALIS Vrasidas, « Situating G. I. Gurdjieff's *Meeting with Remarkable Men* », in *Journal for the Academic Study of Religion*, vol. 27, no° 3, 2014, p. 303-324.
- KELLER Carl-Albert, <http://www.carl-a-keller.ch/> Consulté le 4 mai 2016.
- KIM Sebastian C. H., *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003.
- KING Richard, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory. Indian and 'The Mystic East'*, London, Routledge, 1999.
- KING Sallie B., « Interreligious Dialogue », in Chad Meister (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 101-110.
- KISHWAR Madhu , « Gandhi on Women », in *Economic and Political Weekly*, vol. 20, n° 40, 1985, p. 1691-1702.
- KREIS Georg (ed.), *Die Geschichte des Schweiz*, Basel, Schwabe Verlag, 2014.
- KRILL Marie-Jeanne, « Le yoga ou l'histoire d'une rencontre féconde », in *Horizons*, vol. 66, 2005, p. 24-25.
- KRÜGGELER Michael, WEIBEL Rolf, « Le développement de l'Eglise catholique en Suisse : du catholicisme antimoderne à la diversité du "peuple de Dieu" », in Martin Baumann, Jörg Stolz (eds.), *La nouvelle Suisse religieuse : risques et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 2009, [2007], p. 106-120.
- LACH Donald F., *Asia in the Making of Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965-1993.
- LACOMBE Olivier, *L'Absolu selon le Védânta : Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*, Paris, P. Geuthner, 1937.
- , *La doctrine morale et métaphysique de Ramanuja*. Traduction accompagnée du texte sanskrit et de notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1938.
- , *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris, Alsatia, 1956.
- LANDAU Paul, « Language », in Norman Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 194-215.
- LARDINOIS Roland, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS, 2007.

- LARSON Gerald James, BHATTACHARYA Ram Shankar, *Sāṃkhya : a dualist tradition in Indian philosophy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987.
- LAUNAY Marcel, « Stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX<sup>e</sup> siècle) », in *Histoire et missions chrétiennes*, n° 7, 2008/3, p. 59-77.
- , *Les missions étrangères : trois siècles et demi d'histoire et d'aventure en Asie*, Paris, Perrin, 2008.
- LECLERCQ Jean-Marie, *Nouvelle Page d'Histoire Monastique - Histoire de L'A.I.M.*, Pont-de-Beauvoisin, A.I.M., 1986.
- LEED Eric J., *The Mind of the Traveler: from Gilgamesh to Global Tourism*, New York, Basic Books, 1991.
- LEFEVERE André, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Frame*, London, New York, Routledge, 1992.
- LE GOFF Jacques, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, L. Levi, 2003.
- LE HUENEN Roland, « Le récit de voyage : l'entrée en littérature », in *Etudes de Lettres*, n° 20, 1984, p. 45-61.
- LE SAUX Henri, *Vitalité actuelle des religions non-chrétiennes*, Paris, Ed. du Seuil, 1957.
- , *La Rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- , *Une Messe aux sources du Gange*, Paris, Ed. du Seuil, 1967.
- , *Souvenirs d'Arunâchala : récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*, Paris, Epi, 1978.
- , *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Paris, Présence, 1979.
- , *Les yeux de lumière. Ecrits spirituels*, Paris, Le Centurion, 1979.
- LINSE Ulrich, « Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit », in Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (eds.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik : Beiträge zur Konferenz "The history of religions and critique of culture in the days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)"*, Marburg, Diagonal-Verl., 1991, p. 325-364.
- LIM Francis Khék Gee, « Negotiating 'foreignness', localizing faith. Tibetan Catholicism in the Tibet-Yunnan borderlands », in Julius Bautista, Francis Khék Gee Lim (eds), *Christianity and the State in Asia. Complicity and conflict*, New York, Routledge, 2009, p. 79-96.
- LORENZEN David N., « Europeans in late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries », in *Indian Economic Social History Review*, 2003, 40, p. 1-31.
- LÖWY Ilana, « Carlo Ginzburg : Le genre caché de la micro-histoire », in Danielle Chabaud-Rychter et al., *Sous les sciences sociales, le genre*, Paris, La Découverte, 2010 p. 177-189.

