

Recherches sociographiques



Roland CHAGNON, *Trois nouvelles religions de la lumière et du son : la Science de la spiritualité, Eckankar et la Mission de la lumière divine*

Pauline Côte

Volume 28, numéro 1, 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056280ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056280ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Côte, P. (1987). Compte rendu de [Roland CHAGNON, *Trois nouvelles religions de la lumière et du son : la Science de la spiritualité, Eckankar et la Mission de la lumière divine*]. *Recherches sociographiques*, 28(1), 178–182.
<https://doi.org/10.7202/056280ar>

Post-scriptum

J'ai dit conte moral. Au début, il y avait quand même l'appréhension d'un essai moraliste. Les pages 41 à 47 sont moins légères, enfermées dans un manichéisme politico-moral, inspirées entre autres de Paulo Freire, du platonisme de l'ombre et de la lumière, d'un militantisme justicier. Comme si le *beruf* humaniste de l'intellectuel devait consister en la réconciliation des contraires, à « rendre l'ombre consciente », à trouver le « juste équilibre » entre le pour et le contre ou le bien et le mal. Heureusement, la suite est plus « légère » au sens de Nietzsche, même si le propos demeure moral. On devine que l'auteur a eu du plaisir à donner des coups de pied à Zoupic. Nous aussi !

Une attente non comblée dans cette ethnographie des objets de lecture : les « objets fugitifs ». Ce laboratoire n'est pas exploré. Pourtant, il y en avait un signe inquiétant dans Zoupic, que Vivian Labrie a bien repéré : « le monde de la donnée » (p. 64). Fugitives seulement en apparence, ces informations mises systématiquement en mémoire à grands frais. Selon quelle logique ? Pour quelles fonctions ? Sous quelle autorité ?... Par comparaison à ces interrogations actuelles, immédiatement futuristes, la cartographie des lieux de lecture dans la ville de Québec risque d'apparaître vite anachronique. Si l'on n'entre pas dans le monde de la donnée dans les quatre prochains essais, il y aura un autre livre à écrire sur l'alphabétisation de la culture, ou sa désalphabétisation.

Jean-Paul HAUTECŒUR

*Direction de l'éducation permanente,
Ministère de l'éducation.*

Roland CHAGNON, *Trois nouvelles religions de la lumière et du son : la Science de la spiritualité, Eckankar et la Mission de la lumière divine*, Montréal, Paulines/Mediaspaul, 1985, 375p.

Les nouvelles religions « ont envahi le Québec », nous précise-t-on sur la couverture de l'ouvrage, « venant par le fait même bousculer les certitudes les plus chères et les habitudes les plus enracinées ». Cette nouvelle pluralité religieuse semble condamner les fidèles, et les chercheurs derrière eux, à explorer le « terrain ». Roland Chagnon est un familier de ce terrain. Après ses enquêtes sur les Charismatiques et l'Église de scientologie, il nous livre cette fois le résultat de ses travaux auprès de trois nouvelles religions, toutes des spiritualités d'inspiration orientale.

La Science de la spiritualité, Eckankar et la Mission de la lumière divine ont été regroupées dans un même ouvrage, parce que recommandant toutes trois à leurs adeptes la méditation sur la lumière et le son, bien qu'admettant des variantes à cet égard. Dans la pensée religieuse indienne, son et lumière constituent des manifestations, encore perceptibles, de l'énergie créatrice originelle. Les exercices de méditation permettent aux dévôts de capter les signaux des régions sacrées et purement spirituelles de l'univers, qui les feront parvenir au salut ou à la réalisation spirituelle (p. 8). Ainsi, leur âme, parcelle de la divinité, pourra amorcer son retour vers « sa vraie demeure », chemin révélé, dans le cas des trois groupes, par l'intermédiaire d'un gourou ou d'un maître.

La nouveauté de ces religions, selon l'auteur, ne se concevrait que dans une « signification culturelle contextuelle » (p. 13), celle du Québec depuis la fin des années 1960. Sa présentation de chacune d'entre elles, qui constitue la première partie de l'ouvrage, vise ainsi à nous démontrer que ce sont là des mouvements de renouveau « des traditions religieuses millénaires de l'Inde ».

