



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

université  
Paris | Ouest  
Nanterre La Défense

Istituto di Studi Orientali

Maison René-Ginouvès,  
Archéologie et Ethnologie

Corso di Dottorato in Civiltà, Società e  
Culture dell' Africa e dell' Asia  
Ciclo XXVI

Milieux, Cultures et Sociétés du Passé et  
du Présent

Disciplina: Storia dell'India

Discipline: Anthropologie

# A Past for the Present: The Role of the Śrī Maṭh and the Jagadgurū in the Evolution of the Rāmānandī Sampradāya

PhD Thesis by  
Daniela BEVILACQUA

Tutors: Mario PRAYER, Véronique BOUILLIER

Jury

Véronique Bouillier  
Gilles Tarabout  
Federico Squarcini  
Antonio Rigopoulos

April 29, 2015

## Résumé

Cette thèse vise à décrire comment un ordre religieux subit des processus d'évolution et de transformation qui permettent d'interpréter et de satisfaire les besoins religieux de la société. L'hypothèse à la base de ce travail est que les ordres religieux et les gourous sont des éléments centraux qui caractérisent et influencent la société indienne dans le passé et dans le présent.

Dans cette thèse, je focalise mon attention sur le *sampradāya* des Rāmānandī – groupe religieux datant de Rāmānanda – qui eut un rôle primordial dans la diffusion de la *bhakti* de Ram (dévotion envers Ram) dans le nord de l'Inde vers la fin du XVème siècle. Mon but est de montrer comment la figure de Rāmānanda et l'organisation de l'ordre religieux ont évolué au cours des siècles, pour être capables ensuite d'interpréter les principaux changements survenus au XXème siècle.

J'ai concentré mon attention sur le Rāmānandī *sampradāya* parce que deux changements importants survinrent dans la *sampradāya* au XXème siècle: la construction du Śrī Math, un monastère à l'endroit où, selon la tradition des Rāmānandī, Rāmānanda enseignait habituellement et l'institution de la fonction de Jagadgurū Rāmānandācārya comme leader de l'ordre.

Ces changements ont été déterminés par l'indépendance que le Rāmānandī *sampradāya* avait gagné du Rāmānūjī *sampradāya* au début du XXème siècle. La quête de l'indépendance a été construite sur la figure de Rāmānanda en tant que fondateur et chef de la Rāmānandī *sampradāya*. La scission se produisit à un moment où les *sampradāya* étaient en train d'affirmer leurs identités tandis que des nouvelles approches religieuses et un nouvel esprit national indépendant se répandaient à travers l'Inde. Dans les années 1970, le *sampradāya* décida d'élire un Jagadgurū Rāmānandācārya en tant que représentant du *sampradāya*, et de diriger la construction du Śrī Math ayant une fonction de *mul pīṭh*, ou centre principal pour la *sampradāya*. La tentative de reconstruire un centre religieux traditionnel et de mettre

en place un chef d'ordre qui avait été caractérisé par de nombreuses divisions internes et centres de pouvoir diffusés représenta changements novateurs et significatifs.

J'ai considéré ces changements comme des étapes cruciales à travers lesquels nous pouvons retracer et comprendre l'histoire de la *sampradāya*. L'impact d'une telle approche est amplifié par le fait que ces éléments n'ont pas été analysés dans les études précédentes.

Le *sampradāya* des Rāmānandī est un ordre dans lequel les gourous charismatiques (à partir de Rāmānanda) ont eu une importance fondamentale pour donner une direction à l'évolution des différents centres et disciplines religieux; son approche libéral de la *bhakti* en a permis la grande diffusion parmi la population indienne. Ces caractéristiques ont déterminé le caractère des groupes et sous-groupes qui s'intéressent à la dévotion de Rām à travers des points de vue religieux variés.

A cause de ces différences internes, les Rāmānandī n'ont jamais eu de représentant dans un centre officiel qui puisse fonctionner comme pôle directeur pour l'ordre. Donc, l'utilisation du titre de Jagadgurū Rāmānandācārya et la construction du Śrī Math au XXème siècle représentent un changement significatif dans l'histoire de l'ordre. C'est pour cela que j'ai formulé mes principales questions, base de ma recherche, sur ce thème :

- 1) pourquoi au XXème siècle, un *sampradāya* caractérisé par diverses disciplines religieuses (*sādhanā-s*) et diffusé dans différents centres indépendants a senti la nécessité de créer la fonction de Jagadgurū Rāmānandācārya comme leader principal ?
- 2) le Śrī Math fait-il partie de la reconstruction du charisme du Rāmānanda et est-il un instrument pour aider à la fonction de Jagadgurū Rāmānandācārya ?

Le choix de ce sujet dépend de l'observation faite des ordres et leaders religieux en Inde qui sont encore aujourd'hui amplement estimés parce que porteurs d'une vision plus profonde de la réalité; ceci est démontré dans diverses études<sup>1</sup> et nouvelles

---

<sup>1</sup> Cf. Cekner (1983), Gold (1987), Narayan (1992), Warriar (2003), Broo (2003), Rigopouls (2007, 2009), Bouillier (2008), Charpentier (2010), Copeman and Ikegame (2012).

quotidiennes dans les journaux<sup>2</sup> et aussi simplement en discutant avec les gens. Les leaders religieux influencent les comportements et idées de leurs adeptes grâce à l'un de ces derniers dont le devoir est de donner des conseils basés sur sa connaissance personnelle. Pour ce faire, ceux-ci interprètent des thèmes contemporains avec leur propre connaissance religieuse, qui souvent est un mélange des croyances soutenues par l'ordre dont ils font partie et de leurs propres points de vue.

