

Université de Montréal

**Une spiritualité indienne en Occident :
Le temple Hare Krishna de Montréal**

par
Ellen Schnitzler

**Département d'Anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie**

Juillet 2005

© Ellen Schnitzler, 2005



GN

4

US4

2076

v.02.4

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Ce mémoire intitulé :

**Une spiritualité indienne en Occident :
Le temple Hare Krishna de Montréal**

**présenté par
Ellen Schnitzler**

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

**Président :
John Leavitt**

**Directeur :
Deirdre Meintel**

**Membre :
Robert Crépeau**

Mémoire accepté le :

RÉSUMÉ FRANÇAIS

Une spiritualité indienne en Occident : Le Temple Hare Krishna de Montréal

La modernisation a contribué à la sécularisation des sociétés, mais elle a aussi engendré un mouvement dans le sens contraire. Il ne s'agit pas d'une simple réanimation d'anciennes croyances, mais plutôt de la naissance d'attitudes religieuses et de nouveaux phénomènes. C'est le cas pour le mouvement Hare Krishna qui est un nouveau mouvement religieux enraciné dans l'hindouisme, mais modifié selon son contexte social différent en Occident.

Le processus d'individualisation du religieux a conduit au rejet des religions institutionnalisées, à une foi plus personnelle, à la réaffirmation des courants religieux conservateurs et intégristes et à l'exploration de voies nouvelles comme c'est le cas pour les nouveaux mouvements religieux (NMR). Le mouvement néo-oriental Hare Krishna est parmi ceux qui éprouaient des difficultés quant à son implantation en Occident. Il a vécu une période difficile qui l'a mené à des transformations importantes, lesquelles ont probablement contribué à sa survie.

Initialement basé sur une vie monastique, le mouvement s'est transformé en congrégations religieuses. De plus, les difficultés de succession du maître fondateur Bhaktivedanta, décédé en 1977, ont conduit à de nombreuses défections au sein du mouvement. Ce n'est qu'en 1987 que la direction de l'ISKCON (International Society of Krishna Consciousness) a établi la «réforme de gourous» qui confirme l'hégémonie du maître fondateur et qui diminue le pouvoir des onze gourous nommés par celui-ci avant son décès afin d'assurer sa succession.

L'objectif général de cette recherche est de savoir si le temple Sri Sri Radha-Manohara, fondé en 1967 à Montréal, s'est adapté de la même façon que les

autres temples de l'ISKCON en Amérique du Nord suite aux difficultés qu'il a rencontrées. Le temple a-t-il aussi subi les mêmes changements aux niveaux social, économique, administratif et politique? Nous croyons que oui. Ceci à cause de sa transformation en congrégation religieuse et de la réorganisation de son système administratif et politique. Cependant, le mouvement Hare Krishna du Québec démontre des particularités qui rendent sa croissance et son expansion encore plus difficiles si on le compare aux autres temples en Amérique du Nord.

Premièrement, le temple montréalais est le seul temple Hare Krishna de l'ISKCON au Québec où les dévots sont trop éloignés pour le fréquenter et le supporter de façon régulière. Cette situation explique, entre autres, les difficultés rencontrées par le temple pour augmenter le nombre de ses dévots. Deuxièmement, le temple montréalais n'hébergeant plus de maître spirituel depuis plusieurs années, les dévots sont obligés de se rendre dans d'autres temples pour rencontrer un maître qui accepte de les initier. Troisièmement, il s'agit d'un temple francophone malgré les nombreux dévots anglophones indiens et russes font partie de la clientèle. C'est pour cette raison que le temple montréalais accueille moins de maîtres spirituels anglophones et de dévots anglophones avancés (par rapport à leur cheminement spirituel).

Pour toutes les raisons énumérées plus haut, que le temple Sri Sri Radha-Manohara -- seul temple au Québec -- se distingue des autres temples Hare Krishna en Amérique du Nord par rapport à son développement. Malgré toutes les particularités de ce temple francophone qui rendent sa croissance et son expansion encore plus difficiles, si on le compare aux autres temples en Amérique du Nord, le mouvement Hare Krishna du Québec a survécu aux changements importants qui se sont produits au sein de l'ISKCON.

Mots clés :

Nouvelles religions – Occident – Temple Hare Krishna – Québec

RÉSUMÉ ANGLAIS

Indian spirituality in the West : The Hare Krishna Temple in Montreal

Modernization has effectively secularized society, be it locally or on a global basis. It has also spawned a search for what has been lost or put aside. This has gone beyond a revival of ancient beliefs. We have seen fresh attitudes towards religions and new phenomena. The Hare Krishna movement is a case in point. It is a modern organization whose roots are in Hinduism, but that has adapted itself to a Western social environment.

The personalization of religion has led to many outcomes: Discarding organized religion or its opposite, i.e. embracing conservative or fundamentalist branches of religion, adopting a more personalized faith, and exploring novel paths as with the new religious movements (NRM). Hare Krishna is a neo-oriental movement which had trouble establishing itself in the West. Its growing pains in the West brought about some major changes which probably kept it from fading away.

The monastic lifestyle of its origins largely gave way to a structure of religious congregations. Changes were also brought about due to the death of the master-founder Bhaktivedanta in 1977 which left the movement in a leadership turmoil. It would take close to ten years for the governing body of ISKCON (International Society of Krishna consciousness) to settle a "guru reform" acknowledging the supremacy of master Bhaktivedanta and limiting the powers of the eleven gurus designated by him before his death to continue the movement.

The principal goal of this study is to gain some insight as to whether temple Sri Sri Radha-Manohara, established in Montreal in 1967, adjusted itself to the period's difficulties in a fashion similar to the rest of the movement. Did the Montreal Hare

Krishna temple adapt in the same manner regards social, economic, administrative, and political matters as did other ISKCON temples in North America?

We believe the changes made in Montreal are similar to those made elsewhere as they pertain to religious congregation as well as to administrative and political reorganization. However, Quebec context has rendered the growth of the Hara Krishna movement somewhat more difficult than those of other temples in North America. First, the Montreal temple is the only ISKCON Hare Krishna temple in the province. Many of the movement's followers live too far from the temple to actively attend or participate on a regular basis. The distance factor is in itself a hindrance to the temple's growth. Second, the Montreal temple has been without a spiritual master for a number of years. Thus, local devotees must travel to other temples to receive initiation and guidance from such a master. Third, the Montreal congregation is largely francophone despite a fair number of Indian and Russian followers that speak English. This is why the Montreal temple attracts fewer English speaking spiritual masters and spiritually advanced devotees.

The above-mentioned reasons have given temple Sri Sri Radha-Manohara, Quebec's only ISKCON Hare Krishna center, its particular growth pattern as compared to other North American temples.

Key words:

New Religious movements – West – Hare Krishna Temple - Quebec

TABLE DES MATIÈRES

	Page
RÉSUMÉ FRANÇAIS	iii
RÉSUMÉ ANGLAIS	v
LISTE DES SIGLES.....	ix
INTRODUCTION	1
<u>CHAPITRE I</u> : La globalisation et la religion.....	8
1.1 La religion et la reconstruction du religieux dans le contexte de la modernité – l'exemple de l'hindouisme	8
1.2 La religion et la sécularisation.....	12
1.3 La religion et le réenchantement du monde	18
1.4 La religion et les nouveaux mouvements religieux (NMR)	22
1.5 Le néo-hindouisme en Occident.....	28
1.6 La religion au Canada et au Québec.....	31
<u>CHAPITRE II</u> : Le mouvement religieux Hare Krishna.....	38
2.1 L'hindouisme	38
2.2 Le début du mouvement Hare Krishna.....	45
2.2.1 La terre fertile.....	47
2.2.2 L'organisation du temple.....	51
2.2.3 Les besoins économiques du mouvement Hare Krishna.....	54
2.2.4 La structure politique de l'ISKCON	57
2.3 La crise et les réadaptations structurelles de l'ISKCON.....	61
2.3.1 Les réadaptations structurelles au niveau social	61
2.3.2 Les réadaptations structurelles aux niveaux politique et administratif	65

LISTE DES SIGLES

AICK	Association internationale de la conscience de Krishna
GBC	Governing Body Commission / Governing Body Commissioner
ISKCON	International Society of Krishna Consciousness
NMR	Nouveaux mouvements religieux
OTS	Ordre du Temple solaire

INTRODUCTION

La transformation du religieux dans le cas du mouvement néo-oriental Hare Krishna

Le but de cette recherche est de comparer l'évolution du temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal avec celle des autres temples Hare Krishna de l'Amérique du Nord. Je me suis posée la question suivante : Le temple de Montréal s'est-il aussi transformé d'une organisation monastique en congrégations religieuses comme ce fut le cas pour la plupart des temples Hare Krishna en Amérique du Nord? Si oui, quelles étaient les conséquences de ce changement sur la vie sociale, l'économie et l'administration du temple? Au niveau politique, la disparition du maître spirituel fondateur et les difficultés causées par sa succession ont-elles bousculé le mouvement à Montréal comme ailleurs en Amérique du Nord? Pour mieux comprendre l'impact de la modernité sur la religion en général, j'ai d'abord consulté la littérature ayant traité de ce sujet.

En empruntant les paroles d'Yves Lambert, sociologue français qui s'intéresse beaucoup à la transformation du religieux, les pays occidentaux ...

«...offrent l'exemple d'un intense foisonnement religieux, d'une redéfinition de la religion en termes de réalisation personnelle, de la création d'un nouveau marché du spirituel ayant sa propre section dans les librairies, et d'une «culture de la quête spirituelle» qui s'est répandue à partir des générations du baby-boom et qui conduit à une grande mobilité religieuse guidée par la volonté de choix individuel et l'adaptation aux besoins et expériences de la trajectoire de vie» Lambert 2000, p. 87).

La modernité a sans doute transformé le religieux. La globalisation, avec les nouvelles technologies du transport, de l'information et de la communication, ainsi qu'avec l'économie mondiale et les flux migratoires, n'a pas seulement affecté le

système politique et l'ordre social, mais aussi les systèmes de croyances (Lambert 2000, Beckford 2001, Dobbelaere 1998). La sécularisation -- tout comme l'individualisme -- menace, depuis les années 1960 et 1970, la base commune de la croyance et du comportement religieux pendant que la rationalité remet en question un grand nombre des objectifs de la religion (Bruce 1996).

Cependant, l'effondrement observé de la pratique religieuse n'a pas entraîné la disparition de la croyance (Davie 2001, Lemieux 2000, Willaime 1996, Berger 2001). La sécularisation n'a pas eu comme conséquence l'adaptation du religieux à la raison moderne. Le «nouveau religieux» des années 1970 présente plutôt une dimension personnelle et émotionnelle (Hervieu-Léger 1990). Après avoir étudié l'impact de la modernité sur le religieux en général, j'ai consulté les recherches réalisées sur le nouveau mouvement religieux Hare Krishna aux États-Unis, endroit où le mouvement est né en 1965.

Pour reconstruire l'histoire du mouvement Hare Krishna aux États-Unis, je me suis surtout appuyée sur les études de Francine Jeanne Daner (1974), J. Stillson Judah (1974), Angela Burr (1984), E. Burke Rochford jr. (1985, 1998) et Federico Squarcini (2000, 2002). L'auteure F.J. Daner a étudié, pour son doctorat, pendant trois ans, à titre de participante observatrice, les dévots des temples de New York, Boston, London et Amsterdam. J. Stillson Judah, professeur de l'histoire des religions à l'Université de Berkeley en Californie, tout en portant une attention particulière au temple Hare Krishna de Berkeley, s'est aussi intéressé à l'étude d'autres temples aux États-Unis. Quant à Angela Burr, elle a commencé ses recherches sur le mouvement en 1976, d'abord à Londres et ensuite en Inde et aux États-Unis. Il s'agit d'études pour son post-doctorat. E. Burke Rochford Jr. est professeur de sociologie au Collège de Middlebury au Vermont. Il a étudié le mouvement Hare Krishna pendant vingt ans. Quant à Federico Squarcini – chercheur italien – il s'intéresse à la sociologie des religions et surtout aux traditions religieuses de l'Asie du Sud.

Selon ces chercheurs, le mouvement néo-oriental Hare Krishna est né dans le contexte de la sécularisation (1965), d'abord aux États-Unis et au Canada puis en Europe et, plus tard, un peu partout dans le monde. Le mouvement est également connu sous le nom de ISKCON (International Society of Krishna Consciousness) et celui de AICK (Association internationale de la conscience de Krishna), la version française. Le fondateur du mouvement est A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), qui a quitté l'Inde en 1965, à l'âge de 70 ans, pour répandre la conscience de Krishna aux Occidentaux. En 1966, il fonde les premiers temples Hare Krishna à New York et San Francisco. En 1967, il envoie deux de ses proches disciples à Montréal pour la fondation du troisième temple en Amérique (Rochford 1985).

Cependant, la transplantation du modèle hindou dans les sociétés occidentales ne se fait pas sans difficultés. Pendant qu'en Inde, la majorité des moines des temples qui prononcent leurs vœux, après avoir fondé une famille, en Occident, les moines prononcent leurs vœux au début de la vingtaine. De plus, il y a des «femmes moines», situation qui n'existe pas en Inde. L'existence des deux sexes au temple mène à des mariages et, avec le temps, des enfants s'ajoutent. Le mouvement est obligé de trouver une autre structure sociale que l'organisation monastique à cause de ces changements. C'est le début de la transformation du mouvement Hare Krishna en congrégations religieuses. La plupart des dévots quittent les temples pour vivre et travailler à l'extérieur, mais sans abandonner leur foi religieuse et leurs liens avec leur temple (Rochford 1985). De plus, le mouvement a vécu de grands bouleversements après le décès du maître fondateur Bhaktivedanta en 1977. La disparition de celui-ci, ainsi que les problèmes causés par sa succession, ont conduit à de nombreuses défections au sein du mouvement Hare Krishna. (Rochford 1985, 1998).

Après avoir étudié les changements des temples Hare Krishna aux États-Unis, depuis les débuts du mouvement en 1965, j'ai commencé ma recherche sur le temple Sri Sri Radha-Manohara à Montréal. Mon but était de comparer l'évolution

de ce temple en tant que troisième temple du mouvement après la fondation des deux premiers temples à New York et à San Francisco, avec les autres temples de l'Amérique du Nord.

J'ai commencé mes études «sur le terrain» à l'été 2002, à l'occasion du 25^e anniversaire du temple Sri Sri Radha-Manohara. J'étais encore à la recherche d'un sujet pour mon mémoire. Je voulais écrire sur les nouveaux mouvements religieux (NMR) à Montréal, mais je n'avais pas encore choisi un mouvement spécifique. Lors de ma première visite au temple Hare Krishna de Montréal l'accueil fut très chaleureux. À l'entrée du temple -- une ancienne Église Unie transformée en temple hindou -- deux dévots de Krishna s'occupaient des nouveaux visiteurs en leur montrant le temple et en leur parlant du dieu Krishna et du mouvement Hare Krishna à Montréal. L'ambiance était joyeuse, les danses et les chants des disciples, très nombreux lors de cette journée qui se voulait spéciale, reflétaient cette joie à la fois euphorique et même extatique. Après les célébrations, je fus invitée à participer au repas communautaire végétarien. C'est donc après cette première visite que j'ai décidé de mener ma recherche sur le mouvement Hare Krishna de Montréal.

Pendant un an et demi, j'ai participé de façon régulière aux célébrations du temple, surtout le dimanche. J'ai visité le temple durant la semaine pour comparer la fréquentation du dimanche avec celle des autres jours de la semaine. J'ai aussi assisté aux célébrations du rituel ainsi qu'aux classes sur la Bhagavad-Gita, l'enseignement du maître spirituel fondateur Prabhupada. La plupart du temps, j'ai participé au repas communautaire qui suivait les classes, ceci étant pour moi l'occasion d'entrer en contact avec les dévots. J'ai assisté aux fêtes spéciales : le festival des chariots, le défilé annuel dans les rues de Montréal, etc. De plus, j'ai assisté à l'initiation de deux jeunes dévots et aux activités culturelles comme des pièces de théâtre et de la danse.

À part mes nombreuses conversations non officielles avec les dévots, à l'occasion des repas communautaires après les célébrations et les classes sur les écritures saintes, j'ai réalisé quinze entrevues qui ont été enregistrées, procédure qui a été acceptée par toutes les personnes interviewées. Celles-ci ont apprécié mon projet et elles m'ont supportée tout au long de ma démarche. Aucun dévot n'a essayé de me convertir à la conscience de Krishna, ce qui fut très apprécié de ma part. Malheureusement, au moment de ma recherche, il n'y avait plus de disciples fréquentant le temple qui étaient parmi les disciples fondateurs. Il n'existe non plus aucun document officiel publié par le temple qui aurait pu me fournir une chronologie complète des événements. Donc, il fut difficile pour moi de retracer tous les faits qui ont marqué l'évolution et les changements du temple Sri Sri Radha-Manohara.

Cependant, le temple m'a fourni un document que le mouvement de Montréal a publié à l'occasion du centième anniversaire du maître spirituel fondateur (1996), contenant des témoignages des dévots qui l'ont connu. Dans ces témoignages, on parle de la fondation du temple, des visites de Prabhupada, des premiers présidents, etc. Cela m'a donc permis de reconstruire l'histoire du temple de Montréal depuis ses débuts en 1967.

Pour dresser le portrait du temple et connaître les changements qui se sont produits depuis la fondation du temple Sri Sri Radha-Manohara, je me suis appuyée entièrement sur mes entrevues avec les dévots du temple. Étant donné qu'un tiers des dévots du temple sont des Québécois originaires du Québec, qu'un tiers sont des Québécois d'origine indienne et que le troisième tiers sont des Québécois d'origine russe, j'ai choisi des personnes de chaque communauté. De plus, il était important pour moi d'interviewer les deux générations de dévots : la première, qui, dans les années 1970 – les disciples qui ont connu le maître fondateur – afin que je puisse identifier en quoi se distingue la position des anciens dévots; la deuxième – les nouveaux disciples qui n'ont jamais rencontré le maître spirituel fondateur – afin de connaître la problématique de sa succession. Il m'apparaissait important de savoir si le pouvoir des nouveaux gourous était encore controversé

par les «anciens» et éventuellement aussi par les «nouveaux» disciples de Krishna.

La recherche est subdivisée en trois chapitres. Le premier, intitulé «*La globalisation et la religion*» traite des transformations du religieux dues aux changements de la modernité. Même si la modernisation a contribué à la sécularisation des sociétés, elle a aussi engendré un mouvement de contre-sécularisation, ce que la sociologue française D. Hervieu-Léger (1990) appelle le «réenchantement du monde». Selon cette auteure, la modernisation a apporté plus d'autonomie à l'individu pour qui les symboles des religions très institutionnalisées n'impliquent aucune expérience personnelle de foi; c'est la raison pour laquelle les gens ont commencé à s'intéresser à des religions qui promettaient une expérience affective, personnelle et directe. Cette situation explique, entre autres, l'attrait pour les religions orientales et la naissance, dans les années 1960 et 1970, de nouveaux mouvements religieux (NMR) du néo-hindouisme en Occident, comme le mouvement Hare Krishna.

Le deuxième chapitre, intitulé «*Le mouvement religieux Hare Krishna*», examine l'évolution de ce nouveau mouvement religieux oriental. Après un bref aperçu des traits majeurs de l'hindouisme et de l'enseignement de Bhaktivedanta Swami Prabhupada – le fondateur et maître spirituel du mouvement Hare Krishna – ce chapitre est surtout consacré aux changements du mouvement Hare Krishna à l'organisation chapeau -- l'ISKCON en Amérique du Nord et en Europe -- depuis ses débuts dans les années 1960 et à l'analyse des transformations aux niveaux social, économique, administratif et politique.

Le troisième chapitre, intitulé «*Le temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal*», traite des changements mentionnés plus haut ainsi que des changements survenus au temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal – seul temple Hare Krishna au Québec. La conclusion de ce chapitre compare les changements survenus au

temple de Montréal aux niveaux social, administratif et politique avec ceux survenus dans les autres temples de l'ISKCON en Amérique du Nord.

Comme mentionné plus haut, la modernité a sans doute transformé le religieux. Pour comprendre les changements du mouvement Hare Krishna, il faut se placer dans le contexte de la globalisation qui a bouleversé les systèmes de croyances déjà établis.

Le prochain chapitre examine les transformations du religieux provoqués par la modernité.

CHAPITRE I

La globalisation et la religion

La globalisation, marquée par une compression importante de l'espace et du temps, a modifié en profondeur le fonctionnement de notre monde. L'explosion des technologies du transport, de l'information et de la communication, le caractère de plus en plus global de l'économie mondiale ainsi que le flux migratoire que la globalisation produit, affectent nos sociétés, brisent les frontières et bouleversent les repères établis. Le religieux s'est transformé de façon aussi intense que rapide par ces changements dus à la modernité.

Cependant, les transformations du religieux, causées par la modernité, ne se produisent pas partout dans le monde de la même façon. Pour comprendre le cheminement d'un courant religieux, il faut le placer dans son contexte géographique et culturel.

Le sous-chapitre suivant est un très bref résumé de l'évolution de l'hindouisme – base religieuse du mouvement néo-occidental Hare Krishna – depuis la colonisation de l'Inde; il traite aussi de l'implantation du mouvement dans les pays occidentaux, et ce, dans le contexte de la globalisation.

1.1 LA RELIGION ET LA RECONSTRUCTION DU RELIGIEUX DANS LE CONTEXTE DE LA MODERNITÉ – L'EXEMPLE DE L'HINDOUISME

Ce n'est que depuis le 17^e siècle que la religion est vue comme une institution distincte. Avant, elle était au centre de la société, elle déterminait la vie de chaque être humain, soit au niveau quotidien, soit au niveau public comme dans l'éducation et la justice. Avec la dominance d'un système de plus en plus différencié par

rapport à ses fonctions, la religion est devenue un sous-système parmi d'autres (dans le cas des premières sociétés modernes en Europe).

Dans ce même contexte, le christianisme se divise en Europe de l'Ouest, après la réforme du protestantisme. Depuis, la religion est de plus en plus perçue en tant que phénomène pluriel. Le christianisme n'est plus vu comme «la religion», mais plutôt comme «une religion» parmi d'autres. À cause de leurs interventions impériales, les Européens ont découvert le bouddhisme, l'hindouisme, le judaïsme, l'islam, etc. (Beyer 1998).

La colonisation de l'Asie, de l'Amérique et de l'Afrique, par des forces européennes, mettait des peuples en contact qui se croyaient auparavant le centre du monde, comme c'était le cas de l'Inde (en 1877, la reine britannique Victoria devenait impératrice de l'Inde). Les relations de commerce ainsi que la migration de la main-d'œuvre indienne dans les régions, faisant partie de l'empire britannique, provoquent des changements au continent indien. Ce pays, où la majorité de la population est constituée d'hindouistes (78,8%), est doublement touchée (Burghart 1987).

Premièrement, le pouvoir religieux perd beaucoup d'influence depuis la colonisation, étant donné que le pays est gouverné par les autorités britanniques. Auparavant, les rois de l'Inde possédaient le pouvoir sur le continent, mais, ceux-ci étaient sous la tutelle (dans le sens de protection) d'une divinité avec laquelle ils communiquaient par l'intermédiaire des swamis (prêtres), raison pour laquelle le clergé hindou était bien placé pour exercer son pouvoir. Cette situation change au moment où l'Inde est gouvernée par les autorités britanniques. Les prêtres hindous perdent beaucoup du pouvoir qu'ils exerçaient auparavant (Burghart 1987).

Deuxièmement, beaucoup d'Indiens abandonnent l'hindouisme pour le christianisme, la religion de la reine Victoria qui, selon eux, avait favorisé la modernité et la justice en Inde. Les réactions des guides religieux étaient de nature différente. Certains s'opposaient carrément au modernisme et insistaient sur la pratique or-

thodoxe de l'hindouisme. D'autres réinterprétaient la religion en tenant compte des valeurs occidentales et poursuivaient le but de reconverter les nouveaux chrétiens indiens. Et, il y avait des «gourous» qui quittaient l'Inde en direction de l'Europe et de l'Amérique afin de parler de l'hindouisme aux Occidentaux. Le message de ces gourous consistait surtout en l'affirmation que l'Inde était toujours la terre sacrée, la source des valeurs spirituelles sans lesquelles la vie – même une vie en prospérité – ne vaut rien. L'intention de ces «prophètes» n'était pas seulement de prêcher la religion hindoue et de recruter de nouveaux adeptes, mais aussi de montrer aux «renégats» en Inde, convertis au christianisme, que l'hindouisme était la «vraie» foi, étant donné que même les Occidentaux vivant dans les sociétés matérialistes se convertissaient et la pratiquaient selon la façon la plus orthodoxe (Burghart 1987).

Auparavant, l'hindouisme était considéré comme une religion non missionnaire n'ayant pas le potentiel d'une diffusion susceptible de dépasser les frontières de l'Inde. Le système des castes ainsi que la «non institutionnalisation» de la religion avaient rendu l'expansion de l'hindouisme très difficile. Ce n'est qu'avec l'émergence du «néo-hindouisme», né dans le contexte de la colonisation britannique de l'Inde au 19^e siècle qui projette l'hindouisme sur la scène internationale, que les néo-hindouistes prennent aussi pour modèles les méthodes prosélytes des missions chrétiennes (Burghart 1987).

Selon Véronique Altglas (2002), le succès de l'hindouisme missionnaire a débuté avec Vivekananda (disciple de Ramakrishna) au début du 20^e siècle. Il remporte auprès du public américain un véritable triomphe, il met en place une organisation missionnaire et forme des disciples pour le seconder. Le néo-hindouisme de Vivekananda se focalise sur l'individu. Alors que le «dharma» traditionnel (l'ordre cosmique et social) impliquait des devoirs religieux et sociaux liés à l'âge et à la caste, c'est maintenant l'accomplissement de chaque individu qui devient le but primordial de la religion. En plus, Vivekananda développe l'idée qu'il existe un

divin absolu dépassant toutes les confessions religieuses et présent en chaque individu ayant la capacité, par la pratique religieuse, de dépasser sa condition humaine. Depuis Vivekananda, il y a de nombreux mouvements néo-hindous qui se sont installés en Occident et tous ont conservé les caractéristiques des premiers mouvements réformateurs.

Mais, ce n'est pas seulement par le biais des gourous indiens qui cherchaient de nouveaux disciples parmi les Occidentaux que l'hindouisme s'est répandu en Occident. Pendant la première moitié du 20^e siècle, la migration indienne vers l'Occident fut plutôt marginale, la deuxième moitié de ce siècle a vu deux mouvements migratoires majeurs : le premier au début des années 60 et le deuxième au début des années 80. La recherche d'identité dans un monde d'étrangers conduisait ces immigrants indiens hindous à mettre beaucoup de poids sur leur religion, en tant qu'héritage indien. C'est, entre autres, pour cette raison que les migrants construisaient des temples hindous et fondaient des associations à caractère congrégationnel religieux (Altglas 2002). D'autres, entre eux, se joignaient à des mouvements religieux hindous implantés par des jeunes Occidentaux, inspirés par les religions orientales et les visites des gourous hindous. Ces jeunes, déçus de leurs propres institutions traditionnelles et ecclésiastiques, avaient envie de faire des expériences nouvelles dans l'espoir de créer une société basée sur d'autres valeurs (Judah 1979).

C'est dans un contexte de sécularisation que le mouvement Hare Krishna est né, en 1965, d'abord aux États-Unis, puis au Canada et en Europe, et plus tard un peu partout dans le monde.

Dans le sous-chapitre suivant, est analysé plus en détail le phénomène de la sécularisation qui a changé le domaine du religieux de façon importante.

1.2 LA RELIGION ET LA SÉCULARISATION

Steve Bruce (1996), qui défend les thèses classiques de la théorie de la sécularisation, soutient que la modernité conduit automatiquement à la disparition des formes traditionnelles de la vie religieuse. Selon l'auteur, l'individualisme menace la base commune de la croyance et du comportement religieux, tandis que la rationalité fait disparaître un grand nombre des objectifs de la religion et rend peu plausibles la plupart de ses propositions. Selon l'auteur, «Les termes «église» et «secte» cèdent la place à ceux de «confession» et de «culte» – des modes d'organisation qui reflètent l'individualisme croissant de la vie religieuse».

Grace Davie (2001) critique les propos de Steve Bruce en affirmant que la théorie de la sécularisation a été élaborée dans un cadre européen et exceptionnel. Pour l'auteure, la modernité n'entraîne pas automatiquement la sécularisation, les États-Unis sont un exemple de la cohabitation entre une religiosité dynamique et une modernité accomplie. Aux États-Unis, selon Davie, la sécularisation n'a pas eu lieu. Au contraire, les Américains disposent d'un «marché robuste et compétitif d'institutions religieuses». Mais Grace Davie amène un deuxième argument pour contredire la théorie de la sécularisation. Selon des statistiques réalisées en 1990 et 1991, l'effondrement de la pratique religieuse n'a pas entraîné une disparition de la croyance. Par exemple, en 1990, les Européens croient à 70% que Dieu existe. Grace Davie appelle les Européens de l'Ouest des populations «sans église» qui sont toujours religieuses mais sans appartenir activement à une institution religieuse.

Raymond Lemieux (2000) différencie le terme «appartenance» et parle plutôt d'une «appartenance nominale» :

«Ainsi, la décomposition moderne du champ religieux en Occident, est-elle survenue non pas tant par l'effritement de ses institutions

(qui en est plutôt le symptôme), que par la transformation des pratiques relatives à la question du sens, dans des populations ne remettant d'ailleurs pas nécessairement en cause leur appartenance nominale aux institutions traditionnelles mais rendant celles-ci insignifiantes dans la vie quotidienne» (p. 44-45).

Pour J.-Paul Willaime (1996), la perte d'emprise des institutions religieuses sur leurs propres membres se manifeste aussi par le pluralisme interne à chaque univers religieux. Selon lui, les renouveaux charismatiques, les mouvances intégristes et fondamentalistes ainsi que les mouvances libérales, ont accentué la diversité interne des institutions religieuses et entraîné l'affaiblissement des régulations institutionnelles. Ceci a activé des réactions orthodoxes et...

«...divers milieux réagissent par un rapport traditionaliste aux traditions qui tend à figer celles-ci dans telle ou telle de ses expressions passées. Il s'agit de réagir à un religieux perçu comme trop lâche et diversifié en se repliant sur le connu, de contrer la dérégulation institutionnelle en renforçant le contrôle psychosocial des croyances et des pratiques» (p. 170).

Selon Peter L. Berger (2001), les communautés religieuses, face à un monde en voie de sécularisation, réagissent souvent avec le rejet de la modernisation parce que celle-ci produit des sociétés très hétérogènes qui s'opposent à la mise en place ou à la restauration de monopoles religieux. Le comportement de rejet peut impliquer la réorganisation de l'ensemble de la société en rendant obligatoire pour chacun sa propre religion antimoderne (par exemple, les Mollahs en Iran). L'autre manière d'inciter les gens à rejeter les idées et les valeurs modernes est de créer des sous-cellules religieuses afin de maintenir à l'écart les influences de la société environnante (par exemple, un rabbin hassidique dans la ville moderne de New York).

Danièle Hervieu-Léger (1996) affirme que c'est en grande partie la religion qui a influencé l'histoire de l'homme et qui le représentait. Pour comprendre pourquoi la

sécularisation a d'abord et surtout touché l'Occident et non pas d'autres civilisations tels l'Inde, la Chine ou le monde arabe, elle cite le sociologue allemand Max Weber.

Selon Weber (1964), ce sont le christianisme et le judaïsme qui forment la matrice religieuse des sociétés occidentales. Le protestantisme, avec sa manière d'agir rationnellement dans le monde, correspond au style de l'activité économique capitaliste (recherche systématique du profit et discipline rationnelle du travail). Le judaïsme, selon Weber, implique le principe de l'autonomie de l'histoire humaine : il y a une alliance entre le peuple élu d'Israël et Dieu, mais ce peuple tient son avenir dans ses propres mains. Les prophètes envoyés par Dieu sont seulement là pour le guider. Le christianisme élargit la notion de l'alliance : ce n'est pas seulement le peuple élu, c'est toute l'humanité qui est concernée, le salut était offert à chacun. Le protestantisme pousse cette logique d'individualisation encore plus loin en réduisant les intermédiaires entre Dieu et l'humain. Il s'agit d'une foi personnelle. L'individu est un sujet autonome qui gouverne sa propre vie.

Pour D. Hervieu-Léger (1996), les valeurs fondatrices de la modernité résultant du christianisme et du judaïsme (la raison, la connaissance, le progrès, l'autonomie de l'humain et l'individualisme) qui ont mobilisé les courants libéraux ainsi que communistes sont toujours en place dans nos sociétés. Selon l'auteure, les sociétés modernes vivent dans un état d'anticipation permanent. Chaque nouvelle découverte fait surgir de nouvelles questions. Dans le domaine de l'économie, l'augmentation de production des biens fait surgir continuellement de nouveaux besoins. Hervieu-Léger appelle ce processus la «dynamique utopique de la modernité» (c'est-à-dire la projection continue en avant).

Il s'agit d'une valorisation de l'innovation, d'un impératif du changement et d'une ambition de maîtriser parfaitement la nature et les incertitudes inhérentes à la vie humaine. L'humanité, qui disqualifie l'utopie religieuse (l'accomplissement de tou-

tes les aspirations humaines dans un «autre monde»), projette cette utopie dans le «monde réel»: l'humain court après un «mode d'abondance et de paix enfin réalisé».

Selon Hervieu-Léger, d'un côté, le monde limité des humains (le monde concret, ordinaire du quotidien avec ses routines et ses contraintes) et le monde illimité du futur (l'aspiration à l'abolition de toutes les obscurités et toutes les limites), de l'autre côté, créent un nouvel espace du croire. La modernité produit aussi un nouvel univers d'incertitudes. Le changement continu, l'effet de vide social et culturel sont vécus comme une menace par les individus.

«La civilisation moderne, gouvernée par la fonctionnalité technique, est une civilisation fondée sur la disjonction, la séparation, la spécialisation et l'atomisation. Disjonction et spécialisation des sphères de l'activité humaine, atomisation des individus réduits aux fonctions qu'ils occupent dans ces différents ensembles, séparation des cultures, séparation de l'homme d'avec lui-même, tels sont les maux fondamentaux auxquels les nouveaux mouvements religieux – dans toute la diversité de leurs manifestations – imputent le déficit de sens auquel ils s'efforcent d'apporter une réponse» (D. Hervieu-Léger et G. Davie, 1996 : 285).

Selon Hervieu-Léger, les périodes de déséquilibre culturel accompagnent souvent des déséquilibres économiques sociaux et politiques. Dans ces périodes de trouble, les individus et les groupes humains peuvent produire les systèmes religieux de significations dont ils ont besoin – l'absence de tout code de sens hérité des traditions religieuses – pour se situer dans un univers complexe et continuellement en changement. Pour Hervieu-Léger, il s'agit là d'un caractère paradoxal de la modernité : dans les périodes d'incertitude, les systèmes religieux traditionnels peuvent retrouver – sous des formes nouvelles – un pouvoir d'attraction sur les individus et sur la société.

