John Stratton Hawley, *A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement*

Cambridge-London, Harvard University Press, 2015, 464 p.,
bibliographie, index, cartes et illustrations

Catherine Clémentin-Ojha

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28351>

DOI : 10.4000/assr.28351

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 390

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Catherine Clémentin-Ojha, « John Stratton Hawley, *A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28351> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.28351>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

John Stratton Hawley, A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement

Cambridge-London, Harvard University Press, 2015, 464 p.,
bibliographie, index, cartes et illustrations

Catherine Clémentin-Ojha

RÉFÉRENCE

John Stratton Hawley, A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement, Cambridge-London, Harvard University Press, 2015, 464 p., bibliographie, index, cartes et illustrations

- 1 C'est ainsi, les livres sérieux sur l'hindouisme ne sont pas faciles d'accès. Ils demandent au lecteur quelque effort. L'ouvrage de John Stratton Hawley, professeur de religion à l'université de Columbia, est de ceux-là. Résultat d'un travail de recherche de dix ans, il a pour thème central l'étude d'une idée qui prend corps dans les premières décennies du xx^e siècle en Inde du Nord : l'idée du mouvement de la bhakti. L'objet est clairement identifié : tous les ouvrages de synthèse sur l'hindouisme parlent du « mouvement de la bhakti ». Mais à quelle idée cette expression correspond-elle au juste ? Comment cette idée est-elle devenue si forte en Inde du Nord ? Dans quelles langues et grâce aux efforts de quels groupes et individus s'est-elle imposée ? Dans quelles circonstances ? Ces interrogations constituent le point de départ de l'enquête dont Hawley nous livre les résultats dans ce savant travail qui conjugue étude de textes littéraires, histoire des idées et des institutions et retour critique sur l'historiographie pour mettre en lumière l'étroite interaction entre religion et littérature dans l'Inde du Nord de la première modernité à aujourd'hui.
- 2 On englobe sous le terme sanskrit de *bhakti* diverses expériences du divin qui ont les mêmes racines historiques, toutes fort anciennes puisque le mot apparaît avant l'ère

chrétienne dans une upanisad et dans la *Bhagavad-gītā*. Le terme est polysémique, difficile à traduire donc. On le rend généralement par « dévotion », quoique « participation » en serait une traduction plus appropriée, car proche de son étymologie : BHĀJ, la racine sanskrite sur laquelle il est construit, signifiant en effet partager. Au début de l'ère chrétienne, la bhakti fait surgir sur tout le territoire indien des temples et des statues sublimes. Dans les siècles qui suivent, elle donne naissance à des théologies et liturgies élaborées, à des poèmes mystiques de haute valeur littéraire, à des communautés de fidèles qui s'organisent autour de saints hommes et transmettent leur message (les *sampradāya*). La forme de religiosité qu'elle produit est bien identifiable : elle naît de l'émotion profondément ressentie lors de la rencontre personnelle directe avec le divin. Pourtant quoique pan-indienne, la bhakti n'est pas unifiée. Elle est socialement disparate – son message se veut universel, mais ses adeptes ne partagent pas la même condition sociale –, elle est institutionnellement divisée par de vives rivalités entre les *sampradāya* – ce qui ne va pas sans affaiblir leur autorité –, elle est théologiquement écartelée entre des conceptions du divin divergentes, qui conduisent les uns à adorer les icônes anthropomorphes de divinités conçues comme dotées d'attributs (*saguṇa*), les autres à refuser toute représentation imagée d'un être suprême sans attribut (*nirguṇa*). Pour autant nul ne conteste que, entre le VI^e et le XVI^e siècle, la bhakti se présente comme une force inouïe qui partout bouscule la religion établie construite sur les idées, pratiques et institutions des brahmanes, affiche son refus de la hiérarchie sociale des castes, balaye l'hégémonie du sanskrit en s'exprimant dans les langues vernaculaires, et érige en modèle de sainteté des hommes et femmes dont la vie n'est guère conforme aux conventions établies par les textes brahmaniques. Dès lors, lire dans tel ou tel ouvrage de référence que la bhakti a constitué un « mouvement » ne paraît pas incongru. Or, nous alerte Hawley, parler du mouvement de la bhakti n'est pas constater un phénomène, c'est exprimer une idée. Et cette idée est le produit d'une histoire.