Donc, pour décrire le rôle de la religion dans la société indienne contemporaine, je considère qu'il est utile d'analyser le rôle que les institutions et leurs leaders ont dans la vie quotidienne des individus, de voir comment ils interagissent avec et dans la société et comment ils affrontent et interprètent les thèmes sociaux et politiques. En outre, dans cette thèse, je démontrerai que ce genre d'analyse devrait également prendre en considération un point de vue historique. En effet, l'étude diachronique d'un ordre religieux, avec la reconstruction du contexte de son apparition, ordre qui s'étend et évolue en réponse aux variables sociales et politiques et également en réponse aux nécessités religieuses de la société, pourrait apporter d'intéressantes interprétations pour des situations actuelles.

L'ordre des Rāmānandī a des caractéristiques particulières qui en ont fait une source d'intérêt pour les étudiants dans différents domaines. Pour mentionner quelques-unes de ces caractéristiques : c'est le plus grand ordre ascétique de l'Inde du nord ; son fondateur est connu pour avoir autorisé la *bhakti* aux classes les plus défavorisées, à *Śūdra* et aux femmes ; un enseignement aussi *saguṇa* (avec attributs) que *nirguṇa* (sans attributs) est attribué à Rāmānanda; le *sampradāya* a diverses ramifications qui suivent différentes disciplines religieuses; son histoire n'est pas certaine mais on sait qu'il a eu un rôle dans l'organisation des Vaiṣṇava *sampradāya*; parmi les *nāgā* (nus) *Vaiṣṇava*, les ascètes Rāmānandī ont toujours été en majorité. De plus, la diffusion du mouvement Rāmjanmabhūmi dans les années 80 a focalisé l'attention sur la Ram *bhakti* en Ayodhya, le plus grand centre Rāmānandī de l'Inde du nord, et par conséquent sur la *sampradāya* des Rāmānandī. Donc l'ordre a été l'objet

---

<sup>2</sup> <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Ramdev-made-Haryanas-brand-ambassador/articleshow/45900001.cms> , <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Follow-Guru-Nanaks-path-of-compassion-PM-Modi/articleshow/45055559.cms> , <http://www.hindustantimes.com/india-news/modi-to-visit-odisha-on-july-16-meet-shankaracharya/article1-1092100.aspx>

d'étude de trois points de vue majeurs : historique, anthropologique et linguistique. Ce qui manquait était un texte scientifique en anglais qui réunissait toutes les études et offrait un point de vue plus large tant sur le passé que sur le présent, utilisant un point de vue pas exclusivement religieux, politique ou social et qui pourrait créer une image plus exhaustive du *sampradāya*.

Pour effectuer ce type d'analyse, j'ai utilisé une approche multidisciplinaire, décrite dans le premier chapitre, dans laquelle méthodologies anthropologique et historique coopèrent pour retracer l'évolution de la tradition des Rāmānandī de leur origine à nos jours.

L'approche anthropologique ne se rendait pas uniquement évident dans ma méthode d'observation participante pendant le travail sur le terrain mais aussi dans l'utilisation d'une approche interprétative aux situations passées où des preuves historiques manquaient. Par conséquent, les sources telles que les hagiographies, commentaires d'œuvres supposées de Rāmānanda, et les journaux intimes de voyageurs ont été interprétées à la lumière de mon travail sur le terrain dans le but de créer un portrait de Rāmānanda, en tant qu'homme et gourou à la fois, ainsi que pour décrire la période historique dans laquelle il a vécu.

Cette approche a également été utilisée pour décrire d'autres gourous. Cet accent mis sur l'individualité découle d'un point important: que l'évolution de la Rāmānandī *sampradāya*, sa propagation et sa survie dans des formes multiples, à la fois dans le passé et dans le présent, a été poursuivies par des leaders religieux charismatiques. Une attention à l'individualité a conduit à une attention aux caractéristiques subjectives (comme le charisme personnel, les démarches personnelles et la foi) en tant qu'agents de changements. Ces caractéristiques sont considérées comme aussi importantes que les variables économiques et politiques dans la conduite des changements chez un ordre religieux.

En outre, j'ai utilisé une approche synchronique dans le but de produire des images de centres religieux, de disciplines politiques et religieuses circonscrites dans le temps et l'espace, à la fois dans le présent et dans le passé. Placer ces photos synchroniques dans le tableau diachronique de la longue durée nous a permis d'observer l'évolution de leurs traits au cours des siècles.

Une telle approche nous a fourni une image complète de l'évolution de la *sampradāya*, prouvant que les changements analysés synchroniquement n'ont jamais lieu uniformément mais que certains changements ont eu des conséquences qui ont perduré et qui ont continué à évoluer à travers les siècles, ou de façon diachronie. Grâce à cette méthode, j'ai démontré que: différenciations internes de *sādhana* et mode de vie sont des caractéristiques historiques fonctionnelles du Rāmānandī *sampradāya*; la présence de la Jagadgurū Rāmānandācārya doit être interprété dans le cadre de l'évolution de la figure de Rāmānanda vers une image plus brahmanique-Sankritic, bien que toujours connecté à une approche libérale; l'élection d'un Jagadgurū Rāmānandācārya résulte d'un paysage indien religieux contemporain caractérisé par un nombre croissant de gourous et d'institutions religieuses, et de la nécessité de la *sampradāya* d'être représentée à l'échelle nationale par un *ācārya* charismatique et de valeur, capable d'unifier l'ordre et d'attirer les laïcs; la construction de Śrī Maṭh a créé dans le *sampradāya* un centre qui est universellement reconnu comme la *mul pīṭh*; l'élection de plusieurs Jagadgurū Rāmānandācārya-s est le résultat de divers groupes de pouvoir présents dans le *sampradāya*.

