

Amour, Lumière et Paix : lecture durkheimienne d'une publication ésotérique contemporaine
Amour, Lumière et Paix: a Durkheimian reading of a contemporary esoteric text
Amor, Luz y Paz: lectura durkheimiana de una publicación ésotérica contemporánea

Josée Lacourse

Numéro 26 (66), automne 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033890ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033890ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lacourse, J. (1991). *Amour, Lumière et Paix : lecture durkheimienne d'une publication ésotérique contemporaine*. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 33–41.
<https://doi.org/10.7202/1033890ar>

Résumé de l'article

Cet article expose une partie de la problématique durkheimienne du sacré et l'illustre à travers l'analyse d'une publication ésotérique récente. Il s'agit d'aborder la question du rapport entre le social et le sacré, et de saisir les transformations à l'oeuvre dans une spiritualité propre aux sociétés modernes : l'individualisme religieux. L'illustration met en évidence la constance de certaines caractéristiques du sacré définies par Durkheim, tout en cernant des modifications, relatives notamment à l'impact de l'effervescence collective au niveau du système religieux considéré.

Amour, Lumière et Paix: lecture durkheimienne d'une publication ésotérique contemporaine

Josée Lacourse

L'étude de la vie religieuse élaborée au début du siècle par Émile Durkheim étonne encore par sa richesse et son actualité. Sans reprendre l'ensemble de la problématique durkheimienne, cet article voudrait en explorer la fécondité pour analyser l'une des sphères de la culture actuelle où se vit l'expérience du sacré : l'ésotérisme. De manière plus précise, il s'agira de rappeler les principaux éléments constitutifs de la définition du sacré selon Durkheim, puis d'analyser sous cet éclairage une publication récente — *Amour, Lumière et Paix* — qui paraît typique de l'ésotérisme contemporain (sans en épuiser bien sûr la diversité)¹.

Nous verrons dans quelle mesure les distinctions qui caractérisent le sacré s'appliquent à ce

texte. Nous tenterons également de vérifier l'hypothèse du caractère social du sacré, selon laquelle une forme religieuse donnée devrait correspondre à une société spécifique. Cette correspondance, dans le cadre des sociétés contemporaines, a été rapidement rangée par Durkheim sous l'appellation d'individualisme religieux (65²), qui recouvre la mise en forme personnelle des états intérieurs relatifs au phénomène religieux.

Amour, Lumière et Paix nous intéresse pour deux raisons. D'une part, l'ouvrage veut présenter une voie spirituelle sans se réclamer explicitement ni exclusivement d'une grande religion monothéiste ; il suit donc une

approche religieuse syncrétique. D'autre part, il porte une spiritualité en développement, qui ne s'officialise dans aucun cadre organisationnel ; il sera donc plus facile d'y saisir les caractéristiques de l'individualisme religieux et, au besoin, de revoir la définition proposée par Durkheim.

Le sacré selon Durkheim

Au terme d'une revue critique des différentes approches du phénomène religieux, Durkheim élabore cette définition provisoire : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté

morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (65).

La religion est posée comme un ensemble de représentations marqué par une classification bipartite du monde selon la distinction sacré-profane. Ces représentations fondent à leur tour un ensemble de pratiques qui régulent les comportements à adopter envers le profane et le sacré. Les pratiques fondées sur des interdits visent à séparer et à maintenir l'étanchéité entre les choses profanes et les choses sacrées, et constituent le « culte négatif » (428). Les pratiques basées sur des prescriptions positives visent à revivifier les choses sacrées et à régler le comportement des hommes envers elles (465), et elles sont regroupées sous le terme « culte positif ». Finalement, l'adhésion à ces croyances et à ces pratiques organise les croyants en communauté morale. Il reste à établir le caractère systématique de cet ensemble de représentations et de pratiques relatives à un groupe, constituant un espace social (631).

C'est la notion de force religieuse qui servira de pierre angulaire au système religieux³. Les caractéristiques de la force religieuse vont définir le caractère sacré des choses et fonder le rapport entre le religieux et le social. Les attributs de l'idée de force sont l'efficacité, l'impersonnalité

ou la personnalité, le caractère diffus et la continuité. Ils permettent l'élaboration de distinctions ayant trait à l'ambiguïté du sacré, à son caractère faste et néfaste, pur et impur. Et c'est précisément en établissant l'identité des attributs et distinctions qui s'appliquent à l'idée de force religieuse et de ceux qui s'appliquent à l'idée de force sociale que Durkheim établira l'identité du sacré et du social. Voyons les attributs et distinctions qui s'appliquent à la force religieuse, avant d'aborder le rapport entre le social et le sacré.