- LÖWY Michaël, « La Théologie de la libération: Colloque de l'Association Française de Sociologie Religieuse, Paris, C.N.R.S. 1-2 décembre 1986 », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 32, n° 63, 1987, p. 197-199.
- MAILLARD Christine, « Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930) : un double regard sur l'autre », in Ysé Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre l'Inde et l'Europe*, « Revue française de Yoga », n° 27, Paris, Dervy, 2003.
- , *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008.
- (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009.
- MAILLART Ella, « Gandhi chez Romain Rolland », in *L'Illustré*, décembre 1931. Fonds Ella Maillart, Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 7133/1-11.
- , *Oasis Interdites. De Pékin au Cachemire*, Paris, Payot et Rivages, 2002 [1937].
- , *Ti-Puss*, Melbourne, W. Heinemann, 1951 [2005].
- MAJCHROWICZ Daniel Joseph, *Travel, Travel Writing and the "Means to Victory" in Modern South Asia*, Doctoral dissertation, Harvard University, 2015.
- MALINAR Angelika, *The Bhagavadgītā: doctrines and contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , « Yoga Powers in the Mahābhārata », in Knut A. Jacobsen (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden, Brill, 2012, p. 33-60.
- , « Yoga Practices in the Bhagavadgītā », in David Gordon White (ed.), *Yoga in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 58-72.
- , « "...Western-Born but in spirit Eastern..." – Annie Besant between colonial and spiritual realms », in *Asiatische Studien/Etudes asiatiques. Zeitschrift des Schweizerischen Asiengesellschaft/Revue de la Société Suisse-Asie*, vol. LXVII, n° 4, 2013, p. 1115-1155.
- , « Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy », in Axel Michaels, Christoph Wulf (eds.), *Exploring the Senses*, New York, New Delhi, Routledge, 2014, p. 43-51.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, New York, Dutton, 1922.
- MARKOVITS Claude, POUCHEPADASS Jacques, SUBRAHMANYAM Sanjay (eds.), *Society and Circulation: Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750-1950*, Delhi, Bangalore, Permanent Black, Orient Longman, 2003.
- MASUZAWA Tomoko, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in Language of Pluralism*, Chicago, Chicago University Press, 2005.

- MATTHEW George, MUKHIA Terence, « Impact of Christianity on the Tamang and Lepcha Tribal Cosmologies », in *JNEIC*, vol. 3, n° 1, 2016, p. 110-127.
- MAXWELL David, « Decolonization », in Norman Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 285-306.
- MAYER Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1993.
- , « Biens de salut et marché religieux dans le *cultic milieu* », in *Social Compass*, vol. 53, n° 1, 2006, p. 97-108.
- MACKAY Carol Danbury, *Creative Negativity: Four Victorian Exemplars of the Female Quest*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- MCCOLLEY Margaret Elizabeth, *The Epistolary Self: Home and Identity in Francophone Women's Travel Letters (1850-1950)*, Ann Arbor, UMI, 2006.
- MCDANIEL June, « The Role of Yoga in Some Bengali Bhakti Traditions: Shaktism, Gaudiya Vaisnavism, Baul, and Sahajiya Dharma », in *Journal of Hindu Studies*, 2012, 5 (1), p. 53-74.
- MCGUIRE Meredith B., *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2008.
- MEIZOZ Jérôme, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Erudition, 2007.
- , « Ce que l'on fait dire au silence : posture, ethos, image d'auteur », in *Argumentation et Analyse du Discours*, n° 3, 2009. Consulté le 18 octobre 2014. URL : <http://aad.revues.org/667>
- MERZ Martin, « *Ich weiss, dass das ungläubhaft tönt...* » *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*, Mémoire de licence, Basel, Basel Universität, Historisches Seminar, 2000. <http://www.martinmerz-yoga.ch/www.martinmerz-yoga.ch/Historisches.html> Consulté le 7 juillet 2017.
- MEZIROW Jack, *Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress*, San Francisco, Jossey-Bass, 2010.
- MINDER Patrick, *La Suisse coloniale. Les représentations de l'Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880-1939)*, Berne, Peter Lang, 2011.
- MICHAUX Henri, *Un barbare en Asie*, Paris, Gallimard, 1933.
- MIYANG CHO Joanne, KURLANDER Eric, MCGETCHIN Douglas T. (eds.), *Transcultural Encounters between Germany and India. Kindred Spirits in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London, New York, Routledge, 2014.
- MOHANTY Chandra Talpade, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », in *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984, p. 333-358.