Quant à Roland Chagnon (1986), il constate aussi que la sécularisation n'a pas supprimé le religieux dans les sociétés modernes. Chagnon parle d'un «déplacement du sacré» au lieu d'un «processus de sécularisation». Selon lui, la sphère du sacré déborde celle des religions institutionnalisées. Il considère le sacré comme une composante essentielle de la vie humaine. Chagnon se dit influencé par Peter E. Glasner (1977) qui propose une conception anthropologique du sacré à l'intérieur de laquelle le sacré ne cesse jamais d'être présent dans l'histoire, quelle que soit la forme qu'elle prenne. Les propos de Glasner sont surtout basés sur les auteurs classiques de la sociologie religieuse, (Durkheim, Weber et Simmel).

En résumé, Durkheim (1968) distingue entre le sacré, qui s'identifie au social, aux représentations collectives (par exemple, activités festives) et le profane, qui s'identifie plutôt à l'individuel de la vie d'une société (par exemple, la routine quotidienne). Le sacré se trouve dans une communauté de solidarité mécanique où l'individu est attaché au groupe sans aucun intermédiaire. Par contre, dans une communauté de solidarité organique où l'individu est mis en rapport avec des groupes et des sous-groupes et à un niveau plus élevé – la société – le sacré s'installe difficilement.

Chez Weber (1964), c'est l'affaiblissement du charisme qui fait disparaître le sacré. L'effervescence charismatique initiale, autour de laquelle s'organisent les communautés humaines, a tendance à faire place à un processus de routine, à des modes d'organisation plus froids, plus rationnels et plus bureaucratisés. Roger Bastide (1975) a repris cette idée en affirmant que le sacré «sauvage» (initial) fait toujours place, à un moment ou l'autre, à un sacré domestiqué (églises). Pour Simmel (1959), la foi constitue le ciment de toute vie sociale. Il distingue entre les groupes dyadiques, dans lesquels les individus n'imaginaient pas l'existence du groupe en dehors et au-delà de la relation vive qu'ils entretenaient entre eux, et les groupes triadiques où les individus envisageaient le groupe comme ayant une existence distincte de la leur. Les premiers seraient, selon Simmel, proprement et

fondamentalement religieux parce qu'ils reposeraient sur la foi directe et immédiate de tous et chacun.

En considérant ces trois approches, le sacré (ou religieux) pour Glasner, consiste en :

«...une forme spécifique de relation sociale prédominante au sein des groupes sociaux non différenciés. Ce type de relation sociale repose sur l'intimité prévalant entre les membres du groupe sur la foi totale et inconditionnelle que les uns ont envers les autres et sur l'engagement affectif de chacun dans les idéaux et projets du groupe» (1986 : 45).

Pour Glasner, il faut distinguer le sacré (religieux) et la religion. Selon lui, le religieux continue d'exister dans les sociétés modernes, soit dans les religions, soit à l'extérieur d'elles, mais selon les modalités inconnues des sociétés traditionnelles.

«Quand les hommes ne trouvent plus réponse à leur besoin du sacré, c'est-à-dire de relations sociales primaires dans les églises, ils se mettent en quête d'une réponse à leurs aspirations, soit dans les sectes et les mystiques, soit dans les mouvements politiques ou sociaux, soit dans des groupes alternatifs» (1986 : 48).

Peter Berger (2001) appelle ce processus le «réenchantement du monde». Selon lui, notre époque est tout aussi religieuse, sinon davantage, que celles qui l'ont précédée.

Le sous-chapitre suivant portera sur le «réenchantement du monde» suggéré par les auteurs cités plus haut.

1.3 LA RELIGION ET LE RÉENCHANTEMENT DU MONDE

Comme déjà mentionné, la sécularisation de la société ainsi que la sécularisation interne des églises n'avaient pas comme conséquence l'adaptation du religieux à la raison moderne. Le «nouveau religieux» des années 70 présente plutôt une dimension émotionnelle. Hervieu-Léger (1990) décrit ces premiers nouveaux mouvements religieux comme «des poussées régressives de forces irrationnelles libérées» à cause de la situation d'incertitude généralisée en Occident, causée par la crise économique et culturelle des années 70. L'accent était mis sur l'expérience personnelle et l'expression démonstrative des sentiments religieux (authenticité affective). La plupart de ces groupements avaient à leur tête un *leader* charismatique (maître, gourou). D. Hervieu-Léger parle de l'explosion d'une «religion de communautés émotionnelles». Depuis cette époque en Occident, les nouveaux mouvements religieux ont subi des transformations importantes. L'expression des émotions, provoquée par le religieux, se présente sous des formes plus discrètes, même si toutes les manifestations extraordinaires n'ont pas disparu (par exemple le don de la guérison).

Selon Hervieu-Léger (1990), il s'agit ici d'un processus routinier inévitable au fil des années, mais aussi d'adaptations nécessaires aux exigences de la vie quotidienne des disciples (par exemple, fondation d'une famille, survie économique, etc.). Je reviendrai sur ce point dans le chapitre II qui traite des changements au sein du mouvement Hare Krishna. Cependant, ce qui caractérise encore les nouveaux mouvements religieux d'aujourd'hui, c'est l'accent mis sur l'expérience personnelle et émotionnelle.

Pour mieux comprendre ce besoin de religiosité émotionnelle, Hervieu-Léger (1990) fait une distinction entre religion «première main» et religion «seconde main» (deux paliers). La religion «première main» implique une expérience intense et extra-quotidienne du contact avec le divin. Il s'agit de l'expérience fondatrice

qui constitue la source de toute religiosité authentique. Cette expérience se socialise et se rationalise en se différenciant en croyances, d'une part, et en cultes ou rites, d'autre part. Il s'agit de cette domestication institutionnelle de l'expérience première de la religion «seconde main». Selon les thèses de Durkheim, la fonction de la religion institutionnelle est d'assurer l'acclimatation de l'expérience religieuse dans les routines de la vie quotidienne. Après l'extase de l'expérience personnelle intense, «l'homme est bien forcé de revenir au monde ordinaire pour assurer sa propre survie».

Pour Hervieu-Léger (1990), cette régulation du contrôle du religieux implique, en grande partie une perte de la substance émotionnelle. La laïcisation des sociétés modernes constitue l'étape ultime de la différenciation entre la perception immédiate de la présence du divin et l'administration institutionnelle du salut. Les nouveaux mouvements religieux s'opposent aux formes autorisées d'expression offerte aux fidèles par les institutions religieuses établies. Ils leur reprochent d'être «froides» et de porter peu d'attention aux besoins émotionnels des croyants. Ils critiquent l'abstraction des formulations dogmatiques et les rituels mécaniques et vides. Ils remettent en question que les églises sont obligées de s'adapter à la modernité pour sauver la plausibilité de leur message, ce qui les a conduites à négliger le surnaturel de la présence du divin dans le monde (Hervieu-Léger, 1990).

Les nouveaux mouvements religieux, au contraire, prétendent offrir à leurs membres un espace «libéré de la raison qui rend possible une expérience directe et sensible de la présence divine». Ces «communautés émotionnelles», qui insistent sur la communication communautaire et le religieux qui ne sont pas séparables, reprochent aux églises, en ayant fait un compromis avec la société sécularisée, d'avoir contribué à l'abstraction des relations humaines. Pour Hervieu-Léger, ces mouvements, en tant que protestation dérationnalisante, tendent à reconduire les sociétés modernes à :

«...l'émotion des profondeurs, ferment de lien social et source de réenrichissement de l'univers symbolique des individus et des groupes humains, dans une modernité défaite» (1990 :232).

Pour mieux comprendre la situation contemporaine des religions, D. Hervieu-Léger (1996), s'appuie sur l'approche de Max Weber (1971) pour qui l'institutionnalisation du religieux n'exclut pas automatiquement l'expérience émotionnelle et personnelle. Dans l'analyse de Weber sur la continuité et la transmission du charisme prophétique, le routinier de ce charisme se présente comme un processus de stabilisation de l'expérience initiale. La routine produit des effets sociaux durables (communauté émotionnelle) assurant l'existence permanente du religieux, et la division du travail religieux garantit la survie de la communauté religieuse. Pour Weber, l'expérience émotionnelle «primitive» (forme élémentaire des conduites religieuses) est précaire et inconsistante, si elle n'est pas dirigée par un «professionnel» de la religion.

La systématisation et la régulation des représentations et des pratiques religieuses ne vident pas l'expérience émotionnelle primaire, au contraire, elles mènent le religieux vers une symbolisation riche et complexe des relations entre les hommes et les puissances surnaturelles, dont la religion éthique constitue le point d'aboutissement.

Chez Weber, la rationalisation et l'abstraction du religieux ne conduisent pas nécessairement à la disparition de l'expérience émotionnelle, personnelle et intense, dans la mesure où le but ultime demeure «l'auto-divination, l'incarnation dans l'homme d'un être suprasensible». Weber donne l'exemple des courants religieux mystiques où la ritualisation n'efface pas les expériences immédiates, affectives et directes. C'est souvent à travers des chants, des danses et des prières que les fidèles créent un rapport avec le divin. Cependant, le processus de la rationali-

sation progressive des conceptions éthico-religieuses, qui élimine tous les moyens magiques pour atteindre le salut, conduit logiquement à la «désémotionnalisation» du religieux.

Selon D. Hervieu-Léger (1996), l'approche de Weber (1971) est un bon outil pour comprendre la situation contemporaine des religions parce qu'elle suggère une typologie des voies du salut, contrairement à Durkheim (1968) qui insiste sur une voie unique. Pour l'auteur, il ne s'agit pas de nouveaux mouvements religieux, d'une réactivation d'une expérience refoulée (Durkheim, 1968), mais plutôt d'une «forme nouvelle d'expérience religieuse, dans des conditions sociales et culturelles données». Beaucoup de ces nouveaux mouvements proviennent des religions traditionnelles, mais, étant donné le langage obsolète de ces vieilles traditions qui ne correspondait plus à la vie de l'homme moderne, il a fallu le réinterpréter, ce que Hervieu-Léger appelle le «transfert des significations». Pour l'auteur, il existe un lien entre la perte du langage croyant dans les sociétés modernes et l'importance mise sur l'expression émotionnelle du vécu religieux subjectif, situation qui se reflète dans les courants émotionnels contemporains où les expressions doctrinales et rituelles de la foi prennent moins de place que dans les institutions religieuses traditionnelles.

Il me semble intéressant d'ajouter un autre aspect important pour la compréhension de la religion dans le monde moderne : «l'amnésie de nos sociétés contemporaines». Le langage de vieilles traditions religieuses n'est pas seulement obsolète, au lieu d'être réinterprété, il se transmet de moins en moins d'une génération à l'autre. Selon Hervieu-Léger (1993), la religion a besoin, pour sa survie, premièrement, d'une chaîne qui fait du croyant individuel un membre d'une communauté qui rassemble des membres passés, présents et futurs et, deuxièmement, elle a besoin d'une tradition (ou mémoire collective) qui devient la base de l'existence de cette communauté. Donc, la transmission d'une tradition présuppose l'existence d'une communauté croyante, réelle ou imaginaire, qui rattache l'individu croyant à

quelque chose qui le dépasse. C'est ce que l'auteur appelle une «chaîne du croire».

Dans nos sociétés modernes, cette «chaîne du croire» fonctionne de moins en moins (en particulier dans les sociétés européennes). Mais, les églises fonctionnent encore comme une sorte de «mémoire déléguée». Une proportion significative d'Européens continuent de confier à leurs églises – souvent des églises d'État – la tâche d'assurer la célébration du sacré à différents moments du cycle de vie de l'individu (par exemple, baptême, mariage, funérailles, etc.). L'un des risques évidents de cette délégation implique le contact direct minime entre l'église et la population, ce qui pourrait conduire, génération après génération, à un effondrement dramatique du savoir religieux. Cependant, comme plusieurs sociologues de la religion l'ont constaté, le religieux, en tant qu'expérience émotionnelle, personnelle et directe, survivra dans la société postmoderne.

Le sous-chapitre suivant, qui porte sur les nouveaux mouvements religieux (NMR), illustre plus en détail l'évolution des NMR et cela surtout dans le cas des mouvements néo-occidentaux, dont le mouvement Hare Krishna fait partie.

1.4 LA RELIGION ET LES NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX (NMR)

Comme déjà mentionné, l'émergence des premiers nouveaux mouvements religieux (NMR) coïncide avec la vague contre-culture de la fin des années 60. Ces mouvements se sont développés dans les sociétés les plus avancées (par rapport à la modernité), d'abord aux États-Unis, au Canada et après en Europe, et ailleurs.

Étant donné la grande diversité des nouveaux mouvements religieux, Hervieu-Léger (2001) les regroupe en deux principales catégories. La première catégorie est celle des «mouvements conversionnistes» qui propose une voie courte d'entrée dans une vie radicalement nouvelle, à partir d'une expérience – le plus souvent intensément émotionnelle – de la rupture avec l'état de la vie ancienne. «L'illumination», qui accompagne la plupart du temps la conversion, est inséparable d'un changement de mode de vie. Hervieu-Léger donne l'exemple du protestantisme de conversion de type pentecôtiste et des mouvements charismatiques catholiques comme les Témoins de Jéhovah, les Mormons, certains mouvements radicaux de rejudaïsation qui prônent un retour radical à l'observance, et certains mouvements musulmans qui mettent en œuvre un travail intense prosélyte pour inviter à suivre intégralement la voie du prophète.

La deuxième catégorie est celle des «mouvements de rationalisation spirituelle» qui offrent aux individus des voies progressives de l'accomplissement de soi, voies qui rapprochent l'homme du divin. Pendant que les «conversionnistes» offrent des modalités courtes d'accès à l'accomplissement (ce qui attire un public largement diversifié, socialement, économiquement et culturellement, parce qu'il s'agit d'une solution instantanée aux frustrations de tous ordres de la vie quotidienne), les mouvements de rationalisation spirituelle, au contraire, offrent des modalités beaucoup plus longues d'accès à l'accomplissement parce qu'il ne s'agit pas seulement d'expériences émotionnelles religieuses, mais aussi d'approches plus intellectuelles et plus sophistiquées.

Hervieu-Léger (2001) donne l'exemple du mouvement Hare Krishna qui exige l'étude de textes védiques. Selon E. Burke Rochford (1985) et A. Burr (1984), l'ISKCON entend préserver la pureté des vedas (anciens écrits sacrés) et ouvrir aux adeptes la «voie de la dévotion (bhakti), qui permet la fusion graduelle de l'esprit du dévot avec la divinité. La discipline spirituelle requise passe par la

lecture des écritures védiques, la récitation du mantra (Hare Krishna, Hare Rama) environ deux heures par jour, ainsi qu'un régime végétarien strict.

Les nouveaux mouvements religieux (NMR) comme l'ISKCON entraînent aussi de nouvelles formes de communalisation religieuse. Pour cerner les caractéristiques de la nouvelle communalisation religieuse et spirituelle, Hervieu-Léger (2001) a d'abord analysé les différentes attentes des croyants afin de distinguer les formes de communalisation qui y correspondent. L'auteure mesure les attentes par le degré d'engagement que les individus sont prêts à accepter pour satisfaire leurs demandes. Le premier type d'engagement, ce sont les demandes de services spirituels ponctuels qui appellent une réponse concrète et, autant que possible, immédiate.

En plus des demandes qui concernent les «rites de passage» (mariage, décès, etc.), il y a un nouveau type de demandes spirituelles ponctuelles qui exprime un besoin de bien-être. Il s'agit des stages, sessions, retraites, méditation, yoga, etc. D'autres demandes ponctuelles s'expriment plus au niveau collectif. La personne cherche une expérience émotionnelle collective comme la participation à des rassemblements festifs, religieux, spirituels ou la fréquentation des grands sites historiques de pèlerinage. L'objectif de cette catégorie de demandes n'est pas d'entrer dans une démarche à long terme, mais plutôt la consommation directe.

Le deuxième type d'engagement renferme les demandes d'une forme d'entraînement spirituel. Il ne s'agit plus ici seulement de la consommation, mais de la «poursuite nationalisée d'une activité spirituelle permanente». L'individu se soumet à des efforts réguliers et systématisés pour augmenter sa propre capacité d'assurer son accomplissement de soi comme, par exemple, réciter un mantra quotidiennement, étudier des textes sacrés, accepter un parcours d'initiation mystique, etc. Ces efforts peuvent aussi concerner l'alimentation, l'habillement, la pratique sexuelle, etc. Dans cette catégorie, il y a plusieurs degrés d'engagement

possible qui peuvent aller jusqu'à changer la vie de l'individu entièrement. Ici, il s'agit du troisième type d'engagement – l'étape ultime – l'expérience religieuse devenant le principe organisateur de la vie de l'individu, par exemple l'entrée dans un monastère.

Suite à cette typologie de l'implication spirituelle de l'individu, Hervieu-Léger distingue trois formes volontaires de communalisation religieuse des croyants. La première consiste en des groupements de consommateurs. Il s'agit de formes souples et mobiles d'organisations et d'associations qui regroupent les consommateurs spirituels sur une base le plus souvent temporaire. Cependant, l'offre de service de ces organisations – à titre d'introduction et initiation – peut permettre éventuellement au consommateur de s'orienter progressivement vers des formes plus permanentes d'engagement. Pour faire connaître leurs produits – empruntés du bouddhisme, du zen, du christianisme, de l'hindouisme, etc. – les entrepreneurs de services spirituels organisent souvent des «journées portes ouvertes» et mettent de la publicité dans les revues de santé, de spiritualité et de psychologie (par exemple au Canada, le *Guide Ressources*).

Mais, les églises traditionnelles, quant à elles, ont mis aussi des formes ponctuelles en place, comme par exemple, les grands rassemblements des jeunes chrétiens qui combinent le besoin de l'accomplissement personnel avec celui d'expériences affectives collectives. Hervieu-Léger mentionne aussi le développement spectaculaire des «megachurches» qui ont émergé il y a une vingtaine d'années sur la Côte Ouest des États-Unis.

Ces «églises de masse», comme par exemple l'Église universelle du Royaume de Dieu, une église pentecôtiste implantée sur l'ensemble des continents, assurent d'un côté :

«...l'agrégation émotionnelle d'une masse d'individus dispersés, sur la base d'un corpus dogmatique et d'un répertoire expressif réduits à l'extrême minimum... et d'un autre côté, elles mettent en place un foisonnement de petits groupes à visée spécifique opérant dans des registres ciblés : sexualité, vie conjugale, lutte contre la dépendance à la drogue ou à l'alcool, soutien aux personnes en deuil, ...» (2001 : 158).

Par contre, le deuxième type de communalisation – les groupements de pratiquants – offre aux demandeurs l'encadrement et la formation, ce qui exige des formes encore plus permanentes et structurées. Ce deuxième type de communalisation demande une socialisation beaucoup plus spécifique entre le pratiquant et l'institution. Cette socialisation permet à la pratique de se construire comme activité permanente qui structure et définit l'identité religieuse du pratiquant. La plupart du temps, cela demande une formation et une préparation spécifiques sous la conduite d'un spécialiste, l'initiation par un maître, un gourou, un guide spirituel, etc.

L'organisation de ces institutions de pratiquants varie selon la nature et l'intensité de l'engagement que celles-ci exigent de leurs membres et selon le type de pouvoir et contrôle qu'elles exercent. L'exemple du mouvement Hare Krishna démontre qu'au sein de la même organisation, les degrés d'implication très différents peuvent être acceptés, comme je l'expliquerai plus loin. À l'occasion, l'attachement de l'individu à une institution spirituelle peut le conduire à accepter un encadrement normatif extrêmement poussé. Hervieu-Léger voit ici un paradoxe : l'individu qui valorise pourtant la «voie personnelle» se soumet aux exigences d'un maître. Selon elle, ce paradoxe :

«...renvoie aux contradictions de la demande spirituelle elle-même, prise entre l'affirmation des droits absolus de la subjectivité (le droit de chacun à trouver sa voie d'accomplissement), et le besoin de mise en ordre de la vie personnelle qui demande des repères suffisamment fixes» (2001 : 165).

dans une seule catégorie. Néanmoins, comme l'auteure le suggère, l'intérêt de ces différenciations est de permettre «le rapprochement entre l'orientation dominante d'un groupe donné et le type d'organisation dont celui-ci relève».

Dans le sous-chapitre suivant, seront traitées quelques caractéristiques spécifiques des mouvements néo-hindous. Nous reviendrons également plus en détail sur ce sujet dans le chapitre II, intitulé «*Le mouvement religieux Hare Krishna*»

1.5 LE NÉO-HINDOUISME EN OCCIDENT

Depuis la période contre-culturelle des années 70, l'attrait pour les religions orientales est devenu un véritable phénomène social. Ces mouvements représentent une alternative religieuse, privilégiant des expériences d'extase et une orientation mystique au lieu des approches analytiques et rationnelles de la modernité. Leur succès repose aussi sur leur vision holiste du monde et de l'individu. Ils s'opposent à la fragmentation de la vie sociale et personnelle et encouragent une quête de soi authentique aux dépens d'une valorisation par le matérialisme et le carriérisme (Altglas 2001).

Selon Altglas (2001), les mouvements néo-hindous contemporains ont conservé les caractéristiques principales des premiers mouvements réformateurs, exportés en Occident. Ils tiennent toujours à la conception universelle de l'hindouisme. Pour l'auteure, ce discours universalisant n'a pas abouti «à une dilution de l'hindouisme, mais affirme sa valeur universelle par l'assimilation d'autres valeurs».

Par rapport à l'enseignement des maîtres néo-hindous, la prise de distance à l'égard des racines culturelles indiennes s'est généralement accentuée pour laisser la place à une intégration plus large de pratiques et valeurs occidentales (j'analyserai plus loin si cela est valable ou non pour le mouvement Hare Krishna).

Le maître spirituel ou gourou est généralement une figure charismatique et exemplaire avec lequel les disciples entretiennent une relation affective. Les différents groupes locaux du mouvement sont normalement contrôlés par une organisation «chapeau» afin d'assurer l'unité et l'homogénéité du mouvement dans ses dimensions nationale et internationale. Les liens entre les groupements se tissent grâce aux multiples festivités regroupant les disciples de tous les pays, situation qui facilite le développement d'un sentiment d'appartenance et d'identité communes au-delà des frontières et des différences culturelles, comme c'est le cas de l'ISKCON.

Enzo Pace (1993), qui a étudié un grand nombre de mouvements néo-hindous, constate qu'il y a une immense diversité de tendances idéologiques au sein de ces groupes religieux, face à leur vision du monde et face aux actions qui en résultent. Il distingue trois attitudes clés et il les illustre par l'exemple de trois mouvements : le mouvement de Rajneesh, celui des Hare Krishna et celui de Sai Baba. Les trois mouvements néo-hindous ont différents types de réponses face à un sentiment commun – l'imminence d'une catastrophe apocalyptique, donc la nécessité d'une refonte du système social et culturel sur des bases éthiques nouvelles. Les trois catégories de mouvement se distinguent par rapport au degré de «radicalisme» des actions qu'ils ont adoptées pour y répondre.

Pour le premier groupe – les plus radicaux – Pace donne l'exemple des Rajneesh. Selon eux, c'est seulement en abandonnant les valeurs et la culture occidentale qu'on peut tenter de révolutionner le modèle d'homme et de société. Il s'agit d'une idéologie entre apocalypse et utopie radicale qui a conduit à la création, dans les années 1980, de la Cité du soleil dans le désert de l'Oregon, une commune agricole qui se présente comme un modèle alternatif de société. Pour l'auteur Enzo Pace, ce groupe représente un bon exemple des mouvements qu'il appelle les «apocalyptico-révolutionnaires». Confrontée aux hostilités de son entourage, la communauté rajneesh de l'Oregon n'a pas hésité à se défendre avec des armes.

les «apocalyptico-révolutionnaires». Confrontée aux hostilités de son entourage, la communauté rajneesh de l'Oregon n'a pas hésité à se défendre avec des armes.

Pace distingue une deuxième catégorie de mouvements néo-hindous beaucoup moins radicale que les Rajneesh, qu'il illustre par l'exemple des Hare Krishna. Même si ce mouvement religieux voit aussi la nécessité que la société occidentale change et développe de nouvelles valeurs éthiques, son attitude et ses actions sont moins radicales que celles des Rajneesh. Dans un premier temps, l'accent est mis à accorder à leurs disciples une communauté, «un refuge» où ils trouvent la possibilité de réaliser leur cheminement spirituel et, dans un deuxième temps, à fournir un exemple à la société occidentale en l'invitant à requestionner ses valeurs.

En d'autres mots, les Hare Krishna ne poursuivent pas un rêve utopique comme les Rajneesh, de construire une société alternative. Ils sont plutôt motivés par le désir d'expérimenter une «voie de salut» et d'ouvrir celle-ci au reste du monde. L'accent est mis sur l'expérience de type monastique, des pratiques ascétiques individuelles et la consécration totale à la vie communautaire (on parle ici de l'idéal !). Le but de l'existence est de vivre avec simplicité pour pouvoir se consacrer au développement de sa conscience spirituelle. C'est pour cette raison que les Hare Krishna, en écoutant leur maître spirituel, Prabhupada, ont créé des communautés agricoles – cette fuite du monde aide à retrouver des valeurs anciennes qui permettent à l'homme «de vivre en harmonie avec lui-même, avec les autres et avec l'environnement». Si on compare les Rajneesh avec les Hare Krishna, on constate que ces derniers accordent beaucoup plus de poids à leur propre accomplissement spirituel qu'au changement de la société.

La troisième catégorie, suggérée par Enzo Pace, poursuit encore moins l'idéal de construire une société alternative. Les adeptes de ces mouvements n'ont pas de difficultés à continuer à vivre dans ce monde, néanmoins, «on cherche à prendre

de la distance avec la logique qui le domine». Selon eux, la rationalité scientifique a fait perdre aux hommes le sens du mystère, de la recherche spirituelle et du contact de leur propre corps avec la nature. Enzo Pace donne l'exemple du mouvement néo-hindou Sai Baba qui, après l'échec des grandes religions mondiales, se croit porteur d'un nouveau message de salut universel, d'une nouvelle analyse des valeurs. Il s'agit de la nécessité pour les dévots d'expérimenter, dans leur corps et leur esprit, «la présence d'une étincelle divine, la première étape du chemin qui porte chacun à devenir Dieu pour connaître Dieu». Ce mouvement, comme les Rajneesh et les Hare Krishna, croit trouver son inspiration et son accomplissement du côté du savoir et de la culture de l'Orient.

Avant de passer au chapitre II, intitulé «*Le mouvement religieux Hare Krishna*» également connu sous le nom de l'ISKCON, je terminerai cette partie théorique en analysant la situation spécifique de la religion au Canada et au Québec.

1.6 LA RELIGION AU CANADA ET AU QUÉBEC

Selon R. Lemieux (1996), R. O'Toole (1996) et R.W. Bibby (2002), les statistiques qui prétendent que la religion a perdu énormément en importance au Canada contemporain, sont trompeuses parce qu'elles ne mesurent que la pratique de la religion et non pas le sentiment religieux de la population. Entre 1901 et 1991, la catégorie «sans religion» a augmenté plus de 100% (Recensement du Canada, 1993). Pour les auteurs mentionnés plus haut, les statistiques d'appartenance ne tiennent pas compte de «l'identité religieuse» telle que vécue par les individus ou par les groupes, en fonction des courants d'idées, des conventions sociales, des idéaux, des valeurs et des modes qui circulent dans la société. Comme R.Lemieux le constate, si les répondants des enquêtes prennent une distance par rapport aux modes institués du croire, cela ne veut pas dire automatiquement qu'ils deviennent des non croyants.

«Leurs actes de croire sont cependant à la fois des affirmations d'autonomie et des compositions complexes. Ils ne boudent pas nécessairement ce que les traditions peuvent leur apporter; ils en relativisent le sens en l'intégrant dans un ensemble plus large, un ensemble dont la logique est gestionnaire plutôt que dogmatique et dont les éléments tirent leur crédibilité de l'expérience qu'ils en font» (1996 : 151).

Pour R. O'Toole, la religion au Canada s'est transformée en ce qu'il appelle «churchless faith» (comme Grace Davie, in P. Berger, 2001, l'avait déjà constaté pour l'Europe de l'Ouest; elle utilisait le terme «croire sans appartenir»). L'analyse de R.W. Bibby, effectuée entre 1975 et 2002 dans toutes les provinces du Canada, confirme les propos de Lemieux et O'Toole. En plus des données concernant l'appartenance religieuse et la fréquence de la pratique, cette analyse fournit aussi des indices sur la «religiosité» des répondants :

- En 2000, 81% croient que Dieu ou une puissance supérieure existe.
- 47% confirment avoir déjà vécu une «expérience directe» (par rapport à la présence de Dieu).
- 68% croient à une vie après la mort.
- 75% affirment avoir des besoins spirituels;
- 76% croient que des groupes religieux devraient encore jouer un rôle important dans la vie des Canadiens.
- 50% affirment que le «déclin» de la religion institutionnalisée a eu un effet négatif par rapport à la qualité de vie au Canada.

Donc, ces chiffres confirment qu'au Canada, malgré l'effet de la sécularisation, le besoin de «croire» est toujours présent. Échappant ainsi au contrôle des institutions religieuses traditionnelles,

«...l'imaginaire religieux peut se ressourcer grâce à l'existence d'un marché des biens de salut fournissant croyances, visions du monde, pratiques, voies d'épanouissement de la vie intérieure, lieux de ressourcement, etc.» (Lemieux 1998).

Au Québec, la sécularisation s'est installée tardivement, en comparaison des autres provinces canadiennes, mais ses effets sont encore plus radicaux pour la province francophone où les catholiques représentent la très grande majorité de la population. Jusqu'à la Révolution tranquille (1960-1966), l'Église catholique était l'institution centrale au Canada français. Elle exerçait un contrôle total sur les institutions publiques et sociales en déterminant les valeurs et les normes pour celles-ci. En même temps, en définissant les mœurs et les coutumes, elle avait une influence énorme sur le peuple canadien français. Il y avait une alliance étroite entre l'Église et la nationalité, ce que R. Chagnon (1986) appelle le «Nous religieux» :

«Pour se protéger au sein d'un environnement hostile, cette identité avait lié un pacte avec le sol : la vie paysanne était envisagée comme la vocation providentielle de la nation canadienne française. Ainsi, la foi catholique était ordonnée à protéger le «Nous religieux» contre les maux du protestantisme en même temps que l'usage de la langue française permettait de lutter contre l'anglicisation et que la vie paysanne assurait la pureté de la race en l'isolant des villes, repaires de tous les vices» (1986 : 171).

Mais, déjà touché par les progrès de l'industrialisation et l'urbanisation, le pouvoir de l'Église était vraiment menacé par la Révolution tranquille et la sécularisation qu'elle avait causée. Motivé et guidé par cette idéologie de libération, le Québec développait un appareil d'État puissant qui avait pour but de moderniser le pays le plus rapidement possible, situation qui entraînait le transfert du pouvoir de l'Église à l'État (Chagnon 1986).

À cause de cette perte de contrôle sur les institutions publiques, l'église devenait moins visible socialement et, en peu de temps, elle cessait d'être l'élément clé de l'identité nationale des Québécois. Fier de son État national, le peuple développait un nouveau sens de l'identité collective – au détriment de l'Église qui était éprouvée par une baisse considérable de la pratique religieuse. Pendant que les églises se vidaient, «le nationalisme était devenu l'équivalent d'une religion». Le «Nous national» avait remplacé le «Nous religieux» (Chagnon 1986). Cependant, cet enthousiasme n'était plus le même à partir des années 80. La crise économique, la défaite référendaire et l'échec de la constitution canadienne provoquaient un sentiment d'impuissance, ce que R. Chagnon appelle la «désillusion tranquille». Les causes collectives, d'abord religieuses et ensuite séculières, intéressaient moins les masses. Selon l'auteur, le retard du Québec, à devenir une société moderne, explique aussi sa lenteur à développer chez lui une tradition individualiste. De plus, le projet nationaliste des années 60 et 70 a empêché les Québécois de se replier chacun sur soi comme c'était le cas dans les autres provinces canadiennes (Chagnon 1986).

Selon R.W. Bibby (2002), la sécularisation ainsi que l'individualisme, augmentant au Québec à partir des années 1980, avaient un impact important sur l'institution de l'Église catholique québécoise. La fréquentation hebdomadaire diminuait de :

- 88% en 1950 à 42% en 1975
- 75% en 1975 à 26% en 1990
- 26% en 1990 à 14% en 2000

Cependant, en 2000 :

- 81% des Québécois croient que Dieu ou une puissance supérieure existe (81% au niveau national);

- 57% confirment avoir expérimenté la présence de Dieu (47% au niveau national);
- 65% des Québécois croient que les groupes religieux devraient encore jouer un rôle important dans la vie (76% au niveau national);
- 49% des Québécois affirment que le «déclin» de la religion institutionnalisée a eu un effet négatif par rapport à la qualité de vie (50% au niveau national);
- 94% des Québécois reçoivent des services de l'Église catholique à l'occasion (messe à Noël, baptême, mariage, funérailles).

Pour Bibby, l'Église catholique ne manque pas de catholiques, mais de catholiques qui pratiquent leur foi.

Ensuite, Bibby (2002) s'est posé la question si les catholiques non pratiquants ouvriraient la porte aux nouveaux mouvements religieux (NMR). Cette théorie ne s'est pas confirmée. En 2002 :

- 97% des Québécois catholiques non pratiquants affirment ne pas vouloir changer leur religion (83% au niveau national).

Selon Bibby (2000), il est très difficile pour les nouveaux mouvements religieux (NMR) de progresser au Canada, et surtout au Québec, à cause du monopole du christianisme. Malgré la fréquentation hebdomadaire de l'église par les Québécois catholiques qui a chuté à 14% en 2000, 97% refusent de s'impliquer dans une autre alternative religieuse. Bibby se demande :

«Will there be any successful «new» religious groups (au Canada)? The data suggest there will be a place in the «Canadian religious market» for new congregations and even denominations that can connect with the religious identification heritages of people and respond to their spiritual, personal, and relational interests and needs. Since this will involve – at least initially – new groups have to

En résumé :

La modernité et la globalisation ont sans doute transformé le religieux. La globalisation, avec les nouvelles techniques du transport, de l'information et de la communication, ainsi que l'économie mondiale et les flux migratoires, n'a pas seulement affecté le système politique et l'ordre social, mais aussi les systèmes de croyances. La modernisation et le processus d'individualisation ont contribué de façon importante à la sécularisation des sociétés occidentales (Bruce 1996). Cependant, la sécularisation n'a pas entraîné la disparition de la croyance et n'a pas eu non plus comme conséquence l'adoption du religieux à la raison moderne (Davie 2001, Willaime 1996, Berger 2001).

Même si la modernisation a conduit à la sécularisation des sociétés occidentales, elle a aussi engendré un mouvement de contre-sécularisation : le «réenchante-ment» du monde (Hervieu-Léger, 1996). La modernisation a apporté plus d'autonomie à l'individu pour qui les symboles des religions très institutionnalisés n'impliquaient aucune expérience personnelle de foi. C'est pour cette raison que plusieurs croyants ont commencé à s'intéresser à des religions qui promettent une expérience affective, personnelle et directe. Cette situation explique, entre autres, l'attrait pour les religions orientales et la naissance, dans les années 1960 et 1970, de nouveaux mouvements religieux (NMR) du néo-hindouisme en Occident (Hervieu-Léger 1996; Altglas 2002). C'est dans ce contexte que le mouvement néo-oriental Hare Krishna est né, d'abord aux États-Unis, au Canada (Montréal, Québec), puis en Europe, et plus tard un peu partout dans le monde.