Suivant Durkheim, on trouve au centre de toute religion une force personnelle ou impersonnelle⁴ qui traverse toutes choses (269). En se greffant à tel être ou objet, la force se particularise, mais sans se confondre avec lui. Ainsi est-elle immanente au monde et diffuse dans toutes les choses matérielles, et dans le même temps transcendante par son extériorité à ces choses. La force religieuse, tout en imprégnant en quelque sorte les formes matérielles, conserve son caractère immatériel, celui d'essence ou de principe de vie (270).

La force religieuse agit au même titre que les forces matérielles, c'est-à-dire qu'elle engendre « mécaniquement des effets physiques » (271). Elle provoque maladie et mort lorsqu'elle est mise en contact avec un être profane, par



exemple lorsqu'il y a transgression des interdictions fixant la frontière entre le profane et le sacré. Elle peut tout aussi bien établir prospérité et équilibre lorsqu'elle est maniée correctement : évoquons les pratiques rituelles visant à régénérer le cosmos⁵. Mais l'efficacité de la force religieuse n'est pas simplement physique, elle est également morale (272)⁶. Traversant l'ensemble des êtres et choses attribués à un clan, elle crée une continuité entre des êtres et des choses hétérogènes, continuité morale faite d'obligations, qui vient affirmer des liens réels quoique non tangibles (272), et sert d'assise au caractère contagieux du sacré (d'où la nécessité de fixer rigoureusement la frontière entre le sacré et le profane). La contagion est une conséquence de l'efficacité physique et morale de la force religieuse.

Outre le caractère contagieux, qui est une dimension à part entière du sacré, les attributs vus jusqu'à maintenant s'articulent autour d'un ensemble de distinctions spécifiant une seconde dimension du sacré, son ambiguïté. Celle-ci se traduit par les caractéristiques précédentes, l'impersonnalité ou la personnalité, l'immanence et la transcendance. La contagion du sacré s'appuie quant à elle sur le fait que la force religieuse conjugue continuité et hétérogénéité, et que ses effets sont aussi bien physiques que moraux.

L'ambiguïté du sacré comporte encore deux autres distinctions équivalentes : le pur et l'impur, le faste et le néfaste. Ces distinctions s'appliquent aux choses sacrées et recourent l'idée de force bénéfique et maléfique. Il y a deux pôles opposés, on ne tolère pas de contact entre eux (585). Le sang menstruel est un exemple connu d'impureté ; les femmes menstruées sont séquestrées, tout au

moins à la première apparition des règles, et les hommes doivent éviter leur contact (585). S'il n'y a pas de solution de continuité, une même chose peut passer d'un pôle à l'autre⁷. C'est précisément la « possibilité de ces transmutations » qui confère son ambiguïté au sacré (588).

Les principales données du système religieux étant posées, il faut en dégager les déterminants. Durkheim se donne comme principal objet la découverte des causes de la naissance et de la formation de cette espèce particulière d'autorité morale qu'est le religieux (298, note 2). La notion d'effervescence collective permettra de fonder l'origine sociale du religieux en reprenant une à une les caractéristiques du sacré pour en établir les correspondances avec le social.

L'effervescence collective correspond à un état social particulier où « les inter-actions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent, s'assemblent davantage [...] Or cette suractivité a pour effet une stimulation générale des forces individuelles. On vit plus et autrement qu'en temps normal » (301). Cette idée, Durkheim la voit confirmée dans un premier temps par le fait qu'en Australie les célébrations rituelles coïncident avec une période de concentration de la population où celle-ci connaît d'importants états d'effervescence. Entre les cérémonies rituelles, la population se trouve dispersée sur le territoire, où elle s'adonne à des activités de subsistance (308). Dans ce contraste entre la vie sociale en temps de concentration et en temps de dispersion, Durkheim voit l'origine de la distinction entre monde sacré et monde profane. Le premier se caractérise par un contact avec des puissances extraordinaires

dont l'appréhension prend naissance dans l'état d'effervescence sociale ; le second serait au contraire de l'ordre de la vie quotidienne, où l'intensité de l'action collective est minimale (313). Plus encore, le contraste entre ces deux mondes apparaîtrait comme une condition nécessaire de l'identification individuelle du sentiment de cette double existence (314). Si on la met en parallèle avec les représentations et les pratiques religieuses, on constate que la distinction entre le sacré et le profane est constitutive de la vie sociale au sens qu'elle traduit deux périodes bien distinctes de son rythme.

Les attributs de la force religieuse peuvent également être mis en parallèle avec ceux de la force collective. L'extériorité et l'impersonnalité ou la personnalité de la force religieuse s'apparentent à celles de la force collective présente dans les états d'effervescence sociale. Dans les deux cas, l'intensité de la force apparaît comme extérieure aux individus mais elle ne peut se réaliser qu'en eux et par eux (317). On retrouve ici un attribut paradoxal de la force religieuse, où se trouvent liées l'immanence et la transcendance. Il en va de même pour la notion de personne sous-jacente à celle de société, elle aussi tributaire de cette liaison de l'immanence et de la transcendance.