- MONCHANIN Jules, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Ecrits et inédits*, présentés par Suzanne Siauve et Pierre Fallon, Paris, Fayard, 1974.
- MORINIS Alan, « Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage », in Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT, Greenwood Press, 1992, p. 1-27.
- MORGAN Alun D., « Journey Into Transformation: Travel to An 'Other' Place as Vehicle for Transformative Learning », in *Journal of Transformative Education*, vol. 8, n° 4, 2010, p. 247-268.
- MOSSE David, *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*, Berkeley, University of California Press, 2012.
- MOTSCH Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Paris, PUPS, 2001.
- , « Relations of Travel: Itinerary of a Practice », in *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, vol. 34, n° 1-2, 2011, p. 207-236.
- MOURA Jean-Marc, *La littérature des lointains*, Paris, Champion, 1998.
- MOUSSA Sarga, *La Relation orientale : Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient, 1811-1861*, Paris, Klincksieck, 1995.
- MÜLLER Friedrich Max, *Ramakrishna: His Life and Sayings*, London, Longmans, 1898.
- MURR Sylvia, *L'indologie du Père Cœurdoux : stratégies, apologétique et scientificité*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1987.
- , « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières », in Marie-Claude Porcher (ed.), *Inde et Littératures*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1983, p. 233-284.
- , « Les Jésuites et l'Inde au XVIII<sup>e</sup> siècle. Praxis, utopie et préanthropologie », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, n° 56, 1981, p. 9-27.
- NEITZ Mary Jo, « Chapter 4. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here », in Giuseppe Giordan, William H. Swatos (eds.), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Dordrecht, New York, Springer, 2011, p. 45-55.
- NORMAN Alex, *Spiritual tourism: Travel and Religious Practice in Western Society*, « Continuum advances in religious studies », London, New York, Continuum, 2011.
- (ed.), *Journeys and Destinations: Studies in Travel, Identity, and Meaning*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- ODDIE Geoffrey A., *Missionaries, Rebellion and Proto-Nationalism. James Long of Bengal 1814-87*, Richmond, Surrey, Curzon, 1999.

- , *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*, New Delhi, Sage Publications, 2006.
- OLDMEADOW Harry, *A Christian Pilgrim in India: The Spiritual Journey of Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)*, Bloomington, World Wisdom, 2008.
- OLIVELLE Patrick, « Dharmasāstra: a textual history », in Timothy Lubin, Donald R. Davis Jr., Jayanth K. Krishnan (eds.), *Hinduism and Law: An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 28-57.
- OLIVER Paul, *Hinduism and the 1960s. The Rise of a Counter-Culture*, London, New York, Bloomsbury, 2014.
- OPENSHAW Jeanne, « The Radicalism of Tagore and the Bāuls of Bengal », in *South Asia Research*, vol. 17, n° 1, 1997, p. 20-36.
- , *Seeking Bauls of Bengal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- ORTNER Sherry B., *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press, 2006.
- OUSPENSKY Piotr Demianovich, *In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching*, London, Routledge & Kegan Paul, 1950 [1947].
- PANDEY Gyanendra, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- PANIKKAR Raimon, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1981.
- , *Le dialogue intrareligieux*, Traduit par Josette Gennaoui, Paris, Aubier, 1985.
- , *Eloge du simple. Le moine comme archétype universel*, Traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1995.
- PASCHOUD Adrien, *Le monde amérindien au miroir des "Lettres édifiantes et curieuses"*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008.
- PASQUALI Adrien, *Le tour d'horizon. Critique et récits de voyage*, Paris, Klincksieck, 1994.
- , « Langue et littérature en Suisse romande : paradoxes et fécondités », in *Littérature*, n° 101, 1996, p. 63-72.
- PASSERINI Luisa, *Storia e soggettività : le fonti orali, le memoria*, Firenze, La Nuova Italia, 1988.
- PENNINGTON Brian K., « Nine More- or Less-related Observations on Historical Approaches to Hindu-Christian Studies », in *Journal of Hindu-Christian Studies*, vol. 21, 2008, p. 18-23.
- PETSCHER Johanna, « Gurdjieff and Blavatsky: Western Esoteric Teachers in Parallel », in *Literature & Aesthetics*, vol. 21, no° 1, 2011, p. 98-115.