## Structure de la thèse

### Introduction

Dans l'introduction, j'aborde le thème de la pluralité des Hindouismes et je situe ma recherche dans le domaine des études sur le Modern Hindu Traditionalism. Ensuite je confronte la théorie de l' « Invention of Tradition » et « Evolution of Tradition », proposée par moi-même.

Mes tentatives de retracer l'évolution de la *sampradāya* visait à comprendre les raisons qui ont conduit l'ordre à établir le bureau du Jagadgurū Rāmānandācārya et le Śrī Maṭh à Varanasi. L'importance des considérations historiques est particulièrement élevée dans le contexte socioreligieux indien, dans lequel l'autorité religieuse est

toujours légitimée par la tradition et, comme nous l'avons vu dans l'Introduction, par l'interprétation du passé à la lumière du contexte actuel.

Les ordres religieux traditionnels fournissent également des exemples utiles à la compréhension de cet échange continu entre le passé et le présent. Le fait qu'une tradition religieuse passée soit transmise et interprétée à travers dynamiques d'adaptations et changements montre la capacité des ordres religieux à évoluer et survivre dans le temps. L'étude de ces changements nous permet de mettre en lumière ces caractéristiques et valeurs qui sont constantes - mais pas statique - et fonctionnel pour le présent dans lequel ils sont reconstitués.

Dans la seconde partie de cette introduction, qui a un but théorico-introductif pour donner au lecteur une certaine clarté des contenus de la thèse, j'explique certains termes et réalités d'un point de vue historique et religieux : ascétisme en Inde ; ascétisme et *bhakti* ; Vaiṣṇava *bhakti* ; Ram *bhakti* ; le rôle des gourous en Inde ; le rapport entre gourous et disciples. La Ram-*bhakti* fournira un instrument pour décrire l'histoire du *sampradāya*, les particularités et les problématiques historiques. Une attention particulière sera donnée à son évolution et à la figure de Rāmānanda comme gourou. De tels thèmes fourniront le lien pour la seconde partie du travail, étayé par des données ethnographiques et focalisé sur la réalité contemporaine du *sampradāya* et la figure du Jagadgurū Rāmānandācārya. Cette fonction sera analysée tant en l'insérant dans le contexte de la tradition indienne qu'en comparant avec les gourous modernes.

## **Chapitre 1 : méthodologie, terrain et problèmes éthiques**

Dans ce chapitre, je présente mon travail comme interdisciplinaire avec une méthodologie mixte entre histoire et anthropologie. Après une présentation théorique sur les diatribes qui ont impliqué le milieu académique dans la comparaison du rapport entre histoire et anthropologie, je montre comment les deux disciplines et instruments de recherche ont collaboré pour mener à bien la recherche.

Par le biais de cette dissertation, j'ai pu démontrer que, pour comprendre le contexte dans lequel les deux changements susmentionnés se sont produits, il s'est

avéré utile d'utiliser une analyse diachronique et synchronique réalisée en vertu d'une méthodologie historique et une anthropologique. L'utilisation de ces deux disciplines a été justifiée sur la base des observations de Bernard Cohn sur les résultats essentiels qu'une collaboration mutuelle entre ces disciplines peut produire, ainsi que de sa définition générale de l'ethnohistoire. L'Ethnohistoire combine "sources historiques avec le travail sur le terrain ethnographique parmi les membres actuels des sociétés" pour reconstruire leur passé à travers l'histoire "arrondi" (Cohn, 1968: 440), et, j'ajoute, pour expliquer les événements présents et les changements.

Ensuite je me suis focalisée sur d'autres thématiques théoriques qui aident à situer ma position de chercheur et un des objectifs de la recherche : à travers la distinction entre émique et éthique, en effet j'expose la proposition de présenter le *sampradāya* des Rāmānandī d'un point de vue émique autant que possible ; à travers le concept de réflexivité dans les études de presse anthropologique , je positionne mon rôle de chercheur et la façon dont mon genre et ma nationalité ont influencé mon travail.

Par la suite, je décris en profondeur le *fieldwork*: les différentes aires géographiques où j'ai opéré, les personnes que j'ai rencontrées et quel type de relations j'ai établi ; les modalités de recherche (observation active et comment celle-ci a changé au cours du temps, absence d'assistant) ; problèmes rencontrés pendant le travail sur le terrain.

## **Chapitre 2 : Sur Rāmānanda: sa vie, ses enseignements et ses disciples**

A travers une comparaison des hagiographies du passé et des études du présent, je retrace dans ce chapitre l'évolution de l'image de Rāmānanda au cours des siècles.

Bien que les données que nous ayons sur Rāmānanda ne soient pas exhaustives, et connaissant les liens entre Rāmānanda, Kabīr et Nābhādās, j'ai soutenu dans ce chapitre que Rāmānanda a très certainement vécu au XVème siècle. J'ai également affirmé qu'il a dû avoir un rôle particulier dans l'environnement religieux de l'Inde du nord au XVème siècle vu qu'il est réputé non seulement dans son *sampradāya* mais aussi dans différents mouvements religieux qui ont cherché à rattacher leurs propres origines à Rāmānanda. En outre, nous savons que ses descendants se sont chargés de

transmettre ses enseignements et de les diffuser, donnant peu d'importance au départ au fait de transmettre une biographie de Rāmānanda, rendant ainsi difficile quelque affirmation que ce soit sur lui.