- 3 Au fond, il en est de l'idée du mouvement de la bhakti comme de l'hindouisme lui-même. Elle est moderne, tout comme est moderne la conception de l'hindouisme comme identité collective partagée. Toutes deux résultent de processus d'unification et de synthèse anciens, mais ne prennent corps qu'à l'époque coloniale. Si au cours des siècles les hindous mirent suffisamment d'ordre dans leurs croyances, pratiques et institutions pour construire des univers religieux partagés, ils n'eurent pas le sentiment d'appartenir à la même communauté avant la fin du XIX^e siècle. De même, au tournant du XVII^e siècle, on peut constater diverses tentatives pour organiser les traditions de la bhakti de l'Inde du Nord, mais c'est dans les années 1930 que l'idée du mouvement de la bhakti se répandit. Elle fut inséparable du mouvement nationaliste qui conduisit l'Inde à l'indépendance en 1947.
- 4 L'idée apparut chez des spécialistes de la littérature hindie. Ce n'est pas un hasard. La bhakti se présente en effet d'abord comme un vaste corpus de sublimes poèmes de louange ou d'amour à l'adresse de l'être divin, d'où le titre de l'ouvrage recensé : *A Storm of Songs*. Mais elle n'est pas que cela, on l'a dit. Pour l'approcher, on peut avoir recours à des disciplines aussi diverses que l'histoire de l'art, la philosophie, la théologie, la sociologie et l'anthropologie. Si les connaissances sur le complexe phénomène religieux, politique, culturel et social qu'elle représente ont, jusqu'à aujourd'hui, surtout pris forme dans le champ des études littéraires, c'est qu'elles ont été construites ainsi par les savants orientalistes. Formés aux études classiques, c'est

avec les outils de leur discipline que ces savants examinèrent les textes de la bhakti lorsqu'ils les découvrirent et entreprirent de les traduire. Toutefois, une fois passée entre les mains de savants indiens, cette science importée s'enrichit de questions nouvelles. Elle servit à étayer une conception tout aussi importée, que d'autres Indiens s'employaient à tester dans le champ politique : l'idée de nation. En inventant l'idée du mouvement de la bhakti dans les premières décennies du ^{xx}^e siècle, il s'agissait pour Hazariprasad Dvivedi (1907-1979) et pour les autres spécialistes de littérature hindie qui lui emboîtèrent le pas de donner de celle-ci une vision conforme à l'avenir qu'ils souhaitaient bâtir. Pour mettre en perspective leurs considérations littéraires et extra-littéraires et donner à comprendre comment ils firent de la longue tradition de poésie religieuse de la bhakti le substrat essentiel de l'indianité. Nul n'était mieux placé que Hawley, éditeur, traducteur et commentateur reconnu de la grande poésie krishnaïte en braj, forme de hindi toujours parlée dans la région de Mathura et de Vrindaban (Brindavan dans l'ouvrage) au sud de Delhi, notamment celle du grand poète du ^{xvi}^e siècle Sūrdās (à propos de cet aspect de son œuvre, voir le compte rendu de Denis Matringe dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 172 : 129-146).