L'ambiguïté du sacré s'apparente, quant à elle, à la façon dont « la conscience collective agit sur les consciences individuelles » (319) ; il s'agit d'une autorité morale qui exerce une pression sur les consciences individuelles, et qui se matérialise également dans des symboles (tel qu'un objet sacré représentant concrètement le groupe). Ces symboles matériels maintiennent dans le temps les effets de l'effervescence collective et assurent une certaine permanence, sinon de l'état, tout

au moins du souvenir de cet état d'intensité de la vie sociale (316). L'autre aspect ambigu du sacré, le caractère faste ou néfaste, s'apparente à deux états affectifs collectifs différents. Dans les religions australiennes, par exemple, le deuil s'ouvre sur le sentiment de la perte d'un élément du groupe et coïncide avec le moment où l'âme du mort est jugée dangereuse ; une fois la collectivité rassérénée par l'effervescence collective inhérente aux rites funéraires, l'âme du mort reprend un caractère bénéfique. Bien qu'il s'agisse toujours d'état collectif, les sentiments traduits sont opposés : dans un cas l'angoisse, la perte, dans l'autre l'exaltation (590-591).

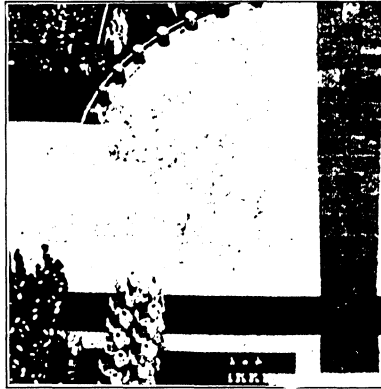
Quant à l'efficacité de la force religieuse, elle aurait les mêmes caractères que celle de la pensée sociale, laquelle, en vertu de son autorité morale, agit sur les actions des individus et modèle la réalité perçue par eux (326).

Finalement, la contagion du sacré s'apparente à celle des sentiments se transférant de la chose représentée au symbole lui correspondant. Qu'il s'agisse d'un emblème totémique ou d'un autre symbole, les sentiments inspirés par ces représentations de la collectivité sont du même ordre que ceux qui sont éprouvés à l'égard de la collectivité elle-même (314-315). Cette contagion des sentiments va de pair avec leur intensité : plus ils sont intenses, plus ils deviennent contagieux (463).

Tels sont les principaux éléments de définition du sacré et les conditions du rapport entre le social et le religieux. Voyons maintenant comment ils sont applicables à une forme du religieux tel qu'il se pose dans notre société.

Amour, Lumière et Paix : une publication ésotérique

La publication retenue pour fins d'illustration s'intitule, on l'a



36

vu, *Amour, Lumière et Paix*. Des moyens matériels rudimentaires ont servi à la produire : traitement de texte, photocopie, couverture cartonnée, reliure spirale. Les éditions « Les Plans de lumière » n'auront publié que ce seul ouvrage, en deux volumes. La distribution a été confiée à la maison de publication Ariane, dont les moyens et le catalogue sont nettement plus importants. Cette entente a permis la vente de l'ouvrage dans plusieurs librairies montréalaises spécialisées en littérature ésotérique.

Quelques mots d'abord sur la forme générale du texte. Il se présente comme une série de communications télépathiques avec des « entités » venues à l'aide de l'humanité. Les deux « canaux humains » conservent cependant l'anonymat car ils estiment que la place revient aux entités qui communiquent à travers eux un « message de sagesse et de paix »⁸. Nous verrons plus loin en quoi cet anonymat s'accorde avec la notion de personne telle qu'elle peut être saisie à travers ces représentations religieuses.

Chaque communication est présentée sous la forme d'une lettre conservant toujours le même modèle : une salutation d'entrée qui peut varier, un message abordant différents thèmes dont certains sont repris et approfondis dans des communications ulté-

rieures, et finalement une expression terminant chaque communication. Dans la première partie du texte, cette expression est OM MANE PADME OM, le célèbre mantra bouddhiste, ce qui indique un certain syncrétisme religieux. Dans la seconde partie, on termine par le titre de la brochure : *Amour, Lumière et Paix*.

L'ensemble donne l'impression d'une correspondance adressée au lecteur. On insiste d'ailleurs à plusieurs reprises sur le fait que les messages lui sont personnellement destinés, car autrement ils ne seraient pas entre ses mains (21-26). La lecture du texte se présente comme un signe d'élection, comme un appel à un engagement spirituel, appel pressant, car les efforts de tous sont nécessaires à une transformation imminente. Les messages annoncent une métamorphose de l'humanité et de la terre et l'entrée dans un nouveau monde : « C'est effectivement la fin du monde qui est commencée, mais également et plutôt, faudrait-il dire, c'est la naissance du nouveau monde, du nouvel âge qui s'amorce. Le travail est commencé [...] Dès lors, il y aura débordement de joie pour toute la famille, la race entière, puisque ce bel enfant, c'est vous tous qui passez à la phase suivante. Ce que vous allez bientôt célébrer, c'est votre naissance à l'âge d'or, à la race d'or » (92-93).