Donc ce que l'on peut affirmer grâce aux textes hagiographiques et les différentes traditions sur son personnage c'est que, effectivement, ses enseignements présentèrent une démarche *saguna* et *nirguna*. Dans ce chapitre, j'é mets l'hypothèse qu'il a étudié avec différents maîtres de son époque, obtenant ainsi une connaissance qui l'a dirigé vers le culte de Ram, divinité capable de satisfaire une tendance tant *saguna* que *nirguna*

De l'évolution du portrait de Rāmānanda, il en ressortira probablement que différentes ramifications de l'ordre ont produit ou supporté l'image de Rāmānanda qui convenait plus à leur nécessité ou reflétait leur discipline religieuse. En effet, un point essentiel, qui sera répété plusieurs fois dans le discours, est que Rāmānanda a été un gourou influencé par diverses tendances religieuses, tant ascético-yogiques que dévotionnelles, qu'il a transmis à ses disciples.

Cette différence d'enseignement se reflète également dans la production littéraire attribuée à Rāmānanda tant en sanscrit qu'en hindi. Là aussi, à une dualité linguistique correspond une dualité d'enseignement qui a mené divers étudiants à douter de la véracité des œuvres. Ma position, dans cette diatribe, est que probablement aucune œuvre n'est pure production de Rāmānanda qui, si on suit la tradition, aurait enseigné en langue orale et n'aurait rien mis par écrit. Donc, je considère ces œuvres, attribuées à lui, comme le fruit de la réélaboration des ascètes Rāmānandī appartenant à divers groupes du *sampradāya*, qui ont interprété les enseignements, soulignant les composants qui convenaient le plus à leur pratique.

Le chapitre se termine avec une description des disciples les plus connus de Rāmānanda pour démontrer encore une fois la dualité de son enseignement et que, parmi ses disciples, il y avait des ascètes et des laïques.

### **Chapitre 3 : Ramananadi Sampradaya, son développement historique**

Dans ce chapitre, je retrace l'histoire du *sampradāya* en l'insérant avant tout dans le contexte historique du nord de l'Inde du XIII<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Ensuite je focaliserai

mon attention sur la reconstruction du contexte religieux qui pourrait avoir influencé Rāmānanda et sa démarche religieuse. L'étape suivante est donc de considérer si Rāmānanda a fondé ou non le *sampradāya* des Rāmānandī et en quoi consiste, dans le contexte indien, la fondation d'un *sampradāya*.

Par la suite, je décris l'évolution du *sampradāya* à travers différents points de vue.

Au début, avec le concept des *gaddi*, centres religieux, et leur diffusion sur le territoire, je retrace un hypothétique tableau de l'expansion de l'ordre dans le nord de l'Inde au cours des siècles.

A travers le schéma des *gaddī*, je démontre que les ascètes Rāmānandī étaient bien répandus dans le nord de l'Inde et qu'il y avait probablement une présence Rāmānandī également dans la zone d'Ayodhya avant le XVIIIème siècle. Des sources littéraires de cette période témoignent de la présence des nombreux Vairagī (Rāmānandī) dans diverses zones de l'Inde du nord, démontrant que les ascètes itinérants étaient une composante importante du *sampradāya*.

Cela nous amène à supposer que, bien qu'au XVIIIème siècle certains centres et groupes subirent un processus d'orthodoxisation, les bases du *sampradāya* étaient encore composées d'ascètes itinérants qui probablement contribuèrent à la diffusion de la Ram *bhakti*, bien qu'aucune documentation sur leur rôle ne subsiste.

La présence de Rāmānandī itinérants démontre ensuite que dans toute l'histoire, le *sampradāya* maintient sa politique ouverte et libérale, malgré quelques centres qui modifièrent leurs règles internes pour des raisons historiques.

En fait, entre le XVIIIème et le XIXème siècle, différents centres Rāmānandī furent influencés par les décisions prises par les souverains locaux. Cependant, bien que les Rāmānandī n'aient pas une autorité centralisée, les effets d'un changement survenu dans un *āśram* ou un *math* dans une certaine localité n'avaient pas nécessairement de répercussions sur les autres centres. Par conséquent, on ne peut pas considérer un changement survenu dans un centre comme systématique et exemplaire pour décrire aussi les autres centres Rāmānandī de la même période.

Des événements que j'analyse dans ce chapitre, il en ressort que les vicissitudes et changements de quelques centres, comme celui de Galta, ne dépendirent pas d'une compétition pour obtenir le soutien du souverain local, mais plutôt de la nécessité de

faire survivre le centre. En effet, il y eut des *mahant* qui préférèrent se démettre de leurs fonctions au profit de leurs successeurs plutôt que de se soumettre à de nouvelles règles religieuses.

De tels évènements démontrent que l'importance de la foi et du credo religieux est une variable qui doit être prise en compte, ainsi que d'autres considérations plus pragmatiques quand on analyse une relation entre pouvoir politique et pouvoir religieux. Je montrerai comment les centres sont liés aux gourous charismatiques qui, grâce à leurs valeurs spirituelles et leurs capacités d'attirer les disciples, ont diffusé le *sampradaya*.

Dans le chapitre, j'expliquerai et retracerai également l'évolution des diverses disciplines religieuses présentes dans le *sampradāya* : *tapasī* (*tyāgī*), *rasik* et *nāgā*.

L'évolution à facettes de l'histoire du *sampradāya* des Rāmānandī reflète les divergences internes de l'ordre. Je suppose que la raison à l'origine de ces différences est le double enseignement de Rāmānanda lequel a permis à ses disciples de choisir entre une approche *tapasī* ou *rasik*, selon les habitudes de chacun. Dans ce chapitre, je montre que, dans une première période du *sampradāya*, beaucoup suivent un parcours religieux mixte, dans lequel les deux tendances coexistent et sont utilisées selon la nécessité. Donc, je soutiens que les deux tendances (*tapasī* et *rasik*) sont présentes depuis le début de l'histoire du *sampradāya*, considérant qu'elles font partie de l'enseignement même de Rāmānanda car ces démarches se sont spécialisées au cours des siècles et ont amené à la formation de deux groupes distincts.