- 5 La façon dont Hawley s'y est pris est impressionnante. En se fondant sur les sources primaires, on peut reconstituer les principales formes de religiosité qui dans l'Inde du Nord de la première modernité ont correspondu au terme bhakti. En faire l'histoire. On peut aussi passer au crible de la critique les différentes façons dont les spécialistes d'histoire religieuse ont interprété les sources, signaler leurs partis pris théoriques, leurs aveuglements. C'est déjà beaucoup. L'entreprise de Hawley est plus ambitieuse : elle croise les deux démarches, l'historienne et l'historiographique, pour élucider l'histoire d'une idée devenue classique dans les études sur l'hindouisme. Jusqu'à un certain point, sa méthode peut se comparer à une fouille archéologique. Hawley part du terrain visible, celui de la réalité présente, puis il dégage une strate plus ancienne, puis une autre pour révéler peu à peu les fondements. Mais les strates qu'il met au jour ont déjà été visitées. Et chamboulées ! C'est un véritable cauchemar d'archéologue ! Nombreux en effet sont ceux qui avant lui ont aménagé et réaménagé les études sur la bhakti ! Si bien qu'il livre un travail de déconstruction de ces aménagements puis de reconstruction afin de comprendre à partir de quelles prémisses et au prix de quels non-dits l'idée du mouvement de la bhakti a pu émerger dans les premières décennies du ^{xx}^e siècle.
- 6 Disons-le clairement : les filiations et les recompositions mises au jour sont plausibles, mais non certaines. Hawley ne cache pas qu'il n'en est pas entièrement satisfait. Il signale lui-même la fragilité de certaines de ses hypothèses, le caractère lacunaire de la documentation disponible, et quelques redoutables problèmes non résolus de datation, d'identification d'auteurs et de traduction de termes. Peu chaut au lecteur : comme celle qu'on conduit dans un séminaire de recherche, il trouve l'enquête passionnante. Il ne peut qu'être conquis par l'honnêteté avec laquelle Hawley mène son enquête, par le ton enjoué avec lequel il l'invite à le suivre dans ses tours et détours – reflet d'une longue pratique pédagogique sans doute. Conquis aussi par l'érudition qu'il déploie et par la dextérité avec laquelle il combine lecture critique d'une somme immense d'études et analyse serrée des sources primaires. La bibliographie de plus de 40 pages, et l'index qui court sur 16 donnent quelque idée de la masse des matériaux et de la variété des thèmes explorés.

- 7 On ne peut évidemment résumer un tel livre. Je tenterai simplement de montrer l'articulation de ses chapitres, puis ferai quelques remarques de conclusion.
- 8 L'idée du mouvement de la bhakti convoque la force émotionnelle de la bhakti comme facteur d'intégration nationale dans le cadre de la construction de la nation indienne. Elle se construit sur une série d'éléments : un récit allégorique qui raconte le long périple trans-indien de dame Bhakti, des anthologies de poèmes mystiques, des recueils d'hagiographies appelés « guirlandes de dévots », une description d'un regroupement de quatre sampradāya ou traditions sectaires vishnouïtes, une politique d'imposition de ce schéma sur d'autres vishnouïtes et, de ce fait, son