Il s'agit donc, dans l'évolution de l'humanité, d'une étape cruciale qui sera précédée de grands bouleversements écologiques : changements climatiques (54), catastrophes naturelles (tremblements de terre, inondations, etc.), modifications géologiques des continents (55). Ces transformations sont inévitables, compte tenu de la nécessité de purifier la planète et de la préparer à la prochaine étape de l'évolution humaine (56). Il s'agit ici du contexte général dans lequel se déroulent les communications et qui colore leurs contenus en les justifiant. On ne peut s'empêcher de rapprocher ces grands bouleversements de ceux qui étaient appréhendés à la fin du premier millénaire de l'ère chrétienne, sans perdre de vue leur différence⁹. En effet, sans s'y référer explicitement, l'annonce de la fin du monde présent s'accorde très bien avec la fin prochaine du second millénaire. Mais l'accent est mis autant sur le début d'un autre monde qui existerait dans le même espace, la terre, celle-ci restant semblable à elle-même, tout au moins en apparence (128-129). On perçoit donc une « demi-ressemblance » avec les mouvements millénaristes du Moyen Âge, puisque les thèmes paradisiaques sont ici beaucoup moins présents et traités autrement.

De ces quelques éléments, on peut tirer les premières constatations suivantes. La présentation matérielle du texte et les moyens mis en œuvre pour sa distribution indiquent déjà une attitude particulière quant aux structures organisationnelles, qui sont d'abord fonctionnelles, réduites au strict minimum et sans permanence. Cela va dans le sens des messages concernant les institutions humaines (28). D'autre part, les communications paraissent moti-

vées par un sentiment d'urgence, même si les thèmes sont traités dans une optique de préparation plutôt que sur un ton alarmiste. Finalement, le fait que les communications soient transmises sans que l'anonymat des récepteurs humains soit levé et qu'on insiste sur leur caractère personnel (elles sont personnellement destinées à chaque lecteur) rappelle l'idée de force religieuse, au sens que rien n'est abandonné au hasard, que tout est relié. On reconnaît ici l'idée de continuité entre les êtres et les choses par le biais de leur liaison avec la force religieuse. Ces premières interprétations poussent à poursuivre l'application des notions durkheimiennes aux communications contenues dans le premier tome, qui sont datées d'avril 1987 à mars 1988.

L'ésotérisme et le sacré

Si la notion de force religieuse est effectivement la pierre d'assise de tout système religieux, ce texte devrait le manifester. Il s'agira de voir dans quels termes elle est posée. La conception de la communauté et celle de la personne seront également examinées avec soin car elles permettront de cerner plus précisément comment se pose le lien entre l'immanence et la transcendance. Cette liaison permettra de caractériser l'idée de force religieuse tout en illustrant le rapport entre le social et le religieux. Finalement, une attention particulière sera accordée aux gestes rituels puisqu'ils devraient permettre de saisir le lien entre les idées de force religieuse, de communauté et de personne.

Avant d'aborder la question de la force sacrée, considérons un instant la façon dont est exprimée l'hétérogénéité du profane et du sacré. Bien que peu marquée, la différence pourrait être associée ici au superflu, à la possession d'objets matériels, bref aux com-

portements identifiés à la consommation de masse. Ce qui semble être dévalorisé, ce n'est pas tant la possession de biens que la trop grande énergie qu'elle absorbe et l'endettement qu'elle implique (22-23). On invite chacun à recouvrer sa liberté et à se débarrasser des contraintes inhérentes à une préoccupation excessive pour les biens matériels (23). Sans parler explicitement de sphère profane, il est sûr qu'on valorise négativement cet univers de consommation par rapport aux préoccupations d'ordre spirituel. La sphère profane est associée à l'esclavage et à la perte de la liberté (23), la sphère religieuse seule permettant une réalisation véritable (23). En même temps qu'on constate une certaine parenté avec la distinction sacré-profane proposée par Durkheim, qui recoupe la distinction entre activités rituelles et activités axées sur la subsistance, on ne peut nier une différence importante. Car, comme on l'a vu plus haut, ce ne sont pas les activités liées à la subsistance qui sont en cause mais plutôt celles qui visent les biens matériels en eux-mêmes. Par ailleurs, on insiste sur l'importance d'être présent aux « mille petites choses » formant la voie de l'évolution personnelle (32, 52). La « grandeur réelle » réside dans la découverte de sa véritable nature (51, 53) à travers ces petites choses. On ne distingue pas entre activités profanes et activités sacrées ; les unes et les autres peuvent fort bien participer à la démarche d'identification spirituelle de chacun (126-127). La mise en garde face au matérialisme ne correspond donc pas à une séparation du monde en deux classes exclusives l'une de l'autre.