- , « A Gurdjieff Genealogy: Tracing the Manifold Ways the Gurdjieff Teaching has Travelled », in *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 4, n° 1, 2013, p. 49-79.
- , « Reflexivity and Objectivity in the Study of a Modern Esoteric Teacher: In the Footsteps of G. I. Gurdjieff », in Alex Norman (ed.), *Journeys and Destinations: Studies in Travel, Identity, and Meaning*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 159-176.
- PIOFFET Marie-Christine, *Espaces lointains, espaces rêvés : Dans la fiction romanesque du Grand Siècle*, Paris, PUPS, 2007.
- POLLOCK Sheldon, « Comparison without Hegemony », in Hans Joas, Barbo Klein (eds.), *The Benefit of Broad Horizons. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 185-204.
- PORTELLI Alessandro, *The Death of Luigi Trastulli, and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1991.
- PORTER Andrew, « Scottish Missions and Education in Nineteenth-Century India: The Changing Face of “Trusteeship” », in *Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. XVI, n° 3, 1988, p. 35-57.
- PRATT Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 1992.
- PRINCIPE Walter, « Toward Defining Spirituality », in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 12, n° 2, 1983, p. 127-141.
- PRIVAT Marlyse, « Proverbes, métaphores et traduction », in *Paremia*, vol. 6, 1997, p. 511-514.
- PRUDHOMME Claude, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde : quelle continuité ? », in *Le Mouvement social*, n° 177, 1996, p. 9-28.
- , « La conversion des païens est-elle le but de la mission Ad Gentes ? », in Nadine-Josette Chaline et Jean-Dominique Durand (eds.), *La conversion aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Arras, Artois Presse Université, Cahiers scientifiques de l'Université d'Artois, 1996/2, p. 71-74.
- , *Missions chrétiennes et colonisation : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Ed. du Cerf, 2004.
- RAJ Kapil, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- , « Régler les différends, gérer les différences : dynamiques urbaines et savantes à Calcutta au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 55, n° 2, 2008, p. 70-100.
- , « Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science », in *Isis*, vol. 104, n° 2, 2013, p. 337-347.

- , « Go-Betweens, Travelers, and Cultural Translators », in Bernard Lightman (ed.), *A Companion to the History of Science*, Chichester, Malden, John Wiley & Sons, 2016, p. 39-57.
- RAJ Selva J., « Dialogue 'On The Ground': The Complicated Identities and the Complex Negotiations of Catholics and Hindus in South India », in *Journal of Hindu-Christian Studies*, vol. 17, n° 7, 2004, p. 33-44.
- RAMBO Lewis R., « Anthropology and the Study of Conversion », in Philipps Stevens (ed.), *Anthropology of Religion: Critical Concepts in Religious Studies*, vol. IV, London, New York, Routledge, 2011, p. 282-291.
- RAMUSACK Barbara, « Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865-1945 », in *Women's Studies International Forum*, vol. 13, n° 4, 1990, p. 309-321.
- RAYCHAUDHURI Tapan, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*, Delhi, New York, Oxford University Press, 1988.
- READER Ian, « Pilgrimage Growth in the Modern World: Meaning and Implications », in *Religion*, vol. 37, n° 3, 2007, p. 210-229.
- REICHLER Claude, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVIIe siècle », in *L'Homme*, n° 164, 2002, p. 37-55.
- REQUEMORA-GROS Sylvie, *Voguer vers la modernité : le voyage à travers les genres au XVIIe siècle*, Paris, PUPS, 2012.
- REVEL Jacques, *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, Seuil, 1996.
- RICŒUR Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.
- RIESEBRODT Martin, « Religion in Global Perspective », in Mark Juergensmeyer (ed.), *Global Religions: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 95-109.
- , *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- RITCHIE Donald A., « Introduction: the Evolution of Oral History », in Donald A. Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 3-19.
- RODUIT Joseph, « Soixante ans au pied de l'Himalaya », in *Les Echos de Saint-Maurice*, 2012, t. 24, p. 24-29.
- , « L'abbaye de Saint-Maurice depuis le concile Vatican II », in Bernard Andenmatten, Laurent Ripart (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Againe. 515-2015*, vol. 1, Gollion, Infolio, 2015, p. 475-487.