Au Québec, la sécularisation s'est installée tardivement, étant donné que l'Église catholique était l'institution centrale au Canada français. Le pouvoir, l'influence et le contrôle total exercés par l'Église catholique n'ont laissé que peu d'ouverture aux nouveaux mouvements religieux (N'R) comme le mouvement néo-oriental Hare Krishna (Chagnon 1986; Bibby 2002).

le contrôle total exercés par l'Église catholique n'ont laissé que peu d'ouverture aux nouveaux mouvements religieux (N'R) comme le mouvement néo-oriental Hare Krishna (Chagnon 1986; Bibby 2002).

Dans le chapitre II, intitulé «*Le mouvement religieux Hare Krishna*», j'examinerai l'évolution du mouvement Hare Krishna depuis ses débuts en Amérique du Nord à la fin des années 1960 jusqu'à aujourd'hui.

CHAPITRE II

Le mouvement religieux Hare Krishna

Le mouvement est également connu sous le nom de ISKCON (International Society of Krishna Consciousness) et celui de AICK (Association internationale de la conscience de Krishna), la version française. Le fondateur du mouvement Hare Krishna est A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977). La doctrine prêchée par Prabhupada est liée aux écritures et coutumes «vaishnava». La tradition vaishnava dans laquelle Vishnu est le dieu suprême, est l'un des grands courants religieux de l'Inde classique. Ses textes sont basés sur les plus anciennes écritures sacrées du sous-continent de l'Inde : la littérature védique (3 000 avant Jésus-Christ). Suivant le parcours théologique de l'hindouisme, on s'aperçoit que chaque divinité se décline sous plusieurs formes et incarnations. Vishnu n'échappe pas à cette règle, et un de ses avatars est Krishna, considéré par les disciples de Hare Krishna comme la divinité majeure.

Avant d'étudier et d'analyser le mouvement Hare Krishna plus en détail, je donnerai un bref aperçu des traits majeurs de l'hindouisme afin de situer et comprendre les rites, coutumes et valeurs de cette religion qui déterminent le mode de vie de ses disciples, en Inde ainsi qu'en Occident.

2.1 L'HINDOUISME

Le terme «hindouisme» utilisé communément pour désigner le vaste ensemble de croyances, de pratiques et de cultes de la religion hindoue est une invention récente des colonisations britanniques (1830). «Hindou» signifie simplement «Indien», mais le terme était utilisé par les Anglais pour distinguer la religion hindoue des autres religions existantes en Inde, comme le bouddhisme, le jnisme ou la

religion sikhe (J.C. Demariaux, 1993). Cependant, en Inde, on appelle «Sanatana Dharma» ce qu'on nomme hindouisme en Occident. «Dharma» – synonyme du mot religion – signifie la loi et l'ordre de l'univers. «Sanatana» veut dire éternel. Par contre, le mot «religion» implique «un système de foi et de culte».

Le Sanatana Dharma (hindouisme) est un ensemble de religions. On y trouve des croyances et pratiques animistes ainsi que les philosophies des Aryens védiques. À la différence de la plupart des religions, l'hindouisme est une religion sans fondateur.

«...son fondement, c'est la réalité des choses et la quête de l'homme pour la réaliser. On pourrait dire que la base de la pensée religieuse hindoue est : les différentes forces positives et négatives de la nature, les lois subtiles, inhérentes au cosmos, qui règlent tout ce qui existe» (Kalpana Das, 1987).

L'hindouisme ne s'appuie pas sur une révélation reçue de Dieu par un prophète, ni sur l'expérience spirituelle d'un personnage historique, mais sur les recherches et les expériences de voyants et de sages (Rishis). Ce qu'ils ont perçu de la nature, de l'homme et de sa relation à Dieu ou à l'Absolu a donné lieu à d'innombrables hymnes et textes rituels. Vers 500 avant Jésus-Christ, tous ces textes ont été rassemblés en une collection appelée les «Vedas» (le savoir). Les Vedas sont les premiers écrits sacrés des Hindous, mais il y a de multiples autres œuvres sacrées qui ont été écrites au cours de l'histoire post-védique.

En plus de ne pas avoir de fondateur, l'hindouisme est une religion sans institutions administratives et structurées. Le Dharma, en tant que l'ordre de l'univers et l'action en harmonie avec cet ordre, est la seule autorité reconnue. Comme le fait remarquer Kalpana Das (1987), l'hindouisme «est à la fois une philosophie, une théologie, une attitude intérieure et un système social». Il s'agit d'un mode de vie où la religion et la vie quotidienne ne se distinguent pas. Le but de cette spiritualité, à la fois sacrée et profane, consiste à chercher la libération. Pour accéder

à cette libération, il faut se libérer du cycle des naissances et renaissances (les réincarnations) pour atteindre finalement l'état de libération (Moksha) – la compréhension de la vraie nature ou de la réalité de toutes choses.

L'être humain a une âme immortelle appelée «Atman» qui n'est pas née avec le corps et ne meurt pas avec lui. Elle est liée au corps par la réincarnation. L'âme est enchaînée au monde de la matière et y revient sans cesse pour récolter le fruit de ses actions : c'est la loi du karma. L'hindouisme estime que chacun est responsable de son propre sort. En agissant bien dans cette vie, on s'assure que la vie suivante sera bonne, mais le but ultime est d'échapper au cycle des réincarnations pour se fondre avec la conscience cosmique et connaître la béatitude infinie (L. Renou 2001, J.C. Demariaux 1995).

La vie de l'hindou se divise en quatre étapes :

- L'étape de l'étude (BRAHMACHARYA)

Étape qui va de l'enfance au mariage, caractérisée par la discipline physique, mentale et spirituelle (s'abstenir des plaisirs sensuels, pratiquer la chasteté, étudier les Vedas et se soumettre à un gourou).

- L'étape du mariage et du foyer (GRIHASTHA)

Étape qui consiste à éduquer les enfants, à s'occuper des parents et grands-parents.

- L'étape de la forêt (VANAPRASTHA)

Étape qui est marquée par la recherche spirituelle, dès que les enfants sont mariés et établis. Les conjoints (ou le mari seul) laissent tout ce qui leur appartient et partent en pèlerinage; ils vivent dans la nature, dans le but de poursuivre leur quête spirituelle.

- L'étape du renoncement (SANNYASA)

Cette dernière étape consiste à atteindre la libération spirituelle (MOKSHA). L'individu est prêt à renoncer au monde et à se consacrer totalement à sa quête spirituelle.

(K. Das, 1987).

Pour comprendre les différents chemins spirituels (MARGAS) et les pratiques qui s'offrent à l'Hindou, il faut d'abord connaître les croyances principales de l'hindouisme. Même si le panthéon hindou implique une multitude de dieux et de déesses, à la base de toute la cosmologie hindouiste, il y a un principe unique. Ce principe unique est appelé «BRAHMAN» (l'Absolu). L'univers perceptible, dans toute sa multiplicité, est la manifestation d'une réalité ultime derrière toutes les formes. Cette réalité ultime se présente par de nombreuses manifestations.

«Le Divin est infini et au-delà de toute compréhension ou même imagination de l'être humain. On ne saurait le percevoir dans sa totalité. Les divinités sont les symboles et les visages variés de la réalité ultime» (K. Das, 1987 : 41).

Brahman -- l'Absolu -- se manifeste selon trois grands principes représentés par trois grands dieux : BRAHMA, la force de création; VISHNU, la force de conservation et SHIVA, la force de la destruction. Brahma est en train de disparaître en Inde, mais Vishnu et Shiva sont parmi les mythes les plus vivants, encore aujourd'hui. De plus, on remarque dans la conception hindoue un grand équilibre entre les sexes. À chacun des dieux est étroitement associée une déesse, sans laquelle il ne serait pas complet : Brahma et Sarasvati, Vishnu et Lakshmi, Shiva et Parvati.

Vishnu, protecteur et conservateur du monde, et par conséquent chargé de veiller à son évolution, descend naturellement dans ce monde chaque fois que son inter-

vention directe apparaît nécessaire. Ce sont ses avatars. Les plus populaires sont RAMA et KRISHNA. La descente de VISHNU en KRISHNA était supposée être l'incarnation parfaite qui conduirait l'homme jusqu'à la réalisation spirituelle.

Le vishnouisme, qui s'est développé surtout autour des avatars -- Rama et Krishna – a donné vie à un mouvement spirituel important en Bengale (Inde). Ce mouvement, animé par Chaitanya Mahaprabhu (1486-1533) a mis l'accent sur la personnalité de Krishna en tant que divinité suprême. S'écartant quelque peu du vishnouisme traditionnel qui faisait de Krishna un des multiples avatars de Vishnu, Chaitanya renverse la perspective et propose une vie de délivrance riche d'un contenu émotionnel et affectif, centrée sur la personne de Krishna (J.C. Demariaux, 1995).

Ce mouvement propose un modèle de spiritualité personnelle et indépendante du statut ethnique et social (castes). Le centre de gravité de la spiritualité s'éloigne ainsi de l'acte de sacrifice rituel, d'une hiérarchie rigide exercée par les brahmanes, pour se rapprocher d'un échange direct et personnel entre le fidèle et Dieu, sans intermédiaire. Le fidèle se lie personnellement à Krishna avec toutes ses facultés. De plus, Chaitanya insiste sur la nécessité de se réunir pour chanter les noms de Krishna, moyen, selon lui, de prendre conscience du lien d'amour qui nous unit au divin. Ce mouvement existe encore en Inde de nos jours sous le nom de «Gaudiya Vaishnava». Le mouvement Hare Krishna est une ramification de l'organisation indienne du temple Gaudiya Matha (J.C. Demariaux, 1995).

C'est aussi Chaitanya qui a traduit la pratique de la dévotion «bhakti», c'est-à-dire une pratique qui stimule une fusion graduelle de l'esprit du dévot avec la divinité. Le mot «bhakti» signifie littéralement «participation». C'est la participation affective de l'homme au divin, la dévotion émotionnelle qui se manifeste par un désir passionné d'union avec le divin, par un abandon à la volonté divine, une soumission à la divinité et aux maîtres qui facilitent l'accès vers elle. Le bhakti est la manifes-

tation spontanée du sentiment religieux. Ici, le divin est considéré comme une personne avec qui on entre en relation amoureuse. La forme que prend le divin n'a pas beaucoup d'importance. Ce qui est important, c'est qu'il soit approché sous une forme concrète, bien incarnée. On a bien conscience que Brahma est au-delà de toute forme, mais on choisit une forme (divinité) concrète pour en faire l'expérience par le biais de ses manifestations (K. Das 1987, L. Renou, 2001).

La tradition de bhakti trouve son inspiration dans les grands poèmes épiques du Mahabharata (et donc dans la Bhagavad-Gita, une de ses sections). Dans la dévotion bhakti, on ne pense qu'à la divinité, on répète sans cesse son nom, soit intérieurement, soit extérieurement (japa). Plusieurs utilisent un chapelet comme aide à cette répétition. On ne chante que lui, on ne danse que lui... c'est le cas du mouvement religieux Hare Krishna, qui pratique la voie spirituelle du bhakti introduit au 15^e siècle en Bengale (Inde) par Chaitanya et réintroduit 500 ans plus tard en Occident par le maître spirituel Swami Prabhupada, le fondateur du mouvement Hare Krishna et de l'ISKCON (H. Adhikary 1995).

L'enseignement d'A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada est une version authentique de celui de Chaitanya (16^e siècle) qui, en contestant le système de castes, a introduit la dévotion «bhakti» pour rendre le salut accessible à tous. Bhaktivedanta (appelé Prabhupada par ses disciples occidentaux) est né à Calcutta et élevé dans la foi de Krishna. Il a fait ses études universitaires en philosophie, anglais et économie. En opposition avec la politique de Gandhi, qu'il trouve intoxiquée par les valeurs matérialistes des Britanniques, Prabhupada n'acceptait aucun diplôme universitaire officiel. Après avoir quitté l'université, il dirige une grande compagnie chimique (S. Rosen, 1992).

Après avoir rencontré Bhaktisiddhanta Saraswati, le fondateur de l'Institut Gaudiya Matha (matha = centre) à Calcutta en 1933, Prabhupada devient adepte de ce mouvement qui vénère Krishna comme dieu sublime et qui pratique la dévotion

bhakti, introduite par Chaitanya au 16^e siècle. En 1954, Prabhupada décide de devenir swami (prêtre), ce qui implique qu'il sacrifie sa vie familiale. Ses enfants sont déjà de jeunes adultes et sa femme n'a plus besoin de son support financier. Dorénavant, Prabhupada vivra dans un temple à Vrindavana (135 km au sud de Delhi). Durant cette période, il commence à traduire la Srimad-Bhagavata, une œuvre classique hindoue en trois volumes. En 1956, il a sa première vision où son maître défunt lui demande de quitter l'Inde pour prêcher dans l'Ouest. En 1959, Prabhupada entre dans l'étape ultime de la vie hindoue, l'étape du renoncement – Sannyasa -- où il coupe tout à fait ses liens avec sa famille et la vie profane. Il se prépare pour son voyage dans l'Ouest. En 1965, à l'âge de 70 ans, il quitte l'Inde afin de remplir la mission de son maître Saraswati, soit de répandre la conscience de Krishna aux Occidentaux anglophones. Prabhupada arrive à New York avec sept dollars en poche, une lettre de référence et une valise avec des écritures sacrées védiques (S. Dasa Goswami 1983).

Prabhupada passe ses journées à mendier et à prêcher la conscience de Krishna aux jeunes qu'il rencontre dans les rues et les parcs à New York. Lentement mais sûrement, il recrute assez de disciples pour fonder une petite communauté, qu'il entraîne à prêcher, mendier, chanter et danser dans les rues. Dès qu'il a réussi à créer une communauté assez solide, pour survivre sans sa présence permanente, il quitte les lieux afin de continuer son recrutement dans une autre grande ville américaine. En 1966, il fonde l'ISKCON, étant donné qu'il avait franchi les frontières des États-Unis et avait réussi à fonder des communautés en Europe et un peu partout dans le monde (Burghart 1987, Daner1974).

Prabhupada ne réside jamais très longtemps à une place, il voyage d'un temple à l'autre. Certains disciples ne l'ont jamais rencontré. Mais, il lui arrive souvent de fournir une forte présence paternelle à des disciples en répondant à toutes les lettres de ses adeptes avec l'aide de ses secrétaires. Il initie de nouveaux membres par la poste en distribuant à chacun son nouveau nom avec ses explications

prometteuses. De plus, il enregistre ses monologues religieux et philosophiques qui sont distribués aux disciples lointains. Au lieu de faire perdre des adeptes, son absence inspire encore plus de vénération de la part de ceux-ci, parce que, comme le Dieu du christianisme, cette figure paternelle reste inaccessible (Burghart 1987, Daner 1974).

Depuis ses modestes débuts à New York, en 1965, le style de vie de Prabhupada a changé avec le temps. À l'occasion de ses visites aux temples, se trouvant surtout aux États-Unis, en Europe et en Inde, il est toujours accompagné de son secrétaire privé. À New York, il est même conduit dans une voiture luxueuse, de marque Cadillac. Pourtant, en comparaison avec d'autres gourous indiens de l'époque, le style de vie de Prabhupada était plus simple et modeste. Il n'a jamais essayé de se déclarer Dieu lui-même, mais a toujours promis de pouvoir aider ses disciples à retourner au sein du Dieu ultime (Burghart 1987, S. Daner1974).

2.2 LE DÉBUT DU MOUVEMENT HARE KRISHNA

Dans les années 60 et 70, on observe dans les sociétés occidentales parmi les jeunes – et surtout parmi les jeunes Américains – le réveil d'un intérêt pour le religieux et le mystique. Ce phénomène a lieu à une époque qui est marquée par le déclin des religions établies et la sécularisation de la société dans toutes ses facettes. Ces jeunes, en ne s'identifiant plus au christianisme, dirigent leur quête spirituelle vers des sujets plus exotiques, comme les religions orientales. Ils cherchent des réponses qu'ils ne trouvent plus dans la société moderne, technologique de l'Occident. Beaucoup de ces jeunes sont en opposition avec le style de vie de surconsommation, de compétition et de valeurs superficielles (Robertson 1994; Judah 1974).

Des mouvements religieux, comme le Hare Krishna, offrent à ces jeunes qui sont à la recherche du sens de la vie et de leur propre identité, une vie alternative qui

prône des idéaux de l'ascèse et de l'abstinence sexuelle. La vie communautaire du mouvement Hare Krishna est très structurée et fournit un encadrement à ses jeunes disciples. La vie fortement hiérarchisée, plus l'autorité de la figure charismatique de Bhaktivedanta, donnent aux membres un sentiment de sécurité et de solidarité qu'auparavant ceux-ci ne trouvaient pas dans la société traditionnelle occidentale. De plus, comme on le verra plus loin, le mouvement Hare Krishna fournit, dès ses débuts, une sécurité financière, même si minime soit-elle, à ses disciples qui vivent à temps plein au temple (Judah 1974, Burr 1984).

Selon les statistiques fournies par E. Burke (1985), qui a étudié le mouvement Hare Krishna durant 20 ans aux États-Unis, plus de la moitié des adeptes ont rejoint l'ISKCON avant leur 21^e anniversaire. Plus de 80% sont de jeunes anglophones blancs, 77% sont des diplômés (High School, College, Graduate Degree) et la plupart des membres viennent de familles de la classe moyenne supérieure et de la classe moyenne. Quant à l'appartenance à une religion quelconque avant leur entrée dans l'ISKCON, 35% sont protestants, 33% catholiques, 15% juifs et le restant sont hindous ou autres.

L'ISKCON offre à ses disciples la possibilité de s'éloigner ou même de quitter la société occidentale contemporaine pour se joindre à la vie communautaire du mouvement Hare Krishna qui promet une vie alternative, opposée au matérialisme de la société occidentale, une vie avec des gens qui ont le même âge et les mêmes idées et, de plus, une vie consacrée à Krishna – à une «nouvelle» religion qui prétend avoir des réponses aux questions suivantes : Qui sommes-nous? D'où venons-nous? Où allons-nous? (Judah 1974, Rochford 1985). C'est donc dans ce contexte que Judah (1974) appelle la «terre fertile» que le maître spirituel A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada arrive à New York en septembre 1965.

2.2.1 La terre fertile

Arrivé à New York, Prabhupada commence son travail de «missionnaire» dans le quartier Lower East Side. Tous les jours, il se rend au parc Tompkins pour parler aux passants de la conscience de Krishna. Au début, Prabhupada n'est entouré que de quelques hippies, mais, après un an, le nombre de ses disciples augmente, ce qui permet au swami d'ouvrir un centre où il enseigne la doctrine du mouvement Gaudiya Vaishnava de Chaitanya, et d'imprimer son magazine «*Back to Godhead*». Le centre n'a presque pas de structures bureaucratiques et tous ceux qui le désirent peuvent être initiés sans procédures de sélection. En 1967, un deuxième centre est ouvert à San Francisco (S. Dasa Goswami 1983, Rosen 1992). Le mouvement se répand avec une telle vitesse qu'il compte 30 temples en 1970 (États-Unis, Canada, Europe), 35 disciples initiés et 347 moines, c'est-à-dire des disciples qui vivent au temple -- au lieu d'un temple et 16 disciples initiés en 1966 (Poling et Kenney 1986).

La croissance du mouvement exige de nouvelles structures, étant donné qu'il est impossible pour le maître spirituel Bhaktivedanta de diriger des activités et rituels quotidiens dans 30 temples et d'entretenir des relations intimes avec chaque disciple. Une des réponses à cette nouvelle situation est la création d'une communauté rurale, en 1968, dans l'État de Virginie (ouest), le «Nouveau Vrindavana» (Vrindavana est le lieu de naissance du dieu Krishna en Inde). Il s'agit d'une communauté indépendante, séparée de la société matérialiste et corrompue – un lieu idéal, selon Bhaktivedanta, pour les disciples afin de vivre dans la conscience de Krishna. Ces disciples ne sont pas supposés travailler à l'extérieur et il leur est interdit d'utiliser des machines agricoles modernes. L'idée de Bhaktivedanta est de fermer à long terme les temples urbains et de diriger ses disciples vers les communautés rurales (Poling et Kenney 1986).

Une autre mesure pour répondre à la croissance et à la propagation du mouvement implique la publication du «manuel» de la conscience de Krishna (Krishna Consciousness Handbook) en 1970. Il s'agit d'un manuel de règlements, par exemple, à l'égard du service (bhakti) des dévots ou de la procédure de mariage dans la conscience de Krishna. De plus, en 1970 également, Bhaktivedanta nomme un conseil d'administration -- le «Governing Body Commission» (GBC) -- composé de douze disciples mâles. Son rôle comporte l'établissement des règlements quant au recrutement, à la disposition des fonds, aux procédures de propagation de la religion, aux publications et d'autres mesures séculières. Chacun des douze membres du GBC est responsable pour une des douze zones (du monde), c'est-à-dire pour l'administration des temples qui se trouvent à l'intérieur de la zone. Les membres du GBC sont choisis parmi les premiers disciples de Bhaktivedanta et leur nomination est pour la vie. Chaque temple a un président nommé par le GBC. À part du GBC -- les administrateurs «séculiers» -- Bhaktivedanta avait choisi aussi onze de ses disciples comme «Ritvik» gourous, c'est-à-dire des gourous substitués qui ont le droit d'initier de nouveaux membres en l'absence du maître Bhaktivedanta (Poling et Kenney 1986).

Suite à la formation des deux premiers temples, à New York et à San Francisco, l'incorporation légale du mouvement sous le titre de l'ISKCON (International Society of Krishna Consciousness), la finalisation de la traduction en anglais de la Bhagavad-Gita (dorénavant la «bible» du mouvement), la création de sa propre édition «The Bhaktivedanta Book Trust» (1966-1967), Bhaktivedanta entreprend des voyages en Europe. Il continue le travail de prosélytisme de son propre maître spirituel Bhaktisiddhanta qui a envoyé, durant les années 1930, ses disciples à Londres en Angleterre, pour prêcher la conscience de Krishna, mais l'impact de cette mission a plutôt été minime. Cependant, cette fois-ci, Bhaktivedanta a du succès où des prédécesseurs ont échoué. Avec l'aide de George Harrison du groupe *The Beatles*, Bhaktivedanta fonde un temple à Londres en 1969. George Harrison, en plus du support financier et l'achat d'une propriété -- le Bhaktivedanta

Manor -- a contribué de façon importante à la divulgation du mouvement en Angleterre, en Europe et partout dans le monde en enregistrant la chanson intitulée *My Sweet Lord* qui contient le mantra Hare Krishna :

«Hare Krishna Hare Krishna
Krishna Krishna Hare Hare
Hare Rama Hare Rama
Rama Rama Hare Hare»

qui était chanté par des disciples Hare Krishna eux-mêmes. La chanson a eu beaucoup de succès (S. Dasa Goswami 1983, Rosen 1992).

La fondation du temple à Londres ainsi que le support de Harrison sont la porte d'entrée en Europe pour le mouvement. Partout où Bhaktivedanta envoie ses disciples, le mouvement réussit à ouvrir de nouveaux temples. En 1970, il retourne en Inde pour avancer dans ses projets d'écriture (traduction et commentaires des textes sacrés). À part ses écritures, Bhaktivedanta prêche beaucoup à Bombay et Clacutta. Il trouve de nombreuses personnes qui désirent supporter financièrement le mouvement ISKCON sans devenir dévots à temps plein.

C'est à ce moment-là que Bhaktivedanta a établi l'adhésion à vie pour des membres indiens ainsi que non-indiens. De plus, cette même année, l'ISKCON a acheté de la terre à Mayapur (en Bengale de l'ouest en Inde), près du lieu de naissance de Chaitanya, pour construire un immense temple. Ce temple est aujourd'hui le siège social du mouvement, mais sa construction n'est pas encore terminée. Une fois terminé, ce temple géant sera entouré de sa propre cité. Même s'il avait 75 ans, Bhaktivedanta continuait de voyager pour prêcher la conscience de Krishna. En 1971, il va en Russie – un voyage réussi qui inspire Bhaktivedanta ainsi que ses disciples initiés à conquérir d'autres continents comme l'Australie, l'Afrique, l'Amérique du Sud et le Japon. Entre 1971 et 1975, Bhaktivedanta voyage beaucoup, mais il a aussi augmenté le nombre de disciples initiés, afin de délè-

guer la tâche énorme de répandre la conscience de Krishna partout dans le monde.

Malgré ses efforts pour répandre la conscience de Krishna dans le monde, il est primordial pour Bhaktivedanta de fonder des temples en Inde pour que les Indiens qui, selon lui, oublient leur propre culture spirituelle et redécouvrent ce qu'ils avaient oublié. De plus, pour ses disciples occidentaux, Bhaktivedanta trouve important de créer des temples de l'ISKCON en Inde pour qu'ils puissent vivre la «spiritualité exceptionnelle» de la conscience de Krishna que dégage le sous-continent. Selon le magazine de l'ISKCON -- *Back to Godhead* -- des mois de juillet et août 2003, on trouve encore environ 70 centres spirituels et temples de l'ISKCON en Inde (S. Dasa Goswami 1983, Rosen 1992).

Les villes de Vrindavana et Mayapur – la première, le lieu de l'enfance de Krishna, la deuxième, le lieu de naissance de Chaitanya – étaient, et le sont encore, des places de pèlerinage les plus fréquentées par les dévots de Krishna. En plus des temples – le Krishna Balarama Mandir à Vrindavan et l'ISKCON Candradoya Mandir à Mayapur – et les centres spirituels, les deux places disposent de résidences internationales pour loger les visiteurs et les touristes qui viennent de partout à travers le monde (Site Web de l'ISKCON : www.iskcon.com).

Avant de passer à la transformation du mouvement (d'une «secte monastique» à une congrégation religieuse) et aux difficultés qu'il éprouve après la disparition de Bhaktvedanta, décédé en novembre 1977, il me semble important de décrire brièvement la vie quotidienne des disciples de Bhaktivedanta qui ne se déroule, au début, que dans les temples et les ashrams, résidences du gourou et de ses disciples.

2.2.2 L'organisation du temple

Chaque temple comprend un programme et un horaire très strict. La vie quotidienne d'un disciple, qui demeure à temps plein au temple, ressemble à celle d'un moine qui vit dans un monastère. Le rituel le plus important s'appelle «aratrika» et il est exercé dans les temples de l'ISKCON au moins quatre fois par jour. Il s'agit de laver, habiller, nourrir et éventer des figurines qui représentent le dieu Krishna et qui se trouvent sur un plateau au bout du temple (autel), muni d'un rideau qui, à part les services et célébrations, reste fermé. Le disciple qui réside dans l'ashram (la partie résidentielle du temple) se lève à 3h30 le matin, prend sa douche, applique les «tilaka» sur son corps (Il s'agit de symboles sacrés en argile pour la purification du corps. Le symbole en forme d'U en haut du nez que tous les dévots portent à l'occasion des cérémonies représente le pied de Vishnu) et il s'habille. Les disciples célibataires, résidant au temple et ayant sacrifié leur vie à la conscience de Krishna, portent des robes «dhoti» de couleur safran – celles des dévots mariés sont jaunes ou blanches, les femmes s'habillent en «sari», robe traditionnelle indienne. Les moines se rasent la tête pour démontrer leur renonciation au monde profane. Certains conservent la mèche traditionnelle au milieu de la tête, portée en arrière, appelée «sikha». Les disciples mâles qui travaillent à l'extérieur gardent, pour la plupart, leurs cheveux, mais quelques-uns se laissent pousser la longue mèche «sikha». La plupart des femmes portent leurs cheveux longs, séparés au milieu de la tête et ramassés en arrière (Daner 1976, Burr 1984).

Après avoir quitté sa chambre, le disciple commence à réciter ou chanter le «maha» (grand) mantra avant de continuer avec le rituel «aratrika» du matin (à 4h30). Le chant de grand mantra demande environ 2 heures ou 2 heures et demie par jour. Le maha mantra est considéré comme un agent spirituel de purification parce que Dieu et les noms qu'on lui donne ne diffèrent pas l'un de l'autre. Dans le mantra «Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare Rama,

Hare Rama, Rama, Rama, Hare, Hare», Krishna signifie «l'infiniment fascinant» pendant que «Rama» est synonyme de la «source intarissable de toute joie» et «Hare» veut dire la «puissance de félicité du Seigneur». Le chant du maha mantra est obligatoire pour chaque disciple de Krishna qui a prononcé ses vœux, c'est-à-dire qui est initié.

Après la cérémonie aratrika du matin, les moines exercent leurs tâches ménagères ou administratives. Certains d'entre eux quittent les lieux pour chanter, danser et vendre des livres dans les rues et les places publiques de la ville de Montréal. Les autres, qui sont restés au temple, s'occupent du service aratrika à l'heure du dîner. À 16h00, les divinités sont à nouveau nourries, lavées et changées. Par la suite, tous les moines -- ceux qui ont passé la journée à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur du temple -- continuent la récitation du mantra et la lecture des écritures saintes. À 19h00, les dieux sont encore servis. La soirée se termine avec les classes sur la Bhagavad-Gita, À 22h00, la journée est finie et les moines se rendent dans leurs dortoirs, hommes et femmes (s'il y en a) séparés (Daner 1976, Burr 1984).

À part la récitation du maha mantra, le dévot de Krishna doit mener un mode de vie sain : pas de consommation de chair animale, pas d'intoxication (alcool, drogues, tabac, thé, café), pas de jeux de hasard et pas de relations sexuelles hors mariage (et seulement pour la procréation). De plus, il faut laisser derrière soi la vie matérialiste et vivre le plus simplement possible.

Un dévot avancé (à l'égard de son cheminement spirituel) peut demander sa première initiation. Si le président du temple est favorable à cette demande, il la transfère au gourou. Celui-ci choisit un nom saint (en sanskrit) pour le dévot et lui explique sa signification. Il existe une deuxième initiation pour les dévots les plus avancés, il s'agit de l'initiation du «brahmana». Le dévot devient «swami» (prêtre) (Burr 1984, Daner 1974).

Selon la philosophie de l'ISKCON, les personnes qui poursuivent des idéaux matérialistes sont souffrantes parce qu'elles courent après l'impossible, c'est-à-dire qu'elles veulent toujours plus et ne sont jamais satisfaites. Leurs sens, ainsi limités et bloqués, n'ont plus la capacité de vivre la joie indépendante et séparée de l'existence matérielle. Donc, il faut se purifier pour mieux résister aux tentations du monde matérialiste (Karmi-World). C'est pour cette raison que l'ISKCON voit sa mission dans la propagation systématique de la conscience de Krishna dans le but d'apprendre à toute la société les techniques de la vie spirituelle pour amener les êtres humains à vivre en paix. C'est pourquoi l'ISKCON publie et distribue des livres, périodiques et dépliants. L'ISKCON a sa propre édition : le *Bhaktivedanta Book Trust* (Site Web de l'ISKCON).

La voie idéale pour atteindre la conscience de Krishna serait, selon l'ISKCON, la vie ascétique du disciple célibataire qui vit à temps plein au temple. Moins exposé au monde matérialiste karmi, plus disponible pour poursuivre son cheminement spirituel, ce disciple, en ayant renoncé à toute vie profane, deviendrait plus vite à son tour un maître spirituel (comme ce serait aussi le cas du prêtre, du moine et de la religieuse dans le christianisme).

Bhaktivedanta lui-même était éduqué par ses parents dans la conscience de Krishna (étape brahmacarin); il a fondé une famille (étape grihastha), il s'est retiré de sa famille pour vivre au temple lorsque ses enfants sont devenus autonomes (étape vanaprastha) et il a prononcé ses vœux pour devenir sannyasi -- le moine qui renonce tout à fait au monde profane. Mais, la transposition de ce système hindou indien était plutôt difficile en Occident, étant donné que les dévots de la première génération n'ont pas grandi dans la conscience de Krishna, ils n'ont rejoint le mouvement qu'à leur adolescence et ils ont sacrifié leur vie immédiatement à la religion sans avoir fondé une famille.

De plus, comme le démontre l'invention de la brahmacarini – une forme féminine du brahmacarin – le système indien ne correspond pas à la réalité occidentale : le désir de jeunes femmes célibataires d'apprendre auprès d'un maître spirituel comme leurs confrères implique qu'elles demeurent au temple. La présence des femmes et le fait que ces jeunes disciples occidentaux sautent des étapes de la vie hindoue traditionnelle en Inde (fonder une famille avant de renoncer à la vie profane) ont causé des problèmes sérieux au sein du mouvement de l'ISKCON. De plus, parmi les jeunes moines, hommes et femmes, plusieurs se sont mariés. Ces «grihasthas» (householders), couples mariés avec ou sans enfants, pouvaient vivre dans le temple à la condition que hommes et femmes ne vivent pas ensemble, ce qui, à la longue, provoquait des conflits au sein du mouvement (Rochford, 1985; Judah, 1974). Je reviendrai sur ces points plus loin dans le sous-chapitre chapitre 2.2.4

2.2.3 Les besoins économiques du mouvement Hare Krishna

Même si l'idéal de l'ISKCON prône une vie austère et ascétique où chaque membre ne possède plus que le nécessaire et que le mouvement rejette la société matérialiste, il dépend pourtant du monde karmi (le monde «ordinaire» guidé par le plaisir) pour son revenu et la technologie moderne (de communication, par exemple) qu'il utilise pour assurer ses besoins économiques. Tandis que la structure de base de l'ISKCON est orientée vers le bien de la communauté, le système économique est plus orienté sur les besoins individuels de ses membres, correspondant au concept de bhakti-yoga où chaque individu a la possibilité de s'approcher du divin par son propre service (Burr 1984).

Il s'agit d'un système économique qui consiste en une fédération de temples autonomes financièrement. Chaque temple détermine sa propre organisation économique interne. Cependant, l'administration des affaires économiques reflète l'admi-

nistration de l'organisation chapeau – l'ISKCON. Les finances de chaque temple sont contrôlées par le GBC (Governing Board Commission), le président du temple et le conseil des sous-directeurs nommés par le président (Board of Appointed Managers) (Burr 1984).

Au début, les premiers temples à New York et San Francisco étaient supportés financièrement par quelques dévots qui travaillaient à l'extérieur du temple et qui contribuaient avec leurs revenus au maintien de celui-ci. Mais, dès 1971, la vente des livres et des magazines de l'ISKCON devenait la principale source financière du mouvement. Ce développement, néanmoins, éloignait l'ISKCON de l'idéal de son maître spirituel qui préférait un transfert des centres urbains à la campagne (communautés rurales). La vente de la littérature de l'ISKCON exigeait cependant du mouvement de rester dans des secteurs urbains (Burr 1984).

En 1972, l'ISKCON a sa propre édition – *The Bhaktivedanta Book Trust* – qui est aujourd'hui située à Los Angeles. Un grand nombre des premiers dévots avaient des talents journalistiques, artistiques et photographiques et tous les employés étaient des membres du mouvement, ce qui permettait à l'organisation de produire sans avoir beaucoup de dépenses à rencontrer. Les livres et la revue *Back to Godhead* étaient vendus surtout par les dévots qui pratiquaient le sankirtan (prêcher dans les rues et les places publiques). La vente se faisait aussi par l'édition, les temples (par exemple, la vente aux librairies des universités, à des amis, etc.) et par des appels aux abonnés de la revue *Back to Godhead* (Burr 1984).

Les dévots n'étaient pas obligés de pratiquer le sankirtan. Quelques-uns préféraient ne pas sortir du temple et exerçaient plutôt d'autres tâches pour Krishna (par exemple, le ménage, faire la cuisine, des tâches administratives, le service pujari pour les divinités, la fabrication des guirlandes, des fleurs, etc.). En général, on peut dire que si c'était possible, les dévots choisissaient, et choisissent encore

aujourd'hui, les tâches qu'ils aiment exercer pour Krishna (Burr 1984 et mes observations 2002-2003).