La discipline religieuse des *tyāgī* se base sur des pratiques de yoga qui ont pour but de produire des *tapas*. *Tapas*, en général, signifie « brûler » et dans le contexte ascétique, cela signifie accomplir une pénitence, faire abnégation en suivant des pratiques qui vont des restrictions alimentaires jusqu'à atrophier certaines parties du corps. Le but de telles pratiques est d'atteindre le self-control, de vaincre les sens, le désir et l'ego, pour obtenir une union avec le divin. Sans *tapas* et sacrifice, la réalisation religieuse ne peut être possible.

Dans cette thèse, j'é mets l'hypothèse qu'à partir des ascètes *tyagi* itinérants, se sont formés des groupes d'ascètes *naga* « nus », déjà présents dans d'autres groupes religieux dans un but protecteur. En effet, les *naga* ont pour but de protéger les ordres

religieux Vaiṣṇava, et, par conséquent, leur pratique ascétique était et reste encore associée à l'usage des armes et l'entraînement physique. Dans le passé, les *naga* participaient également aux échanges commerciaux, suivant les routes des pèlerinages des grands centres religieux, parfois ils participaient aussi en tant que mercenaires aux guerres entre souverains.<sup>1</sup> Aujourd'hui encore, ils s'assurent que les règles du *sampradāya* soient bien respectées.

Une caractéristique sociale qui différencie *tyagi* et *naga* est l'absence de règles restrictives pour le recrutement, ainsi, ceux-ci acceptent même les personnes des basses castes et les femmes. Mais la différence entre les deux groupes, c'est que les *tyāgī* suivent une voie non violente, tandis que pour les *naga* la violence est un moyen de protection. Une autre différence est l'interprétation des textes sacrés, surtout le *Rāmcaritmānas* : les *tyāgī* utilisent le texte sacré pour légitimer leur pratique et leur style de vie ascétique, en soulignant la période où Rām était dans la jungle ; en revanche, les *naga* prennent en considération la narration des batailles entre Rām et Rāvaṇa, ainsi que le rôle de Hanuman et de son armée, pour justifier leur organisation militaire. Les *rasik*, eux, mettent en avant la période pendant laquelle Rām vivait en Ayodhya avec Sita.

« Rasik » vient de *ras*, un mot en sanscrit qui signifie « essentiel », mais qui dans la philosophie esthétique, représente le plaisir que créent les émotions (*bhāva*) au bénéficiaire du moment esthétique. Cette approche religieuse représente probablement une influence dans le Rāmānandī *sampradāya* des groupes de dévots de tendance *Kṛṣṇaita*, diffusés dans la zone du Rajasthan où se situent les premiers centres Rāmānandī. Avec l'influence *rasik*, cinq tendances religieuses se sont créées dans le déroulement du culte de Sita-Ram dans sa forme *saguṇa*, cinq tendances liées à cinq *bhāva* : *dasya*, *vatsalya*, *sākhya* et *śṛṅgār bhāva*. Cela signifie que l'attitude religieuse d'un *rasik* envers Rām pouvait (et peut) ressembler à celle d'un esclave (*dasya*) envers son maître, celle d'un parent envers son propre enfant (*vatsalya*), celle d'une personne avec son ami (*sākhya*), ou encore celle d'une amante envers son amoureux (*śṛṅgār*). Cependant dans cette thèse, j'é mets l'hypothèse que la composante *dasya* était déjà présente dans les enseignements religieux de Rāmānanda parce que c'était une approche déjà existante dans la dévotion Vaiṣṇava. Ceci serait

soutenu par le fait que des ascètes suivent cette tendance, également parmi les *tyāgī* et les *naga* (en effet le suffixe *-das* se trouve souvent dans leurs noms) et que le groupe des Rāmānandī *das* est le plus nombreux.

Tous les groupes ont un substrat commun basé sur la dévotion à Ram, sur le mantra Ram, la *prapatti* (soumission), le *seva* (service) et *vairagya* (détachement). Ce dernier mot est d'une importance fondamentale pour comprendre l'ascétisme des Ramanandi parce qu'il exprime le détachement du monde sensible. La façon dont se réalisent *prapatti*, *seva* et *vairagya* change selon les différentes pratiques religieuses.

Après cette description, suit celle des principaux centres historiques Ramanandi du nord de l'Inde (Galta, Raivasa, Balananda, Kullu, Ayodhya, Citrakut et Janakpurdham). La démarche est autant synchronie que diachronie. En effet, du point de vue de la diachronie, je montre comment les caractéristiques et influences, qui ont modifié la démarche religieuse, n'ont pas nécessairement influencé la démarche d'un autre centre dans la même période. D'une façon diachronique, je retrace l'histoire des divers centres pour souligner les changements au cours des siècles.

Donc, l'histoire d'un seul centre ne peut pas être prise comme modèle pour interpréter l'histoire entière du *sampradāya*, de même les histoires des divers centres et zones ne peuvent pas être unies pour créer un modèle unique de l'histoire du *sampradāya*.

Dans ce chapitre, j'analyse aussi l'histoire contemporaine du *sampradāya* : la naissance d'un mouvement réformateur guidé par Swāmī Bhagavadācārya, et l'obtention de l'indépendance du *sampradāya* des Rāmānandī dont celui des Rāmānūjī.