- RODUIT Olivier, « Chronologie sélective 1965-2014 élaborée principalement à partir des chroniques publiées dans les Echos de Saint-Maurice », in Bernard Andenmatten, Laurent Repart (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. 515-2015*, vol. 1, Gollion, Infolio, 2016, p. 461-472.
- ROLLAND Romain, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1924.
- , « La vie de Ramakrishna » et « La vie de Vivekananda et l'évangile universel », in *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, 2 vol., Paris, Stock, 1929-1930.
- ROOF Wade Clark, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper Collins, 1993.
- ROSSET François, « La biographie à l'épreuve de l'écriture », in Philippe Kaenel, Jérôme Meizoz, François Rosset et Nelly Valsangiacomo (eds.), « *La vie et l'œuvre* » ? *Recherches sur le biographique*, Actes du colloque de relève organisé à l'Université de Lausanne les 8-9 novembre 2007 par la Formation doctorale interdisciplinaire, Lausanne, Université de Lausanne, 2008, p. 9-26.
- ROTHSCHILD Emma, *The Inner Life of Empire: An Eighteenth-Century Story*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2011.
- ROULIN Stéphanie, « L'époque contemporaine (de 1870 à Vatican II) », in Bernard Andenmatten, Laurent Repart (eds.), *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune 515-2015*, Gollion, Infolio, 2015, p. 409-445.
- ROUX François, « Jean Herbert : médiation et méditation », in Ysé Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003, p. 89-108.
- ROY Dilip Kumar, *Six Illuminates of Modern India*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1982.
- RÜPKE Jörg, « Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion », in *Religion*, vol. 45, n° 3, 2015, p. 344-366.
- , *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 2016.
- RÜSTAU Hiltrud, « The Ramakrishna Mission: Its Female Aspect », in Antony Copley (ed.), *Gurus and Their Followers. New Religious Reform Movements in Colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, p. 83-103.
- SAID Edward W., *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.
- SANKEY Howard, « Kuhn's changing concept of incommensurability », in *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 44, n° 4, 1993, p. 759-774.
- SCHWAB Raymond, *La renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

- SCHWEIZER Peter, « The Indian-Swiss Treaty of Friendship and Establishment of 14 August 1948 », in Bernard Imhasly (ed.), *Friendship in Diversity: Sixty Years of Indo-Swiss Friendship*, Hyderabad, University Press, 2008, p. 13-24.
- SEN Simonti, *Travels to Europe. Self and Other in Bengali Travel Narratives, 1870-1910*, New Delhi, Sangam Books Limited, 2005.
- SERVICE DE LA PROMOTION DE L'ÉGALITÉ ENTRE HOMME ET FEMME (ed.), *Pionnières et créatrices en Suisse romande. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Genève, Slatkine, 2014.
- SHARF Robert H., « Whose Zen? Zen Nationalism Revisited », in James W. Heisig, John Maraldo (eds.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1995, p. 40-51.
- SHARMA Arvind, *Hinduism as a Missionary Religion*, Albany, State University of New York Press, 2011.
- , « Interreligious Relations », in *Vocabulary for the Study of Religion*, vol. 2, Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 269-274.
- SHELDRAKE Philip, *A Brief History of Spirituality*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2013.
- SIMON Sherry, « La culture transnationale en question : visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak », in *Etudes françaises*, vol. 31, n° 3, 1995, p. 43-57.
- SINGLETON Mark, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, New York, Oxford University Press, 2010.
- SISTER NIVEDITA, *The Complete Works of Sister Nivedita*, Kolkata, Ramakrishna Sarada Mission, Ananda Publishers, 1967.
- , *Kali the Mother*, London, Swan Sonnenschein & Co, L.T.D, 1900.
- , *The Web of Indian Life*, London, William Heinemann, 1904.
- SIVASUNDARAM Sujit, « 'A Christian Benares': Orientalism, Science and the Serampore Mission of Bengal », in *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 44, n° 2, 2007, p. 111-145.
- SMITH Jonathan Z., « The "End" of Comparison. Redescription and Rectification », in Kimberley C. Patton, Benjamin C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in Postmodern Age*, Berkeley, The University of California Press, 2000, p. 237-241.
- , *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- , *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*, choix de textes, introduction et traduction de Daniel Barbu et Nicolas Meylan, préface de Philippe Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2014.