La Science de la spiritualité, dont la fondation remonte à 1948 en Inde et l'établissement à Montréal en 1964, compterait à cet endroit environ 250 membres, dont la très grande majorité sont francophones. Elle serait la plus « rigoriste » et la moins « acculturée » des trois, exigeant de ses membres végétarisme, chasteté, abstinence de tabac et d'alcool. À cela on doit ajouter deux heures de méditation par jour sur le courant sonore ainsi que la participation hebdomadaire à un *satsang*, réunion faite de prières communes, de réflexions sur les discours du maître et de méditation. Comme les deux autres groupements, la Science de la spiritualité comporte des rites d'initiation.

Eckankar serait de son côté une spiritualité orientale « à l'américaine », établie aux États-Unis en 1965 par Paul Twitchell, qui avait fréquenté pour un temps ce qui est devenu la Science de la spiritualité, et effectué aussi un détour par l'Église de scientologie. Ce mouvement, considéré un moment comme l'un des plus populaires aux États-Unis, s'est diffusé au Québec à partir de 1972. Il y compterait en 1982 environ 3 500 membres, dont 500 à Montréal. Il s'agirait de la plus « laxiste » des trois religions présentées, n'exigeant de ses membres aucun style de vie particulier, mais demandant à ses adeptes trente minutes par jour de contemplation et une participation bimensuelle au *satsang*, en vue d'approfondir les enseignements du « maître ».

La Mission de la lumière divine aurait été fondée, pour sa part, en Inde, en 1949, par le père de l'actuel gourou. Ce dernier groupe, plus réticent aux investigations de l'auteur, lui aurait posé des problèmes particuliers quant à l'établissement de sa date d'entrée au Québec et du nombre de ses adhérents. Par recoupement avec d'autres sources, il retient l'année 1974 et estime la clientèle montréalaise, au moment de son enquête, à environ mille adeptes. L'absence de littérature sacrée circulant au sein de ce groupe revalorise la « tradition orale », les rencontres fréquentes, ainsi que l'échange de témoignages par le rite du *satsang*. Le style de vie prôné est plus exigeant pour la minorité des membres qui se consacrent à temps plein à l'expansion du mouvement et qui vivent en *ashram* : célibat, végétarisme, abstinence de tabac et d'alcool.

Pour cette première partie de son ouvrage, Chagnon a surtout procédé à partir de sources secondaires. Quant à la recherche sur le terrain qu'il a effectuée lui-même, ou aidé de quelques collaborateurs, il admet que le genre d'enquête qu'il a dû mener, auprès de groupes dont la collaboration n'était pas toujours acquise, a fait surgir des problèmes éthiques « épineux », sur lesquels il s'étend (pp. 15-19) dans le but d'excuser quelques « subterfuges » auxquels il a eu recours.

De ces religions qui possèdent en commun d'être des religions du « soi », l'auteur nous propose, dans une seconde partie, une explication axée autour du concept d'identité. Les nouvelles religions s'offriraient, compte tenu de l'évolution récente du contexte québécois, comme des solutions de rechange au vide provoqué par l'effondrement de la vision religieuse traditionnelle du monde, et des visions nationalistes et « socialistes » qui ont suivi. La modernité, et *a fortiori* la sécularisation, désenchantent le monde et conduisent à l'anomie, en raison de l'absence de représentations collectives

stables et cohérentes. Au début des années 1980, l'échec du projet souverainiste sonne le glas des productions d'identités collectives, semant la torpeur et la morosité. « Et nulle part on ne voit poindre à l'horizon un projet qui pourrait mettre un terme à la dépression qui s'est emparée de tout un peuple, jadis si jaloux de l'identité collective que lui procurait sa vision religieuse du monde et, plus récemment, son espérance nationale. » (P. 194.) C'est là le point de départ de l'auteur, que l'incertitude collective génère une crise individuelle d'identité. Il en formule deux hypothèses : le développement des nouvelles religions s'opérerait sur la base d'une quête d'identité ; les groupes religieux se distingueraient les uns des autres selon leur manière de répondre à la quête d'identité de leurs membres. (P. 128.) La première suppose selon lui un rapport étroit entre construction religieuse du monde et constitution de l'identité personnelle, alors que la seconde implique une typologie des groupes religieux, en rapport avec le maintien et la transformation du sens de l'identité.