Cependant, je démontre dans ce chapitre que bien que Bhagavadācārya ait obtenu l'indépendance du *sampradāya* de celui de Rāmānūja, avec des conséquences visibles dans le Kumbh Melā (les Rāmānandī ne durent plus agir comme subordonnés des Rāmānūjī), cela n'eut pas d'effet dans le *sampradāya* dans sa totalité. En particulier, l'approche de Bhagavadācārya n'influença pas ni ne changea les règles et croyances internes dans les centres Rāmānandī. Par conséquent, le résultat principal de l'activité de Bhagavadācārya fut la reconnaissance de l'indépendance du *sampradāya* et un portrait plus précis de Rāmānanda comme fondateur. Ceci a ensuite

mené à deux développements successifs : la construction du Śrī Maṭh et de la formation de la fonction du Jagadgurū Rāmānandācārya.

#### **Chapitre 4 :** En traitant les gourous: Le développement de la charge du Jagadgurū Rāmānandācārya

Dans ce chapitre, je décris la fonction de Jagadgurū Rāmānandācārya en comparant avec la présence des gourous modernes et en rapport avec la tradition du titre Jagadguru.

Lorsque le titre de Jagadgurū Rāmānandācārya a été conféré dans le Rāmānandī *sampradāya*, deux traditions spécifiques ont été mentionnées: 1) la tradition d'une autorité religieuse universelle, dans le sillage des anciens gourous glorifié par le titre de Jagadgurū; 2) la tradition de l'enseignement de Rāmānanda, un gourou médiéval bien connu pour avoir ouvert la voie de la bhakti à tous les individus indépendamment de la caste ou du sexe. Cette tradition a été soulignée par le titre de Rāmānandācārya.

Je présente les Jagadgurū Rāmānandācārya du passé et ceux actuels, démontrant comment chacun d'eux a été élu pour des causes différentes. Les causes principales que je prends en considération sont le mouvement Rāmjanmabhūmi, qui a soutenu l'élection de quelques Jagadgurū à la fin des années 80 et 90, le rôle du Akhārā Pariṣad et surtout le fait qu'une telle organisation a, dans certains cas, vendu le titre à des fins uniquement économiques.

Le chapitre se conclut avec une analyse de la manière dont se comportent les ascètes Rāmānandī devant la présence de un ou plusieurs Jagadgurū et de ce qu'ils pensent de cette fonction à l'intérieur du *sampradāya*.

#### **Chapitre 5 :** Le Śrī Maṭh

Dans ce chapitre, je décris le lieu où s'est déroulée principalement ma recherche, le Śrī Maṭh de Varanasi. Une attention particulière est donnée à l'histoire du lieu et pourquoi il a été reconstruit à Pañcagaṅgā Ghāṭ.

Ensuite, je décris le Math en tant que Trust et en tant que centre religieux caractérisé par des règles internes spéciales à suivre. Suivront une description des habitants du site et une analyse du caractère parfois éphémère des identités entre ascètes et laïques dans le contexte du Śrī Maṭh.

Suit une description attentive des activités quotidiennes mais surtout annuelles qui ont lieu dans le Maṭh. Donc, les différentes cérémonies religieuses et leur signification seront analysées et on montrera que dans le Maṭh se déroulent des célébrations à caractère général hindou, autant que Vaiṣṇava ou Rāmaite.

Analysant la fréquence annuelle suivie par les ascètes du Maṭh et surtout par le Jagadgurū, je décrirai aussi le Maha Kumbh Melā.

Dans ce chapitre, je démontre la position particulière du Śrī Maṭh dans le *sampradāya*. Le centre est universellement reconnu comme *mul pīth* par tous les groupes du *sampradāya*, même ceux qui ne soutiennent pas Rāmnareśācārya. Ceci dépend du fait que l'authenticité du lieu est reconnue par la tradition très connue qui dit que Rāmānanda commença son enseignement a Pañcagaṅgā Ghāt. Parce que considéré comme le *mul pīth* du *sampradāya*, le Śrī Maṭh ne présente ni tendance religieuse spécifique ni règle spécifique de convivialité : des individus de toutes castes sont acceptés, peuvent manger ensemble dans la cuisine et dormir dans les chambres du centre; des *sādhu* de diverses origines religieuses peuvent trouver un logement dans le Math et suivre leur propre pratique ; les célébrations pratiquées dans le Maṭh suivent une multitude de tendances religieuses. Sur la base de ces caractéristiques, j'ai émis l'hypothèse que l'organisation du Śrī Maṭh pourrait être considérée comme une tentative pour recréer physiquement et en pratique l'enseignement libéral de Rāmānanda

**Chapitre 6 :** Le Jagadgurū Rāmānandācārya Rāmnareśācārya en relation avec le Rāmānandī *sampradāya* et ses disciples

Dans ce chapitre, je décris le Jagadgurū Rāmānandācārya Rāmnareśācārya, comme ascète et comme Jagadgurū. Pour cela, il sera décrit avant tout comme leader de l'ordre. Par conséquence, j'analyserai les différentes relations qu'il a tissées avec

d'autres gourous et *mahant* (abbés) de l'ordre et ainsi qu'avec des représentants d'autres ordres, utilisant les données que j'ai recueillies pendant le Kumh Melā.

Ensuite, j'analyserai son rapport avec les dévots laïques. Donc je décrirai la signification de *darśan* (vision/rencontre avec le gourou ou la statue sacrée) et comment les disciples sont liés au Jagadgurū par l'initiation. A cela, suit l'analyse d'une particularité du Jagadgurū qui est également une particularité dans le Math. En effet, le Jagadgurū a décidé de ne pas avoir d'ascètes parmi ses disciples, donc il ne fait pas d'initiation aux ascètes pour éviter les diatribes sur sa future succession. Le motif d'une telle situation sera expliqué par un statut du math, un Trust géré par un Samiti qui, au moment nécessaire, élira un successeur de l'actuel Jagadgurū parmi les ascètes *brahmine* du *sampradāya*.