- SŒUR SAMUEL (DANIÈLE NOUGUE-DEBAS), « Dom Le Saux ou Swami Abhishiktananda : monachisme chrétien et renoncement hindou », in Ysé Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003, p. 127-138.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak? Speculations about Widow Sacrifice », in *Wedge*, n° 7/8, 1985, p. 120-130.
- , « The Politics of Translation », in *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, p. 179-200.
- STARR SERED Susan, « "Woman" as Symbol and Women as Agents: Gendered Religious Discourses and Practices », in Myra Marx Ferree, Judith Lorber, Beth B. Hess (eds.), *Revisioning Gender*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1999, p. 193-221.
- STAUSBERG Michael, *Religion and Tourism. Crossroads, Destinations and Encounters*, London, New York, Routledge, 2011.
- STEINERT-BORELLA Sara, *The Travel Narratives of Ella Maillart: (En)Gendering the Quest*, New York, Peter Lang, 2006.
- STRAYER, Robert W. (ed.), *The Making of the Modern World: Connected Histories, Divergent Paths. (1500 to the Present)*, New York, St. Martins Press, 1989.
- SUBRAHMANYAM Sanjay, « Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », in *Modern Asian Studies*, vol. 31, n° 3, 1997, p. 735-762.
- , « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 54, n° 5, 2007, p. 34-53.
- , *Three Ways to Be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Waltham, Massachusetts, Brandeis University Press, 2011.
- , « La 'religion', une catégorie déroutante : perspectives depuis l'Asie du Sud », in *Asdiwal*, n° 9, 2014, p. 79-90.
- SWAMI AMARANANDA, « Le Védanta et le Néo-Védanta en Europe », in *Vedanta*, n° 91, 1988, p. 27-39.
- SWAMI NITYABODHANANDA, *Le chemin de la perfection selon le Yoga-Védânta*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.
- , *Les Upanishads, sources de sagesse*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.
- SWAMI VIDYAMANANDA, « Vivekananda in Switzerland, 1896 », in *Pradbuddha Bharata*, Mars 1973, p. 117-126 et avril 1973, p. 184-192. Consulté le 9 novembre 2016 [http://www.vivekanandaarchive.org/associate\\_place\\_detail.php?id=30](http://www.vivekanandaarchive.org/associate_place_detail.php?id=30)
- SWAMI VIVEKANANDA, *From Colombo to Almora*, Madras, The Vyjayanti Press, 1897.