Appuyé sur Berger et sur Mol, le rapport entre identité, religion et société s'établit aisément : identité et religion répondent à des nécessités d'ORDRE et de STABILITÉ sociale. D'autre part, les construits sociaux, dont l'identité et la société, tirent leur force de la légitimité sacrale. À l'identité « ensemble des rôles » qu'il reprend à Berger, Chagnon adjoint l'identité « noyau essentiel de l'homme dépouillé de tous ses rôles » de Mol. Là s'introduisent les nouvelles religions, qui proposent aux fidèles d'entrer en contact avec ce « moi profond », au-delà de l'« égo empirique ». L'auteur nous soumet alors une typologie des groupes religieux, selon qu'ils se proposent de modifier substantiellement l'identité de leurs membres (Églises marginales et sectes) ou selon qu'ils visent plutôt à maintenir « l'identité fragile de leurs membres » (thérapies et mystiques). Les membres des deux premiers types de groupes auront suivi le « cheminement typique » de la conversion, alors que les adeptes des deux derniers auront suivi celui de l'alternance. (Pp. 138-147.)

Muni de ce cadre théorique bien intégré, Chagnon aborde ensuite la partie descriptive de son étude, en insistant de façon méthodique sur le rapport de chacun des aspects des nouvelles religions avec la formation et le maintien de l'identité. Ces chapitres sont consacrés au profil des membres, à quelques itinéraires « typiques », aux croyances, aux rituels, au sentiment d'appartenance et enfin aux valeurs, styles de vie, opinions et attitudes. Les adeptes des nouvelles religions présentent, en résumé, le profil d'une population adulte (26 à 40 ans pour un groupe et 41 à 55 ans pour l'autre), mariée et rangée, bénéficiant d'une scolarisation supérieure, d'un revenu élevé et occupant une fonction professionnelle. (Pp. 161-162.) D'autre part, la considération des itinéraires, des croyances et des rituels donne à l'auteur l'assurance que les nouvelles religions qu'il a étudiées représentent trois cas de groupes mystiques, soignant les « maux d'identité » de membres suivant un itinéraire d'alternance. En bref, que l'individualisme, voire le narcissisme avec lequel ces courants spirituels entretiennent des affinités, sont les traits marquants de la société dans son ensemble. De même pour les valeurs, styles de vie, opinions et attitudes des membres, dont le repli sur le privé, la dépolitisation et le conservatisme sont « en synergie profonde avec les courants culturels qui traversent présentement le Québec » (p. 317).

Au moment où Chagnon annonce ses conclusions générales, c'est à se demander pourquoi il s'est donné tant de mal pour établir, par l'analyse des croyances et rituels, ce

qu'il « savait déjà » au départ. En fait, la lecture de l'ouvrage laisse l'impression d'un raisonnement tautologique : les nouvelles religions répondent à la quête d'identité de leurs membres parce que c'est là leur fonction, soit de fournir une nouvelle identité, soit de soutenir un moi fragile et défaillant. L'auteur nous avait aussi instruit, dès les premières pages, sur les finalités de la religion : transcendance d'une existence aliénante, ordre et stabilité sociale. Aussi ses conclusions sont des plus prévisibles, et il sera peut-être l'un des rares à les considérer comme des conclusions : que les nouvelles religions sont des « agents du *statu quo* social » (p. 324), des « rituels d'adaptation », « ni plus ni moins que les poumons facilitant la survie de chacun dans un environnement étouffant et stressant » (p. 324), le soupir de la créature accablée, bref. Mais comme la réalité n'est pas simple, de son propre aveu, la définition de ce *statu quo* ne peut se faire sans acrobaties ; car les rituels des nouvelles religions favorisent « la perpétuation d'un système social axé sur le changement » (p. 261), changement devenu « la seule règle stable de régulation sociale » (p. 259).

Les nouvelles religions, telles qu'elles apparaissent à la fin de l'ouvrage, ressemblent étrangement aux « anciennes », sauf qu'elles en sont des copies réduites. L'auteur ne semble pas avoir tiré parti de la « signification culturelle contextuelle » qui les définissait comme nouvelles, selon lui. S'il s'étend sur ce contexte culturel, celui de la pluralité des visions du monde, ce n'est que pour mieux nous faire partager sa « conviction profonde » que l'effondrement des anciennes visions du monde a plongé les Québécois dans le vide et l'anomie, et que le développement des nouvelles religions s'offre comme un signe de pathologie sociale. Sur les « conditions structurelles » du marché du religieux, l'auteur ne souffle mot. C'est probablement pour cette raison qu'il nomme sécularisation une période sans précédent d'*entrepreneurship* sacré. Que les fidèles dont il analyse le cheminement profitent de la concurrence des nouvelles religions pour s'attarder, de façon méthodique, au « *shopping* religieux », n'entame pas non plus sa conviction que cette période représente pour eux celle d'un « vacuum gênant » (p. 216).