institutionnalisation. D'emblée la bhakti bouge, mais l'idée qu'elle constitue un mouvement ne naît pas avant que les mises en forme et les assemblages composites dont ses traditions ont fait l'objet dans le passé ne soient pensés comme ses étapes successives et nécessaires. C'est à expliquer cette mise en séquence que se consacre Hawley. Il examine comment à sa naissance l'idée du mouvement de la bhakti s'est vue dotée d'une longue histoire en allant voir de près les soubassements que ses concepteurs lui ont prêtés. Tout en mettant au jour ses strates successives, en partant de la couche supérieure comme le ferait un archéologue, il montre que c'est en enchaînant des faits et des personnalités très disparates et en occultant toute une partie de l'histoire, la vraie, que lesdits concepteurs ont pu inventer l'idée du mouvement de la bhakti.
- 9 Mouvement de la bhakti avez-vous dit ? Les hindous se représentent en effet la bhakti comme une personne qui voyage et se transforme. Il en va ainsi pour ceux qui prêtent foi au récit allégorique du *Bhāgavata Māhātmya*, selon lequel dame Bhakti, née au Dravida, se développa au Karnataka et, après avoir erré au Maharashtra et au Gujarat, parvint éreintée et affaiblie à Vrindaban, où elle fut rajeunie et remise en beauté (chapitre 2 : « *The Transit of Bhakti* »). Ce récit joua un rôle déterminant dans l'élaboration de l'idée du mouvement de la bhakti. Mais à quelle sorte de réalité renvoie-t-il ; dans quel milieu fut-il composé et quand ; et quelle signification donner aux régions indiennes mentionnées et à Vrindaban, la destination finale ? Du flot de réponses étroitement articulées entre elles que Hawley donne à ces questions, retenons-en trois essentielles : 1) le récit du *Bhāgavata Māhātmya* est beaucoup moins ancien qu'on ne l'a dit, son auteur l'écrit entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e ; 2) à cette époque, Vrindaban est le plus grand centre de religion krishnaïte de l'Inde du Nord ; et 3) il l'est devenu en partie grâce au patronage de l'Empire moghol sur le territoire duquel il se trouve. En croisant l'historiographie récente et ses propres recherches, Hawley présente la situation historique de Vrindaban à l'époque de la composition du *Bhāgavata Māhātmya*. C'est un monde foisonnant. De personnages d'abord : ces mystiques énamourés de Krishna, qui, en occupant le site associé par la mythologie à la geste du divin joueur de flute, transformèrent en un temps record de petits hameaux ruraux en un grand centre religieux – et, au passage, Hawley s'interroge sur le rôle exact de ces migrants, certains en provenance du Sud. Dans ce monde foisonnant de Vrindaban, on trouve aussi des temples – parmi les plus beaux spécimens d'architecture indienne –, des pratiques rituelles, et surtout et avant tout des compositions de grande valeur littéraire – poèmes, hagiographies, traités théologiques. Avoir situé tous ces éléments les uns par rapport aux autres pour les mettre en place relève d'une sorte d'exploit. Tout historien qui tente de reconstituer les différentes étapes de la construction de Vrindaban comme centre de culture krishnaïte achoppe sur une série de difficultés. Il a devant lui un inextricable fouillis de