Comme dans tous les systèmes religieux, le sacré est ici aussi primordial, sans que soit exclue une sphère d'activité qui serait dite profane. Le passage relatif aux

« petites choses » pourrait s'interpréter comme une sacralisation de tout être et de toute chose pour peu que l'attitude avec laquelle on les aborde soit elle-même inspirée de préoccupations sacrées. La différence radicale souvent traduite par la distinction sacré-profane est ici davantage marquée par le caractère inimaginable des transformations imminentes amenant à la réalisation de la véritable nature de l'humanité (72, 73, 82), nature liée à la transcendance et à la force religieuse. Il y a donc hétérogénéité, mais non à l'intérieur du monde tel qu'il existe : plutôt entre ce dernier et celui qui vient.

Tout au long du texte, on parle d'une Lumière dont les caractéristiques rappellent beaucoup celles de la force religieuse. Cette Lumière lie entre eux tous les êtres : « sachant qu'ils sont eux aussi la Lumière, que vous n'êtes pas séparés d'eux ni eux de vous » (18). Cette Lumière blanche est assimilée à l'Énergie et à la conscience (24). Nous verrons plus loin l'extension des êtres et des choses dont la continuité est assurée par cette force. Retenons pour l'instant qu'elle opère comme un principe d'unité s'appliquant à un vaste ensemble : « car tout ce qui vit dans la lumière est grand et beau, puisque c'est divin, et ce qui est divin est *essentielle*ment UN, ne connaît pas d'inégalité » (60). Si la continuité établie par la Lumière concrétise son caractère impersonnel, elle est également assimilée au divin. Et cette transcendance prend la forme d'une divinité dont les figures mentionnées sont : Dieu (13,17), le Christ (23), Jésus (36), le Père (49). La notion de force religieuse retenue ici est donc à la fois personnelle et impersonnelle. La Lumière agit directement et transforme activement les êtres ; elle est également une protection dont le caractère absolu est décrit par une métaphore sur

les armes, lesquelles offrent une protection limitée et sont une menace sans prise sur la Lumière (42, 44-46). On reconnaît là le caractère d'efficacité physique et morale de la force religieuse, qui donne au sacré son aspect contagieux.

L'ambiguïté du sacré se traduit par l'opposition entre la Lumière (positive) et les ténèbres (négatives) (30, 36-38). On songe à l'opposition entre sacré faste et sacré néfaste dont parle Durkheim. Cependant, l'opposition prend ici la forme d'une lutte à finir entre les forces positives et les forces négatives, les premières devant l'emporter sur les secondes (1987 : 32)¹⁰. Et si passages il y a du faste au néfaste et du positif au négatif, ils ne sont pas neutres : le passage du positif au négatif est une chute (36), le passage inverse est une rénovation de l'être, qui reconnaît sa véritable nature (42). Or, chez Durkheim, l'existence de forces positives et de forces négatives n'est pas nécessairement associée à une chute ou à un salut. Et si ces transmutations sont une des caractéristiques essentielles du sacré, on n'en valorise positivement ici qu'une forme possible, celle qui va du négatif au positif. Ainsi, le sacré tel qu'il s'exprime ici marque une différence entre les forces positives et les forces négatives, mais il s'agit d'un état tran-

sitoire, car la lutte a une fin et se conclut par la disparition des forces négatives (32).

Sans quitter complètement la question de la force religieuse, puisque celle-ci est intimement reliée au rapport entre le social et le sacré, abordons maintenant les conceptions de la personne et de la collectivité. Cela nous permettra de voir sous un autre angle la question de l'immanence et de la transcendance.



Le sacré dans le social : individualisme ou communauté ?

Il a déjà été mentionné que la force religieuse, la Lumière dans le cas qui nous intéresse, est un principe d'unité reliant les êtres et les choses et formant ainsi une communauté. Il s'agit maintenant de cerner l'extension de cette communauté, d'abord par les énumérations faites dans le texte mais aussi à travers les gestes rituels mettant en scène les membres de la collectivité. La communauté complète comprend la planète terre, posée comme entité partageant le destin de l'humanité (47-49), et toutes les manifestations de vie liées à la Lumière (une catégorie spécifique, les Frères d'Émeraude¹¹, regroupe ceux qui ont connu l'éveil à leur nature véritable). Elle comprend encore une catégorie d'êtres appelés « entités de lumière » (59), dont l'identité

n'est pas parfaitement claire : il peut s'agir d'anges, comme l'indiquent les rôles dévolus à certains (13, 32)¹², ou d'âmes ayant connu plusieurs incarnations humaines (58). Enfin, on mentionne l'existence d'autres mondes nombreux vivant en accord avec la loi divine (72), sans préciser s'il s'agit de planètes ou de dimensions différentes de l'univers. Un fait est sûr cependant : la collectivité dont il est question est humaine et extra-humaine, et son unité est assurée par la Lumière (59). Il s'agit d'une collectivité concrète, mais aussi abstraite, dans la mesure où les êtres extra-humains ne peuvent être perçus par les sens ordinaires.