Au-delà de ces considérations générales sur la fonction sociale de la religion, qui l'empêchent d'établir la spécificité des « nouvelles religions », Chagnon a voulu mesurer l'impact des constructions religieuses du monde sur la formation du sens de l'identité personnelle. Les données qu'il a analysées lui permettent, nous dit-il, de conclure à une corrélation étroite entre le déclin des identités collectives et la croissance subite de la recherche d'identités personnelles (p. 324). Mais cette « corrélation étroite » exigerait, pour être établie, un certain nombre de données quant à l'impact des nouvelles religions sur la société québécoise, sur leur croissance comme sur leur déclin. Ce problème crucial, l'auteur a choisi de le traiter dans l'une des annexes de son livre. Et, à cet égard, il remarque que les données manquent et que sa curiosité ne peut être satisfaite. (Pp. 330-331.)

Ces estimations globales manquent, effectivement, à la plupart des chercheurs. Aussi, on aurait pu s'attendre à ce que l'auteur se rabatte, pour établir un jugement provisoire, sur l'évolution des clientèles qu'il étudie lui-même depuis plusieurs années. Son présent ouvrage est muet à cet égard, ne fournissant pas un historique de l'implantation québécoise des trois nouvelles religions qu'il nous présente, ni d'estimation concernant la fluctuation de leurs clientèles. Dans ce contexte, il devient difficile d'être aussi catégorique. De plus, un tableau non commenté concernant la durée de l'implication dans la Science de la spiritualité et dans Eckankar (pp. 158-159)

inviterait à reconsidérer quelque peu la corrélation supposée établie. Ce tableau indique que, pour une majorité considérable des membres, au moins 70%, l'implication remonte au moins à la deuxième moitié des années 1970, qu'elle plafonne et même diminue dans certains cas au début des années 1980. Quant aux Charismatiques, dont Chagnon se sert fréquemment pour établir des comparaisons, d'autres recherches, notamment celle de Zylberberg et Montminy, indiquent que ce mouvement aurait réalisé son plein de clientèle vers 1977, pour diminuer de façon notable au début des années 1980. Ces quelques données tendraient plutôt à suggérer que la « quête d'identité individuelle » des membres des nouvelles religions se serait effectuée en forte période d'identifications collectives, de « devoir-être engagé », pour la nation, pour l'Église nationale ou pour les classes prolétaires et populaires !

Aussi « vraisemblables » soient-elles dans le contexte des années 1980, les motivations que Chagnon prête aux membres des nouvelles religions peuvent difficilement les avoir guidés dans un cheminement effectué presque dix ans auparavant. Aussi, c'est moins de la « synergie profonde avec les courants culturels qui traversent présentement le Québec » que de l'anticipation de ces courants dont l'auteur aurait à nous entretenir. Étant donné qu'il se sert de la défaite référendaire comme d'un indicateur de la fin des identifications collectives, il lui faudrait démontrer, autour de cette date, un accroissement subit de la « recherche d'identités personnelles » dans les nouvelles religions, ce qu'il n'a pu établir. Et, d'autre part, les clientèles des nouvelles religions sont peu susceptibles d'avoir été déçues par des engagements collectifs auxquels elles n'ont pas participé, puisqu'au-delà de 90% de leurs membres n'avaient jamais fait partie ni de groupes populaires, ni de groupes syndicaux, ni de groupes politiques avant leur adhésion au groupe religieux (p. 276).

Dans une perspective qui est celle des sciences religieuses, pour conclure, l'ouvrage de Roland Chagnon n'est pas sans intérêt, fournissant, par une approche compréhensive, une présentation détaillée de trois nouvelles « religions du soi ». Mais il demeure en deçà des développements récents de la sociologie des mouvements religieux, reprenant des concepts et des typologies dont la valeur heuristique a été fortement mise en doute ces dernières années. De plus, en privilégiant une définition de la religion qui convient « aussi parfaitement aux nouvelles religions qu'aux anciennes » (p. 10) et en postulant autant d'invariants, de fonctions et de besoins dans ses concepts de société, d'identité et de religion, l'auteur se rend d'autant plus difficile la tâche qu'il s'était assignée d'interpréter le contexte d'apparition des « nouvelles religions » et les raisons de leur popularité.

Pauline CÔTÉ

*Département de science politique,
Université Laval.*