En plus de la vente de la littérature de l'ISKCON, le mouvement avait mis sur pied une usine à Los Angeles – *The Spiritual Sky Incense Company* – qui produisait des encens, des chandelles et des parfums et les distribuait, même hors de l'organisation de l'ISKCON, aux commerçants de grandes métropoles nord-américaines (années 70). Selon A. Burr (1984), cette usine existait encore en 1984, mais il m'a été impossible de trouver des informations par rapport à son développement. De plus, l'ISKCON exploitait, et exploite encore, des restaurants végétariens (aujourd'hui 80 dans le monde, selon le site Web de l'ISKCON). Ces restaurants ont pour nom *Govinda* et on y sert de la nourriture indienne.

Une autre activité économique implique la vente de vêtements et d'objets en provenance de l'Inde. Grâce à leurs contacts au sous-continent, certains dévots importent des marchandises. À l'occasion, cela se fait par l'intermédiaire des dévots résidant en Inde. En plus des articles pour le «grand public», ces intermédiaires exportent aussi des vêtements pour les dévots et les divinités (figurines) ainsi que des objets rituels. L'ISKCON exploite, en plus, une agence de voyage, destinée surtout aux dévots désirant voyager en Inde (Burr, 1984).

Une autre source financière importante implique – surtout dans les années 1980 – l'adhésion à vie au mouvement (ou pour une année) pour les dévots ne désirant pas être membres à temps plein. Dans les années 80, lorsque le nombre des membres non Indiens décline (j'en parlerai plus en détail dans mon prochain sous-chapitre), l'ISKCON profite de la première vague d'immigration indienne (en Amérique du Nord, 1965) – les Indiens qui avaient finalement décidé de rester en Amérique du Nord, ainsi que la deuxième vague d'immigration indienne pour trouver de nouveaux membres et du support financier. Les immigrants indiens hindous, tout en étant intéressés à améliorer leur situation financière ainsi que leur

statut, ne désirent pas devenir membres du temple à temps plein, raison pour laquelle ils décident de supporter le temple par leur adhésion à long terme ainsi que par des dons, pour les plus aisés (je reviendrai sur ce point plus tard) (Burr 1984 et mes entrevues 2002-2003).

Ce qui distingue l'ISKCON de beaucoup d'autres mouvements de ce genre, c'est que son gourou, Bhaktivedanta, préférait une vie austère et ascétique, et par le fait même, n'avait pas à supporter de somptueuses dépenses comme d'autres mouvements pour la vie de luxe de leur maître.

En résumé, des auteurs, comme Daner (1974) et Burr (1984), constatent que l'ISKCON, depuis ses débuts en 1966, s'est développé rapidement, et ce, tant au niveau du nombre de ses membres qu'au niveau économique. Pour faire face à cet expansion, sa structure administrative est devenue progressivement plus différenciée, complexe et bureaucratique. Mais, malgré cette structure très institutionnalisée et formalisée, l'organisation intérieure de l'ISKCON est plutôt relâchée. Par exemple, le dévot peut choisir lui-même de quelle façon il désire contribuer au fonctionnement du temple.

2.2.4 La structure politique de l'ISKCON

La structure politique de l'ISKCON consiste en un conseil d'administration, le GBC. Comme déjà mentionné, il s'agit de douze disciples avancés, choisis par Bhaktivedanta en 1970, chacun étant responsable pour une des douze zones administratives. Le nombre des GBC augmente graduellement à vingt-quatre personnes avec la propagation du mouvement. Cependant, Bhaktivedanta, en tant que «représentant de Dieu sur terre», demeure l'autorité ultime jusqu'à sa mort en 1977.

Les principaux rôles des GBC sont les suivants :

- décider à quel endroit les nouveaux temples seront établis et quel disciple sera envoyé pour les mettre sur pied;
- s'assurer que les temples suivent et appliquent correctement l'enseignement du maître spirituel;
- représenter le maître (Bhaktivedanta avait présenté les GBC à ses disciples comme ses «secrétaires personnels» et il demandait aux présidents des temples et aux dévots de les accepter après sa mort comme ses «exécuteurs». Pendant que les douze premiers GBC sont choisis par Bhaktivedanta, les suivants sont élus par les présidents des temples pour une période de trois ans (la réélection d'un GBC était possible). Les GBC se rencontrent une fois par année à Mayapur (Inde).

Dans cette structure hiérarchisée, le GBC est suivi par les présidents des temples. Chaque président est subordonné par le GBC régional :

- c'est sous sa responsabilité que les ordres du maître spirituel et du GBC sont respectés dans son temple;
- il est responsable du bien-être des disciples et doit les guider le plus possible dans leur cheminement spirituel;
- en tant que «maître de maison», son rôle est de déléguer l'autorité, d'attribuer les tâches qui assurent le bon fonctionnement du temple, de régler les conflits et disputes entre les dévots, de conseiller les disciples quant à leurs problèmes pratiques quotidiens;

- le président a aussi le pouvoir de décider qui sera admis et expulsé du temple;
- il a le droit de convoquer des «ista-gosti» chaque fois qu'il décide que cela est nécessaire (période où des problèmes internes sont discutés, de nouveaux règlements sont établis ou des anciens sont ajustés, etc.);
- il surveille la situation économique du temple ainsi que les affaires et entreprises impliquées. Il essaie de trouver des dons et il contacte des écoles et des journaux pour inviter des personnes intéressées à visiter le temple (Daner 1974).

Le président est souvent obligé de déléguer son autorité et sa responsabilité. Dans ce cas, il nomme un gérant – *temple commander* – qui a la responsabilité de surveiller les fonctionnements interne et quotidien du temple. De plus, plusieurs tâches sont déléguées à des personnes spécifiques comme par exemple le «pujari» – la personne responsable de l'exécution correcte des tâches aux divinités (cérémonie «aratrika») – le trésorier, le cuisinier, la personne responsable des relations publiques du temple, etc. Comme déjà mentionné, le président est nommé par le GBC. Souvent, le président qui désire quitter ses fonctions, propose lui-même son successeur au GBC (Daner 1974).

- Il existe un autre groupement de pouvoir à part le GBC et les présidents des temples – les «sannyasis» (sannyasa = la dernière étape, le renoncement). Comme déjà mentionné, il s'agit de disciples très avancés dans leur cheminement spirituel qui ont renoncé au monde profane. Leur rôle est d'étudier les écritures saintes et enseigner leur savoir aux disciples moins avancés qu'eux. Souvent, ils ne sont pas attachés seulement à un temple, étant donné qu'ils voyagent beaucoup d'un temple à l'autre pour aider et guider les dévots moins avancés. Les sannyasis présentent une troisième autorité relativement indépendante du GBC et du président, parce qu'il s'agit d'une autorité exclusivement religieuse. Les

sannyasis n'acceptent que l'autorité du maître spirituel Bhaktivedanta comme supérieur (Shinn 1987, Squarcini 2002).

Même si, selon la doctrine du mouvement religieux Hare Krishna, tous les disciples sont égalitaires, (le chemin spirituel pour atteindre le salut -- le «bhakti-yoga», est ouvert à tout le monde et tout le monde est égal devant Krishna -- c'est l'intensité de la pratique religieuse qui approche l'humain du divin) les structures politique et administrative de l'ISKCON sont très hiérarchisées. La croissance du mouvement exige une structure de plus en plus complexe, capable d'administrer l'organisation de l'ISKCON qui est devenue bureaucratique.

Ce qui avait commencé comme un mouvement religieux avec une structure simple, caractérisée par l'expression spontanée du dévouement à un gourou, était devenu une institution complexe avec plusieurs leaders responsables pour plusieurs parties du monde, ce qui a fini par causer la disparition du gourou des fragmentations et du factionnalisme. En plus des conflits et disputes au niveau politique, l'ISKCON éprouve des changements à l'égard de sa structure sociale. Comme déjà mentionné, le nombre de couples mariés avec enfants au sein des temples ne cesse d'augmenter, ce qui cause de plus en plus de problèmes (Shinn 1987).

Le sous-chapitre suivant traitera, dans un premier temps, des changements et des difficultés vécus par l'ISKCON au niveau social et, dans un deuxième temps, des conflits au niveau politique.

2.3 LA CRISE ET LES RÉADAPTATIONS STRUCTURELLES DE L'ISKCON

Un premier signe de crise émerge déjà en 1977 après la mort du fondateur Bhaktivedanta. Sa succession ainsi que la transmission charismatique causent des problèmes importants. Mais c'est aussi, et peut-être surtout, à défaut d'une structure interne capable de soutenir les couples avec ou sans enfant, l'ISKCON perd des membres. Lorsque des familles entières se sont jointes à la communauté des temples et lorsque des nouvelles entités familiales se sont créées en leur sein, de nouveaux problèmes ont émergé.

À la différence des coutumes en Inde, Bhaktivedanta a accepté de jeunes femmes comme «brahmacarini» (étudiantes) au sein des temples. Il n'avait pas le choix d'assouplir les règlements suite à la grande demande de la part des femmes. Mais, cet ajustement était seulement le début d'une série d'adaptations nécessaires à cause de la situation culturelle différente de la société nord-américaine. Beaucoup de jeunes – hommes et femmes – avaient pratiqué la promiscuité sexuelle. Ce mode de vie, étant une protestation contre les valeurs conservatrices de la société, avait déçu et désillusionné la plupart d'entre eux. C'est pour cette raison que l'idéal du célibat de l'ISKCON les attirait, ils le voyaient comme une possibilité de se purifier et de se concentrer sur les vraies valeurs de la vie. Mais, en vieillissant, la plupart des disciples commençaient à trouver cette vie d'ascèse sexuelle difficile (Burr 1984, Judah 1974).

2.3.1 Les réadaptations structurelles au niveau social

Bhaktivedanta acceptait les jeunes couples qui se formaient (grihastas = couples mariés avec ou sans enfant) au sein des temples à condition qu'ils ne vivent pas ensemble. Il s'agissait d'un compromis transitoire. Si les couples n'envisageaient

pas de se séparer, ils étaient obligés de déménager dans des bâtisses situées à côté du temple. Bhaktivedanta n'avait pas le choix d'assouplir le système étant donné qu'un nombre important de disciples avancés qui occupaient des postes clés étaient mariés.

Mais, même ce règlement plus souple causait des problèmes. Les disciples mariés se sentaient inférieurs et coupables par rapport aux moines célibataires, et ceux-ci se disaient dérangés par la présence des femmes. De plus, la vie au temple pour les couples n'était pas facile. Ils dormaient dans des chambres différentes et n'avaient le droit d'avoir de relations sexuelles que pour la procréation (des relations sexuelles seulement le 7^e jour après le début de la menstruation de la femme) (Burr 1984; Rochford 1985).

Dans quelques temples, ces règlements déclenchaient de vraies «guerres des sexes» entre le groupe des hommes qui voulaient vivre le célibat et les femmes qui désiraient se marier et avoir des enfants. Il n'y avait guère de femmes ayant choisi de devenir brahmacarini (moine-apprenti). De plus, les femmes ne pouvaient pas devenir «gourou» ou «maître». Bhaktivedanta avait une interprétation très conservatrice de la doctrine à l'égard des femmes. Ce n'était que l'âme de la femme qui était égale à celle de l'homme. Dans l'ashram, les femmes étaient supposées exercer des «tâches féminines» (faire la cuisine, le ménage, élever les enfants, faire les décorations, etc.), situation difficilement acceptée par les femmes. Parmi celles-ci, quelques-unes se cherchaient des époux qui occupaient des positions élevées afin d'avoir un peu plus d'influence; d'autres, comme l'exemple d'une jeune femme qui était très proche de Bhaktivedanta, avait la permission d'enseigner les classes Bhagavad-Gita. Pour ne pas exciter les hommes, elle portait une robe très ample et elle avait la tête rasée. Pourtant, elle a été obligée de quitter son poste, étant donné que les hommes qui étaient dans ses classes l'accusaient de les «agiter» (Burr 1984, Rochford 1985).

Pour éviter ce genre de problèmes, l'ISKCON développait des «rituels d'évitation» : hommes et femmes n'étaient pas autorisés à communiquer entre eux, sauf pour les sujets concernant le temple. On leur demandait de ne pas se regarder dans les yeux. Les femmes étaient obligées de se recouvrir la tête avec le sari (robe traditionnelle indienne). Ces règles de comportement avaient plus l'effet opposé que désiré : hommes et femmes devenaient encore plus conscients de l'autre. Quelques hommes rejetaient les femmes ouvertement en les traitant de façon impolie. Quant à Bhaktivedanta, il socialisait avec les femmes et avait même des amies parmi elles, mais en public, il les évitait pour que les jeunes disciples masculins occidentaux ne croient pas qu'il avait des liaisons avec ces femmes (Burr 1984, Rochford, 1985).

Après environ cinq ans de résidence au temple, la plupart des jeunes moines deviennent agités et s'ennuient, raison pour laquelle le temple les autorise à se marier. Ceux qui deviennent «sannyasi» (célibat à vie) deviennent aussi souvent président du temple ou GBC (Governing Body Commissioner). Dans la religion védique, la dernière étape à suivre dans le système ashram est de devenir sannyasi. Dans l'hindouisme traditionnel, un homme devient sannyasi à l'âge de 60 ans, alors qu'il a déjà une famille et performe dans son rôle sexuel (comme le gourou Bhaktivedanta qui avait quitté l'Inde à 65 ans afin d'exercer sa mission de gourou en Occident). Mais, la plupart des disciples de l'ISKCON deviennent sannyasi dans la vingtaine. La renonciation à la sexualité implique donc des problèmes (Burr 1984, Rochford 1985).

Même si la vie d'un moine célibataire a aussi des avantages (il peut voyager et changer le temple grâce au réseau mondial de l'ISKCON et aussi parce qu'il n'a pas de responsabilités familiales, il a plus de temps pour s'occuper de son avancement spirituel et de sa carrière au sein de l'organisation de l'ISKCON), au milieu des années 70, il n'y avait qu'un petit nombre qui étaient encore célibataires. La plupart avaient le désir de fonder une famille, mais cela changeait leur vie radi-

calement. Le mariage, et surtout le fait d'être parents, signifiaient pour beaucoup de «grihasthas» (dévots mariés avec ou sans enfants) la réintégration dans la société, ce qui avait des conséquences importantes. La responsabilité envers sa famille obligeait le grihastha à modifier sa vie anti-matérialiste, sa mobilité, sa vie d'ascèse, le temps sacrifié aux rituels et aux méditations, etc. Les époux devaient se chercher du travail, soit dans les communes de l'ISKCON (édition, restaurants, librairies, dans l'administration) ou prendre un travail dans la société à l'extérieur («Karmiworld»). Travailler à l'extérieur du temple exigeait aussi de changer son apparence vestimentaire, c'est-à-dire changer les robes longues en couleur de safran contre chemise et pantalon et porter, au lieu du crâne rasé (symbolise le détachement de la sexualité et le rituel de la purification) des cheveux sur la tête (Burr 1984, Rochford, 1985).

En prenant de l'âge, ces grihasthas ne se distinguent plus beaucoup de leurs pairs mariés dans la société «Karmi» et ils aspirent à un standard de vie plus élevé. Ils ne se contentent plus de leurs dortoirs communs austères qu'ils partagent avec des disciples célibataires. De plus, avec l'augmentation des familles et des enfants, les temples commencent à manquer de place. Les grihasthas préfèrent de plus en plus vivre à l'extérieur du temple. La structure communautaire du mouvement s'érode à mesure que les chefs de ménage sont contraints de quitter les communautés et de trouver du travail pour assurer la subsistance de leur famille. En se réconciliant avec le monde extérieur, les chefs de ménage déclenchent un changement qui, en Amérique du Nord et en Europe, amène l'ISKCON à se transformer en mouvement basé sur des congrégations. L'ISKCON, qui avait essayé d'isoler ses membres de l'influence du monde extérieur par son système communautaire et l'imposition de frontières rigides, n'est pas préparé à intégrer des femmes, des couples, des gens mariés et des enfants au sein de ses structures de monastère (Burr 1984, Rochford 2000, Squarcini 2000). À part ces transformations de la structure sociale de l'ISKCON (d'un type de temple monas-

tère à une congrégation religieuse), le mouvement a, de plus, subi des changements importants aux niveaux politique et administratif.

2.3.2 Les réadaptations structurelles aux niveaux politique et administratif

Comme déjà mentionné quelques mois avant sa mort, le fondateur Prabhupada avait choisi onze de ses disciples comme «Ritvik» gourous, c'est-à-dire des gourous substitués qui ont le droit d'initier de nouveaux membres en absence du maître Bhaktivedanta (Poling et Kenney 1986). Étant donné qu'il était malade, et qu'on pensait à une mort imminente, les «ritvik» gourous étaient supposés continuer à initier de nouveaux dévots partout dans le monde au nom du gourou fondateur. Les nouveaux gourous reliaient, par l'initiation, les nouveaux disciples à Prabhupada; celui-ci même après sa mort, les reliait automatiquement avec les maîtres précédents jusqu'à Krishna lui-même (parampara). Les gourous choisis n'étaient donc que des représentants et non pas des successeurs du maître fondateur du mouvement Hare Krishna (Rochford 1985, 1998; Shinn 1987).

Dans son testament officiel, Prabhupada avait désigné le GBC (Governing Body Commission) comme autorité ultime pour la direction administrative et politique du mouvement. Cependant, la transmission du charisme religieux était beaucoup plus complexe. Même si Prabhupada n'avait désigné les nouveaux gourous que comme «Ritvik» (remplaçants), il existait aussi des documents qui témoignaient que le maître fondateur avait, peu de temps avant sa mort, donné plus de pouvoir et d'autonomie aux gourous suppléants. Sauf un, ces documents étaient dactylographiés et non pas manuscrits comme les documents précédents de Prabhupada. Cette situation a provoqué des controverses entre les nouveaux gourous et ceux qui contestaient leur pouvoir absolu. Après la mort de Prabhupada,

l'autorité administrative et politique du mouvement – le GBC – entre en conflit avec l'autorité religieuse : les gourous (Squarcini 2002).

Comme déjà mentionné, Prabhupada avait choisi les onze gourous parmi ses disciples les plus avancés. Mais, presque tous les disciples les plus avancés étaient déjà nommés GBC. Donc, la plupart des nouveaux gourous monopolisaient un double pouvoir : un pouvoir séculier en tant que GBC et un pouvoir spirituel dans le rôle du gourou. Ils étaient tous des Américains, des Occidentaux, des «Blancs» et, en plus, des GBC des temples les plus réputés et les plus riches. En mars 1978 (4 mois après le décès de Prabhupada), à l'occasion de la rencontre annuelle du GBC à Mayapur en Inde, l'établissement officiel du «zonal-acarya-system» (acarya = maître qui enseigne la doctrine) augmentait encore le pouvoir des nouveaux gourous (Squarcini 2002).

Les gens étaient divisés en zones et chaque gourou recevait une zone spécifique incluant son territoire qu'il administrait déjà en tant que GBC. C'est-à-dire que le gourou monopolisait maintenant les pouvoirs politique, économique et spirituel dans sa zone administrative. Les conflits entre les GBC gourous et les GBC non gourous s'intensifiait est encore plus quand les gourous, peu après l'établissement du système de zones, fondant leur propre «acarya»-comité – un comité traitant les questions concernant le rôle et les responsabilités du gourou – mais aussi le projet d'une éventuelle nomination de nouveaux gourous supplémentaires. À part les tensions entre GBC et gourous, de nouveaux disciples deviennent de plus en plus mécontents parce qu'ils sont obligés de se faire initier par le gourou officiel de l'ISKCON de leur région. Étant donné que le gourou qui initie le disciple devient aussi le maître spirituel de celui-ci, cela cause des problèmes dans le cas où le dévot n'avait pas d'affinités avec le gourou de sa région (Squarcini 2002).

Une autre source de conflit après la mort du fondateur présente les visions différentes que les leaders ont par rapport aux stratégies économiques. La disparition

de Prabhupada et les conflits concernant sa succession ont causé le départ d'un grand nombre de dévots, le mouvement se trouvant dans une situation financière précaire. De plus, la vente de livres diminuait au fur et à mesure que la réputation du mouvement se dégradait à cause de la poursuite de quelques dévots par la justice (je reviendrai sur ce point plus loin).

Le leadership du mouvement était divisé entre ceux qui voyaient, malgré le déclin de la vente de livres, la future économie dans cette activité (pour répandre le plus possible le message de Prabhupada) et ceux qui voulaient explorer d'autres avenues économiques plus séculières (par exemple, la vente de chandelles, de disques, d'artisanat, de l'art indien, etc.). Les difficultés financières aggravaient aussi la compétition économique entre les zones. Des groupes «sankirtana» (prêcher et chanter dans des places publiques) franchissaient les frontières de leur zone et vendaient des livres, des disques, etc., dans des zones voisines, ce qui intensifiait encore plus les tensions. De plus, quelques temples essayaient d'influencer des dévots doués des talents spécifiques en leur proposant de meilleures conditions dans leur temple. Mais les conflits qui ont bousculé le plus le mouvement concernent la succession du fondateur. Comment intégrer le modèle traditionnel du gourou dans un collectif (onze gourous)? Comment un gourou traditionnellement autocratique peut-il être le sujet des résolutions et des contrôles éthiques par le GBC? (Burr 1984; Rochford 1985, 1998, Squarcini 2002).

Les controverses les plus importantes ont eu lieu entre 1978 et 1984. Ces controverses, qui risquaient d'entraîner l'éclatement de l'ISKCON, ne pouvaient être calmées que par des résolutions radicales -- le mouvement de la gourou-réforme» (1984-1987). Déjà peu après le décès du fondateur, un des onze gourous vivant dans la communauté de Bombay en Inde demande d'entretenir la même relation avec ses disciples que celle qu'avait le fondateur Prabhupada avec les siens. Pour être vénéré comme le maître spirituel décédé, il demandait pour lui une chaise cérémoniale élevée dans le temple et une cérémonie «gourou-puja» le ma-

tin (auparavant, la cérémonie où les disciples vénéraient le maître spirituel -- seulement accordée à Prabhupada) (Rochford 1998).

Suite à la demande du gourou de Bombay, la plupart des autres gourous ont fait la même demande en mentionnant que les disciples avaient besoin de la même foi dans le nouveau gourou comme dans le fondateur pour pouvoir avancer spirituellement. En 1979, à l'occasion de la rencontre annuelle à Mayapur en Inde, le GBC leur accordait le «vyasasana» (chaise) ainsi que la «gourou-puja». Les gourous en tant que «personnes sacrées» avec leur double pouvoir (GBC et gourou) ainsi qu'avec le nombre croissant de leurs nouveaux disciples qui n'avaient jamais reconnu Prabhupada, le fondateur, exerçaient trop de pression sur les GBC non gourous. Beaucoup de disciples «directs» de Prabhupada étaient très mécontents de voir l'autorité de celui-ci diminuer. La plupart d'entre eux doutaient que la fication spirituelle de leurs confrères devenus gourous était suffisante et refusaient de les vénérer comme ils vénéraient leur maître spirituel décédé. Au début des années 80, la situation déjà attendue éclate quand le GBC est obligé de sanctionner trois gourous : deux pour des comportements illégaux, le troisième pour un comportement inapproprié (Rochford 1998).

Le gourou et GBC de la Californie du Nord (Hansaduta) a été arrêté par la police pour possession d'armes et de munitions. Même si ces accusations ont été annulées plus tard et qu'Hansaduta se défendait d'avoir possédé des armes à cause des hostilités du voisinage du temple, il a été suspendu de ses fonctions de gourou. Le deuxième gourou et GBC sanctionné, Jayatirtha de l'Angleterre, s'est également vu suspendu pour avoir pris de la drogue (LSD). Le troisième gourou, Tamal Krishna de Bombay (Inde), se vantait d'être le seul intermédiaire entre Prabhupada et les dévots de l'ISKCON. De plus, il demandait à ses confrères, initiés par le fondateur lui-même, de le vénérer et de l'embrasser, comme ce dernier. Tamal Krishna et Hansaduta, après avoir consulté en Inde un confrère de Prabhupada -- Maharaja Swami -- s'opposaient à leur suspension. Ces incidents

démontraient clairement la suprématie des gourous sur le GBC. Épaulés par Maharaja Swami, qui n'acceptait aucun contrôle du GBC administratif sur le gourou autocrate et supérieur, les deux gourous suspendus ont forcé le président du GBC à annuler leur suspension.

Mais en 1981, cette fois-ci sous la pression des disciples directs de Prabhupada, de plus en plus mécontents à l'égard du système de gourous ainsi que de la place diminuée du fondateur, le GBC fut obligé de limiter l'autorité indépendante des gourous en déclarant le collectif du GBC l'autorité ultime. Les gourous gardaient l'autorité sur leurs disciples, mais tout sujet concernant l'ISKCON, en tant qu'organisation, était dorénavant sous la responsabilité du GBC. Cependant, malgré cette résolution, la nécessité de réformer profondément la souveraineté institutionnelle sur les gourous restait. Déjà en avril 1982, un autre problème surgissait. Il s'agit de la crise la plus sérieuse de l'ISKCON – le premier schisme réel : Jayatirtha, gourou en Angleterre, quitte le mouvement avec des centaines de ses disciples après avoir tenté sans succès de faire accepter Maharaja Swami par le GBC en tant que gourou de l'ISKCON (Rochford 1998, Squarcini 2002).

Tel que mentionné plus haut, Maharaja – un ancien confrère du fondateur Prabhupada en Inde – conseille les nouveaux gourous depuis la disparition de ce dernier. Maharaja Swami était connu pour sa vision anti-institutionnelle. Pour lui, le gourou était indépendant, absolu et prédominant. Selon lui, les nouveaux gourous n'avaient pas à se soumettre à l'autorité du GBC. Il avait joué un rôle majeur par rapport aux conflits entre GBC et gourous en poussant ces derniers à résister à l'autorité du GBC. De plus, un grand nombre d'ex-membres de l'ISKCON, mécontents de la politique du GBC, ont rejoint Maharaja en Inde et l'ont accepté comme leur gourou. Pour toutes ces raisons, le GBC refusait au gourou indien l'entrée dans l'ISKCON. Après son départ, Jayatirtha, ayant rejoint Maharaja en Inde avec ses disciples, menace l'ISKCON ouvertement de commencer un contre-mouvement dans toutes les villes où l'ISKCON avait des temples (Jayatirtha était

assassiné en décembre 1987 à Londres par un de ses propres disciples dans des circonstances incertaines et douteuses (Hubner, Gruson 1988). Quant à Hansaduta, gourou et GBC de la Californie du Nord, il est expulsé en 1984 pour avoir initié des disciples sans l'approbation nécessaire du GBC (Squarcini, 2002).

Ce danger réel de schisme renouvelait le sentiment de solidarité dans le mouvement. L'ennemi commun créait un sens d'unité et un esprit de coopération même parmi les disciples les plus critiques à l'égard de la politique du GBC et du comportement des gourous. Quant aux gourous qui n'avaient qu'officiellement accepté l'autorité finale du GBC en 1981, ils voyaient, après l'acte de Jayatirtha et de Hansaduta, la nécessité urgente d'adhérer à cette politique (Rochford 1985, 1998).

À la fin de l'année 1983, le mouvement ne comptait qu'environ 1 000 disciples directs du fondateur Prabhupada (auparavant 5 000) et 200 communautés et temples, dont 50 aux États-Unis (Rochford 1985, Squarcini 2002). De nombreux disciples directs du maître spirituel, déçus par le cheminement du mouvement, ont quitté l'ISKCON. Cependant, à ce nombre s'ajoutaient des milliers de nouveaux disciples, initiés par les nouveaux gourous partout dans le monde. Avec cet accroissement de nouveaux disciples, le pouvoir des anciens risquait de disparaître. Les disciples directs de Prabhupada craignaient que l'importance du fondateur, en tant que seul maître spirituel, diminue à cause de nouveaux dévots qui n'avaient pas connu personnellement Prabhupada et à cause de nouveaux gourous qui prenaient toujours trop de place.

Une «troisième force» se développait, composée de présidents des temples, des sannyasis et d'autres disciples avancés de Prabhupada, qui poursuivait l'objectif de réformer la structure du mouvement pour renouveler le dévouement des disciples au fondateur et pour préserver la pureté de ses enseignements. Selon ce groupement, il fallait démanteler le «zonal-acarya-system» qui donnait trop de pouvoir aux gourous, augmenter le nombre des gourous pour décentraliser et

affaiblir le leadership des onze gourous choisis par Prabhupada et rétablir la position de ce dernier comme seul maître spirituel.

Selon cette «troisième force, la façon dont la position des nouveaux gourous était institutionnalisée dans l'organisation de l'ISKCON par le GBC, ne correspondait pas à la volonté du fondateur. Pour le noyau le plus radical de cette opposition, Prabhupada avait nommé les onze nouveaux gourous «ritvik» (prêtre qui peut initier des disciples au nom du maître spirituel quand celui-ci est absent) et non pas «diksha» (gourou qui peut initier des disciples de son propre chef, les disciples devenant automatiquement ses disciples) (Rochford 1998, Squarcini 2002).

Selon ce groupe, le fondateur, qui ne voyait pas de successeur assez qualifié avant sa mort imminente, avait l'intention que les onze choisis demeurent «ritvik» après sa mort (et deviennent non pas «diksha») jusqu'à ce qu'un gourou assez qualifié émerge pour prendre la position du gourou «diksha» et devenir le successeur du fondateur décédé. Donc, Prabhupada devait être le seul maître spirituel même après sa mort et tous les disciples initiés par les nouveaux gourous devenir des disciples de Prabhupada. Le «parampara» (savoir spirituel transmis à son successeur) serait transmis au gourou par les livres de Prabhupada. De plus, pour ce groupement d'opposition, tous les disciples qui respectent la doctrine ont le potentiel de devenir «ritvik» (et non pas seulement les onze choisis) (Rochford 1998, Squarcini 2002).

Lorsque «l'opposition» présente sa proposition de réforme (diminuer le pouvoir des onze gourous choisis et augmenter le nombre de nouveaux gourous) en 1985, à l'occasion de la rencontre des GBC de l'Amérique du Nord (le mouvement de réforme avait pris naissance en Amérique du Nord; à cette époque, la plupart des membres étaient américains ainsi que les onze nouveaux gourous) le gourou Kirtanananda (communauté «New Vrindaban», Virginie de l'Ouest) présentait une

contre-réforme pour montrer son désaccord. Néanmoins, sous la pression croissante des réformateurs, le GBC nomme neuf nouveaux gourous en 1985 et onze en 1986. Ces gourous avaient maintenant le droit de circuler librement dans les «zones» des onze «choisis» (premiers pas pour faire disparaître le monopole des zones). Ce changement, en satisfaisant la plupart des disciples anciens de Prabhupada, provoque la colère de nombreux nouveaux disciples qui voyaient le pouvoir de «leur» gourou se réduire (Squarcini 2002).

Cependant, le déclin des onze «choisis» se poursuivait. Après le départ de Jayatirtha et d'Hansaduta, parmi les 9 qui restaient, 5 acceptent la nouvelle réforme, mais 4 démissionnent en 1986-1987 suite au non respect des règlements (étant donné que le GBC, sous la pression des réformateurs, ne cachait plus leur mauvaise conduite). Ramesvara, Bhagavan et Bhavananda étaient accusés de comportements sexuels illicites ainsi que de corruption. Quant à Kirtanananda, expulsé en 1987, il était impliqué dans l'assassinat d'un de ses dévots dissidents (Rochford 1998). Ces événements servaient aux réformateurs la base pour promouvoir leur réforme concernant les gourous.

En mars 1987, à l'occasion de la rencontre annuelle à Mayapur, le «guru-reform-movement» tirait à sa fin en établissant officiellement la réforme. Cette rencontre exceptionnelle dure trois semaines. Chaque GBC membre (17 à l'époque) est jugé à l'égard de son intégrité par un comité de 50 disciples seniors choisis par le GBC lui-même. Les changements les plus importants sont les suivants :

- le terme «acarya» (maître spirituel) est strictement réservé au fondateur Prabhupada;
- le GBC accepte d'élire quinze nouveaux GBC membres (qui étaient des formateurs);

- le GBC nomme treize nouveaux gourous;
- la «guru-puja» et la chaise cérémonielle pour les nouveaux gourous sont dorénavant interdites;
- un nouveau système de contrôle est introduit pour surveiller l'intégrité de nouveaux gourous.

(Squarcini, 2002).

Avec ces résolutions, le «zonal-acarya-system» était officiellement terminé. La nouvelle réforme envisageait des temples dans lesquels les disciples, ayant des gourous différents, pouvaient travailler ensemble à un but commun (Rochford 1998). Mais le changement le plus important touche le statut traditionnel du gourou (Squarcini, 2002). La réforme de 1987 a créé une nouvelle catégorie de gourous : des «maîtres spirituels» («diksha» gourous qui pouvaient initier des disciples en leur nom) qui, contrairement aux gourous traditionnels, ne pouvaient pas exercer de pouvoir exclusif (religieux et séculaire) sur leurs disciples et qui n'avaient qu'un droit très limité de se faire vénérer par ces derniers. Ils étaient subordonnés au GBC en tant qu'autorité finale. La fonction des nouveaux «diksha» gourous était celle de médiateur entre les dévots et «l'unique, dominant et absolu gourou fondateur Prabhupada» (Squarcini 2002). La nouvelle mission de ces gourous était donc l'enseignement de la doctrine de Prabhupada, mais en tant que collectif et non pas en tant que gourou individuel :

«If gurus are not sufficient to keep the charisma in society, then the institutional structure must take over this responsibility, becoming a sort of meta-individual being and holding all ultimate power. Here, as it clearly seen the initial «power of mysticism» tended to be transformed into an institution's «mysticism of power». (Squarcini, 2002, p. 353).

La nouvelle réforme avait essayé de trouver un compromis entre la théorie radicale de «ritvik-gourou» (le nouveau gourou n'est qu'un prêtre qui ne peut pas initier des disciples en son nom, il n'est pas un maître spirituel) et la théorie «diksha-gourou» (le nouveau gourou peut initier des disciples en son nom, il est un maître spirituel du même niveau que le fondateur Prabhupada, il est un successeur de ce dernier). Étant donné que la «ritvik-théorie» ne correspondait pas aux besoins des nouveaux disciples d'avoir un maître spirituel vivant qui les guide dans leur cheminement spirituel, et la «diksha-théorie» avait créé de nouveaux gourous mégalomanes qui se prenaient chacun pour le vrai successeur du fondateur, les réformateurs s'étaient mis d'accord sur le concept du «diksha-gourou aux droits restreints» (Rochford 1998, Squarcini 2002).

Cependant, cette réforme ne contentait pas tout le monde. Pour les partisans de la «ritvik-théorie», les nouveaux gourous ne devaient pas initier en leur propre nom. Ce droit était réservé à Prabhupada.. Et selon les partisans de la «diksha-théorie», les nouveaux gourous, en tant qu'autocrates et absolus, n'auraient pas à se soumettre à l'autorité et au jugement du GBC. Les années 1980 jusqu'à 1995 ont été marquées par des grands changements pour l'ISKCON. Comme déjà mentionné, au niveau social, le mouvement s'est transformé en congrégations religieuses. Le nombre des dévots temps plein, qui vivaient dans les temples, avait diminué de façon drastique. Les façons de s'impliquer étaient multiples et l'engagement devenait de plus en plus individuel et subjectif (Squarcini 2002).