Cette double nature de la collectivité, on la retrouve également au niveau des gestes rituels, quoiqu'elle se formule différemment. Plusieurs exercices de méditation sont expliqués au long du texte. L'un d'eux consiste à visualiser la Lumière (21) régulièrement, avec constance, celle-ci ayant une efficacité qui se traduit par la protection mais aussi par des transformations de la personne (30). Ceux qu'on appelle les Frères d'Émeraude se sont éveillés à ces transformations et pratiquent ces exercices spirituels (47-50).

Dans la première partie du texte, on a l'impression que la collectivité est formée de ceux qui pratiquent les exercices enseignés. Mais cette collectivité est abstraite au sens qu'elle ne se réunit pas, comme si la pratique individuelle quotidienne des exercices, dans l'attitude voulue, suffisait à former la collectivité (27, 30). Plus loin, toutefois, on invite « les frères et les sœurs » à se regrouper afin de pratiquer ensemble les exercices (38). On reconnaît ici la communauté religieuse plus habituelle, qui se réunit autour de pratiques rituelles

données. Précisons qu'on conseille de former des petits groupes basés sur le partage et l'entraide (40) et d'éviter de faire école et de s'emprisonner dans des idées religieuses en les figeant dans une organisation (28). Dans la dernière partie du texte, on parle d'une célébration de la Lumière où se trouve réunie l'ensemble de la collectivité humaine et extra-humaine (97, 99). Il y a une sorte de flottement dans la conception de la collectivité, qui peut être un ensemble de personnes concrètes réunies par des pratiques et des croyances communes ; mais ces mêmes pratiques et croyances réunissent également d'autres êtres dont la présence est affirmée sans qu'il soit possible de les identifier par les moyens ordinaires (153).

Ce flottement ne traduit-il pas un sentiment présent dans nos sociétés, où des réseaux restreints de personnes sont dispersés dans une collectivité plus vaste et anonyme à laquelle on peut donner plusieurs noms (organisation de travail, nations, masse, etc.) ? Dans un autre ordre d'idées, on peut se demander dans quelle mesure l'idée d'une collectivité abstraite est essentielle au développement d'un individualisme religieux. Car si la pratique des exercices est d'abord individuelle, elle ne peut mener qu'à une collectivité davantage *représentée* qu'*agie*.

Voyons rapidement dans quels termes la personne est posée, pour revenir ensuite au rapport individu-collectivité. Un ensemble de représentations a trait à la notion de personne telle qu'on la trouve traitée dans diverses religions. La personne est en quelque sorte un lieu de conjonction de l'immanence et de la transcendance. Le rapport à la Lumière est tel qu'il pose en même temps la nature divine de l'être humain et l'existence de la transcendance,

puisque la Lumière est à la fois présente en l'humain mais aussi à l'extérieur de lui (17, 30, 35, 75). On mentionne également que la divinité s'incarne dans chaque être et ainsi se multiplie (105-107). Il y a aussi un rapport au corps qui pose la question du lien entre l'esprit et la matière et qui est traité dans un sens rappelant le thème chrétien de la rédemption de la matière (71, 151) et celui de la libération de l'illusion dans certaines traditions religieuses orientales¹³. Finalement, compte tenu des références à la réincarnation, on conçoit une permanence de l'âme par rapport au corps qui, lui, est matière périssable (48, 58).

D'autres notions se rapprochent des éléments constitutifs de l'individualisme : il s'agit du libre-arbitre, de l'idée de choix existentiel (19, 56) et de l'égalité. Au niveau du développement spirituel, ces idées se traduisent par une certaine diversité d'approches du sacré, chaque personne ayant son rythme en quelque sorte. Il existe également une diversité dans les missions à accomplir, certaines ayant plus d'ampleur que d'autres ; mais, quelle que soit l'importance du rôle à tenir, tous sont égaux et unis par leur lien avec la Lumière (22, 52-53, 59, 60). Ces thèmes sont également abordés, de manière moins positive, quand il est fait référence à ceux qui n'ont pas répondu à l'appel, qui se sont identifiés à leur corps en oubliant leur véritable nature. Ici, les messagers s'attristent mais se gardent de juger, préférant une attitude de compassion (48-49). On constate la complexité de la notion de personne. On note certaines ressemblances avec la conception individualiste de la personne, particulièrement en ce qui concerne l'égalité dans la différence.