documents sectaires rédigés à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle qu'il ne peut prendre au pied de la lettre parce qu'ils ont été rédigés à des fins apologétiques dans un climat d'intenses rivalités sectaires. Il est aussi confronté aux problèmes de datation, d'attribution et de traduction des œuvres. Il doit encore se frayer un chemin à travers les lectures, interprétations et réinterprétations que les sources ont suscitées depuis les premiers orientalistes. Or, à toutes ces tâches, Hawley en ajoute une autre, plus ardue encore, qui est de montrer comment pour faire du récit du périple trans-indien de Dame Bhakti le « *inner master narrative of the master narrative of the bhakti movement* » il a fallu laisser dans l'ombre tout un pan de l'histoire événementielle de Vrindaban. Il pointe ainsi l'occultation systématique des liens de la bhakti krishnaïte avec le patronage du pouvoir moghol musulman sans lequel Vrindaban n'aurait tout simplement pas existé. Il montre aussi que la bhakti de Vrindaban loin d'être enfermée dans la seule sphère du culte krishnaïte baignait dans un milieu composite hindou et soufi.

- 10 Mais à ce stade l'enquête n'en est encore qu'à ses débuts. La fouille continue. Le récit du voyage de dame Bhakti n'aurait pu émerger si, au tournant du XVIII^e siècle, les vishnouïtes de l'Inde du Nord, dont les krishnaïtes de Vrindaban formaient une branche, ne s'étaient pas conçus comme les héritiers spirituels de quatre maîtres originaires de l'Inde du Sud, Rāmānuja (XI^e-XII^e siècle), Madhva (XIII^e siècle), Nimbārka (XIII^e siècle ?) et Viṣṇusvāmī (XIV^e siècle ?). Hawley considère la conception des quatre sampradāya depuis trois postes d'observation qui, sur la durée d'un siècle et demi environ, correspondirent à autant d'étapes dans le processus de sa canonisation et de son institutionnalisation : Galtā, Vrindaban et Jaipur. Résumons outrageusement un exposé complexe qui court sur plus de 120 pages dans les chapitres 3 (« *The Four Sampradāys and the Commonwealth of Love* »), 4 (« *The View from Brindavan* ») et 5 (« *Victory in the Cities of Victory* »).
- 11 L'idée du regroupement de quatre sampradāya apparaît dans un quatrain de la *Bhakta-māla*, « guirlande des dévots », la légende dorée vishnouïte, que compose en langue braj au début du XVII^e siècle Nābhādās. Le poète se trouve alors à Galtā (près de l'actuelle Jaipur, Rajasthan), siège de l'influente secte des Rāmānandī dont il est membre. D'où vient cette idée ? Comment comprendre qu'elle soit devenue si puissante à partir d'une naissance si modeste ? Parmi les facteurs qui y ont concouru, il y a le succès du genre littéraire de la *Bhakta-māla*. Au début du XVII^e siècle, cette forme plaît : divers groupes religieux de l'Inde du Nord, tels les Sikhs par exemple, composent des sommes comparables, qu'il s'agisse de recueils de vies de saints ou d'anthologies de poèmes. Y a concouru encore le caractère fétiche du nombre quatre, dont on trouve maints usages dans l'histoire de l'hindouisme depuis le Veda. Il faut aussi noter que l'idée des quatre sampradāya, associée à des doctrines théologiques *saguṇī*, se voit réemployée dans le milieu de la bhakti *nirguṇī*, traditionnellement plus ouvert sur le plan social. Les disciples du grand mystique Dādū (deuxième moitié du XVI^e siècle), notamment, s'en servent pour penser et structurer les groupes religieux dont ils se sentent proches. Quant à l'origine des quatre sampradāya, il y a débat. Les vishnouïtes auraient-ils été répartis en quatre groupes parce que les ascètes shivaïtes se réclamant de Śaṅkara (VIII^e siècle), leurs rivaux de toujours, étaient eux-mêmes organisés en quatre traditions (*amnāya*), ou ne furent-ils pas des précurseurs, auquel cas la datation des sources shivaïtes serait à revoir ? Reste la question la plus épineuse de toutes : que visaient au juste les Rāmānandī en situant l'origine de leurs pratiques religieuses non au nord,

dans leur propre région, mais au sud du sous-continent ? En tout cas s'il semble bien qu'ils cherchèrent par là à se donner une plus grande ancienneté, ils étaient loin de concevoir un « mouvement de la bhakti ». Car ne perdons pas de vue que Hawley ne convoque tout ce passé que pour saisir dans leur forme la plus ancienne les pièces dont Hazariprasad Dvivedi et d'autres se servent pour inventer l'idée du mouvement de la bhakti. C'est en effet en interprétant la conception de la *Bhakta-māla*, à la lumière du récit du voyage de dame Bhakti du sud vers le nord du *Bhāgavata Māhātmya*, qu'il pensait plus ancien qu'il ne l'est en réalité comme on l'a vu, que Dvivedi, le premier, fit du sud de l'Inde le berceau de la bhakti du nord et articula son idée du mouvement en faisant des quatre sampradāya ses principaux canaux.