De plus, en étant secoué par des conflits et changements politiques, l'ISKCON avait éprouvé de nombreuses défections. Déjà, à cause de la disparition du fondateur charismatique et de l'abus de pouvoir par des nouveaux gourous, le mouvement avait perdu beaucoup d'anciens disciples directs de Prabhupada. Quelques-uns seulement étaient revenus après le «gourou-reform». Cette réponse au pouvoir du GBC avait par contre abouti à de nombreuses démissions et expulsions de nouveaux gourous.

Avec le départ forcé de ces gourous, leurs disciples perdaient aussi leur guide spirituel, leur ancre et leur lien avec l'ISKCON. Beaucoup de ces dévots avaient quitté le mouvement en même temps que leur gourou ou peu de temps après. Ces départs n'étaient que partiellement compensés par de nouveaux dévots recrutés. La communauté de Los Angeles était composée de 400 membres adultes à la fin des années 1970 et n'en comptait que 60 en 1994. C'était similaire pour d'autres grandes communautés comme Chicago, New York et Détroit (Squarcini 2002).

L'ISKCON et son GBC continuaient leur politique d'insister sur la position centrale de Prabhupada comme source primaire de l'autorité spirituelle. Mais, en même temps, ils nommaient de nouveaux gourous pour correspondre aux besoins de nouveaux dévots d'être guidés par un maître spirituel vivant. En 1990, l'ISKCON compte 30 gourous, en 1996 le nombre augmente à 80 et aujourd'hui, il en compte une centaine. Cependant, un nombre important d'anciens disciples ne trouvent pas assez radicales les transformations de la «gourou-reform» et beaucoup d'entre eux préfèrent la «ritvik-théorie». Même aujourd'hui, cette critique représente une des plus importantes objections à l'égard de la politique officielle de l'ISKCON (Squarcini 2002).

En résumé :

Même si le comportement scandaleux de quelques gourous parmi les onze choisis par le fondateur a bousculé le mouvement dans les années 1980, ces événements ont, en même temps, contribué à la survie de l'ISKCON en tant qu'organisation religieuse. Si les gourous avaient réussi à établir leur autorité religieuse dans le contexte du système de zones («zonal-acarya-system»), l'ISKCON aurait éclaté probablement en des institutions séparées, dirigées par des gourous individuels. Selon Rochford (1985, 1998), la structure administrative du GBC aurait permis une routine (au sens wébérien) du charisme avec peu de conflits et factionnalisme.

Mais, pour devenir dévot de Krishna, la doctrine demande l'initiation par un maître spirituel.

De plus, Prabhupada l'a lui-même dit dans ses commentaires de la Bhagavad-Gita : le dévot a besoin d'un maître spirituel qui le guide et l'accompagne dans son cheminement spirituel. Donc, c'est la position centrale de la relation disciple/gourou qui oblige le GBC à respecter le principe de succession des maîtres spirituels («parampara»). Prabhupada avait nommé les onze gourous peu avant sa mort. Craignant l'éclatement du mouvement, suite à l'absence d'un véritable successeur qui aurait pu créer un factionnalisme et un schisme, Prabhupada a voulu préserver l'organisation administrative ainsi que le système religieux du mouvement. Son propre maître spirituel, Bhaktisiddhanta n'avait pas nommé un successeur avant sa mort et ses disciples n'avaient pas respecté la volonté de leur maître d'établir un «collectif» de gourous, ce qui avait causé l'éclatement du mouvement «Gaudiya Vaishnava» en Inde.

Mais, malgré la bonne volonté du fondateur, cette institutionnalisation du charisme a conduit le mouvement presque à sa fin en tant qu'organisation. C'est grâce aux disciples directs de Prabhupada, en étant plus attachés à l'organisation de l'ISKCON, que la «réforme de gourous» est établie en 1987, ce qui a évité que l'ISKCON n'éclate comme ce fut le cas pour le mouvement «Gaudya Vaishnava» en Inde. Cependant, les «crises de gourous» avaient pourtant causé le départ de nombreux dévots directs du fondateur. Le recrutement de nouveaux disciples ne compensait qu'en partie ces départs.

De plus, des changements au niveau politique, l'ISKCON était aussi marqué par des changements au niveau social. Beaucoup d'anciens dévots avaient fondé une famille et quitté le temple. Ils étaient devenus des dévots à temps partiel qui, néanmoins, pour la plupart, continuaient de supporter le temple financièrement. De plus, l'ISKCON avait facilité l'accès au mouvement en acceptant de nouveaux

membres qui n'avaient pas l'intention de renoncer à leur vie personnelle et professionnelle et qui ne voulaient s'engager qu'à temps partiel (par exemple les visiteurs du temple le dimanche et à l'occasion des fêtes religieuses). Pendant que les temples perdaient de plus en plus leurs moines, l'ISKCON se transformait de plus en plus en congrégation religieuse (Rochford 1985, 1998, Squarcini, 2002).

Cette transformation en congrégation dans les années 1980 a attiré un nombre important d'immigrants indiens hindous qui vénéraient Krishna. Ces immigrants, en manque des temples hindous voués au dieu Krishna, fréquentaient les temples de l'ISKCON même s'ils étaient dirigés par des occidentaux blancs. Comme déjà mentionné, l'ISKCON appréciait l'implication des Indiens qui étaient devenus un support financier immense, soit par leur adhésion de membre à vie ou soit par leurs dons réguliers. Pour correspondre aux besoins de ces nouveaux membres, l'ISKCON a été obligé d'intégrer des événements culturels indiens dans sa programmation et de développer un programme d'entraînement religieux pour leurs enfants (en langue indienne).

Beaucoup de dévots critiquaient la présence des Indiens dans l'ISKCON. Selon eux, les différences culturelles causaient des problèmes sérieux. Mais leur argument majeur était que ces immigrants indiens hindous n'étaient pas assez sérieux par rapport à leur dévouement religieux. Ils leur reprochaient leur style de vie trop occidental, trop matérialiste et le fait qu'ils étaient intéressés à améliorer leur situation financière et leur statut, ne désirant pas s'impliquer plus à fond dans la vie du temple à part leur visite le dimanche et leur apport financier.

Le nombre grandissant des Indiens dans les communautés de l'ISKCON faisait accroître la légitimité du mouvement aux yeux du public. En s'enlignant sur la communauté hindoue plus large, le mouvement espérait se défaire de son image de secte déviante et rétablir sa réputation en tant que mouvement religieux (l'hindouisme) accepté par le public américain (Rochford 1985, 1998).

Si on compare le mouvement Hare Krishna des années 1970 avec celui de nos jours, on doit constater que le «simple-acarya-système» (un gourou) avait fait place à un collectif de gourous relevant d'une autorité administrative (GBC). De plus, le système social monastique s'est transformé progressivement en congrégation religieuse. En outre, l'implication de plus en plus grande des immigrants indiens hindous dans le mouvement (Amérique du Nord) s'est avérée très avantageuse pour les finances du mouvement.

Dans le chapitre III, nous étudierons de quelle façon les changements du mouvement ont été vécus par le temple Sri Sri Radha Krishna de l'ISKCON à Montréal.

CHAPITRE III

Le temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal

Dans ce chapitre, je ferai, dans un premier temps, un bref aperçu de l'histoire du temple de l'ISKCON à Montréal; dans un deuxième temps, un portrait du temple : une description du fonctionnement du temple au niveau social (par exemple, les activités des moines, l'implication des membres de la congrégation, etc.) aux niveaux administratif et politique (par exemple, les tâches du président, du conseil, du GBC, etc.); dans un troisième temps, l'analyse des changements que le temple a subis depuis sa fondation en 1967. Je chercherai également à répondre aux questions suivantes :

- Est-ce que le temple Sri Sri Radha-Manohara s'est aussi transformé d'une organisation monastique en congrégation religieuse comme ce fut le cas pour la plupart des temples de l'ISKCON ailleurs dans le monde?
- Si oui, qu'est-ce que ce changement a eu comme conséquences sur la vie sociale, l'économie et l'administration du temple?
- Au niveau politique, est-ce que la disparition du fondateur et les difficultés qu'a causé sa succession ont bousculé l'organisation à Montréal comme ailleurs?
- En quoi se distingue la deuxième génération du temple, comparée à la première?

3.1 L'HISTOIRE DU TEMPLE SRI SRI RADHA-MANOHARA

La description historique qui suit est basée sur un document que le temple de Montréal a publié à l'occasion du centième anniversaire de son fondateur, Srila Prabhupada (1896-1977). Ce document, intitulé «*Toute gloire à Srila Prabhupada*» contient des témoignages des dévots qui ont connu le fondateur. On y retrouve des témoignages sur la fondation du temple en 1967, les visites de Prabhupada, les premiers présidents, etc. Quelques informations recueillies dans mes entrevues avec les dévots du temple ont été ajoutées.

Malheureusement, on ne retrouve plus de disciples fondateurs fréquentant le temple de Montréal. Les responsables ont été dans l'impossibilité de me fournir un document officiel sur une chronologie complète. Il me fut donc difficile de retracer tous les événements ayant marqué l'évolution et le changement du temple Sri Sri Radha-Manohara. Cependant, je crois avoir saisi suffisamment d'éléments pour documenter et expliquer les changements les plus importants qui sont survenus au sein de la communauté religieuse Hare Krishna de Montréal, de ses débuts à aujourd'hui.

En février 1967, Prabhupada demande à deux de ses premiers disciples – Kirtanananda et Hansadutta (New York) – de se rendre à Montréal pour aider Janardan (le premier dévot initié de Québec) à fonder un temple, le troisième temple de l'ISKCON à Montréal, après ceux de New York et San Francisco. Prabhupada, quant à lui, étant obligé de s'occuper de son état de santé, il s'est donc rendu en Inde pour se faire soigner au moyen de la médecine traditionnelle indienne. Ce n'est qu'en été 1968, un an après la fondation du temple, que Prabhupada rend visite à ses disciples de Montréal.

Le premier temple à Montréal était situé au 3720, avenue du Parc (angle de la rue Léo-Pariseau). C'était une ancienne salle de quilles, au 3^e étage, convertie en lieu

de culte. L'endroit était très austère. Selon une ancienne dévote québécoise qui a joint le temple en 1974, les murs, provisoirement installés, se composaient de carton, ce qui ne permettait aucune vie privée. Les dévots, résidents du temple, dormaient sur le plancher. Il y avait seulement une salle de bain (les femmes se lavaient d'abord, les hommes ensuite). Selon les informations fournies par un autre ancien dévot – un immigrant indien – qui a eu un premier contact avec le mouvement en 1970, le temple comptait 5-6 résidents permanents au moment de sa fondation. Après quelques mois, le nombre augmentait à 15-18 et, après un an, (1968), il y avait 125 personnes qui vivaient au temple à temps plein.

Après son séjour en Inde, où il s'est rétabli d'une crise cardiaque, Prabhupada passe trois mois à Montréal (juin, juillet, août 1968). Le maître spirituel a été obligé de quitter les États-Unis étant donné l'expiration de son visa temporaire; il devait faire sa demande pour la résidence permanente à l'extérieur du pays. Il a donc choisi de rester à Montréal en attendant l'émission de son nouveau visa.

Les disciples de Montréal ont loué un petit appartement pour le fondateur sur la rue Prince-Arthur où il recevait de nombreuses visites : des dévots de Montréal, mais aussi de New York, Boston et même de San Francisco. Prabhupada donnait aussi des classes de Bhagavad-Gita au temple trois fois par semaine. Ces événements attiraient de nouveaux visiteurs, entre autres, quelques étudiants, résidents de l'Inde qui étudiaient à l'Université McGill. Ce fut aussi pendant son séjour au Québec que Prabhupada demanda à deux de ses disciples de San Francisco de le rejoindre afin de les préparer pour une mission spéciale : fonder le premier temple Hare Krishna en Europe, à Londres.

À l'occasion des deux plus grandes fêtes de l'année – Janmastami, jour de l'avènement de Krishna en ce monde, et Vyasapuja, celui de l'avènement de Prabhupada – de nombreux dévots arrivent en provenance d'autres villes pour passer quelques jours à Montréal avec Prabhupada. De plus, les dévots indiens

du temple de Montréal avaient invité des familles indiennes – plus de 300 personnes. Après avoir obtenu son nouveau visa permanent pour retourner aux États-Unis, Prabhupada quitte Montréal à la fin du mois d'août 1968. Son séjour à Montréal lui a permis d'entraîner encore plus de disciples pour propager sa mission spirituelle en Occident. De plus, le recrutement des dévots francophones facilitait la traduction des livres en français et, par conséquent, l'ouverture de nouveaux temples en France.

Hansadutta, le disciple de New York, qui avait, avec Kirtanananda – lui aussi de New York – aidé les disciples québécois à ouvrir le temple de Montréal, est nommé président de ce nouveau temple par Prabhupada. Hansadutta transmet les instructions du maître aux dévots qui retrouvent l'enthousiasme des premiers jours pour la propagation de la mission de Prabhupada à l'extérieur du temple. Leurs lieux préférés sont le campus de l'Université McGill et la rue Sainte-Catherine en face du magasin La Baie. Graduellement, le nombre des visiteurs du temple augmente et certains se joignent au mouvement à temps plein et déménagent au temple.

La plupart des dévots de la première génération (1968-1972) partent régulièrement pour offrir leurs services à d'autres temples en Amérique du Nord, en Europe et plus tard en Inde. Cela leur permet de parfaire leur cheminement spirituel parce qu'ils avaient l'occasion de rencontrer plusieurs disciples plus avancés qu'eux. En 1973, quand Uttamasloka de Toronto devient président du temple de Montréal, le nombre des dévots augmente encore plus. Son charisme ainsi que son humour attirent de nombreux visiteurs. La croissance du nombre de membres permet d'envoyer des groupes «sankirtana» (un groupe de dévots qui chantent et prêchent dans des places publiques pour répandre la mission de Prabhupada) à l'extérieur de Montréal, par exemple, à Ottawa, à Québec et même dans les Maritimes.

De plus, en 1973, la situation économique du mouvement permet de produire beaucoup plus d'exemplaires de la Bhagavad-Gita (en anglais) qu'auparavant. En outre, le temple de Montréal recevait de la France -- qui possédait sa propre maison d'édition, étant donné que le mouvement s'était répandu très vite au pays -- de nombreux exemplaires en français. C'est en 1973 que George Harrison donne un spectacle au Forum de Montréal. À cette occasion, les dévots distribuent une grande quantité de la Bhagavad-Gita en anglais et en français.

En 1974, le mouvement est obligé de quitter le temple -- l'ancienne salle de quilles -- parce que la Ville de Montréal avait l'intention de démolir ce bâtiment pour son projet «Milton Parc» (la construction de plusieurs bâtisses modernes appelées «*La Cité*»). Le temple déménage provisoirement dans un magasin avec entrepôt sur la rue Bleury (entre la rue Sherbrooke et le boulevard Maisonneuve). En six mois, les dévots accumulent les 30 000 \$ nécessaires au financement de l'achat d'une ancienne Église Unie située au 1626, boulevard Pie IX dans le quartier Hoche-laga-Maisonneuve. Avec l'acquisition de cette église et sa transformation en temple hindou, le mouvement se répand progressivement durant les huit prochaines années.

À l'occasion de sa visite en 1975, Prabhupada se rend compte que la plupart des dévots du temple de Montréal parlent français et qu'il en est de même pour les résidents du quartier. Étant donné que le président de cette époque, ne parlait qu'anglais, Prabhupada ordonne au GBC d'envoyer un nouveau président francophone à Montréal -- Nandikeshvara de Winnipeg. De plus, le maître spirituel demande au temple de commander plus d'exemplaires de la Bhagavad-Gita en français (c'était l'édition en France du mouvement qui fournissait les versions françaises des livres). Les groupes sankirtana, en chantant et prêchant tous les samedis soirs sur la rue Sainte-Catherine et dans le Vieux-Montréal, attirent beaucoup de Montréalais ainsi que des touristes.

Le mouvement devient de plus en plus visible. De nombreuses familles de l'Inde participent régulièrement aux cérémonies du dimanche. Malgré la disparition du maître spirituel en novembre 1979, le mouvement continue de prendre de l'expansion au Québec. En 1982, 80 dévots font du service au temple de Montréal à temps plein. Par ailleurs, le mouvement ouvre un restaurant végétarien – *Govinda* – situé sur la rue Saint-Denis.

Les dévots reçoivent aussi de nombreuses invitations de la part des collègues et des écoles secondaires afin de présenter le mouvement dans les cours de religions comparées. Le temple accueille régulièrement des visiteurs à l'occasion des festins après la tenue des cérémonies du dimanche et des programmes culturels (spectacles de danse, de musique et représentations de pièces de résidant au temple diminue de façon importante). Cette diminution est due aux difficultés causées par la succession du maître fondateur, décédé en 1977, et par les changements sociaux survenus au sein du mouvement. La plupart des dévots s'étaient aussi mariés, avaient fondé une famille, vivaient et travaillaient à l'extérieur du temple. Ce changement sera analysé à la troisième section de ce chapitre.

3.2 LE PORTRAIT DU TEMPLE SRI SRI RADHA-MANOHARA

Ce qui suit est surtout basé sur mes entrevues avec les dévots les plus engagés du temple de Montréal, comme le président, les dévots du conseil ainsi que les jeunes moines qui résident au temple. De plus, l'observation participante des cérémonies, des classes, des repas et des festivités spéciales ainsi que mes conversations non officielles avec les dévots m'ont permis d'avoir un regard privilégié sur la vie quotidienne des disciples vivant à l'intérieur et à l'extérieur du temple. Je commencerai à analyser son fonctionnement au niveau social et, par la suite, aux niveaux administratif et politique.

Comme déjà mentionné, le temple Sri Sri Radha-Manohara est situé au 1626, boulevard Pie-IX dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve dans l'est de Montréal. Il s'agit d'une ancienne Église Unie, construite en 1926, et transformée en temple hindou en 1974. Les premières années, le groupement religieux Hare Krishna était souvent victime de cambriolages et de dévastations, comme par exemple des vitres brisées. Selon le président du temple, au début, le mouvement était mal vu par son voisinage. Les gens craignaient qu'il s'agisse d'une secte dangereuse, mais ils ont compris avec le temps que le mouvement était pacifique.

Cependant, le quartier Hochelaga-Maisonneuve est connu pour sa pauvreté et son taux de criminalité élevé. Même si l'aversion du voisinage pour le temple s'est transformée avec le temps en acceptation, celui-ci est encore la cible des voleurs. Cependant, selon le président, l'administration du temple entretient une très bonne relation avec l'administration de la ville et la police.

Le temple comprend trois bâtisses : le bâtiment principal – l'église transformée en temple – et deux annexes attachées au bâtiment principal. Dans les annexes, on retrouve une grande cuisine, une salle à manger qui sert aussi de salle de spectacles (théâtre, danse, etc.) ainsi que de salle de conférence. Il y a aussi les chambres des brahamacarins (de jeunes moines étudiants) et quelques bureaux. Les brahmacarinis (les femmes) sont séparées des hommes dans un appartement loué à côté du temple qui héberge aussi des visiteurs.

Présentement, il y a onze moines qui vivent à temps plein au temple. Parmi les onze moines, sept sont des Québécois et quatre, des Russes. Un homme et une femme forment un couple. Cette dernière vit dans l'appartement à côté du temple pendant que son mari demeure avec les autres hommes au temple. Il y a une deuxième femme (célibataire) qui demeure aussi dans l'appartement. Les moines sont tous dans la vingtaine à part un homme âgé de 40 ans. L'ISKCON suggère aux jeunes dévots de se marier à 25 ans environ. Cependant, l'homme de 40 ans

a décidé de rester célibataire, ce qui a aussi été accepté. Le président qui, normalement, est supposé vivre avec les moines au temple, demeure avec sa famille dans un appartement à côté du temple. Étant donné que le président et sa femme exploitent un service de traiteur et que l'administration du temple leur donne la permission d'utiliser la cuisine du temple, il est possible pour le président d'exercer ses tâches étant donné sa présence au temple presque toute la journée.

Selon le président, il y a, à part les moines, environ une centaine de membres initiés qui vivent à l'extérieur du temple, mais qui sont considérés comme membres à temps plein, puisqu'ils qu'ils fréquentent le temple de façon régulière et exercent des tâches importantes (par exemple, membre du conseil, trésorier, etc.). Mais, il y a aussi au moins 200 à 300 membres à temps partiel qui ne sont pas tous initiés et qui visitent le temple seulement pour les cérémonies et le festin du dimanche. C'est le cas de beaucoup de familles indiennes qui fréquentent le temple dans le but de participer aux cérémonies mais aussi de se rencontrer et socialiser.

Le mouvement de Montréal se compose environ d'un tiers de Québécois, un tiers d'Indiens et un tiers de Russes. La plupart des dévots québécois et russes sont âgés entre 20 et 40 ans tandis qu'on y retrouve des Indiens de tout âge. Il s'agit de Québécois francophones alors que les Indiens et les Russes sont presque tous anglophones. Beaucoup d'Indiens vénéraient déjà dans leur pays d'origine le dieu Krishna tandis que la majorité des Québécois étaient catholiques avant de se joindre au mouvement (je reviens plus loin sur la situation des Russes).

Jusqu'à la fin des années 1970, le temple de Montréal était le seul temple hindou au Québec. Donc, le temple était fréquenté par beaucoup d'immigrants indiens même s'il a été fondé par des Occidentaux qui vénéraient seulement Krishna en tant que dieu sublime. Mais, même après la fondation de trois autres temples hindous à Montréal, qui vénéraient un mélange de plusieurs dieux et demi-dieux

(parmi ceux-ci se trouvait aussi Krishna), il y avait des Indiens qui continuaient à visiter le temple du mouvement Hare Krishna, ce qui est toujours le cas. Selon un membre indien du conseil, ces familles indiennes sont surtout restées parce que le temple de l'ISKCON commence sa cérémonie du dimanche à 17h30 tandis que les trois autres temples hindous n'offrent qu'une cérémonie à 12h00 jusqu'à environ 15h00. Cette période de la journée ne convient pas à tout le monde.

D'après le président, le temple de l'ISKCON entretient de bonnes relations avec les trois autres temples hindous situés à Montréal. Par exemple, à l'occasion de la fête de l'apparition de Krishna sur terre, le temple de l'ISKCON avait de nombreux visiteurs des autres temples hindous, et une semaine plus tard, quand le même événement a été fêté dans un de ces temples, le président et plusieurs autres dévots du temple Krishna ont été invités. De plus, à l'occasion du festival des chariots – défilé des chariots dans les rues de Montréal organisé par le temple Hare Krishna – un temple des trois temples hindous ajoute son propre chariot, lui aussi décoré avec des figurines de Krishna.

Tandis que le nombre de dévots et visiteurs indiens a diminué à cause de la fondation de trois temples hindous, le nombre de dévots et visiteurs russes s'est multiplié ces dernières années et ne cesse de croître. Selon un des quatre jeunes moines russes, environ la moitié des immigrants russes qui fréquentent le temple étaient déjà des dévots de Krishna dans leur pays d'origine. L'autre moitié a découvert le mouvement à Montréal. Le moine russe s'est intéressé à la conscience de Krishna à cause d'un article rédigé par quelques dévots russes du temple Krishna publié dans un des dix journaux russes à Montréal.

D'après le président et le membre indien du conseil, le déclin du communisme a déclenché en Russie et, ensuite dans les autres pays communistes (par exemple, Pologne, Roumanie, Hongrie), le retour en grâce de l'église orthodoxe, mais parallèlement le mouvement Hare Krishna s'est répandu rapidement. Même en temps

de communisme, un petit nombre de dévots de Krishna se rencontraient déjà en cachette vu qu'il était interdit de s'associer et pratiquer une religion. Étant donné que ces dévots, initiés par Prabhupada, avaient déjà traduit en secret les livres du maître spirituel, le mouvement a pris de l'expansion rapidement. La Russie, affamée de pratiques religieuses, était la terre fertile pour l'ISKCON (après l'Inde, le mouvement compte aujourd'hui le plus de membres, et cela, même plus qu'en Amérique). À Moscou, on compte entre 2 000 et 3 000 disciples russes de Krishna.

Au niveau administratif, le temple de Montréal fonctionne de la même façon que les autres temples de l'ISKCON. Il y a le président qui, à part ses tâches administratives, exerce à tous les matins un service «puja» (laver, habiller et nourrir les divinités) et donne la première classe aux moines; ensuite, il donne des instructions aux moines et répond à leurs questions pendant une courte période; et pour terminer, il s'adonne à son service de traiteur avec sa femme qui prépare aussi des repas pour les divinités et qui sont ensuite servis aux moines. Le vice-président travaille et vit à l'extérieur du temple à Longueuil. Comme le président, il fait partie du conseil et il est autorisé à signer les documents officiels. Quand le président s'absente, c'est le commandeur qui le remplace pour les choses internes au temple.

De plus, trois à sept pujaris (disciples initiés autorisés à exercer le service puja) s'occupent du service aux divinités sur l'autel. Il y a plusieurs cuisiniers (toutes les personnes, selon leur disponibilité, sachant cuisiner) parmi lesquels on retrouve toujours au moins un chef-cuisinier. Un autre dévot, de formation comptable, a mis ses services à la disposition du temple en tant que trésorier. Une dévote, qui travaille comme conseillère juridique pour l'immigration, n'aide pas seulement les dévots indiens ou russes qui ont des difficultés par rapport à l'immigration, mais elle conseille aussi le temple quant aux questions juridiques. Après ses heures de travail et les fins de semaine, elle s'occupe des tâches de bureau (par exemple, traitement de texte) et elle participe à la planification des festivals.

Il y a des dévots qui visitent le temple seulement le dimanche (par exemple, beaucoup de familles indiennes) pour participer à la cérémonie et pour socialiser avec d'autres dévots à l'occasion du festin. Mais, il y a des dévots (québécois, indiens et russes) qui sont plus impliqués dans le fonctionnement du temple. Selon leur disponibilité et la distance entre leur résidence et le temple, ils exercent des tâches comme décorer le temple, faire le ménage, entretenir le jardin, travailler à la réception ou à la boutique, faire des rénovations, etc. De plus, certains des dévots qui vivent à l'extérieur, mais près du temple, s'occupent du service puja (laver et habiller les divinités) à 5h00 le matin avant leur travail. D'autres dévots avancés donnent des classes, soit avant leur travail ou après. Ceux qui demeurent loin du temple offrent ces services en général seulement le dimanche.

Il arrive que les moines passent aussi, à l'occasion, le balai ou décoorent le temple, mais ils s'occupent surtout des tâches religieuses, de leurs études (religieuses) ainsi que du service sankirtana (prêcher et chanter aux places publiques et distribuer des livres). Une personne sankirtana responsable décide à quelle place le groupe chantera, quels livres et quels dépliants seront distribués gratuitement et quels livres seront réservés à la vente. Les groupes sankirtana visitent à l'occasion d'autres villes du Québec, et même d'autres provinces pour prêcher (par exemple, l'an passé, plusieurs moines ont visité les provinces maritimes).

Les informations entre l'administration et les membres du temple se transmettent par les annonces données par le président après la cérémonie, le dévot indien du conseil ou un ancien dévot qui a déjà été président pour une période de huit mois.

Dans ces annonces, (en français et en anglais), on retrouve, entre autres, les informations suivantes :

- le nom de la personne qui a financé le repas après la célébration et les classes;

- les noms des personnes qui ont fait un don et les montants offerts;
- la date et l'heure des fêtes et festivités à venir;
- le nombre de livres vendus ainsi que les revenus rapportés;
- et d'autres événements spéciaux, tels que le voyage d'un groupe sankirtana, etc.

On retrouve aussi dans le hall d'entrée plusieurs babillards sur lesquels on peut lire ce qui suit :

- le montant des dons mensuels ainsi que le nom du donneur;
- les points (chaque temple reçoit un nombre de points correspondant aux livres vendus pour encourager les disciples à en vendre encore plus) du temple acquis pour la distribution des livres et ceux des autres temples au Canada;
- les événements à venir au temple de Montréal ainsi que ceux des autres temples en Amérique du Nord (festivités, spectacles, conférences, etc.);
- les services demandés (par exemple, répondre au téléphone, faire le ménage, la vaisselle, le jardinage, l'entretien du bâtiment, aide à la cuisine, décoration du temple, etc.);
- les dons demandés (par exemple des ordinateurs et imprimantes, du papier à imprimer, une machine à laver, etc.).

Une autre affiche invite les dévots et membres de la congrégation à participer à l'activité sankirtana (chanter et prêcher dans des lieux publics, vendre des livres). On y retrouve aussi un tableau qui affiche l'horaire quotidien des cérémonies célébrées au temple. Un autre panneau parle du suicide au Québec et propose le dieu Krishna comme réponse à ces personnes désespérées. À part les babillards, il y a aussi des brochures de l'ISKCON et celles du temple de Montréal – par exemple, *l'ISKCON Montreal News Letter*, un magazine d'information mensuel et gratuit pour les membres de la congrégation (par exemple, des comptes rendus

des activités du temple) ainsi que des exemplaires gratuits d'un journal mensuel de la communauté indienne de Montréal (Pragati).

Le foyer mène directement à la boutique du temple. On y retrouve des livres de Prabhupada, le magazine *Back to Godhead*, fondé par le maître spirituel, des disques, ainsi que des bijoux et vêtements indiens. Cependant, le temple se finance surtout par les dons de ses membres indiens. En Inde, dans la culture védique, les laïcs donnent de la nourriture au temple de leur choix, pour que les moines puissent continuer à faire les services rituels. Immigrés dans les pays occidentaux, les Indiens tiennent à cette coutume. Ils savent, s'ils visitent un temple, que celui-ci s'attend à des dons. Selon un ancien dévot québécois, les immigrants indiens, qui ont terminé leurs études et occupent des emplois bien rémunérés, sont aujourd'hui en mesure de donner des montants importants au temple. Un autre dévot québécois considère l'implication des Indiens comme moins positif. Selon lui, la plupart des Indiens seraient trop matérialistes. Ils gagneraient beaucoup d'argent, mais ils seraient moins sérieux par rapport à leur cheminement spirituel parce qu'ils viendraient surtout au temple pour socialiser avec d'autres familles indiennes. Selon lui, les dévots occidentaux, moins matérialistes, feraient des dons plus modestes, mais ils poursuivraient leur cheminement spirituel avec plus de sincérité.

- Une autre source d'appui financière importante – la vente de livres – rapporte en moyenne 700 \$ par semaine et même plus à l'occasion. En août 2003, le temple de Montréal a vendu 951 livres pour 4 240 \$ (selon l'*ISKCON Montreal Newsletter* de septembre 2003). De plus, le temple offre l'adhésion à vie, ce qui signifie un revenu sûr et régulier pour son administration. En outre, comme déjà mentionné, le président du temple exploite un service de traiteur. Étant donné que pour ce faire, celui-ci utilise la cuisine de la bâtisse du temple, il donne 50% de son revenu au temple.

Finalement, il faut mentionner que le temple de Montréal n'a pas de communauté rurale à sa disposition comme en Colombie Britannique et d'autres endroits aux États-Unis. Ces communautés ne produisent pas seulement pour leurs propres besoins mais vendent aussi leurs produits à l'extérieur. Selon le président, le temple de Montréal ne compte pas assez de membres pour entretenir une communauté agricole. Par ailleurs, les dévots qui, dans les années 1970, étaient intéressés à vivre à la campagne, ont quitté le Québec pour vivre dans la communauté rurale de Vancouver. Parmi les nouveaux dévots, très peu seraient intéressés à vivre sur une ferme.

Le temple de Montréal ne possède pas non plus d'entreprises tels qu'un restaurant végétarien ou un magasin de chandelles et d'encens, comme d'autres temples. Selon le président, il n'y a pas assez de dévots disponibles qui peuvent se lancer dans une telle aventure à temps plein comme c'est le cas, par exemple, pour les temples de Toronto et de New York. D'après le président, il s'agit de la congrégation du temple Sri Sri Radha-Manohara, une «diaspora», c'est-à-dire une communauté religieuse minoritaire éparpillée sur un territoire de grande ampleur.

Dans toute la province de Québec, on retrouve un seul temple Hare Krishna, celui de Montréal. Donc, la congrégation de Krishna se répartit dans toute la province. Comme déjà mentionné, le temple de Montréal (comme ailleurs) a perdu beaucoup de dévots à temps plein (résidents du temple) à cause des difficultés de succession du maître fondateur décédé et suite à la décision de plusieurs dévots de fonder une famille. Le dernier restaurant du temple -- *L'autre Govinda* -- a fermé ses portes en 1987 parce que la personne responsable a quitté pour le temple de Toronto. La congrégation n'a trouvé personne pour la remplacer.

Selon un dévot québécois – un ancien membre du conseil – la diminution des dévots à temps plein et résidant au temple n'a pas seulement détérioré la situation économique du temple (il y a moins de personnes disponibles pour la vente des

livres) mais a aussi touché le nombre des participants aux cérémonies durant la semaine. D'après cette personne, dans les années 70, il y avait environ 150 personnes au temple le dimanche, et pour les célébrations du lundi, il en restait encore 125 (nombre de moines qui demeuraient au temple). Aujourd'hui, il y a environ 150 personnes qui participent aux célébrations du dimanche, et le lundi, il arrive qu'on ne compte que quatre visiteurs (à part les onze moines vivant au temple). Pourtant, les portes du temple sont toujours ouvertes pour les visiteurs, même s'il y a une seule personne désirant participer aux célébrations avec les moines.

Même s'il n'y a que peu de dévots qui résident au temple, la congrégation de Krishna compte environ 300 membres, ce qui nécessite une administration interne apte à intégrer et à maintenir ensemble cette communauté religieuse dont les membres sont dispersés sur une grande distance. De plus, le temple fait partie de l'organisation chapeau, ce qui nécessite des personnes disponibles afin de participer aux rencontres demandées par l'ISKCON.

D'après le président, l'organisation administrative et politique du temple de Montréal ne se distingue pas de celle des autres temples de l'ISKCON. Le président, suggéré par le conseil du temple et approuvé par le GBC (Governing Body Commissioner) responsable, prend des décisions, lesquelles cependant doivent être acceptées par le conseil, dont le président fait partie. Présentement, le conseil compte quatre membres (des dévots de longue date). Il s'agit du président – un homme originaire de l'Île Maurice – d'un dévot de l'Inde, d'une dévote québécoise et d'un dévot d'origine cambodgienne qui exerce aussi la fonction de trésorier. Ces nouveaux membres du conseil doivent être acceptés par tous ses membres. Le conseil se rencontre une fois par semaine. Les décisions du conseil, par rapport à l'organisation interne du temple, doivent être approuvées par tous les résidents du temple (unanimité).

Le président du temple de Montréal rencontre une fois par année les présidents des temples du Canada, des États-Unis et de l'Amérique du Sud. Il rencontre également une fois par année, à Mayapur (Inde), tous les présidents des temples à travers le monde. Selon le président du temple de Montréal, il y a actuellement en Amérique au moins douze présidents et trois GBC qui sont des femmes. Même s'il existe aussi des femmes sannyasi et/ou gourous dans quelques mouvements religieux hindous en Occident, et même si cela est permis, on ne trouve aucune femme gourou au sein de l'organisation de l'ISKCON. Quant aux GBC – le conseil d'administration au plus haut niveau – il y a 70 *Governing Body Commissioners* à travers le monde. Ce sont trois GBC qui sont responsables pour le Canada et qui demeurent respectivement à Toronto, à Boston et en Inde. Le GBC de Toronto, qui est aussi président du temple de cette ville, ainsi que gourou (il y en a une centaine actuellement à travers le monde) est le GBC responsable pour Montréal. Mais, comme déjà mentionné, même s'il est gourou, les disciples du temple de Montréal ne sont plus obligés de le choisir comme maître spirituel depuis que le système des zones a été aboli.