Par la suite, à travers une description des ses approches théoriques et ses enseignements dans divers domaines (du social au politique et religieux) je fournirai un tableau animé de la façon dont se positionne un gourou dans la tradition et la modernité, dans le contexte de l'Inde contemporaine, en démontrant que, comme toujours, la personnalité d'un gourou est un élément nécessaire à son succès.

## **Conclusions**

Dans les conclusions, j'explorerai de nouveau les différents parcours à travers lesquels j'ai soutenu l'idée de l'évolution de la tradition dans le *sampradāya* des Rāmānandī : l'évolution de l'image de Rāmānanda qui a amené à la création de la fonction de Jagadgurū Rāmānandācārya ; l'évolution du double enseignement de Rāmānanda qui a abouti à la formation de divers groupes et sous-groupes non organisés, sous l'égide d'un unique pôle central ; la présence de différents centres Rāmānandī qui se sont historiquement différenciés et ont permis à l'ordre de survivre au cours des siècles en s'adaptant aux exigences de la société.

Dans cette thèse, j'ai montré que dans la tradition Rāmānandī, rien ne reste statique : des éléments, comme la narration de la vie de son fondateur, ses enseignements religieux et les centres historiques, évoluent au cours des siècles selon les changements du contexte social, religieux et politique. En effet, j'ai démontré que

certaines évènements, qui normalement sont interprétés comme invention, pourraient être plutôt interprétés comme évolution de la tradition, plus adaptée pour interpréter changements et innovations, en continuité avec le passé et compréhensibles, si on tient compte du contexte historique dans lequel ils surviennent.

A travers mes données, j'ai montré le rôle que des figures charismatiques ont dans la transmission de la tradition, et que, interprétant les événements d'un point de vue émique quand c'est possible, on peut parvenir à des conclusions différentes de celles de précédents étudiants, surtout si on évalue l'histoire du *sampradāya*.

Ce qui ressort de cette thèse, c'est que les variables comme foi, credo et charisme personnel sont des composantes importantes dans la détermination du succès ou de l'échec d'un gourou, et par conséquent son aptitude à rassembler des disciples. Ces variables doivent être prises en considération pour comprendre l'évolution d'un *sampradāya*. De l'histoire du *sampradāya* des Rāmānandī, il en ressort que son succès est basé sur l'activité des ascètes itinérants qui, grâce à leur contact avec les gens communs, ont créé un substrat répandu de Ram *bhakti* et sur les qualités des leaders charismatiques qui, grâce à leur foi et leur connaissance religieuse, ont su gérer des centres spécifiques également pendant des temps difficiles.

L'étude historique du *sampradāya* des Rāmānandī, à partir de la question du pourquoi un Jagadgurū et un Śrī Maṭh, a permis de tracer un portrait du Jagadgurū Rāmnaresācārya et de l'évolution du *sampradāya*. Le portrait de Jagadgurū a aussi permis de donner un exemple d'un leader religieux du traditionalisme hindou moderne. En effet, comme suggéré dans l'introduction, cette catégorie qui s'oriente vers des traditions religieuses qui ont résisté au contact du Néo hindouisme mais pas rattachées à un hindouisme classique et désuet, cette catégorie nécessite d'autres études pour être vraiment comprise, vu que le concept de traditionalisme hindou moderne peut se référer à un vaste choix de traditions religieuses.

J'ai démontré que le rôle de Rāmnaresācārya est le résultat non seulement de la tradition à laquelle il appartient (le *sampradāya* des Rāmānandī) mais aussi de sa position personnelle à propos de thématiques religieuses et spirituelles. La démarche de Rāmnaresācārya envers ses disciples a offert un exemple de relation qu'un gourou a avec un groupe de dévots issus de différentes classes sociales.

J'ai montré qu'une forme de modernisation apparaît dans la façon de Rāmnareśācārya de diffuser son enseignement et dans sa façon de mettre en évidence ces enseignements appropriés à la société actuelle. Son approche et les activités qu'il mène, démontrent comment une ancienne tradition est transmise : avec les interprétations et adaptations des enseignements vus à la lumière d'une lecture contemporaine.

### **Appendix: Les temples et les āśram des Rāmānandī en Varanasi**

Dans ce chapitre, je prends en considération la présence des différents centres Rāmānandī dispersés sur le territoire Varanasi. Il en ressortira que quelques centres importants décrits par Sinha et Saraswati dans les années 70 déclinent, alors que d'autres sont florissants. Ces analyse et comparaison montreront comment la vie d'un centre religieux dépend de plusieurs facteurs : l'histoire du lieu et de la *mūrti* (*statue sacrée*) qui s'y trouve, la capacité du *mahant* à se présenter comme un homme de valeur, religieux et apte à attirer disciples et partisans.

### **Bibliographie sélectionnée**

- Burghart Richard, "Wandering Ascetics of the Ramanandi Sect", *History of Religion*, Vol. 22, No. 4, Devotional Religion in India (May 1983), pp. 361-380.
- Burghart Richard, *The History of Janakpurdham, A Study of Asceticism and the Hindu Polity*, Submitted for the degree of P.h.D in Social Anthropology School of Oriental and African Studies University of London, March, 1978.
- Burghart Richard, "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia", *Man*, New Series, Vol. 18, No 4 (Dec., 1983).
- Burghart Richard, "The Founding of the Ramanandi sampradāya", *Ethnohistory*, Vol. 25, No. 2 (Spring, 1978), pp. 121-139.
- Burghart Richard, "Hierarchical Models of the Hindu Social System", *Man*, New Series, Vol. 13, No. 4 (Dec., 1978), pp. 519-536.