Mais il faut se garder de trop rapprocher la notion de personne

exposée ici de l'individualisme qui caractérise nos sociétés. La ressemblance ne se traduit pas tant dans les contenus que dans le fait que les deux conceptions sont marquées par une disparité entre les pratiques et les représentations. Dans le texte, la pratique des rites est d'abord solitaire, puis se fait en petits groupes avec une régularité non fixée, et a lieu exceptionnellement avec l'ensemble de la collectivité. On n'en insiste pas moins sur le fait qu'il n'y a pas de voie solitaire : toutes passent par les autres et le développement spirituel consiste très certainement à se mettre au service des autres. Ces « autres » peuvent être des proches mais aussi bien des inconnus et même des êtres qui ne sont pas humains, ces derniers ajoutant un caractère abstrait à la collectivité puisqu'elle dépasse le groupe qui se concrétise à travers les pratiques rituelles.

Dans l'individualisme, on insiste davantage sur l'autonomie, le caractère unique de chaque personne, son originalité et les différences que ces deux caractères supposent entre les personnes. Par contre, la collectivité impliquée par l'approche contractuelle du social est un tout construit à partir de volontés individuelles¹⁴. Penser la société comme le résultat d'une libre association entre des personnes revient à la considérer comme une abstraction pouvant ou non se concrétiser, selon le bon vouloir des individus. Cette représentation de la collectivité s'accorde fort peu avec les pratiques caractérisant nos sociétés, où chacun est à même de constater à quel point sa position est dépendante de celle des autres, sans que sa volonté y puisse rien changer. On retrouve bien ici aussi une disparité entre les pratiques et les représentations relatives à la collectivité et à la personne. Dans

40

le premier cas, on pose une collectivité à laquelle l'extension confère une certaine abstraction. Mais, dans les faits, rien n'est possible sans une pratique individuelle soutenue qui, par le contact lumineux qu'elle implique, introduit la personne dans une collectivité représentée mais non nécessairement agie. Dans le second cas, les pratiques impliquent une interdépendance entre les personnes qu'on ne reconnaît pas nécessairement au niveau des représentations de la collectivité, celle-ci étant le résultat d'une entente entre les personnes. Laissons ici cette comparaison qui, pour être établie de manière satisfaisante, exigerait une analyse beaucoup plus approfondie. Il s'agit de retenir, pour le moment, ce qui permet d'indiquer quelle forme pourrait prendre l'individualisme religieux dans le cadre de notre société.

La disparité entre les représentations et les pratiques, qui nous renseigne sur le rapport entre la personne et la collectivité à travers les pratiques religieuses, implique une transformation importante du rapport entre le social et le religieux posé par Durkheim. Cette disparité se traduit d'une manière particulièrement claire lorsqu'elle est envisagée par le biais du rapport entre le sacré et l'effervescence collective. Ainsi, l'individualisme religieux se caractériserait moins par une mise en forme

personnelle des sentiments religieux que par un déplacement de l'importance de l'effervescence collective au niveau du sacré. Au fondement de l'identification entre le social et le sacré, Durkheim place l'intensité de la vie sociale et la concentration de population sur le territoire qu'elle nécessite. Cette effervescence collective est une condition nécessaire à l'identification et à la permanence d'un monde posé comme sacré.

Dans la démarche spirituelle considérée, le processus est nettement plus complexe et connaît une certaine inversion dans son déroulement. L'identification du sacré prend la forme d'une révélation qui suppose l'existence d'une collectivité de pensée. Par contre, la transformation de la personne se base d'abord sur une pratique individuelle. Au niveau des pratiques rituelles, la collectivité est davantage dans le temps que dans un espace concret comme le territoire. C'est-à-dire que la collectivité repose, à cette étape, sur le fait que plusieurs personnes dans le même temps pratiquent certains exercices rituels, mais dans des lieux distincts. Sur la base de cette pratique individuelle, des petits groupes se formeront éventuellement, et avec eux apparaîtra une intensité relative à la réunion de quelques personnes, car la taille du groupe reste modeste à cette étape. Finalement, la grande célébration terminant le premier tome suppose très certainement un état d'intensité collective maximale. Toutefois, cette intensité est aussi bien le fait des personnes physiquement réunies que de celles qui ne sont pas présentes, mais sont membres de la collectivité.

Contrairement aux indications de Durkheim concernant l'individualisme religieux, ce serait moins la mise en forme des sentiments religieux qui caractériserait cette

forme religieuse que le renversement au niveau de la pratique rituelle. La mise en forme des sentiments religieux pose ici la réunion d'une collectivité, qui est cependant moins marquée par l'effervescence collective que par la pratique rituelle individuelle.