Le dernier sannyasi et gourou de Montréal a quitté le temple en 2000. Il a été président et gourou pendant huit ans; ensuite, il a quitté le Québec pour l'Indonésie. Cet homme – un Canadien – a pris la décision de se débarrasser de ses tâches administratives et d'aider une communauté rurale de l'ISKCON à se développer en Indonésie. Depuis l'an 2000, le Québec n'a plus de gourou.

Quant aux activités religieuses du temple de Montréal, elles sont les mêmes que celles des autres temples de l'ISKCON (chapitre II, 2.2.2 – *L'organisation du temple*), ce n'est que l'horaire qui diffère. Par exemple, la cérémonie du soir, célébrée durant la semaine à 19h00, a lieu à 17h00 le dimanche au temple de Montréal. Étant donné que beaucoup de dévots demeurent loin du temple (1 heure / 1 heure ½ de Montréal), et travaillent le lundi matin, il est préférable que la cérémonie ne se termine pas trop tard (le dimanche, les dévots quittent le temple

normalement entre 20h00 et 21h00). Il est rare que ces dévots participent aussi aux célébrations durant la semaine. Les dévots qui résident encore plus loin du temple (par exemple à Québec) n'assistent généralement qu'aux événements spéciaux comme le «Ratha Yatra» (défilé), le festival des chariots (le 7 juillet) – le festival de la fête Hare Krishna la plus connue parce qu'elle a lieu aux places publiques de la Ville de Montréal. Le défilé des chariots commence sur le boulevard Saint-Laurent, angle rue Milton, et se termine au Parc Jeanne-Mance où se trouvent un chapiteau (spectacles de chants, de musique et de danse), des kiosques (informations, vente de livres, disques, chandelles, vêtements, bijoux, etc.) et une cuisine roulante qui distribue gratuitement des mets végétariens (environ 4 000 à 5 000 repas). Ce festival n'attire pas seulement des dévots Hare Krishna de partout (par exemple Ottawa, Toronto, etc.), mais aussi des dévots et des visiteurs des autres temples hindous à Montréal. De plus, on y trouve beaucoup de curieux demeurant dans le voisinage. En plus de leur propre festival, les dévots du temple de Montréal visitent aussi le défilé des chariots à Toronto (le 12 juillet).

Les festivals ne sont pas les seules occasions où se rencontrent les dévots de Krishna du Canada. À tous les ans (1^{er} juillet), les dévots des temples de Montréal, d'Ottawa et de Toronto se rendent visite mutuellement. Le but de ces visites est de se faire connaître en chantant, dansant et célébrant des cérémonies ensemble. De plus, comme déjà mentionné, la plupart des dévots ont fait des services dans d'autres temples de l'ISKCON. Presque tous les disciples ont visité au moins une fois le temple à Vrindavan en Inde (en Bengale), le lieu de l'enfance de Krishna.

Au début de l'année 2003, un dévot québécois, qui vit depuis de longues années au temple de Vancouver, a fait du service au temple de Montréal pendant plusieurs mois. Selon une ancienne dévotte québécoise, ce dévot avancé, par rapport à son cheminement spirituel, était très dynamique quand il donnait des classes Bhakti-Yoga (classes basées sur la Bhagavad-Gita). Il n' pas seulement apporté

«un vent de fraîcheur», mais il a aussi aidé les jeunes dévots à avancer dans leur cheminement spirituel.

D'après le président du temple, Montréal est désavantagée par rapport aux visites des sannyasi (dévots très avancés qui ont renoncé à la vie matérielle) parce que la plupart ne parlent qu'anglais, tandis que beaucoup de dévots québécois ne sont pas bilingues. Donc, c'est plutôt rare que le temple de Montréal accueille un gourou – un maître spirituel – pour enseigner son savoir spirituel et initier des dévots. C'est pour cette raison que les dévots sont souvent obligés de se déplacer dans un temple où demeure un sannyasi pour parfaire leur savoir et/ou se faire initier.

Selon un membre indien du conseil, il y a des membres du temple de Montréal qui sont disciples des gourous des États-Unis, d'Europe et de l'Inde. Il y a un gourou qui demeure au temple de Toronto; il est le président de ce temple ainsi qu'un des trois GBC responsables pour le Canada (entre autres pour le Québec). Depuis, les dévots ont la liberté de choisir n'importe quel gourou, ceux qui n'ont pas d'affinités avec le gourou de Toronto ne sont plus obligés de l'accepter comme maître spirituel.

Même si Montréal est un peu isolée à cause des rares visites des sannyasi, le temple profite des voyages des dévots puisque ceux-ci transmettent leurs expériences et leur savoir aux disciples moins avancés spirituellement. Ce sont souvent les dévots expérimentés qui donnent les classes Bhakti-yoga. Ces cours servent à expliquer et à discuter les versets de la Bhagavad-Gita ainsi qu'à les appliquer à la vie quotidienne. Les classes sont données en français, en anglais, en tamil et en russe. Il y a aussi des classes pour les enfants et les adolescents (il s'agit exclusivement des enfants des membres du temple).

D'après le président et plusieurs anciens dévots, l'avenir de l'ISKCON, c'est la deuxième génération. Par exemple, la plupart des jeunes moines sont des enfants des anciens dévots de Krishna, raison pour laquelle le temple de Montréal envisage d'établir un programme pour les jeunes comme c'est le cas au temple d'Ottawa. À tous les premiers samedis du mois, les activités rituelles de cette journée sont exercées par les jeunes, guidés par le président. Les jeunes tiennent les cérémonies sur l'autel, donnent des classes Bhakti-Yoga et font de la cuisine.

Au temple de Montréal, on sert trois repas (déjeuner, dîner, souper) qui sont d'abord offerts aux divinités. Le festin du dimanche (après la classe Bhakti-Yoga) commence vers 19h00 et normalement c'est vers 21h00 que les derniers dévots et visiteurs quittent le temple. Les repas en soirée (surtout le dimanche) sont une bonne occasion pour les dévots de socialiser entre eux. Le repas est pris dans la grande salle au deuxième étage et tout le monde est assis sur le plancher (à part quelques personnes âgées). Il y a quelques petits groupes composés de Québécois, de Russes et d'Indiens (il s'agit des dévots qui font partie de l'administration et/ou ceux qui fréquentent le temple régulièrement).

Cependant, la plupart des familles indiennes qui ne visitent le temple que le dimanche (et même pas tous les dimanches) forment de petits groupes à part entre eux. Le festin du dimanche est presque toujours financé par des familles indiennes. Par exemple, un homme indien a payé le festin à l'occasion de l'anniversaire de son fils pour que Krishna protège l'enfant. C'est aussi surtout la communauté indienne qui recourt aux services du temple. Celui-ci offre des cérémonies de mariage, des funérailles et celles pour les jeunes enfants. Les enfants hindous ne sont pas baptisés. C'est plutôt l'initiation qui ressemble au baptême. Mais, il y a de petites cérémonies pour les jeunes enfants : la première a lieu quand le bébé mange son premier grain et la deuxième quand on coupe les cheveux de l'enfant pour la première fois. Ces cérémonies sont célébrées par un ancien dévot indien considéré comme étant très avancé au niveau spirituel.

À l'occasion des cérémonies quotidiennes au temple, surtout le dimanche, il y a souvent de nouveaux visiteurs. La plupart d'entre eux sont dans la vingtaine, mais quelques-uns sont plus âgés. Selon un dévot québécois dans la cinquantaine, dernièrement devenu disciple de Krishna, il s'agit habitants curieux du quartier comme c'était son propre cas. À l'occasion, les visiteurs se joignent au mouvement par la suite. C'est pour cette raison que les moines distribuent, à l'entrée du temple, de petits gâteaux indiens et prennent en même temps les coordonnées des nouveaux visiteurs dans le but de les informer sur le mouvement et de leur faire parvenir des invitations à participer aux événements spéciaux comme les festivals ou les activités culturelles (ex., pièces de théâtre). De plus, comme déjà mentionné, sont exposés dans le foyer des dépliants de l'ISKCON et du temple de Montréal. On y trouve, entre autres, les coordonnées électroniques et les sites Web du mouvement.

Mais, ce sont surtout les groupes Sankirtana (dévots qui prêchent, chantent et dansent dans les rues) qui attirent les passants. Après avoir piqué la curiosité des gens, ceux-ci achètent en général des livres du mouvement et acceptent l'invitation des moines à visiter le temple. Cependant, peu de gens deviennent des membres sérieux du temple qui participent régulièrement aux cérémonies et qui sont prêts à respecter les règlements très exigeants du mouvement. Le recrutement se fait aussi par les visites des dévots dans les écoles et les universités de Montréal. Par exemple, dernièrement, les dévots sont allés à l'Université Concordia pour présenter le mouvement Hare Krishna aux étudiants et, par la suite, quelques-uns d'entre eux sont venus au temple. Il n'y a que peu de dévots disponibles pour visiter les écoles. À l'époque où le temple comptait encore 125 résidents, ce problème ne se posait pas, mais aujourd'hui il y a seulement onze moines au temple et ils ont peu de temps compte tenu le temps alloué aux tâches à effectuer au temple, leurs études et la distribution de livres.

Une autre façon de susciter l'intérêt des gens concerne le grand Festival des chariots avec son défilé et son chapiteau. L'ambiance joyeuse ainsi que les repas gratuits attirent beaucoup de visiteurs. Mais, les dévots recrutent aussi des nouveaux membres dans leur entourage direct. Selon une ancienne dévôte québécoise, quand les amis d'un dévot se rendent compte que celui-ci, après avoir joint le mouvement, est devenu plus équilibré et satisfait de sa vie, ils commencent à s'intéresser à la conscience de Krishna et, souvent, ils désirent accompagner le dévot au temple. Une autre dévôte québécoise dans la vingtaine raconte qu'elle avait entendu parler que le temple Hare Krishna était un lieu tranquille et agréable et l'a visité pour méditer. Après avoir fait ainsi la connaissance des dévots, elle s'est intéressée rapidement au mouvement et est devenue membre peu après.

Le sous-chapitre suivant traitera de la transformation du mouvement Hare Krishna de Montréal – une organisation monastique qui s'est transformée en congrégations religieuses – et de l'impact du problème de succession du fondateur (crises de gourous, abolition du Système des zones) pour le cas spécifique de Montréal. En conclusion, l'avenir du mouvement Hare Krishna de Québec – la deuxième génération – sera abordé. Toutes les informations qui suivent proviennent de mes entrevues avec les dévots du temple Sri Sri Radha-Manohara.

3.3 LES CHANGEMENTS DU TEMPLE SRI SRI RADHA-MANOHRA DEPUIS SA FONDATION EN 1967

Comme déjà mentionné, au milieu des années 1980, le nombre des dévots qui résidaient au temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal diminuait de façon importante. À part les défections causées par les déceptions à l'égard des nouveaux gourous, la perte des membres s'explique aussi par les changements sociaux survenus au sein du mouvement. La plupart des dévots se sont mariés, ont fondé une famille, vivent et travaillent à l'extérieur du temple.

3.3.1 Les changements au niveau social

L'exemple du dévot québécois L. illustre bien cette transformation. Il a 47 ans aujourd'hui. Il a rejoint le mouvement à 17 ans. Après avoir été initié par le maître fondateur Prabhupada, il passe les 15 années suivantes en tant que moine, d'abord au temple d'Ottawa et après à Montréal. Pendant cette période, il visite presque tous les temples Hare Krishna en Amérique du Nord et se rend au moins dix fois en Inde. Il a déjà été président du temple de Montréal (1983-1984), il faisait partie du conseil administratif sous l'administration de l'ex-président V. (2000-2002), mais il n'occupait depuis aucune fonction officielle. Il lui suffit de donner des classes de la Bhagavad-Gita le dimanche ainsi que des conseils à l'administration actuelle étant donné qu'il possède une certaine ancienneté. Comme beaucoup d'anciens dévots, L. avait décidé de laisser sa vie de moine pour se marier et fonder une famille :

«Quand on a débuté, il y avait beaucoup d'enthousiasme. On a acheté cette église et tout (le temple actuel sur le boulevard Pie IX), mais les dévots ont vieilli. Avec les années, la vie de moine dans un temple, ça ne me plaisait plus. J'ai quitté le temple, je me suis marié et je me suis fait ma vie (...). Dans la conscience de Krishna, ces aspects sociaux sont reconnus. Nous, on peut se marier, on peut se faire une vie à l'extérieur (du temple) et continuer à contribuer (au mouvement), mais d'une autre façon».

Quant à son épouse, A., une québécoise dans la quarantaine, elle a aussi rejoint le mouvement très jeune (à 17 ans) et a vécu dix ans dans des temples, dont deux ans à Montréal où elle a rencontré son premier mari, un dévot québécois, et huit ans (avec son époux) dans une communauté rurale du mouvement en France. Son fils, au début de la vingtaine aujourd'hui, est né de ce premier mariage. Ils ont quitté la France et se sont réinstallés à Montréal, étant donné que son mari n'était pas d'accord avec le comportement du nouveau gourou responsable de la com-

munauté française. Déçu des faiblesses des nouveaux gourous, son mari s'est retiré du mouvement, ce qui a mené à la rupture du couple, selon A.

A. est restée dévote de Krishna, mais elle a renoncé à sa vie de moine pour faire un baccalauréat en enseignement secondaire. Après avoir obtenu son diplôme en 1988, elle a divorcé de son premier mari parce que, selon elle, «depuis, il n'était plus dévot, il était devenu un autre homme». Depuis 1990, elle vit avec son deuxième époux, le dévot L., qui a laissé sa vie de moine au temple pour fonder une famille avec A. et le fils de celle-ci. Selon A, son nouveau couple fonctionne très bien parce que son deuxième mari «était un très bon dévot qui avait étudié les écritures sacrées en tant que brahmacari au temple jusqu'à ses 32 ans». Ils étaient sur le même niveau de conscience Krishna.

L. et A. demeurent aujourd'hui dans leur maison située à environ 45 minutes de Montréal. A. enseigne dans une école secondaire et L. travaille dans la rénovation. D'après S., un ancien dévot indien qui connaît ces deux dévots depuis longtemps, le couple possède plusieurs propriétés et il réussit très bien financièrement. Tous les deux font du service au temple de Montréal à tous les dimanches. Comme déjà mentionné, L. donne des classes sur la Bhagavad-Gita et, quant à elle, elle fait du service pujari sur l'autel. Ils arrivent au temple entre 15h00 et 16h00 et ils le quittent entre 21h00 et 22h00. Ils participent aussi à l'organisation des événements spéciaux comme, par exemple, le festival des chariots. Durant ses vacances, A. demeure toujours deux semaines au temple de Montréal pour faire du service à tous les jours.

A. affirme ne plus avoir besoin de vivre à temps plein au temple pour avancer dans son cheminement religieux. Mais, elle aime offrir ses services au temple dès que son travail et sa vie familiale le permettent. Pour elle, suivre les quatre règlements à l'extérieur du temple n'implique pas vraiment un problème. Pourtant, elle souligne :

«Avoir du sexe seulement pour la procréation est le principe le plus difficile pour tous les dévots et cela surtout pour ceux qui vivent à l'extérieur du temple (les couples résidant dans des temples ne partagent pas la même chambre). Mais, ça fait longtemps qu'on suit ce règlement, et dans notre couple il ne manque rien. Tu développes autre chose quand les relations sexuelles diminuent. Ton affection passe quand même, mais autrement. On travaille ensemble à développer notre amour pour Dieu, notre patience, notre tolérance. On travaille ça dans le couple, l'un est toujours un miroir pour l'autre. Le lien est fort dans le couple parce qu'on progresse ensemble. Et on amène notre fils aussi dedans (...)».

Par rapport au fait de travailler à l'extérieur du temple, A. ne trouve pas cela difficile. Ses collègues de travail savent tous qu'elle est dévote de Krishna.

«Mais mes collègues de travail n'ont aucun problème avec le fait que je sois disciple de Krishna. Il y a même des situations où mes collègues me demandent mon opinion par rapport à un sujet parce qu'ils savent que moi j'ai une autre vision du monde. Les gens l'apprécient beaucoup (son orientation religieuse différente). Souvent, ils me posent des questions comme par exemple : C'est quoi le karma? Ils sont plutôt curieux et intéressés. Les gens te respectent dans ton travail, ils savent de quoi tu as l'air. Si ça a de l'allure ce que tu fais, ils pensent que ta philosophie de vie doit avoir aussi de l'allure».

A. parle aussi du travail de son mari L. qui travaille dans la rénovation. La plupart de ses clients se trouvent parmi la communauté indienne qui fréquente le temple Hare Krishna de Montréal. Il leur prêche en même temps, étant donné qu'il n'y en a pas beaucoup parmi eux qui suivent les quatre règlements à la lettre (par exemple, manger végétarien). Mais, L. fait aussi des rénovations pour les collègues de travail de A. qui le réfèrent à d'autres personnes de leur entourage. A. résume bien le sujet de travail en affirmant :

«On est assez sérieux et déterminés pour passer à travers des difficultés qui peuvent se présenter. Si tu es apprécié comme

personne, ils acceptent aussi que ça (la conscience de Krishna) fasse partie de toi».

Dans le cas de L. et A., le fait de vivre et travailler à l'extérieur du temple n'a jamais eu un impact négatif sur leurs pratiques religieuses. Ils n'ont jamais cessé de chanter les 16 tours du mantra par jour et de suivre les quatre règlements. Ils sont bien intégrés dans la congrégation du mouvement Hare Krishna de Montréal et appréciés à cause de la qualité et la régularité des services qu'ils fournissent au temple, comme l'ont affirmé le dévot indien S. qui fait partie du conseil et le président actuel du temple, le dévot N., originaire de l'Île Maurice. L., donne l'explication suivante :

«Moi, je ne sens plus la nécessité d'aller au temple comme je l'ai sentie les 2-3 premières années. J'ai une certaine liberté d'action. Je viens parce que mon épouse fait du service sur l'autel et j'aime venir au temple. Mais, si 2-3 semaines, je ne viens pas au temple, ça ne change rien pour moi. Mais pour un débutant, c'est important qu'il aille au temple et écoute les classes et qu'il se fasse aimer par les autres dévots, parce qu'il n'est pas encore enraciné (...)».

L. se rappelle du début du mouvement :

«Entre 1965 et le début des années 1980, tout se produisait entre les quatre murs du temple. À part les Indiens qui visitaient le temple, les autres dévots vivaient au temple. Quand on prêchait dans les rues, on attirait de jeunes célibataires. La prédication mentionnait de ne pas perdre leur temps dans la vie matérielle et de venir joindre le temple et donner leur vie à Krishna. Il n'y avait aucune autre façon de s'approcher de Krishna que de joindre le temple. Mais, avec les années, graduellement, il y avait de plus en plus de dévots qui vivaient à l'extérieur du temple (...). La plupart de nous, qui avons une famille, ne se sont pas installés près du temple parce que nous ne trouvions pas le quartier (Hochelaga) adéquat pour élever nos enfants. Il y en avait d'autres qui travaillaient à Laval, Longueuil, etc., ils trouvaient le trajet trop long pour se rendre au travail (...)».

Le dévot L. reconnaît aujourd'hui que le mouvement a fait des erreurs :

«On a remarqué que ce n'est peut-être pas sage de demander aux gens de se joindre à nous tout de suite. Beaucoup de gens intéressés sont des universitaires qui ne sont peut-être pas faits pour vivre une vie de moine. On réalise que très très peu de gens vont faire une vie de moine célibataire toute leur vie. La plupart vont faire 4-5 ans. Les jeunes moines chez nous présentement vont se marier après 5-6 ans. Leur dire d'abandonner l'école et beaucoup d'autres choses, on y pense deux fois. Peut-être que la personne devrait continuer ses études (...). Certaines choses étaient peut-être un peu enthousiastes, un peu naïves et impossibles à réaliser, comme développer des fermes, devenir autosuffisant, la distribution des livres seulement pour maintenir les temples. Là, on s'est rendu compte que ce n'était pas si facile, la plupart des gens ne veulent pas travailler sur une terre, on est des personnes de ville, on n'a jamais travaillé comme fermiers (...).»

L. continue sa réflexion et constate :

«La société aussi est différente aujourd'hui qu'elle l'était dans les années 60 et 70. C'était plein de hippies, de jeunes, le facteur emploi n'était pas une question importante. Les jeunes quittaient l'école, ils faisaient de l'autostop pour aller à Vancouver, ils trouvaient de l'emploi là-bas, ils revenaient ici, ils trouvaient un emploi (...). Aujourd'hui, ça prend une bonne éducation pour trouver un emploi (...).»

Contrairement à L. et A., la dévotte M., québécoise de 47 ans, trouve que c'est plus difficile de vivre sa spiritualité à l'extérieur du temple. M. a commencé à fréquenter le mouvement Hare Krishna de Montréal quand elle était en Secondaire 5; elle a emménagé au temple définitivement deux ans après. Elle a vécu entre 3-4 ans au temple de Montréal. Après s'être mariée avec un autre dévot québécois de Krishna, elle a quitté Montréal pour s'installer avec lui dans une communauté rurale du mouvement en France où ils sont restés six ans.

Par la suite, elle a vécu six ans en Angleterre au manoir que George Harrison avait donné aux dévots britanniques. Ensuite, elle est restée encore six ans dans un temple Hare Krishna aux Antilles avant de revenir vivre définitivement à Montréal. Comme la dévote québécoise A., M. a eu ses deux enfants quand elle était encore très jeune. Aujourd'hui, M. est divorcée. Elle constate :

«Au début, on (les premiers disciples du maître fondateur) a fait beaucoup d'erreurs. Par exemple, on s'est mariés trop vite. On se connaissait à peine. C'était des choses difficiles... avec la situation matérielle très précaire qui s'ajoutait (...)».

À son retour à Montréal, après avoir vécu 18 ans dans plusieurs temples du mouvement, M. s'est intégrée difficilement dans «la société extérieure». Voici son témoignage :

«Le temple, c'est comme une bulle, la protection totale. C'était très austère, matériellement parlant, mais il y avait tellement d'énergie spirituelle (...). C'était comme une grande famille. Tout ce qu'on voulait, c'était de suivre les instructions et avancer spirituellement (...). Au temple, c'est facile de suivre la discipline. Mais loin du temple, avec un travail, avec les enfants, entourés des gens qui ne sont pas dans le mouvement, ça devient difficile des fois (...). Au début, il faut être bien entraîné (au temple) pour être fort après (à l'extérieur) (...)».

De retour à Montréal, M. se trouve subitement placée dans une toute autre réalité que celle qui prévalait à l'intérieur des temples.

«J'aurais aimé travailler avec les enfants, mais toute ma vie, j'étais impliquée dans les temples. Quand j'ai été de retour (à Montréal) après 18 ans, il fallait que je travaille, mais je n'avais pas de qualifications. Je travaille comme secrétaire dans le milieu médical. Normalement, l'avantage des dévots qui travaillent à l'extérieur du temple est qu'ils prêchent la conscience de Krishna à leur entourage, soit là où ils habitent, au travail, etc. Moi, là où je travaille, je ne peux pas, ils vont me mettre dehors.

Les gens commencent à douter. Ils savent que je suis végétarienne. Mais, aux partys, ils se demandent pourquoi je ne bois pas, je ne danse pas (...). Étant donné que je ne peux pas pratiquer ma spiritualité au travail, je ne peux pas chanter mes 16 tours (du mantra), je ne peux pas porter le sari (habit traditionnel des femmes en Inde), je passe mon temps libre au temple. J'y vais à tous les soirs et les fins de semaine. Présentement, je fais partie du conseil et je participe aux préparations des activités. De plus, je donne des classes (de la Bhagavad-Gita) le dimanche aux enfants de 3 à 10 ans (...).

Selon la dévote M., le mouvement Hare Krishna et la société ont beaucoup changé à Montréal depuis son retour à la fin des années 1990 :

«À mon retour à Montréal, j'ai eu un choc quand j'ai constaté à quel point ça s'était dégradé (...). Aujourd'hui, en Occident, il y a tellement de possibilités de faire plaisir aux sens. On croit à l'avancement de la civilisation, mais en réalité, il y a plus de crimes et plus de suicides. Les gens font ce qu'ils veulent, mais ça ne leur donne pas de satisfaction.

Un enfant a besoin de barrières, mais nos jeunes ont perdu leurs repères. Un enfant n'a pas besoin de «play-station», il a besoin de choses simples pour comprendre le sens de la vie (...). Nous, aujourd'hui (le temple de Montréal), on n'a plus beaucoup de jeunes qui sont prêts à vivre au temple pour se consacrer à plein temps à des études d'écritures sacrées. Mais, on a maintenant beaucoup plus de dévots à l'extérieur (du temple). Avant, c'était le contraire. Mais, on s'est tous mariés, les dévots vivent maintenant dans toutes les parties du Québec. Avant, ça n'existait pas. On est une congrégation aujourd'hui (...).

C'est grâce à ce changement (l'organisation monastique est progressivement devenue une congrégation religieuse) que I. – une autre dévote québécoise de 52 ans – peut aujourd'hui participer pleinement au mouvement même si elle n'a jamais vécu dans un temple. Elle a été attirée par la conscience de Krishna depuis ses 16 ans. Mais, en demeurant en Abitibi, elle est entrée en contact avec les dévots seulement à l'occasion de ses vacances à Montréal. Quand elle a quitté sa région natale, au début des années 1980, elle a repris contact avec le temple.

Mais son conjoint n'acceptait pas qu'elle fréquente les disciples de Krishna, ce qui a été source de nombreuses chicanes du couple. Son conjoint refusait, entre autres, d'élever leurs deux filles (âgées aujourd'hui de 18 et 26 ans) dans la conscience de Krishna. Après la séparation d'avec son mari, I. et ses filles déménagèrent en 1998 à Montréal aux alentours du temple Hare Krishna. Voici son témoignage :

«(...) Là, c'était vraiment intense. Je pouvais vivre ma spiritualité enfin comme je l'aurais toujours voulu. Au début, j'allais six soirs par semaine au temple. J'ai visité des temples ailleurs. Je suis restée six semaines dans la communauté rurale de New Vrindavan en Virginie de l'ouest et, récemment, je suis allée 15 semaines en Inde à Vrindavan, le lieu le plus sacré pour les dévots de Krishna. Présentement, je vais 2-3 fois par semaine au temple de Montréal parce que j'ai moins besoin qu'avant. Je suis plus avancée au niveau de l'apprentissage et mon lien avec Dieu est fait. (...)».

Pour I., le fait de vivre et travailler à l'extérieur du temple ne présente pas un problème. Elle est formée en droit, elle pourrait pratiquer, mais elle préfère son travail de consultante en immigration. Pour elle, être disciple de Krishna, ce n'est pas seulement porter le sari et vivre au temple, c'est plutôt devenir moins égo-centrique. Au travail, «elle n'a pas affiché ses couleurs», comme elle dit, mais des fois, elle parle de spiritualité avec ses clients qui ont une religion autre que le catholicisme.

Contrairement à L., A. et M., la dévote I. n'est pas initiée, donc elle ne porte pas de nom sacré et n'a pas le droit de faire le service sur l'autel. Elle se dit trop rebelle pour suivre les quatre règlements à la lettre. Ses tâches au temple sont variées. Elle dit faire un peu de tout : cuisiner, faire la vaisselle, faire du traitement de texte, etc. Mais, elle donne aussi des conseils juridiques à l'administration du temple ainsi qu'aux membres de la congrégation. Comme déjà mentionné, I. se sent pleinement intégrée au mouvement Hare Krishna. Mais, elle aurait aimé que ses enfants soient aussi impliqués, ce qui n'est pas le cas. Ses filles acceptent

aujourd'hui son choix sans vouloir en savoir plus sur cette religion. Selon I., pour élever les enfants dans la conscience de Krishna, cela «doit se faire dans un milieu propice», c'est-à-dire un endroit où l'entourage partage les mêmes valeurs religieuses.

Un autre exemple qui illustre bien les changements au sein du mouvement quant à l'implication, c'est l'histoire du dévot indien S. âgé d'une cinquantaine d'années. Il a immigré au Canada en 1967. D'abord installé à Ottawa, il a déménagé à Montréal en 1973. Sa famille en Inde vénérât déjà Krishna. Donc, il a contacté le temple de Montréal quand il vivait encore à Ottawa (où, à cette époque, ne se trouvait pas encore un temple Hare Krishna). S. était célibataire, mais il ne voulait pas vivre à plein temps dans un temple. Déjà familiarisé avec la Bhagavad-Gita à cause de son éducation religieuse comme enfant et adolescent, il affirme pourtant que c'est grâce à l'enseignement du maître spirituel Prabhupada du mouvement Hare Krishna qu'il a vraiment compris le sens des écritures sacrées. Il a passé quelques fins de semaine en tant que visiteur au temple de Montréal et plus tard à Ottawa et Toronto pour avancer dans son cheminement religieux.

Quand S. a déménagé à Montréal, il se rendait au temple Hare Krishna à tous les soirs après son travail et les fins de semaine. Aujourd'hui, il fait partie du conseil de l'administration du temple et il occupe le poste de vice-président, mais il fréquente moins le temple qu'avant. Il vit et travaille maintenant en banlieue de Montréal, à Longueuil. Il a fondé une famille et travaille comme architecte, donc, il n'a plus la même disponibilité qu'à l'époque où il était aux études et célibataire. Il se rend au temple à tous les mercredis pour les réunions du conseil, il participe aux célébrations du dimanche et aux événements spéciaux.

Selon S., il n'y avait que peu de dévots indiens qui avaient décidé de vivre au temple de Montréal. Il explique qu'en Inde, dans la culture hindoue, c'est plus la coutume de fonder d'abord une famille et d'élever les enfants avant de joindre un

temple à temps plein, comme d'ailleurs Prabhupada, le maître fondateur du mouvement, l'avait fait. Il se rappelle surtout de trois personnes :

«In the beginning there were a few Indian people living in the temple. There was one, in the early days on Park Avenue, he is now a GBC and a guru, he travels a lot, he also goes to Russia. Another devotee from India joined the temple later, on Pie IX Boulevard. Now he has a family, a job and he lives not far from the temple. He is still a devotee. And there is another Indian devotee who lived in the Pie IX temple, who lives now in Ottawa. He is an electrical engineer now, he is in good position, has a family, but he is still a devotee».

D'après S., les deux à trois dernières années, il n'y avait plus de moines indiens au temple Hare Krishna. Selon lui, à cause du «monde matérialiste» d'aujourd'hui il est très difficile pour les gens, et surtout les jeunes, d'accorder de l'importance aux valeurs spirituelles :

«The youngsters come to the temple, but not everybody has the right attitude, they come for different reasons, attracted by the ceremonies, the food, sometimes by the philosophy, the spiritual environment (...) but then there is the influence of the outside world: the material happiness, there is more fun in the material society. It's not easy to follow the principles, sometimes they are attracted to the young boys and girls outside. They don't know that pleasure is temporary (...)».

Pour S., la condition idéale pour un ou une dévot, c'est de vivre une vie familiale responsable et devenir «sannyasi» après. Mais, selon lui, ce n'est pas nécessaire de devenir «sannyasi», c'est-à-dire de renoncer à la vie. Selon lui également, c'est à chacun de décider quel genre de service on veut donner à Krishna : fonder une famille et élever ses enfants dans la conscience de Krishna ou devenir sannyasi, c'est-à-dire renoncer à la vie et voyager pour instruire les dévots partout dans le monde.

Le cheminement du dévot québécois V., dans la cinquantaine comme le dévot indien S., était pourtant différent. L'ex-président du temple de Montréal (2000-2002) avait établi son premier contact avec le mouvement en 1968, juste après avoir commencé à exercer le métier d'enseignant. Un an plus tard, il a arrêté de travailler pour vivre au temple à temps plein. En 1973, il quitte le temple de Montréal pour rejoindre le temple de France. Peu après, il devient le président de ce temple ainsi que le GBC pour ce pays. Entre 1980 et 1987, V. travaille pour plusieurs temples en Europe en tant que GBC. Mais, en 1989, il quitte le mouvement, déçu de la situation politique depuis la prise du pouvoir par de nouveaux gourous (je reviendrai sur ce sujet plus loin). V. est revenu au Québec en 1988. Il dit avoir quitté le mouvement, son administration, etc., mais ne jamais avoir quitté la conscience de Krishna. En 1994, il quitte le Québec à nouveau pour vivre dans des temples du mouvement en Inde. En 1996, il dit être revenu de façon permanente dans les alentours de Montréal pour prendre sa retraite. Il décide de passer dorénavant sa vie chez lui, à la maison, pour pouvoir consacrer son temps à la lecture des écritures sacrées et à la rédaction des textes, se disant très attiré et intéressé par la religion et la philosophie de la conscience de Krishna. Il est célibataire, donc, il lui est possible de réaliser ce rêve.

Cependant, en 2000, le temple Hare Krishna de Montréal fait la demande à V. de revenir au mouvement et devenir président du temple. En ayant beaucoup de difficulté à trouver quelqu'un qui puisse remplacer l'ancien président qui avait quitté ce poste pour vivre dans une nouvelle communauté rurale du mouvement en Indonésie, l'administration du temple avait pensé à V., étant donné qu'il s'agit d'un dévot très avancé, célibataire et sans autres préoccupations qui l'empêcheraient de vivre au temple à temps plein.

V. accepte de dépanner le temple de Montréal. Mais étant donné que ce dépannage s'échelonne sur une plus longue période que celle prévue au départ, il donne sa démission en 2002 après avoir occupé ce poste de président pendant

deux ans. Cependant, sa démission ne dépendait pas uniquement de cette situation. N'acceptant pas l'autorité de nouveaux gourous, il a essayé de réorganiser le mouvement Hare Krishna de Montréal et du Québec, ce qui a provoqué beaucoup de critiques, surtout de la part de nouveaux dévots au sujet de son administration (je reviendrai sur ce sujet plus loin). Donc, le président V. a décidé de démissionner de son poste, mais cette fois, il n'a pas quitté le mouvement définitivement. Il continue quand même à participer aux événements spéciaux comme le défilé des chariots et il écrit des articles au nom du temple de Montréal pour honorer le maître fondateur Prabhupada. C'est à tous les ans que les sannyasis, les gourous, les GBC et les présidents des temples de partout dans le monde envoient des articles sur Prabhupada à Mayapur en Inde, le siège social de l'ISKCON. Tous ces articles sont pris en considération pour écrire un livre à tous les ans sur le maître spirituel décédé en 1977.

Aujourd'hui, V. mène une vie tranquille à la campagne. Voici son témoignage :

«Je pourrais contribuer beaucoup plus au temple de Montréal, mais je ne veux pas le faire parce que j'estime que ce sont des énergies perdues. J'ai pris mes distances. Je ne suis pas d'accord avec le fonctionnement. Mais pour les festivals, les conférences, j'y assiste de temps en temps. Mais, la plupart du temps, dans mes prédications, je les (les dévots) choque parce que je les remets en question. «Voyons, il faut faire ça autrement...». C'est à cause de cette habitude-là que j'ai toujours été dans le management du mouvement (...). Avoir quitté l'administration du temple ne m'empêche pas d'écrire, rencontrer des gens, donner des livres de Prabhupada dans la mesure où je peux, et de donner un bon exemple (...).