- Catherine Clémentin-Ojha, “L’inegalité des Shudra: Convinction Smaartaa, Dilemme Vishnuite”, in *Les Ruses du Salut Religion et Politique dans le Monde Indienne*, Purushartha, 17, Paris, 1995.
- Caracchi Pinuccia, *Ramananda e lo Yoga dei Sant*, Edizioni dell’Orso, Torino, 1999.
- Caracchi Pinuccia, *Vita di Ramananda, Il Ramanandajanmotsava dell’Agastya-Samhita*, Primolibri, Torino, 1989.
- Callewart M. Winand, *The Hagiographies of Anantadas, The Bhakti Poet of North India*, Curzon, 2000.
- Grierson, A. George. 1918, Ramanandis, Ramawats, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol X, Edimburg.
- Grierson, George. (Oct. 1920), “The Home of Ramananda”, in *The Journal of Asiatic Royal Society*, No 4.
- Hans Bakker, *Ayodhya the History from the 7<sup>th</sup> century B.C. to the middle of the 18<sup>th</sup> century*, Groningen Oriental Studies, 1986.
- Linda Hess, “Staring at Frames till they Turn into Loops: an Excursion through some Words of Tulsidas”, in Bradley R. Herter, Cynthia Ann Humes (edited by), *Living Banaras: Hindu Religion in Cultural Context*, State University of New York Press, Albany, 1993
- Horstmann Monika, “Power and Status: Ramanandi Warrior Ascetics in 18<sup>th</sup>-Century Jaipur”.
- Horstmann Monika, “Vision of Kingship in the Twilight of Mughal Rule”, in *Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences*, Amsterdam, 2006.
- Horstmann Monika, “The Ramanandi of Galta”, in Lawrence A. Balel (ed.), *Multiple Histories: Culture and Society in the Study of Rajasthan*, New Delhi Rawat Publication, New Delhi, 2002.
- Farquhar J. N., “The Historical Position of Ramananda, in the *Journal Of Royal Asiatic Society*, (April 1920), N°2.
- Farquhar J. N., “The Historical Position of Ramananda, in the *Journal Of Royal Asiatic Society*, (March 1922), N°3.
- Peter van der Veer, “The Politics of Devotion to Rama”, in David N. Lorenzen (edited by), *Bhakti Religion in North India, Community Identity and Political Action*, State of University of the New York Press, 1995.

- Peter van der Veer, *Gods on Earth, The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, The Athlone Press, London, 1988.
- Peter van der Veer, "God must be Liberated! A Hindu Liberation Movement in Ayodhya", *Modern Asian Studies*, 21, 2 (1987), pp. 283-391.
- Peter van der Veer, "De Bien Dangereuses Passions: Comment les Ascetes de l'Ordre Ramanandi gerent leur Sexualite".
- Peter van der Veer, « Taming the Ascetic : Devotionalism in a Hindu Monastic Order », *Man*, New Series, Vol. 22, N°4 (Dec. 1987), pp. 680-695.
- Peter van der Veer, "Disciplines of Body and Mind in the Ramanandi Order", *American Ethnologist*, Vol. 16, N° 3 (Aug. 1989), pp. 458-470.
- Puroshottam Agrawal, "The Impact of Sectarian Lobbyism on Hindi Literary Historiography, the Fascinating Story of Bhagvadacharya Ramanandi", in *Writing Histories of Modern Languages, Literature and Nationalist Ideology*, Social Science Press, New Delhi, 2010.
- Puroshottam Agrawal, "In Search of Ramanand – The Guru of Kabir and Others".
- Vijayyvargiya Dayakrishna, Payaspayee, Swami Ramanand the Pioneer of Ram Bhakti, Jagadguru Ramanandacharya Smarak Seva Nyas, Varanasi, 2009
- William R. Pinch, *Peasants and Monks in British India*, University of California Press, 1960.
- William Pinch, "Reinventing Ramanand: Caste and History in Gangetic India", *Modern Asian Studies* 30, 3 (1996), pp. 549-571.
- William Pinch, "History, Devotion and the Search for Nabhadass of Galta", in Daud Ali (ed.), *Invoking the Past: the Uses of History in South Asia*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.

#### OEUVRES EN HINDI

- *Shri math Prakash, Suchna evam Prasaaran Mantraalaya*, Madhya Pradesh Sarkar, Bhopal, 2001
- *Tirthraaj Prayaag aur Kumbh Mahaapurva*, Jagadguru Ramanandacharya Smaraka Seva Nyas, Shri Math, Kashi, 2007.
- *Amrit Kalash*, Jagadguru Anusandhan Sasthan, Varanasi, 1992.
- Agrawal Purushottam, *Akath Kahani Prem Ki*, Delhi, 2012.

- Dvivedi, Hajari Prasad. (1940), *Hindī Sāhitya kī Bhūmikā*, Hindī Granth Ratnākar Kāryālaya, Bombay.
- Dvivedi, Hajari Prasad. (1952), *Hindi saahitya, uskaa udbhav our vikaas*
- Chaturvedi P. A., *Uttari Bharat ko Sant Parampara*, Barto Bhandar Lodhar Press, Allahabad, 1952.
- Swami Nigmananda Paramhansa ji Maharaji, “Śri Swami Bhagvadacharya ki jiiivani ka viśisht Adhyayan”, in *Swami Bhagvadacharya Shatabdi Smrti Granth*, 1977.
- Swami Ramcharan ji Shastri, “Lokottar Vishishta ka Sankhipt paricaye”, in *Swami Bhagvadacharya Shatabdi Smrti Granth*, 1977.