Contingence et constance du sacré

On constate que l'approche durkheimienne permet une lecture pertinente de l'ésotérisme contemporain. Entre les éléments exposés de la théorie durkheimienne du sacré et l'illustration présentée ici, il y a certes une pondération différente des divers aspects du système religieux. Cependant, quelle que soit la forme religieuse considérée, le sacré demeure bien un système de représentations et de pratiques lié à un groupe donné.

Il reste beaucoup de travail à faire pour établir de manière satisfaisante l'ensemble des correspondances spécifiques au rapport du sacré et du social dans nos sociétés. Ce travail pourrait mener à une définition du sacré dont la généralité serait d'autant mieux assurée qu'elle résulterait d'analyses relatives à différentes sociétés. On serait ainsi mieux à même de saisir, dans le religieux, ce qui est contingent et ce qui est constant. La contingence tiendrait aux différences d'organisation sociale,

tandis que la constance des formes religieuses permettrait de cerner la spécificité du sacré en tant que phénomène culturel.

Josée Lacourse
Sociologue
Montréal

Notes

¹ Je tiens à remercier les membres du Collectif d'étude : réseaux, échanges, symboles (Cérès), pour les discussions fructueuses sans lesquelles cet article n'aurait pu être rédigé. Je remercie également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada de m'avoir accordé une bourse postdoctorale qui m'a permis de poursuivre mes recherches en sociologie et en anthropologie religieuses.

² Dans la section qui suit, les chiffres entre parenthèses renvoient à Durkheim, 1985.

³ « Ce que nous trouvons à l'origine et à la base de la pensée religieuse, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré ; mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois ramenées à l'unité, et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences étudient les manifestations. Quant aux choses sacrées particulières, elles ne sont que des formes individualisées de ce principe essentiel » (285-286).

⁴ Le double caractère matériel et moral de la force religieuse permet le développement d'une idée de force impersonnelle mais également de force personnelle, comme c'est le cas pour l'idée de divinité. Selon Durkheim, toute divinité intègre deux aspects, celui de force cosmique et celui de force morale. L'un permet à l'homme d'affronter le monde, l'autre conditionne les conduites humaines (272). On entrevoit donc comment la notion de force religieuse peut être traitée dans le cadre d'une religion monothéiste.

⁵ Par exemple, la reproduction des espèces totémiques dans les religions étudiées par Durkheim.

⁶ L'existence d'une continuité permet l'action rituelle caractérisant le culte positif. Pour qu'il existe une possibilité d'action sur les choses sacrées, il doit

nécessairement être possible d'établir des liaisons entre les êtres et les choses, et c'est précisément ce qui caractérise l'action rituelle visant à agir sur le sacré. Pour un développement plus exhaustif sur cette question, on peut se référer à Hubert et Mauss (1903).

⁷ Durkheim illustre ce passage à partir d'un cas où il y a transformation de l'impur en pur, celui de l'âme du mort dans les rites funéraires australiens : dans un premier temps, l'âme du mort est considérée comme maléfique et dangereuse ; une fois le deuil terminé, l'âme devient bénéfique et protectrice (587).

⁸ Dans la suite du texte, les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de la publication *Amour, Lumière et Paix*, Montréal, Éd. Les Plans de lumière, 1987.

⁹ Nous faisons référence aux mouvements millénaristes occidentaux, qui interprétaient les grandes épidémies de peste comme un signe de la fin du monde imminente et de l'accession au royaume divin. Voir Cohn, 1970.

¹⁰ On reconnaît ici le thème (non spécifiquement chrétien) de l'opposition entre Dieu et Diable.

¹¹ Émeraude est le nouveau nom de la planète terre, une fois que la transformation annoncée sera complétée (47).

¹² Certaines sont nommées dans le texte, comme Hilarion ou Ashtar.

¹³ Dans la mesure où le corps, comme les autres formes matérielles, est une illusion qui contient, tout en la masquant, la véritable nature des humains, soit leur qualité d'êtres de lumière (30).

¹⁴ Pour une plus ample analyse de la notion d'individualisme, voir Dumont, 1966 et 1983.

Bibliographie

ANONYME. 1987. *Amour, Lumière et Paix*. Montréal, Les Éditions Les Plans de lumière.

COHN, N. 1970. *The Pursuit of the Millennium*. Oxford, Oxford University Press.

DUMONT, L. 1966. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard.

DUMONT, L. 1983. *Essais sur l'individualisme*. Paris, Seuil.

DURKHEIM, É. 1901. *Les Règles de la méthode*. Paris, Alcan.

DURKHEIM, É. 1963. *Sociologie et philosophie*. Paris, PUF.

DURKHEIM, É. 1985. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Quadrige.

HUBERT, H., et M. MAUSS. 1903. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans M. MAUSS. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF : 3-141.