J'ai mon ordinateur, j'ai tous mes livres, je suis très heureux de ce côté-là. J'écris beaucoup, j'écris aux Témoins de Jéhovah, au Pape, à ceux-ci et à ceux-là, j'essaie de cette façon d'être un professeur. Je suis plus efficace ici que dans un temple (...).

Cependant, même si le disciple V. de Krishna n'est plus actif dans le mouvement comme il l'était auparavant, il est toujours préoccupé par l'évolution de celui-ci.

Pour lui, le fait que la plupart des dévots se soient mariés et aient fondé une famille implique un changement positif :

«Les familles – soit 95% d'une société – sont la base d'une société. On ne peut pas être marié et vivre dans un temple, la conscience de Krishna n'enseigne pas cela. Les temples, selon la vision de Prabhupada, c'est comme une école, l'entraînement pour les débutants qui ne sont pas mariés. Et il y a les mariés, ce qui veut dire maison, enfants, famille, occupations et la religion qui garantit le succès de cette entreprise familiale : le maintien de la famille, la bonne éducation des enfants et, simultanément, le couple de mariés qui chante le matin les noms de Dieu, ils prennent leur nourriture, étudient ensemble les écritures et ensuite ils vont à leurs occupations. Quatre-vingt-quinze pour cent des dévots de la conscience de Krishna fonctionnent comme cela. Et la société est de toute façon organisée de cette façon. La plupart des gens ne vivent pas dans les églises ou dans les mosquées ou dans les temples de Krishna. Ce n'est pas la majorité des adhérents qui font cela (...). Le dévot L., son épouse A., qui vivent à l'extérieur du temple, comme beaucoup d'autres, sont très sérieux, ce sont de très bons dévots (...)».

Le dévot N. originaire de l'Île Maurice, homme marié dans la quarantaine, père de jeunes enfants et nouveau président du temple de Montréal qui a remplacé le dévot V., partage l'opinion de ce dernier. Il affirme :

«C'est mieux de rester un homme marié, contrôlé, qui se donne à ses pratiques religieuses sérieusement que renoncer à la vie matérielle et au mariage et être tout le temps agité. C'est Prabhupada qui l'a dit. Un grihastha (dévot marié) peut être mieux qu'un sannyasi (moine qui renonce à la vie profane en dehors du temple) parce qu'il fait bien son devoir de grihastha pendant que l'autre ne fait pas bien le sien. Les jeunes moines chez nous, à 25, 27 ou à 30 ans vont décider ce qu'ils vont faire – rester (au temple) ou se marier. Ce n'est pas recommandé (par l'ISKCON) de prendre sannyasi jeune, sauf s'il s'agit de quelqu'un d'exceptionnel (...)».

Le dévot N., né de parents hindous, a rencontré le maître fondateur Prabhupada lors d'une visite de celui-ci à l'Île Maurice. Entre 1986 et 1988, N. vit dans le temple Vrindavan de l'ISKCON, en Inde. Ensuite, il a immigré au Québec, il s'est

installé à Montréal et a fondé une famille avec une femme originaire de l'Île Maurice comme lui. Elle est aussi dévote de Krishna et très impliquée dans le mouvement. N. et sa famille résident juste à côté du temple. Lui et son épouse ont fondé leur propre entreprise – un service de traiteur pour servir la communauté indienne de Montréal. Ils utilisent la cuisine du temple pour préparer leurs repas et ils donnent en échange 50% de leurs revenus au temple. Après la démission de l'ancien président V., le dévot N. a accepté de lui succéder, étant donné qu'il demeurait juste à côté du temple et que son lieu de travail se trouvait au temple. Selon lui, c'est plutôt une exception qu'un dévot marié ayant des enfants, qui entretient des liens avec l'extérieur du temple pour faire fonctionner son entreprise, devienne président. Même si le président N. ne demeure pas au temple, il est toujours accessible pour les moines ainsi que pour les autres membres de la congrégation. Cette situation est confirmée par les dévots interviewés pour ce travail.

Parmi ceux-ci, c'est surtout le dévot D. qui admire les anciens dévots qui réussissent depuis si longtemps à servir Krishna sans jamais perdre leur foi. D., dévot québécois âgé de 54 ans, se décrit lui-même comme un «dévot déchu». Il a joint le mouvement en 1969 à 18 ans. Il a laissé son emploi aux archives du Centre de documentation du journal *La Presse* pour vivre à temps plein au temple un an après. En 1971, il est initié par le maître fondateur Prabhupada (à Boston) et trois mois plus tard, il quitte le mouvement parce qu'«il avait des doutes, il n'avait plus la foi».

Par la suite, il visite l'Europe «juste par curiosité» et après quatre ans (1975), il revient à Montréal pour reprendre sa vie au temple. Il se marie avec une dévote qui avait déjà un enfant – «mais malgré tout il a quitté le mouvement encore une fois après trois ans». Cette fois-ci, D. s'est éloigné du temple pour dix ans (aucune visite au temple). En 1990, il recontacte encore le mouvement, mais selon lui, «son retour n'était pas réussi» :

«Depuis 1990, j'ai essayé de revenir, mais je n'étais pas capable de suivre les quatre principes à la lettre et de vivre à l'intérieur du temple. C'est très austère (la vie au temple). Je peux toujours dire «Je n'ai pas de doutes, c'est Krishna, le dieu suprême», mais de là à dire «je suis assez discipliné pour vivre les règles strictement (...).

Comme dévot, on est constamment exposé à l'opinion d'autrui qui nous provoque (...) ou des fois c'est nous-mêmes, les désirs matériels, les motivations très égocentriques. On n'a pas de confiance au mouvement, en Dieu et on quitte (...). Quand on est nouveau (dans le mouvement), on est dans la détresse, on a des besoins économiques. De plus, on est curieux, on cherche la vérité absolue et on accepte les quatre principes. Mais des fois, quand la détresse est finie, la personne oublie pourquoi elle s'est approchée de Dieu. Quand les problèmes économiques sont réglés, les dévots qui ont moins de maturité vont perdre leur motivation (...).

Au début, il y a l'expérience de la drogue, la fascination de Dieu, les dévots, quand je les ai vus chanter sur la rue Sainte-Catherine (...). Et la société était au point où on ne se posait même plus la question si Dieu existait – c'était réglé, Dieu, c'est une abstraction – même avant la Révolution tranquille, c'était comme ça (...).

Aujourd'hui, le dévot D. n'exclut pas de retourner vivre un jour au temple s'il trouve la grandeur pour réussir un tel projet, mais, selon lui, ce n'est plus nécessaire, «ce n'est plus obligatoire de vivre à l'intérieur du temple. C'est à chacun de voir ça pour lui-même». Aujourd'hui, le dévot D. travaille dans une petite manufacture d'alimentation naturelle à Oka. Sa patronne est aussi une dévote de Krishna qui a vécu une dizaine d'années au temple de Montréal dans les années 1970. Maintenant, elle a une famille et sa propre entreprise. Même si le dévot D. a encore l'impression d'avoir échoué en tant que disciple de Krishna, il constate qu'aujourd'hui il y a plusieurs façons de s'approcher de Krishna et ce n'est plus que la vie de moine :

« (...) On peut quand même se réunir avec des dévots, on peut faire autre chose pour Krishna. Depuis 10-12 ans, chaque dimanche au début de l'après-midi je suis ici (au temple). Je fais la salade (pour le

repas après la cérémonie), je lave la vaisselle et je quitte le temple vers 21h00. Depuis environ douze ans, je suis vraiment végétarien, mais je fume encore la cigarette. Je ne peux pas me comparer à d'autres dévots. Ce sont des anges à côté de moi (...). Mais, on peut toujours faire quelque chose. En vieillissant, ça devient un peu plus difficile qu'à 20 ans. On n'est plus enthousiaste, mais vieilli – Oh, c'est difficile de revenir... en plus à 54 ans... Mais les écritures sacrées, aujourd'hui, ça m'intéresse beaucoup. Je ne passe peut-être pas deux heures à chanter mes rondes comme les autres, mais je peux facilement lire deux heures par jour. Vivre au temple, ça m'a permis de m'attacher aux écritures sacrées (...).

Selon le dévot L., il y avait beaucoup de dévots qui ont quitté le mouvement définitivement parce qu'ils trouvaient les quatre principes à suivre trop exigeants. Il remarque :

«Les gens qui ont quitté la conscience de Krishna ont parfois vécu beaucoup de choses, comme des divorces, ou ils ont deux enfants et se sont retrouvés dans le monde du matériel (travail), une place de souffrance où ils n'ont pas su survivre par rapport à leur conscience de Krishna (...).

Pour le dévot L., 50% des gens qui ont quitté le temple trouvaient trop difficile de respecter les vœux de la conscience de Krishna. Et toujours selon lui, l'autre 50% sont partis «parce qu'ils étaient affectés énormément par la disparition du maître fondateur et la présence de nouveaux gourous».

3.3.2 Les changements aux niveaux administratif et politique

Comme déjà mentionné au chapitre II, intitulé *Le mouvement religieux Hare Krishna*, le problème de succession du fondateur a divisé le mouvement : ceux qui appuient les nouveaux gourous en tant que successeurs légitimes du maître fondateur («diksha» gourous) et ceux qui n'acceptent que les nouveaux gourous en tant que gourous «suppléants» qui n'avaient pas le droit d'initier en leur propre

nom, mais qui agissent plutôt comme «représentants» du maître fondateur («ritvik» gourous).

Sur ce point, le temple de Montréal ne se distingue pas des autres temples Hare Krishna. Comme ailleurs, on retrouve à Montréal des opinions partagées à ce sujet. Parmi ceux qui acceptent entièrement la nouvelle position des gourous (la réforme de 1987 a créé une nouvelle catégorie de gourous – les «diksha» – qui peuvent initier en leur nom, mais ils sont subordonnés au GBC en tant qu'autorité finale), se trouvent surtout de jeunes dévots d'une vingtaine ou trentaine d'années qui n'ont jamais rencontré Prabhupada, le maître fondateur. Mais ceux-ci, qui sont au contraire dans le mouvement depuis le début et qui ont rencontré Prabhupada, ou ont été initiés par lui, ont plus tendance à critiquer le pouvoir et surtout le comportement des nouveaux gourous.

L'ancien président du temple (2000-2002) – le dévot V. – fait partie de ces derniers. Après avoir démissionné, il a pris ses distances, mais il se considère comme disciple de Krishna à cent pour cent. Voici son témoignage :

«Pour moi, les nouveaux gourous ne sont pas au même niveau que Prabhupada. Le vrai maître doit être celui qui suit exactement les instructions du maître précédent. Le rôle des nouveaux gourous était, et l'est encore, de suivre les principes et d'être un exemple pour les autres, et dans ce cas-là, ils peuvent initier. Mais eux (les nouveaux gourous), ils ne sont pas encore là à donner un exemple comment on peut développer l'amour pour Krishna ou au-delà de toute conception matérielle (...). Après de longues recherches, j'ai trouvé toutes les instructions fondamentales que Prabhupada avait données aux dirigeants pour organiser le mouvement (après sa mort) et ça n'a pas été fait (...). Il aurait fallu établir une constitution, il y avait assez de références, mais le GBC n'a pas fait son travail. Et, en plus, les gourous n'ont fait qu'à leur guise. Beaucoup d'anciens disciples directs de Prabhupada ont quitté le mouvement et pratiquent à l'extérieur (de l'ISKCON), ils reviendraient si cette constitution était établie...».

Mais le dévot L., qui entretient un contact régulier et amical avec l'ancien président V., ne partage pas tout à fait l'opinion de ce dernier. Même si lui aussi parle des lacunes quant aux onze gourous choisis par Prabhupada, il a décidé de rester dans le mouvement et son organisation chapeau, l'ISKCON. Il s'exprime ainsi :

«Il y a deux choses : Individuellement, j'ai pris des vœux, ça, c'est unique. Mais, il y a aussi le collectif et l'institution. (...) Je ne veux pas nier qu'il y avait des lacunes de la part des «chefs». Ils ont peut-être sous-estimé la tâche, ils étaient peut-être convaincus d'être prêts et de faire la tâche que Prabhupada leur demandait de faire. (...) Certaines personnes étaient peut-être victimes de certaines choses (commises par les gourous) mais ces personnes sont restées sur l'automatique : le mouvement décide ça, je ne suis pas content, donc je quitte. (...). C'est sûr que dans l'ISKCON, il y avait des personnes en charge qui ont fait des erreurs personnelles. Ça peut avoir des impacts, mais il faut demeurer adulte... Le but de l'institution de la conscience de Krishna, c'est d'aider les gens à s'approcher de Krishna. Les temples, les administrations et tout ça, c'est seulement là pour ça. Donc, il ne faut pas s'accrocher aux positions et postes de cette organisation-là».

Le dévot L. reproche aux successeurs du maître fondateur d'avoir mis trop d'accent sur l'ampleur et le prestige de l'institution. Selon lui, cela attire une clientèle qui n'a pas toujours de bonnes raisons pour être dans la conscience de Krishna. Il donne l'exemple de grands swami qui vivent dans des huttes et des cavernes. L. n'est pas d'accord non plus avec la construction des temples-palais (par exemple à Vrindavan en Inde) parce que Prabhupada a prêché le renoncement et la simplicité. Cependant, le dévot L. semble beaucoup plus satisfait de l'évolution du mouvement que l'ex-président V. Il constate ce qui suit :

«Même si tu es un disciple d'un nouveau gourou, tu as quand même ton lien «diksha» (lien maître disciple) avec Prabhupada. Le nouveau gourou n'est que ton guide personnel, une source d'inspiration qui t'aide dans ton quotidien à t'approcher de Krishna. Maintenant, on reconnaît que le maître fondateur est le seul à mériter ce respect. Avant, les gourous étaient vus comme de «petits Prabhupada».

Pendant que les dévots québécois L. et V. parlent ouvertement des difficultés qu'a causées la succession du maître fondateur et de l'impact négatif (défection dans le mouvement), le dévot indien S., lui aussi un ancien disciple de Prabhupada, minimise l'impact de cette problématique. Interrogé sur les activités criminelles de quelques gourous dans le passé, il reconnaît qu'ils ont peut-être fait des erreurs, mais selon lui, le plus important c'est que ces personnes aient connecté beaucoup de disciples avec Prabhupada.

D'après le dévot indien S., les difficultés de succession n'ont créé des conflits qu'au niveau de l'administration. Pour le temple de Montréal, selon S., cela n'a eu aucun impact sur la vie quotidienne du temple. Cependant, S. avoue que quand Kirtanananda – le gourou et GBC de Montréal au début des années 1970 -- a été suspendu et, plus tard expulsé du mouvement, beaucoup de ses disciples de Montréal l'ont suivi à New Vrindavan dans la Virginie de l'ouest, mais, selon le dévot S., beaucoup sont revenus plus tard au Canada. S. donne l'exemple du président d'Ottawa, initié par Kirtanananda, qui a suivi son maître spirituel en Virginie, mais qui est revenu au Canada peu après et qui est le président d'Ottawa depuis 20 ans, même s'il a été initié par Kirtanananda à l'époque.

La dévote A., épouse de L., minimise elle aussi l'impact de la succession du maître fondateur. A. vivait entre 1977 et 1985 en France, dans une communauté rurale de l'ISKCON. Elle affirme avoir été très proche du gourou et GBC de cette zone, Jayatirtha d'Angleterre qui, à l'époque, était aussi responsable pour la France. Ce gourou a été suspendu pour avoir pris du LSD à la fin des années 1970. Il a été assassiné en 1987 à Londres par un de ses propres disciples dans des circonstances douteuses (Hubner, Gruson, 1988). La dévote A. affirme avoir beaucoup apprécié cette personne et elle pleure quand elle parle de la mort du gourou. Voici son témoignage :

«Les personnes qui ont pris la relève (du maître fondateur) ont quand même donné beaucoup au mouvement. Je vois les services qu'ils ont faits, le reste... je ne sais pas... mais tranquillement, les choses se sont replacées (...). Peut-être que ce n'était pas les plus purs dévots...».

D'après la dévote québécoise A., le plus difficile, c'est quand on est impliqué dans l'administration du temple et qu'on n'est pas d'accord avec le GBC responsable de celui-ci :

«Tu as l'institution et tu as la conscience de Krishna. Si tu n'es pas affecté par les conflits, tu peux continuer indépendamment à faire ton service. Il faut se trouver un service où tu peux fonctionner sans être touché par les difficultés aux niveaux administratif et politique. L'institution a ses hauts et ses bas. Les bas, c'est à travailler. Même si l'institution ne fait pas mon affaire, le plus important c'est la conscience de Krishna. Les conflits, ça ne m'empêche pas de pratiquer... Comme «pujari» (service sur l'autel), tu peux faire un service direct à Krishna sans des fois rendre des comptes à l'administration».

Quant à la nouvelle génération, les dévots se disent contents que l'ISKCON ait accordé aux nouveaux gourous le droit d'initier en leur propre nom. Selon ces jeunes, il leur faut un maître vivant qui les accompagne dans leur cheminement spirituel.

3.3.3 La nouvelle génération

Le dévot U., son épouse T. et le jeune moine O. font partie de la nouvelle génération – l'avenir de l'ISKCON. Il y a aussi le jeune moine québécois H. (32 ans) qui est marié avec une autre dévote québécoise du temple de Montréal. H. a rejoint le mouvement en 1994 (il avait 23 ans). Il a pris connaissance du temple Hare Krishna par un ami qui lui, pour sa part, est devenu disciple de Krishna à cause de

son professeur de yoga, lui-même un dévot du temple de Montréal, qui récitait souvent des passages de la Bhagavad-Gita. H. affirme avoir souffert beaucoup dans son adolescence, c'est la raison pour laquelle il buvait énormément d'alcool et qu'il sortait tout le temps avec des amis. Il a quitté la maison de ses parents à 18 ans. Voici son témoignage :

«À l'époque, quand j'ai commencé à fréquenter le temple (de Montréal), j'étais très souffrant. J'étais très pauvre et des fois je ne mangeais pas pendant deux jours. J'étais très maigre. Au temple, ils m'ont pris pour faire des services, même s'ils ne savaient pas ce que je faisais dans la vie. Le gourou du temple de Montréal à l'époque m'a aidé à détruire la mauvaise conception que j'avais de la vie. Je me suis marié, j'ai trouvé un travail, j'ai fréquenté le temple. Ça fait 8 ans que je suis dans le mouvement. Mais cet été, j'ai vécu une souffrance incroyable. Je me suis rendu compte que je trouvais beaucoup de vrai dans la Bhagavad-Gita; mais, pendant toutes ces années, je n'ai pas vraiment réussi à m'approcher plus de Krishna, même si je faisais du service et que je priais beaucoup. Je ne voyais plus de sens dans la vie. À vrai dire, je n'ai jamais aimé les chants, la danse pour vénérer Krishna, ni le nom même du dieu «Krishna». J'avais envie de me suicider. J'ai passé des heures avec un dévot plus âgé et plus expérimenté que moi avant de comprendre que cette crise était une épreuve qui m'aiderait à avancer dans ma quête spirituelle. (...)».

En 2002, le jeune dévot H. fait la demande de vivre au temple en continuant de travailler à l'extérieur à temps plein. Étant donné qu'il a perdu sa foi, il préfère vivre au temple pour la retrouver. Selon lui, il s'agit ici d'une exception parce que les moines qui vivent au temple sont supposés consacrer tout leur temps à leur avancement spirituel. Le dévot H. travaille de 15h00 à 23h00 dans une usine d'acier. Il ne peut pas se lever à 4h00 du matin pour commencer sa journée de moine. Mais, H. décrit cette situation comme temporaire. Selon lui, le temple est une école, ce n'est plus un monastère où on réside jusqu'à la fin de ses jours. Pour lui, le temple est un lieu de transition, «un lieu pour être formé, on apprend, on quitte, et il y en a qui restent pour enseigner, ça dépend de la personnalité de la personne».

Le dévot H. est initié et donne des classes sur la Bhagavad-Gita. Travailler à l'extérieur dans un milieu ouvrier avec lequel il ne peut pas aborder le sujet de sa quête spirituelle, ne le dérange pas. Au contraire :

«J'aime le contraste, ça fait comprendre beaucoup de choses. C'est un autre univers. Les gens boivent beaucoup, prennent des drogues légales, des médicaments parce qu'ils souffrent beaucoup. Parce qu'ils n'ont pas de but dans la vie, leur but est la retraite... Sans religion, la vie n'a aucun sens. On ne sait pas d'où on vient et où on va aller après la vie. (...)».

L'histoire du jeune moine russe, O. (21 ans) ressemble un peu à celle du dévot H. quant à la motivation de rejoindre le mouvement. Quand ses parents ont quitté la Russie pour s'installer au Québec, O. avait 12 ans. À 16 ans, ses amis et lui ont consommé de la drogue et ont eu des problèmes avec la police à plusieurs reprises. Il souffrait beaucoup et c'est la raison pour laquelle il a décidé de changer sa vie. Il commence à s'intéresser à la spiritualité.

À Montréal, il prend connaissance du mouvement Hare Krishna par un article d'un journal de la communauté russe. L'auteur de cet article était un dévot russe du temple de Montréal. C'est par l'intermédiaire de cette personne que O. est devenu moine au temple. Après avoir fini sa dernière année à l'école secondaire, O. est accepté comme brahmacari (étudiant) au temple. Au début, sa mère a paniqué, mais après avoir lu les livres de Prabhupada, elle est d'accord avec la décision de O. Selon lui, sa mère, aujourd'hui, est aussi dévote de Krishna. Son père a, dès le début, apprécié que son fils ait rejoint le mouvement parce que O. ne prenait plus de drogues. Son père lui rend visite au temple à tous les dimanches. Le moine O. vit au temple depuis 3 ans (18-21 ans). Son maître spirituel vit en Virginie de l'ouest. Ils communiquent par téléphone et par courriel. O. se rendra bientôt dans cet État pour se faire initier par son maître. Le moine O. voit ses séjours au temple comme une école qui lui fournit la base spirituelle nécessaire :

«Idéalement, c'est à partir de 5 ans qu'un enfant commence à aller dans une école de l'ISKCON «Gurukula» pour son apprentissage spirituel. Ici, on n'est pas assez nombreux, on n'a pas d'école «Gurukula». (...) C'est conseillé par l'ISKCON de choisir à 25 ans si on veut se marier ou rester «brahmacari» toute sa vie. Moi, probablement que je vais me marier, mais je ne sais pas quand. Je ne sais pas combien de temps je vais rester encore au temple de Montréal. (...). Ma mère me pousse pour que je fasse une formation universitaire. Je ne sais pas encore ce que je vais faire... ».

Un autre moine russe (parmi les onze moines, il y a quatre Russes) de 19 ans, qui vit au temple depuis deux ans (après avoir fini son école secondaire) est le fils d'une dévote russe. Son père sympathise avec le mouvement et son frère a commencé à lire les écritures de Prabhupada. Il sort tous les jours pour vendre des livres, il adore ça. Pus tard, il veut voyager un peu partout d'un temple à l'autre. Il aimerait fonder une famille, mais plus tard.

Contrairement aux jeunes moines russes, le jeune couple québécois, U. et T., au début de la trentaine, ne voit pas la nécessité de vivre dans un temple. Le dévot U. se dit citoyen contemporain et moderne qui mène une vie «normale». U., designer en joaillerie, travaille aussi pour une compagnie de téléphones cellulaires (service à la clientèle). Quant à son épouse, T., elle est diplômée en religion, histoire et anthropologie, et elle travaille présentement comme directrice de marketing pour une grande compagnie.

U. n'est pas baptisé. Ses parents voulaient lui laisser le choix. T. est baptisée catholique. Ses parents voulaient même qu'elle devienne religieuse, parce qu'elle a toujours été intéressée par la religion et qu'elle avait de très bonnes notes dans ses cours de religions comparées. Les deux étaient fascinés par l'hindouisme et, après avoir terminé l'école secondaire, ils sont allés trois fois en Inde pour des séjours de six mois. Ils ont été initiés en Inde par un gourou qui enseignait l'école vaishnava. De retour à Montréal, étant donné qu'il n'y avait pas de mission Sri

Vaishnava – celui qui lui ressemblait le plus était le mouvement de Krishna – ils sont devenus membres de l'ISKCON.

Pour lui, au travail, ça ne cause aucun problème d'être disciple de Krishna. Selon lui, son milieu de travail est assez ouvert et tolérant. Quand les gens (de la compagnie *Fido*) lui demandent de quelle religion il est, il dit que sa religion est vaishnava, mais pour lui, ce n'est pas une religion, c'est une philosophie éternelle.

Pour U., être initié et prononcer ses vœux est un choix personnel et une personne qui vénère Krishna n'est pas obligée de le faire. Le dévot U. apprécie beaucoup cette situation : «On ne va pas en enfer si on ne suit pas les règlements de Krishna à la lettre». Selon lui, il y a beaucoup de familles indiennes hindoues qui viennent au temple le dimanche, mais qui boivent du café, du thé et de l'alcool. Il y a aussi des dévots québécois qui le font -- «On n'est pas obligé, ça dépend jusqu'où on veut aller dans sa spiritualité».

Quant à la sexualité, le dévot U. témoigne de ce qui suit :

«Prabhupada a suggéré les relations sexuelles seulement pour la procréation. Moins de sexualité veut dire plus de conscience de Krishna. (...). Mais il a dit aussi que ce qui se passe entre hommes et femmes mariés reste leur affaire. C'est suggéré par le maître pour mieux avancer spirituellement. (...) C'est une «zone grise» si on veut. On ne force pas les gens, c'est personnel. Honnêtement, il y en a qui suivent ce règlement à la lettre, mais il faut être réaliste, il y en a beaucoup qui sont moins stricts. C'est le principe le plus difficile à suivre».

Quant à T., épouse de U., ses collègues de travail, étaient étonnés au début qu'elle soit végétarienne, elle ne boit pas d'alcool et elle ne sort pas avec eux après le travail pour prendre un verre. Aujourd'hui, ses collègues de travail les plus proches sont au courant de son choix religieux et «ça ne les dérange pas,

c'est comme si elle était juive ou musulmane». (Ces propos viennent de U. parce que sa femme T. était en voyage d'affaires au moment de cette entrevue).

Ils n'ont jamais vécu au temple. Ils se considèrent quand même comme moines parce qu'ils sont initiés et pratiquent à la maison quotidiennement. U. affirme :

«Ça n'a jamais adonné (vivre au temple). On était tous les deux étudiants, on allait au Cégep, à l'université. Suivre le standard du temple : se lever à 3h30 ou 4h00 du matin, ce n'était pas faisable. Il faut faire un choix. Pour devenir dévot, ce n'est pas obligatoire pour tous les disciples de vivre au temple...».

Mais, ils ont visité beaucoup de temples : Vancouver, Toronto, New York, San Francisco, Floride. Ils sont allés à New York à tous les ans pour le festival des chariots. Selon U., le temple de New York est une bâtisse de 5-6 étages. Pour la cérémonie du dimanche, on compte 1 500 participants.

Même s'ils ne supportent pas beaucoup financièrement le temple (ils se sont achetés un appartement à Montréal), ils sont très impliqués dans la congrégation Hare Krishna de Montréal. Le dévot U. fait, à tous les dimanches, le service pujari sur l'autel. Son épouse T., en plus de participer régulièrement aux célébrations du dimanche, se rend aussi au temple durant la semaine. U. témoigne de ce qui suit :

«Moi, je m'y rends au temple seulement le dimanche et pour les activités spéciales. Ma femme, elle, va au temple trois fois par semaine avant son travail. Elle habille les divinités le matin. Elle se lève à 4h30, elle adore ça. Moi, je ne suis pas très matinal, le matin pour moi, ça commence à 10h00. Mais elle, elle met son sari, elle va sur l'autel, elle se change et elle va au travail. Avant de commencer son travail (en marketing), elle faisait ça 4 à 5 fois par semaine».

De plus, T., à chaque fois qu'elle voyage en Inde, n'achète pas seulement des vêtements et des bijoux pour les divinités de leur propre autel à la maison, mais

aussi pour les divinités du temple de Montréal. Le couple U. et T. ne pense pas prendre sannyasi un jour (se retirer de la vie laïque). U. affirme :

«Notre sacrifice le plus important, c'est de chanter Hare Krishna. C'est simple, ça prend entre une heure et demie à deux heures. On fait ça à tous les jours. Ce n'est pas long. On a tout le temps pour regarder la télé... Et moi, je suis un peu matérialiste, j'adore la télé. J'avoue que je pourrais être plus renonçant que je suis. La télé est aussi une drogue. Par contre, ça me fait plaisir également de faire une méditation sur Krishna et chanter ses noms saints. (...) En plus, chaque repas qu'on prend à la maison est d'abord offert à Krishna (les divinités dans leur reliquaire) avant qu'on le mange. On fait la même procédure quand on a la visite de nos parents. (...)».

Selon le dévot U., l'avenir du mouvement réside dans les enfants des dévots. Il constate ce qui suit :

«L'avenir de l'ISKCON réside dans les enfants des dévots. À New York, à Toronto, vous allez voir des dévots. Ici, c'est... C'est difficile au Québec pour les nouveaux mouvements religieux. Ici, ils rejettent la religion, ils ont peur, c'est le refus total de tout ce qui est spirituel. C'est à cause du catholicisme si fort au Québec avant. (...) Mais, une grande partie des enfants des dévots de Krishna vont devenir dévots et même s'ils ne sont pas pratiquants à 100%, ils vont venir pour les fêtes. Il y en a qui vont peut-être même fumer et boire, mais ils savent qui est dieu. Et c'est ça qui influencera peut-être un jour le monde entier. Au travail, les gens sont intéressés. Je suis habillé à la mode, je n'ai pas la tête rasée. Ils se demandent si je suis vraiment un dévot de Krishna. Ils voient que je suis quelqu'un de bien, je ne suis pas fou... c'est juste que ma conscience est avec Krishna. C'est une bonne façon de prédication, je trouve. (...)».

À la question «Comment il voit l'avenir de l'ISKCON», l'ancien dévot québécois L. parle aussi surtout de la deuxième génération du mouvement. Il constate une grande différence entre son fils de 20 ans et lui-même quand il avait cet âge. Le dévot L., à 20 ans, vivait au temple et distribuait des livres. Son fils va à l'École polytechnique et il joue dans deux équipes de soccer. L'épouse de L. et mère du jeune homme en question, affirme ce qui suit :

«Mon fils est pratiquant. Il ne chante pas ses 16 tounes par jour, mais, à ma connaissance, il suit les quatre principes. Il vient avec nous au temple le dimanche. Ses camarades de classe sont tous au courant. Au Cégep, il y avait beaucoup de nationalités différentes. Il y avait des Juifs, des Musulmans, des Bouddhistes qui, eux, avaient aussi des principes à respecter, il n'était pas le seul à ne pas boire d'alcool. Tous ses amis le savaient. Il les a même amenés au restaurant végétarien «*Govinda*». Il a aussi participé à une pièce de théâtre au temple et quelques-uns de ses amis sont venus le voir. Quand il sort avec ses amis quelque part, c'est sûr que, lui, il est toujours aux salades et il ne boit pas. Mais, c'est bien intégré dans sa vie. (...)».

Quant à son époux L. – le beau-père de son fils – il constate que la contribution des jeunes de la deuxième génération est peut-être différente, mais il croit que cela sera aussi bénéfique pour le mouvement :

«Mon jeune va aller à l'université, il va obtenir un diplôme dans le domaine des ordinateurs. Il va faire sa vie, mais en même temps que dans la conscience de Krishna. Et peut-être mieux que nous, ses parents, parce que, nous, on a vécu la conscience de Krishna, on sait de quoi il s'agit et on peut le conseiller; on peut assister à son mariage, à bien des choses que mes parents ne pouvaient pas faire. (...)».

D'après le dévot L., la deuxième génération n'est pas vraiment intéressée à aller plus loin pour comprendre cette religion. Ils ont déjà une base : ils sont végétariens, ils ne boivent pas, ne se droguent pas et ils connaissent le dieu Krishna. Mais, ils ne sont pas confrontés comme leurs parents, à l'époque, à un entourage hostile, ce qui avait motivé leurs parents à aller plus loin pour pouvoir quitter le monde matériel hostile. Eux (les enfants) ont grandi dans une ambiance agréable (chez leurs parents) sans sentir les effets néfastes de ce monde contemporain grâce à leurs parents, les disciples seniors de Krishna. Selon L., ce n'est pas la

même motivation qui a fait avancer la première génération et qui guide aujourd'hui la deuxième génération. Voici le témoignage de L. :

«Les classes (de la Bhagavad-Gita), ça les intéresse moins. Moi, à 17 ans, j'étais contre les valeurs de mes parents, j'étais à la recherche de quelque chose d'autre. Ils n'ont pas eu ce genre de confrontation et la foi était déjà établie. Quand ils vont se marier et avoir des enfants, ça va devenir plus un enjeu. Ils vont voir plus la nécessité de comprendre leur propre philosophie plus profondément pour la transmettre à leurs enfants. Ça va les chercher plus. Présentement, ils ne se posent pas de questions à savoir pourquoi ils sont végétariens, pourquoi ils offrent leurs repas à Krishna. Ils n'ont pas de problèmes avec ça, cela fait partie de leur éducation. (...)».

Le dévot senior L. trouve cela intéressant d'observer comment les différentes approches d'intégration des jeunes au mouvement évolueront. Il y a des jeunes moines qui vivent au temple (pour la plupart des fils des dévots de Krishna), il y a aussi des jeunes comme les enfants des anciens dévots L., A., M. qui ne veulent pas vivre au temple, mais qui se sentent quand même attachés au temple à cause de l'éducation religieuse qu'ils ont reçue de leurs parents. Il y a aussi des jeunes qui n'ont pas eu des parents dévots de Krishna, comme H., qui est retourné vivre au temple pour retrouver sa foi, et le jeune couple U. et T. -- de jeunes professionnels -- qui fréquente le temple quand même régulièrement et qui pratique avec beaucoup de discipline à la maison.

Mais il y a aussi de jeunes adolescents qui sont attirés par le mouvement néo-oriental à cause de son apparence exotique, comme la jeune dévote Y. qui porte toujours de très beaux sari et qui semble aimer vraiment les danses pour vénérer Krishna au temple. Elle a déjà été en Inde et depuis, elle voyage d'un temple à l'autre. La jeune Y. affirme ce qui suit :

«C'est joyeux, on danse, on chante. Il y a une vie communautaire. (...) Une fois que tu commences, tu deviens dépendant...».

Mais, selon des anciens disciples du temple, il n'y a que peu de ces jeunes qui vont rester dans la conscience de Krishna. Pour la plupart des jeunes, il s'agit d'un passage... Comme l'ancien dévot indien S. l'avait expliqué, les jeunes sont attirés par l'environnement et l'ambiance spirituelle du temple, mais quand il s'agit de suivre les quatre principes, beaucoup d'entre eux quittent le mouvement.

En résumé :

Le temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal, fondé en 1967, est le troisième temple de l'ISKCON, après New York et San Francisco. Il s'agit du seul temple Hare Krishna au Québec. Étant donné qu'il n'y avait pas de temple hindou à Montréal jusqu'à la fin des années 1970, le temple Hare Krishna était aussi fréquenté par beaucoup d'immigrants indiens hindous, même s'il a été fondé par des Occidentaux. Même après la fondation de trois autres temples hindous à Montréal, de nombreuses familles indiennes ont continué à visiter le temple du mouvement Hare Krishna.