- 12 C'est cette thèse devenue classique que Hawley nous invite à revisiter. Il montre que la capacité des Rāmānandī à imaginer une communauté religieuse cosmopolite et inclusive fut le reflet de la stabilité politique qu'imposèrent sur le vaste territoire du nord-ouest de l'Inde l'Empire moghole et leurs alliés hindous, les Rajputs du royaume d'Amber-Jaipur. Fut décisive à cet égard, comme Monika Horstmann (*Visions of Kingship in the Twilight of Mughal Rule*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Thirteenth Gonda Lecture, 2006 ; *Der Zusammenhalt der Welt. Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik, Mahārājā Savāī Jaisingh (1700-1743)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009) et d'autres historiens l'ont montré, la politique religieuse de Jaisingh II (1688-1743). En obligeant toutes les sectes vishnouïtes placées sous sa juridiction à s'affilier à l'une des quatre écoles théologiques, non seulement le puissant rajah de Jaipur disciplina les sectes concernées, mais il inventa un vishnouisme d'État, à l'extérieur duquel il n'y avait pas de légitimité religieuse. Hawley éclaire d'un jour nouveau les conséquences durables qui résultèrent pour le vishnouisme de l'alliance de la bhakti avec le pouvoir dans le contexte instable du déclin de l'Empire moghol dont Jaisingh II profita pour asseoir durablement son royaume. En mettant de l'ordre dans les traditions se réclamant de la bhakti toutes ces pratiques discursives et institutionnelles permirent à l'idée du mouvement de la bhakti de cristalliser. Hawley s'emploie à montrer comment cela se passa exactement en livrant dans le chapitre suivant une analyse serrée des thèses de Hazariprasad Dvivedi.
- 13 Le chapitre 6 (« *A Nation of Bhaktas* ») nous ramène donc au xx^e siècle. En inventant en 1936 dans son essai sur le grand poète Sūrdās (*Sūr-sahitya*) l'idée du mouvement de la bhakti, « *bhakti āndolan* », alors que tous les Indiens sont emportés par le mouvement nationaliste, Hazariprasad Dvivedi contribua à son institutionnalisation de manière décisive. Toutefois il n'œuvra pas seul, mais en dialogue avec une constellation d'intellectuels. Ses principaux interlocuteurs furent Kshitimohan Sen (1880-1960) et d'autres membres du cercle fondé par Rabindranath Tagore (1861-1941) à Shantiniketan, et Ramchandra Shukla (1882-1941), son mentor à l'université hindoue de Bénarès à qui il succéda à la tête du département de hindi. Hawley se déplace avec aisance dans les œuvres de ces penseurs en mettant au jour leurs convergences et divergences de vues. Car si tous convoquèrent la même littérature religieuse et les mêmes grands noms du monde de la bhakti, ils ne les évaluèrent pas de manière identique. Selon qu'ils l'écrivaient depuis le Bengale ou depuis l'université de Bénarès, haut lieu de la construction hindoue de la nation indienne depuis sa fondation en 1916 par Madan Mohan Malaviya (1841-1946), l'histoire de la littérature mystique de l'Inde du Nord prenait des contours différents, sur les plans linguistique et théologique. À une époque où nombre de nationalistes estimaient que le hindi était la seule langue indienne en mesure de faire l'unité nationale, les partisans de cette langue n'eurent

guère de difficulté à la présenter comme la culmination linguistique du mouvement de la bhakti, voire comme son incarnation. Quant au débat théologique, il portait sur le poids relatif de deux génies poétiques, Sūrdās et Kabīr (xv^e siècle). Tandis que Shukla faisait aller l'histoire de la bhakti du *Bhāgavata purāṇa* (ix^e siècle environ) à Sūrdās, en passant par Vallabha, la confinant au domaine saṅgī, Dvivedi en lui donnant pour ancêtres Rāmānanda (xiv^e siècle) et Kabīr, privilégiait la mystique nirguṇī. Hawley ne cache pas que sa préférence va à Dvivedi. Dans le bel hommage que le savant nord-américain rend au savant indien, on perçoit que, sous couvert de débat théologique, ce sont deux anthropologies qui s'opposent : « *He wore his bhakti a little more lightly than Shukla, and though both men believed that bhakti was the people's religion, Dvivedi let the force of the language and emotion sweep away barriers of literariness and morality that for Shukla remained the measure of true worth. When bhakti "moved" for him', it walked with a wider stride* » (p. 230-231). Ou encore : « *there was a beautiful sense of pointedness and buoyancy in his writings – a human dimension that set him apart from the more severe Shukla, his great Banarsi predecessor* » (p. 320).