- SZASZ Margaret, *Between Indian and White Worlds: the Cultural Broker*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994.
- TARDAN-MASQUELIER Ysé, *Jung et la question du sacré*, Paris, Albin Michel, 1998.
- , *L'hindouisme : des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, 1999.
- , « La réinvention du yoga par l'Occident », in *Etudes*, n°1, tome 396, 2002, p. 39-50.
- , « Mircea Eliade : de Bucarest à Chicago par Bénarès », in Ysé Tardan-Masquelier (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003, p. 115-126.
- (ed.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Paris, Dervy, 2003.
- , « Préface », in Christine Maillard (ed.), *Passeurs d'idées religieuses entre l'Inde et l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 5-8.
- THÉBAUD Françoise (ed.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1992.
- THÉVOZ Samuel, *Un horizon infini. Explorateurs et voyageurs français au Tibet (1846-1912)*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2010.
- , « On the Threshold of the "Land of Marvels": Alexandra David-Neel in Sikkim and the Making of Global Buddhism », in *Transcultural Studies*, n° 1, 2016, p. 149-186.
- THOMSON Alistair, « Memory and Remembering in Oral History », in Donald A. Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 77-95.
- TINGUELY Frédéric, « Aux limites du relativisme culturel : Les Lumières face à l'immolation des veuves de l'Inde », in *Dix-huitième siècle*, n° 38, 2006, p. 449-462.
- , *Le Fakir et le Taj Mahal : L'Inde au prisme des voyageurs français du XVIIIe siècle*, Genève, La Baconnière, 2011.
- TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Le Seuil, 1982.
- , *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Albin Michel, 2012.
- TRIVELLATO Francesca, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009.
- , « Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? », in *California Italian Studies*, vol. 2, n° 1, 2011, <http://escholarship.org/uc/item/0z94n9hq> Consulté le 17 mars 2014.
- TRÜPER Henning, « Introduction: Biography Afield », in *Asiatische Studien/Etudes asiatiques. Zeitschrift des Schweizerischen Asiengesellschaft/ Revue de la Société Suisse-Asie*, vol. LXVII, n° 4, 2013, p. 1059-1074.
- TURNER Victor, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago, Aldine Pub. Co., 1969.

- TURNER Victor, TURNER Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.
- URBAIN Jean-Didier, « Le cogito du voyageur : “esprit nomade” et “esprit du voyageur” », in Jan Borm (ed.), *Seuils et traverses. Enjeux de l'écriture du voyage*, Actes du Colloque de Brest (6-8 juillet 2000), vol. II, Brest, Université de Bretagne Occidentale, 2002, p. 21-41.
- URBAN Hugh B., « The Politics of Madness: the Construction and Manipulation of the ‘Baul’ Image in Modern Bengal », in *South Asia: Journal of South Asian Studies*, vol. 22, n°1, 1999, p. 13-46.
- VAN HOVE Hildegard, « L'émergence d'un ‘marché spirituel’ », in *Social Compass*, vol. 46, n° 2, 1999, p. 161-172.
- VENUTI Lawrence, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, New York, Routledge, 2008 [1995].
- , *Translation Changes Everything: Theory and Practice*, New York, Routledge, 2013.
- (ed.), *The Translation Studies Reader*, New York, Routledge, 2005.
- (ed.), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity. Ideology*, London, Routledge, 1992.
- VILLIGER Carole, *Usages de la violence en politique (1950-2000)*, Lausanne, Ed. Antipodes, 2017.
- VISSIÈRE Isabelle et Jean-Louis (eds.), *Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de l'Inde au dix-huitième siècle*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000.
- VISWANATHAN Gauri, *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- WEINBERGER-THOMAS Catherine, « Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales », in Catherine Weinberger-Thomas (ed.), *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1988, p. 9-31.
- , « Le crépuscule des dieux : regards sur le polythéisme hindou et l'athéisme bouddhique (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) », in *L'Impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt, Paris, Ed. des archives contemporaines, 1988, p. 217-255.
- , « Les mystères du Véda. Spéculation sur le texte sacré des anciens brames au Siècle des Lumières », in Marie-Claude Porcher (ed.), *Inde et Littératures*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1983, p. 177-231.
- WHITE Richard, *The Middle Ground*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- WISMANN Heinz, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.
- YESUDIAN Selvarajan, HAICH Elisabeth, *Sport et yoga*, traduit de l'allemand par Jean Herbert et H. Ghaffer, Lausanne, Ed. Foma, 1958.

ZELLER Benjamin E., « New Religious Movements and Science », in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 14, n° 4, 2011, p. 4-10.

ZEMON DAVIS Natalie, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1995.

—, *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, Hill and Wang, 2006.

ŽUPANOV Iñes G., « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du XVIIe siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 51, n° 6, 1996, p. 1201-1223.

—, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, New York, Oxford University Press, 1999.