- 14 Sūrdās et Kabīr, Sūrdās ou Kabīr : c'est indéniable, l'idée du mouvement de la bhakti s'organise autour du dialogue de ces deux personnalités et des deux courants théologiques qu'ils représentent. Mais quel Sūrdās et quel Kabīr, interroge Hawley ? Ces deux noms nous sont parvenus à travers les constructions de ceux qui leur ont donné la parole à travers les âges. Le Kabīr des Sikhs n'est pas celui des disciples de Dādū, de basse condition sociale, et tous deux diffèrent du Kabīr qu'on se remémore à Bénarès. Les poèmes de Sūrdās aussi ont circulé dans des milieux rivaux. Ces deux noms dont on s'est servi pour construire l'idée du mouvement de la bhakti, désignent en fait non des personnes, mais des mouvements de la bhakti !
- 15 Tout l'ouvrage le démontre, le mouvement de la bhakti n'a pas une identité clairement définie : il a signifié et signifie des choses différentes selon les gens, les régions, les castes. Hawley le souligne dans le dernier chapitre qui sert de conclusion au livre (chapitre 7, « *What Should the Bhakti Movement Be?* ») en dressant une liste des désaccords. Signalons les plus significatifs. Il n'y a pas de consensus sur la nature des rapports entre les mystiques du sud et ceux du nord ni donc sur la réalité du mouvement allant du sud vers le nord. Il n'y a pas de consensus sur les effets sociaux de l'égalitarisme de principe de la bhakti ou sur ses implications sociologiques. Il n'y a pas de consensus sur le rôle joué par la bhakti dans le développement des langues vernaculaires, quoiqu'à cet égard Hawley enregistre son désaccord avec Pollock qui tient que la vernacularisation est venue des seuls milieux de cour, de l'élite au pouvoir et à son service. Il n'y a pas de consensus sur la place à accorder aux soufis dans le mouvement de la bhakti. Pour certains, ils en font intégralement partie, pour d'autres, ils sont en dehors de cette histoire.
- 16 Lorsqu'on referme l'ouvrage, on est donc un peu étourdi. Étourdi, mais éclairé. On a compris qu'il en est de l'idée du mouvement de la bhakti comme il en est de bien des idées : si elle ne correspond pas à la réalité historique, elle a pourtant eu des effets sociaux considérables en contribuant à façonner l'identité indienne moderne. Car tout l'ouvrage le montre, l'idée du mouvement de la bhakti reflète une certaine idée de l'Inde. On ne peut la penser en dehors de l'histoire ni en dehors de la géographie de l'Inde, puisque ceux que la bhakti inspire ont la conscience aiguë de s'inscrire dans une lignée de transmission et d'appartenir à un territoire. Les hagiographies et les célébrations de leurs lieux saints sont les plus évidents témoignages de leur vive

conscience historique et géographique. L'idée du mouvement de la bhakti porte une idée du passé qu'il faut sauver pour le futur ; elle porte une idée de l'intégration territoriale de l'Inde, elle porte une idée de son intégration religieuse et sociale. Mais c'est une idée du nord du sous-continent, elle se construit sur une certaine représentation du sud. Nulle place dans ce discours pour l'expressive poésie tamoule des dévots de Śiva : l'idée du mouvement de la bhakti est une idée essentiellement vishnouïte. Elle se pense aussi en anglais, mais elle est inséparable du hindi. Enfin elle est hindoue. Elle interroge la place à faire à l'islam en souvenir de la tonalité soufie de la poésie mystique composée en hindi. Elle interroge la hiérarchie sociale en souvenir de Dādū et de Kabīr, tous deux de basse extraction et musulmans. Aurait pu mieux faire, alors, l'idée du mouvement de la bhakti ? Hawley le pense tout haut : « L'idée de mouvement bhakti porte simultanément un message de succès et un message d'assujettissement. Elle a été formulée au début du xx^e siècle dans un geste d'admiration du nord envers le sud, de la caste supérieure envers la caste inférieure, et des hindous envers les musulmans, mais elle s'est avérée avoir aussi un aspect étouffant, que beaucoup de gens du sud et de Dalits et de musulmans ont recadré ou rejeté. »

- 17 Restent la bhakti elle-même et sa « tempête de chants » inspirés. Dans leur quête d'une définition englobante de leur nation, nombre d'intellectuels indiens, et pas seulement des hindous, persistent à penser que c'est dans les traditions religieuses se réclamant de la bhakti que se trouve un principe d'unité.