Mais les familles indiennes qui supportaient le temple financièrement, comme c'est dans leurs coutumes, compensaient seulement en partie les pertes de revenus et d'engagement que subit le temple Hare Krishna à cause des nombreuses défections de ses membres occidentaux, déçus par le comportement de nouveaux gourous après la disparition du fondateur. S'ajoute aussi une autre réalité : Les jeunes moines, autrefois célibataires, ont fondé des familles et travaillent à l'extérieur du temple, ce qui les rend moins disponibles pour le mouvement (par exemple, pour la vente de livres).

Depuis la fin des années 1970, le temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal a éprouvé des transformations importantes quant à ses structures sociale et politique. Comme déjà mentionné, la plupart des jeunes disciples célibataires du temple ont fondé une famille, ce qui a contribué à modifier leur forme d'implication

dans la communauté religieuse. En résidant et travaillant à l'extérieur du temple, ils sont devenus des disciples à temps partiel. Cette transformation a eu plusieurs conséquences.

Il y a des dévots – comme par exemple le couple L. et A. – qui affirment avoir bien intégré leur vie religieuse à leur vie familiale. Ils pratiquent leur foi à tous les jours à la maison, et le dimanche ils participent aux célébrations qui ont lieu au temple. Leur milieu de travail accepte leur choix religieux. Le couple L et A a aussi éduqué leur fils dans la foi de Krishna. Selon eux, le jeune garçon n'éprouve aucune difficulté à parler ouvertement de sa religion au Cégep qu'il fréquente. Par contre, il y a aussi des dévots qui trouvent que c'est plus difficile de vivre leur spiritualité à l'extérieur du temple comme la dévote M. qui affirme ne pas pouvoir parler de sa religion au travail, raison pour laquelle elle passe tout son temps libre au temple.

L'organisation monastique du temple de Montréal s'est progressivement transformée en congrégation religieuse. Au moment de cette recherche, seulement onze disciples résidaient au temple, pour la plupart des jeunes hommes dans la vingtaine. Parmi les dévots vivant à l'extérieur du temple, beaucoup résident en banlieue de Montréal. De plus, il y a de nombreux dévots qui demeurent en région et étant donné que le temple de Montréal est le seul Hare Krishna au Québec, ses disciples sont obligés de pratiquer leur foi à la maison. Ils ne se rendent à Montréal que pour les fêtes religieuses les plus importantes.

Les transformations de la structure sociale du mouvement ont aussi eu un impact sur sa structure économique. Étant donné que le temple de Montréal est le seul temple Hare Krishna au Québec, les dévots qui demeurent loin de Montréal et qui ne participent pas de façon régulière aux activités du temple, le supportent moins financièrement parce qu'ils y sont moins attachés que les disciples qui résident aux alentours. De plus, le nombre de moines résidant à l'intérieur du temple a diminué de façon importante depuis la fin des années 1970 et a causé la chute de

la vente des livres du maître fondateur. Les dévots vivant et travaillant à l'extérieur du temple n'ont plus de disponibilité pour la distribution des livres.

De plus, le temple ne possède pas d'entreprises tel qu'un restaurant végétarien ou un magasin de chandelles et d'encens, comme par exemple les temples plus grands de Toronto et de New York. Le temple de Montréal ne compte pas assez de membres disponibles qui peuvent se lancer en affaires à temps plein pour le temple. En outre, le mouvement du Québec n'a pas assez de membres intéressés pour entretenir une communauté rurale qui vend ses produits agricoles biologiques à l'extérieur, comme c'est le cas pour plusieurs temples situés aux États-Unis. Cependant, plus d'un tiers des membres du temple montréalais sont d'origine indienne. Comme c'est la coutume en Inde, ces dévots supportent le temple financièrement de façon importante, ce qui contribue à sa survie.

Aux niveaux administratif et politique, le temple de Montréal a éprouvé les mêmes transformations que les autres temples Hare Krishna en Amérique du Nord. La réforme de nouveaux gourous, établie en mars 1987, a créé une nouvelle catégorie de gourous. Les nouveaux gourous pouvaient initier des disciples en leur nom («diksha» gourous) mais ils étaient subordonnés au GBC en tant qu'autorité finale. De plus, le système des zones a été aboli. Les disciples n'étaient plus obligés de se faire initier par le gourou de la zone où ils habitaient, mais pouvaient choisir n'importe quel gourou de l'ISKCON.

Comme ailleurs, on trouve au temple de Montréal des opinions partagées sur ce sujet. Parmi ceux qui acceptent entièrement la nouvelle position des gourous, se trouvent surtout des jeunes dévots d'une vingtaine ou trentaine d'années qui n'ont jamais rencontré le maître fondateur Prabhupada. Ils respectent Prabhupada comme le gourou ultime, mais ils expriment le besoin d'avoir un guide spirituel vivant qui les accompagne dans leur vie quotidienne. Cependant, les disciples plus âgés, qui étaient dans le mouvement dès le début et qui avaient rencontré le maître

fondateur, ont plus tendance à critiquer le pouvoir et le comportement des nouveaux gourous.

Parmi ceux-ci, on trouve des disciples comme V. qui ont quitté le mouvement et ceux qui sont restés, comme L., même s'ils ne sont pas toujours en accord avec les décisions de l'ISKCON. Il y a aussi d'autres dévots qui jugent les nouveaux gourous moins sévèrement, comme S. et A. Ils reconnaissent que les nouveaux gourous ont fait des erreurs dans le passé mais soulignent que ceux-ci avaient quand même connecté les dévots avec le maître fondateur. Selon ces disciples, il est possible de pratiquer sans difficulté sa foi au temple de Montréal si on n'est pas impliqué dans l'administration du plus haut niveau, ce qui peut amener des divergences.

Quant à la nouvelle génération du mouvement, il s'agit pour la plupart des enfants des anciens dévots, mais il y a aussi des jeunes qui ont découvert eux-mêmes le vishnavisme et le dieu Krishna. Parmi ces jeunes, il y a ceux qui ont décidé de vivre au temple et d'autres qui continuent leur vie à l'extérieur. Selon les jeunes moines qui résident au temple, celui-ci n'est plus un monastère où on demeure jusqu'à la fin de ses jours, mais plutôt un lieu pour être formé. Après l'apprentissage du spirituel, le moine quitte le temple et fonde une famille.

Contrairement aux jeunes moines, les jeunes dévots qui résident à l'extérieur du temple ont décidé de poursuivre leurs études post-secondaires ou d'occuper un emploi. Selon ces jeunes, il n'est pas nécessaire de vivre à l'intérieur d'un temple pour avancer au niveau spirituel. D'après les parents des dévots adolescents, comme L. et A., la plupart des enfants ayant comme parents des disciples de Krishna, ont déjà reçu une éducation religieuse. C'est pourquoi ces jeunes ne voient pas la nécessité de résider dans un temple pour avancer au niveau spirituel.

C'est pour cette raison qu'il n'y a que peu de dévots de la deuxième génération qui décident de vivre dans le temple du mouvement Hare Krishna. S'ajoute le fait que les membres du mouvement québécois, déjà moins nombreux que la plupart des autres congrégations Hare Krishna en Amérique du Nord, sont éparpillés partout dans la province. Donc, ce n'est pas étonnant que le temple Hare Krishna de Montréal – seul temple du mouvement québécois – n'héberge en moyenne qu'une dizaine de moines.

Suite à la description des changements du temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal depuis sa fondation, le chapitre suivant intitulé «*Conclusion*», traitera de quelle façon ce temple se distingue à l'égard des autres temples du mouvement Hare Krishna en Amérique du Nord.

CONCLUSION :

L'évolution du nouveau mouvement religieux Hare Krishna de Montréal

Pour comprendre le cheminement du mouvement religieux Hare Krishna, il m'est apparu pertinent de le situer dans un cadre plus large. Le mouvement Hare Krishna a été fondé en 1965 dans le contexte de la sécularisation. Il s'est développé d'abord aux États-Unis et au Canada, puis en Europe, et plus tard, un peu partout dans le monde (Beyer 1998, Burkhard 1987, Altglas 2002).

La modernité et l'individualisme menaçaient l'existence des formes traditionnelles de vie religieuse ainsi que la base commune de la croyance et du comportement religieux, tandis que la rationalité remettait en question un grand nombre des objectifs de la religion (Bruce 1996). Le processus d'individualisation a conduit au rejet des religions institutionnalisées, à une foi plus personnelle, à la réaffirmation des courants religieux conservateurs et intégristes et à l'exploration de voies nouvelles. L'individualisation est considérée comme un des agents essentiels de la sécularisation, mais aussi comme un facteur déterminant de la redéfinition et de l'innovation religieuses (Dobbelaere 1998), mais la sécularisation n'a pas comme conséquence l'adaptation du religieux à la raison moderne. Le «nouveau religieux» des années 1970 présente plutôt une dimension émotionnelle. L'accent est mis sur l'expérience personnelle et sur l'expression démonstrative des sentiments religieux (authenticité affective). La plupart de ces groupements sont conduits par un leader charismatique (Hervieu-Léger 1990).

De plus, l'émergence des premiers nouveaux mouvements religieux (NMR) coïncide avec la vague contre-culture de la fin des années 1960. Ces mouvements se sont développés dans les sociétés les plus avancées (par rapport à la modernité),

d'abord aux États-Unis, au Canada et ensuite en Europe et ailleurs (Judah 1974). Les mouvements néo-hindous contemporains (dont le mouvement Hare Krishna fait partie) ont conservé les principales caractéristiques des premiers mouvements réformateurs, exportés en Occident. Par rapport à l'enseignement des maîtres néo-hindous, la prise de distance à l'égard des racines culturelles indiennes s'est généralement accentuée pour laisser la place à une intégration plus large de pratiques et valeurs occidentales (Altglas 2001).

Cependant, la transplantation du modèle hindou en Amérique du Nord ne se déroule pas sans difficultés. Pendant qu'en Inde, la majorité des moines des temples prononcent leurs vœux après avoir fondé une famille, en Occident, les moines les prononcent au début de la vingtaine. De plus, en Amérique du Nord, il y a des «femmes moines» qui n'existent pas en Inde. L'existence de deux sexes au même temple mène au mariage et, avec le temps, on y retrouve plusieurs enfants. À cause d'un manque de place et d'un support financier pour ces familles, la plupart d'entre elles quittent le temple pour vivre et travailler dans la «société extérieure» sans pourtant abandonner leur foi religieuse (Rochford, 1985).

Beaucoup d'anciens dévots sont devenus des dévots à temps partiel qui, néanmoins, pour la plupart, continuent de fréquenter le temple à l'occasion des cérémonies du dimanche et de le supporter financièrement. Pendant que les temples perdent de plus en plus leurs moines, le mouvement se transforme de plus en plus en «congrégation religieuse» (Rochford 1985, 1998; Squarcini 2002). Depuis, l'ISKCON (International Society of Krishna Consciousness) a facilité l'accès au mouvement en acceptant de nouveaux membres qui n'avaient pas l'intention de renoncer à leur vie personnelle et professionnelle (dans les années 1980), la congrégation a attiré un nombre important d'immigrants indiens hindous qui vénèrent Krishna. L'ISKCON appréciait l'implication des Indiens qui étaient devenus un support financier immense. Leurs dons réguliers compensaient la diminution de la vente de livres étant donné qu'il n'y avait plus assez de moines pour les distribuer.

En plus du changement au niveau social, l'ISKCON éprouvait de grands bouleversements aux niveaux politique et administratif après le décès du maître fondateur Bhaktivedanta en 1977. Peu avant sa mort, celui-ci a nommé onze gourous autorisés à initier de nouveaux dévots en son absence, étant donné qu'il voyageait beaucoup pour visiter les nouveaux temples partout dans le monde. Bhaktivedanta les avait choisis aussi parce qu'il craignait l'éclatement du mouvement suite à son décès, étant donné que le manque d'un véritable successeur aurait pu créer un factionnalisme et un schisme. En choisissant les onze gourous, le maître fondateur voulait préserver l'organisation administrative ainsi que le système religieux du mouvement. Mais, malgré sa bonne volonté, cette institutionnalisation du charisme a conduit le mouvement presque à sa fin en tant qu'organisation religieuse. Même si le comportement scandaleux de quelques gourous parmi les onze choisis a bousculé le mouvement dans les années 1980 (ils se sont déclarés chacun comme le «vrai successeur du maître fondateur», en plus d'être impliqués dans des affaires obscures de possession de drogues et d'armes et même de meurtres) (Burkhard 1985, 1998, Squarcini 2002, Hubner, Gruson 1988), ces événements ont, en même temps, contribué à la survie de l'ISKCON. Si les gourous avaient réussi à établir leur autorité religieuse, l'ISKCON aurait éclaté en des institutions séparées, dirigées par des gourous individuels (Rockford 1985).

C'est grâce aux disciples qui ont connu le maître fondateur avant sa mort, qui étaient plus attachés à l'organisation de l'ISKCON que les nouveaux disciples de nouveaux gourous, que la «réforme de gourous» est établie en 1987. L'ISKCON permettait aux gourous d'initier de nouveaux disciples en leur nom, mais insistait sur la position ultime et centrale du maître fondateur. De plus, le système des zones (chaque nouveau gourou était responsable en tant que maître spirituel pour une certaine région) a été aboli, ce qui permettait aux nouveaux disciples de choisir librement n'importe quel gourou de l'ISKCON. Cependant, les «crises de

gourous» avaient pourtant causé le départ de nombreux dévots initiés par le maître fondateur. Le recrutement de nouveaux disciples ne compensait qu'en partie ces départs (Rochford 1985, 1998).

Au Québec, la sécularisation s'est installée tardivement en comparaison avec les autres provinces canadiennes. L'Église catholique, en tant qu'institution centrale au Canada français, exerçait un contrôle total et déterminant sur les valeurs et les normes de la société. Cependant, les effets de la sécularisation étaient encore plus radicaux pour la province francophone où les catholiques représentaient la très grande majorité de la population.

Déjà touché par le progrès de l'industrialisation et l'urbanisation, le pouvoir de l'Église catholique était vraiment menacé par la Révolution tranquille et la sécularisation qu'elle avait causées. Les projets nationalistes des années 60 et 70 ont provoqué une baisse considérable de la pratique religieuse (Chagnon 1986, Bibby 2002). Cependant, les catholiques québécois non pratiquants refusaient de s'impliquer dans une autre alternative religieuse. En 2000, encore 97% des Québécois catholiques refusent de changer leur religion (Bibby 2000). Selon Bibby, il est très difficile pour les nouveaux mouvements religieux de progresser au Québec à cause du monopole du catholicisme.

Pour les raisons mentionnées plus haut, le début (en 1967) du temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal, en tant que troisième temple fondé par le maître fondateur, était plutôt modeste en comparaison des deux premiers situés à New York et à San Francisco. De plus, au moment de la fondation du temple à Montréal, la Bhagavad-Gita – écritures sacrées du mouvement religieux – n'était pas encore traduite en français, ce qui causait un obstacle pour le recrutement au Québec. En outre, le temple de Montréal avait, jusqu'à 1975, des présidents anglophones qui ne parlaient qu'anglais, difficulté qui s'ajoutait pour le recrutement.

Après son début modeste en 1967 (il n'y avait que 5-6 dévots qui vivaient au temple, selon quelques-uns de ces dévots de longue date), le temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal comptait, un an plus tard, 125 résidents. Cependant, malgré l'augmentation de ses moines vivant au temple et ses visiteurs, l'institution religieuse Hare Krishna de Montréal était toujours minoritaire en comparaison de la plupart des autres temples de l'Amérique du Nord (par exemple, le temple de New York, une bâtisse de six étages, compte encore aujourd'hui, après le déclin du mouvement dans les années 1980, plus de 1 000 personnes à l'occasion de ses cérémonies le dimanche).

Même si le temple de Montréal ne possédait pas d'entreprises comme les grands temples des États-Unis (par exemple, une édition de livres et revues du mouvement, des usines de chandelles et d'encens, des agences de voyage pour les disciples de Krishna), son financement était garanti par la vente des livres du maître fondateur et l'exploitation d'un restaurant végétarien qui portait le nom de *Govinda*. Cependant, comme partout en Amérique du Nord, au milieu des années 1980, le nombre des dévots résidant au temple diminuait de façon importante. Comme dans les autres temples du mouvement, la plupart des dévots avaient fondé une famille, vivaient et travaillaient à l'extérieur du temple. Donc, la vente des livres diminuait de façon drastique. De plus, le restaurant du mouvement a fermé, étant donné que personne n'était disponible pour l'exploiter à temps plein.

Comme ailleurs en Amérique du Nord, le mouvement Hare Krishna du Québec se transforme d'une organisation monastique en congrégation religieuse. Ce qui distingue toutefois le temple Sri Sri Radha-Manohara des autres temples, c'est qu'il s'agit du seul temple au Québec (même les provinces d'Ontario et de la Colombie Britannique comptent plusieurs organisations religieuses Hare Krishna). De nombreux membres du temple de Montréal demeurent en banlieue ou encore plus loin – répartis partout dans la province. Étant donné leur éloignement, ces disciples le

fréquentent moins, sont moins attachés, et le supportent moins financièrement. Cependant, je ne suis pas en mesure de savoir si on trouve aussi aux États-Unis de nombreux dévots qui ne sont pas affiliés à un temple comme au Québec.

De plus, le mouvement du Québec n'exploite pas de communauté rurale qui vend ses produits agricoles biologiques à l'extérieur, comme c'est le cas pour Vancouver et plusieurs communautés aux États-Unis. Le mouvement du Québec, qui compte déjà moins de membres que la plupart des autres temples en Amérique du Nord, ne compte pas assez de dévots intéressés pour entretenir une ferme. C'est aussi pour cette raison que dans les années 1970, plusieurs dévots québécois qui préféraient vivre à la campagne ont quitté le temple Sri Sri Radha-Manohara pour s'installer en région au Québec ou même dans la communauté rurale du mouvement à Vancouver. Suivant l'idéal du maître fondateur, qui voulait qu'à long terme ses disciples quittent les villes pour s'installer à la campagne, ces dévots ont décidé définitivement de quitter le milieu urbain.

Les pertes économiques du mouvement Hare Krishna, à cause du changement de structure sociale, étaient en grande partie compensées par l'implication des immigrants indiens hindous. C'était aussi le cas pour le temple de Montréal. Dans les années 1980 (jusqu'à aujourd'hui), plus d'un tiers des membres du temple de Montréal étaient des Indiens. Comme c'était leur coutume en Inde, ces dévots supportaient, et supportent financièrement encore de façon importante, ce qui a contribué à la survie du temple de Montréal.

Aux niveaux administratif et politique, le temple de Montréal a vécu les mêmes transformations que les autres temples en Amérique du Nord. La nouvelle réforme de gourous, établie en mars 1987, (abolition du système de zones, les nouveaux gourous pouvant initier en leur propre nom, mais ils sont subordonnés au GBC en tant qu'autorité finale) permettait aux disciples du temple de Montréal, comme aux autres temples en Amérique du Nord, de choisir n'importe quel gourou de

ISKCON comme maître spirituel. Comme ailleurs, on trouve au temple de Montréal des opinions partagées à ce sujet.

Le problème de succession a divisé le mouvement québécois (et le divise encore). Les dévots de longue date acceptaient avec beaucoup de difficulté les nouveaux gourous en tant que successeurs légitimes du maître fondateur, comme ailleurs en Amérique du Nord. Beaucoup ont quitté le mouvement définitivement. Cependant, selon quelques membres du temple de Montréal, plusieurs de ces dévots continuent de pratiquer leur foi, même s'ils ne font plus partie de l'ISKCON. Parmi ceux qui acceptent entièrement la position des nouveaux gourous, se trouvent surtout des jeunes dévots qui n'ont jamais rencontré le maître fondateur. Ils expriment le besoin d'avoir un guide spirituel vivant qui les aide à avancer dans leur cheminement spirituel. Même aujourd'hui, ce sujet est souvent la source des conflits entre les membres du mouvement au Québec. Ce désaccord a même conduit l'ancien président du temple de Montréal (2000-2002) à démissionner.

Par rapport à la nouvelle génération du mouvement Hare Krishna au Québec, il s'agit pour la plupart d'enfants d'anciens dévots, mais il y a aussi des jeunes qui ont découvert eux-mêmes le vishnavisme et le dieu Krishna. Parmi ces jeunes, il y a une minorité qui a décidé de vivre au temple jusqu'au moment où ils souhaitent fonder une famille. Mais la plupart d'entre eux préfèrent vivre à l'extérieur du temple en tant que dévots à temps partiel comme leurs parents.

Les jeunes dévots du temple de Montréal doivent se trouver un maître spirituel pour leur initiation et leur enseignement à l'extérieur du temple. Depuis l'an 2000, le temple n'héberge plus de sanyasi sous son toit. De plus, étant donné que la congrégation de Montréal est surtout francophone, les visites des autres sanyasi, qui sont pour la plupart anglophones, sont plutôt rares. Donc, les jeunes d'aujourd'hui sont obligés de voyager et visiter d'autres temples du mouvement pour se trouver un maître spirituel.

Dans cette recherche, j'ai comparé l'évolution du temple Sri Sri Radha-Manohara de Montréal avec celle des autres temples Hare Krishna de l'Amérique du Nord. J'en suis arrivée à la conclusion que l'ISKCON a suivi sensiblement la même évolution au Québec qu'ailleurs pour s'approcher du modèle des congrégations. Toutefois, le temple de Montréal affiche des particularités spéciales, lesquelles ont compliqué sa croissance ainsi que son expansion, et cela depuis sa fondation en 1967. Le pouvoir, l'influence et le contrôle total exercés par l'Église catholique québécoise n'ont laissé que peu de place aux nouveaux mouvements religieux, comme le mouvement Hare Krishna au Québec. Même à son apogée, dans les années 1970, le temple québécois était encore minoritaire en comparaison de la plupart des autres temples en Amérique du Nord.

S'ajoute la particularité du Québec qui est une province francophone. La traduction tardive des écritures sacrées en français, ainsi que le fait que les premiers présidents du temple montréalais nommés par le maître fondateur n'étaient qu'anglophones, ont rendu plus ardu le recrutement de nouveaux dévots. De plus, le temple francophone était – et il l'est encore – moins fréquenté par des sanyasi (maîtres spirituels) pour la plupart seulement anglophones, ce qui a nui – et nuit encore – à la réputation du temple de Montréal. Beaucoup de dévots québécois ont quitté la province pour s'installer dans un temple anglophone plus fréquenté par des sanyasi, donc, plus intéressant pour eux.

En outre, il s'agit du temple montréalais, seul temple Hare Krishna au Québec. Il y a de nombreux dévots qui résident trop loin du temple pour le fréquenter régulièrement. Moins attachés au temple et au mouvement, ils le supportent aussi financièrement ou pas du tout. Cependant, je ne suis pas en mesure de savoir si, aux États-Unis aussi, on trouve des dévots qui ne sont pas affiliés à un temple comme au Québec. S'ajoute une autre particularité : le mouvement québécois ne possède aucune entreprise étant donné qu'il n'y a pas assez de membres disponibles pour

les entretenir. C'est aussi à cause de ces obstacles monétaires que le temple de Montréal éprouve des difficultés à prendre de l'expansion. Pour toutes ces raisons, le temple Sri Sri Radha-Manohara est un temple modeste et plutôt mineur en comparaison de la plupart des autres temples Hare Krishna en Amérique du Nord. Pourtant, le temple québécois a survécu aux difficultés et cela malgré le petit nombre de ses membres actifs.

Les questions qui se posent maintenant sont les suivantes : Comment la deuxième génération du mouvement Hare Krishna évoluera-t-elle? Est-ce que le mouvement sera condamné au déclin ou, au contraire, pourra-t-il s'épanouir à nouveau? Cette dernière hypothèse n'est pas impossible étant donné que le mouvement Hare Krishna a déjà fait preuve de sa capacité d'adaptation aux changements sociaux, administratifs ainsi que politiques.

BIBLIOGRAPHIE

- ABOUD, Brian; FIORE, Anna-Maria RIBEIRO, Lidia. Profils des communautés culturelles du Québec. Sainte-Foy, Les publications du Québec, 1995, 654 p.
- ADHIKARY, Haripada. Hare Krishna Movement : The Unifying Force of the Hindu Religion. Calcutta, Academic Publisher, 1995, 239 p.
- AMALADOSS, Michel. Quelqu'un peut-il être un hindou chrétien? 1999, *Voies de l'Orient* 70, p. 18-29.
- ALTGLAS, Véronique. L'implantation du néo-hindouisme en Occident. Dans *La globalisation du religieux* sous la direction de J.P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet. L'harmattan, Paris, Montréal, Collection Religion et Sciences, 2001, 282 p.
- AUGÉ, Marc. Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité. La librairie du 20^e siècle, collection dirigée par Maurice Olender, Paris, Éditions du Seuil, 1992, 161 p.
- BAATZ, Ursula. La Quête du Maître : Interactions Interculturelles. 1998, *Voies de l'Orient* 67, p. 2-13.
- BARKER, Eileen; Jean-François Mayer. Introduction. «Vingt ans après le changement». Dans *Les nouveaux mouvements religieux*. *Social Compass* 42 (2), 1995, p. 147-163.
- BARKER, Eileen. Plus ça change... *Social Compass* 42 (2), 1995, p. 165-180.
- BARRETTE, Christian; Gaudet, Édith; LEMAY, Denyse. Guide de communication Interculturelle. Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique (2^e édition), 1996, 188p.
- BASTIAN, J.P.; CHAMPION F.; ROUSSELET, K. La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux. Dans *La globalisation du religieux* sous la direction de J.P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet. L'harmattan, Paris, Montréal, Collection Religion et Sciences, 2001, 282 p.
- BASTIDE, Roger. Le sacré sauvage et autres essais. Payot, Paris, 1975, p. 236.

BECKFORD, James A. Perspectives sociologiques sur les relations entre modernité et globalisation religieuse. Dans *La globalisation du religieux* sous la direction de J.P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet. L'harmattan, Paris, Montréal, Collection Religion et Sciences, 2001, 282 p.

BERGER, Peter L. Le réenchantement du monde. Paris, Éditions Bayard, 2001, 185 p.

BERGER, Peter. Affrontés à la modernité : Réflexions sur la société, la politique, la religion. Paris, Centurion, 1980, p. 271.

BERGER, Peter. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, Doubleday, 1967, p. 230.

BEYER, Peter. The City and Beyond as Dialogue : Negotiating Religious Authenticity in Global Society. *Social Compass* 45 (1), 1998, p. 67-79.

BHASKARAN, Vinayan. Kurisumala Ashram : Au cœur de l'orient et de l'Occident. 1987, *Voies de l'Orient* 25, p. 8-13.

BIBBY, Reginald W. Restless Gods : The Renaissance of Religion in Canada. Toronto : Stoddart, 2002, 286 p.

BOISVERT, Léandre. Spiritualité en crise : de l'éclatement à l'intégration. Montréal, Médiaspaul, 2002, 205 p.

BOUCHARD, Alain. Les «nouveaux mouvements religieux» et le phénomène des «sectes». Dans *L'étude du religieux au Québec*, sous la direction de J.M. Larouche et G. Ménard, Les Presses de l'université Laval, 2001, 503 p.

BRUCE, Steve. God is Dead : Secularization in the West. Oxford, Blackwell Publishers Inc, 2002, 269 p.

BURGHART, Richard. Hinduism in Great Britain : The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu. Cambridge, Tavistock Publications, 1984, 290 p.

BURR, Angela. I am not my Body : A Study of the International Hare Krishna Sect. New Delhi, Vikas Publishing House PVT LTD, 1984, 301 p.

CARLE, Martine; MARTEL, Éric. Profils des principaux groupes religieux du Québec. Sainte-Foy, Les Publications du Québec, 1995, p. 141.

CHAGNON, Roland. Les nouvelles religions d'inspiration orientale du Québec. Dans *Religion et culture au Québec – Figures contemporaines du sacré*, sous la direction d'Yvon Desrosiers, Montréal, Éditions Fides, 1986, p. 422.

CHAGNON, Roland. Religion, sécularisation et déplacements du sacré. Dans *Religion et culture au Québec – Figures contemporaines du sacré*, sous la direction d'Yvon Desrosiers, Montréal, Éditions Fides, 1986, 422 p.

CHAGNON, Roland. Trois nouvelles religions de la lumière et du son. Montréal, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1985, 375 p.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique ésotérique : Orientation psycho-religieuse des courants mystiques et ésotériques contemporains. Dans *De l'émotion en religion – Renouveaux et traditions*, sous la direction de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, Éditions du Centurion, 1990, p. 253.

COUTURE André. L'hindouisme. Dans *L'étude du religieux au Québec*, sous la direction de J.M. Larouche et G. Ménard, Les Presses de l'université Laval, 503 p.

COX, Harvey; SHINN, Larry D.; HOPKINS, Thomas J.; A.L., BASHAM, A.L.; GOSWAMI, Shrivatsa. Hare Krishna, Hare Krishna : Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West. New York, Grove Press, 276 p.

CRIM, Keith éditeur. The Perennial Dictionary of World Religion. Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1981, 830 p.

DAIBER, Karl-Fritz. Mysticism : Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities. *Social Compass* 49 (3), 2002, p. 329-341.

DANER, Francine J. The American Children of Krishna : A Study of the Hare Krishna Movement. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1976, 118 p.

DAVIE, Grace. Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux. Dans *Identités religieuses en Europe*, sous la direction de Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, Paris, Éditions La Découverte, 1996, 335 p.

DAS, Kalpana; Vachon, Robert. L'hindouisme : Sanatana Dharma. Montréal, Guérin, 1987, 80 p.

DAS Kalpana; BIBEAU, Gilles; EMONGO, Lomomba. Pratiques Identitaires et de Résolution des Problèmes. Dans *La Communauté Hindoue de Montréal*. Montréal, Institut Interculturel de Montréal, 1998, 104 p.

DAWSON, Lornel. Anti-Modernism, Modernism and Postmodernism : Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements. *Sociology of Religion*. 59(2), 1998, p. 131-156.

DEMARIAUX, Jean-Christophe. Pour comprendre l'hindouisme. Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 167 p.

DESPLAND, Michel. L'étude de la religion au Québec : Comment? Pourquoi? Dans *L'étude du religieux au Québec*, sous la direction de J.M. Larouche et G. Ménard. Les Presses de l'université Laval, 2001, 503 p.

DHAVAMONY, Mariasusai. La spiritualité hindoue. Paris, Beauchesne, 1997, 172 p.

DOBBELAERE, Karel. Relations ambiguës des religions à la société globale. *Social Compass* 45(1), 1998, p. 81-98.

DOBBELAERE, Karel. Secularization : A Multi-dimensional Concept in Current Sociology. Dans *La Sociologie contemporaine*, 29, 2, 1, 1981, 213 p.

DURKHEIM, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 647.

EMBERLEY, Peter C. Divine Hunger : Canadians on Spiritual Walkabout. Toronto, Harper Collins Publishers Ltd., 2002, 294p.

FASSNACHT, Dieter; BICKELMANN, Eckehard. Hinduismus. Frankfurt, Verlag Moritz Diesterweg/Kösel, 1979, 153 p.

GEOFFROY, Martin. Le mouvement du nouvel âge. Dans *L'étude du religieux au Québec*, sous la direction de J.M. Larouche et G. Ménard, Les Presses de l'université de Laval, 2001, 503 p.

GISPERT-SAUCH, G. Joyaux de l'Inde : Bhakti. 2001, *Voies de l'Orient*, 81, p. 28,29

GLASNER, Peter E. The Sociology of Secularization : A Critique of a Concept. Routledge & Kegan Paul, London, Boston, 1977, p 135.

GOPINATH, Das. Guide d'étude : a Bhagavad-Gita telle qu'elle est. Gopinath das, Noisy-le-Grand, 1996, p. 16.

GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. Prabhupada : He Built a House in which the whole World can Live. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1983, 384 p.

GUERRIERO, Silas. L'ISKCON au Brésil : La transformation occidentale d'une religion védique et l'incorporation de ses caractéristiques culturelles à la société locale. *Social Compass* 47 (2), 2000, 241-251.

HARPER Charles L.; LE BEAU, Bryan F. The Social Adoption of Marginal Religious Movements in America. *Sociology of Religion* 54 (2), 1993, p. 171-192.

HEINZ, Karl. Die Grossen Religionen der Welt : Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus, Chinesischer Univerismus. München/Zürich, Rheingauer Verlagsgesellschaft, 1981, 215 p.

HERBERT, Jean. L'hindouisme vivant. Paris, Robert Lafont, 1975, 271 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. Sociologie et Religions : Approches classiques. Presses universitaires de France, Collection Sociologie d'aujourd'hui, 2001, p. 289.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion en miettes ou la question des sectes. Paris, Calmann-Levy, 2001, p. 222.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Crise de l'universel et planétarisation culturelle : Les paradoxes de la mondialisation religieuse. Dans *La globalisation du religieux*, sous la direction de J.P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, L'Harmattan, Paris, Montréal, Collection Religion et Sciences, 2001, 282 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Les recompositions religieuses et les tendances actuelles de la sociologie des religions en France. *Social Compass* 45(1), 1998, p. 143-153.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion des Européens : Modernité, religion et sécularisation. Dans *Identités religieuses en Europe*, sous la direction de Grace Darvie et Danièle Hervieu-Léger, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 335.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion pour mémoire, Paris, Les Éditins du Cerf, 1993, p. 273.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Renouveaux émotionnels contemporains : Fin de la sécularisation ou fin de la religion? Dans *De l'émotion en religion – Nouveaux et traditions*, sous la direction de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, Éditions du Centurion, 1990, p. 253.

HUBNER, John; GRUSON, Lindsey. Monkey on a Stick : Murder, Madness, and the Hare Krishna's. New York, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1984, 414 p.

ISKCON.com. The Official Web Site of the International Society for Krishna Consciousness. ISKCON, 2003.

ISKCON Montreal. ISKCON Montreal Newsletter ISKCON Montréal, September 2003, p. 4

- JACOPOZZI, Alfredo. Rationalité et connaissance face à une mystique grandissante. *Social Compass* 49 (3), 2002, p. 365-378.
- JEFFREY, Denis. Les ritualités contemporaines. Dans *L'étude du religieux au Québec*, sous la direction de J.M. Larouche et G. Ménard, Les Presses de l'université Laval, 2001, 503p.
- JUDAH, Stillson J. Hare Krishna and the counterculture. New York, John Wiley & Sons Inc., 1974.
- KAMARAS, Istvan. Conscience de Krishna : Interprétation hongroise. *Social Compass* 47 (2), 2000, p. 221-239.
- KAPOOR, O.B.L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya : The Philosophical Background of the Hare Krishna Movement. New Delhi, Munshiram Manoharlal publishers Pvt. Ltd., 1976, 248 p.
- KNOTT, Kim. In Every Town and Village : Adaptive Strategies in the Communication of Krishna Consciousness in the UK, the First Thirty Years. *Social Compass* 47 (2), 2000, p. 153-167.
- KRISHNAMontréal.org. Krishnamontreal.org : the Web Site of the Hare Krishna Community in Montreal., 2003.
- LAMBERT, Yves. Religion, modernité, ultramodernité : Une analyse en terme de «tournant axial». Dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 109, 2001, p. 87-116.
- LAMBERT, Yves. Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques. Dans *Futu???*, 260, 2001, p. 23-38.
- LAMBERT, Yves. Formes religieuses caractéristiques de l'ultramodernité : France, Pays-Bas, États-Unis, Japon, Analyses globales. Dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 109, 2000, p. 5-9.
- LEMIEUX, Raymond. La religion au Canada : Synthèse des problématiques. *Social Compass*, 43(1), 1996, p. 135-158.
- MADSEN, Finn. Asrama, Yukta-vairagya et Structure d'Organisation de l'ISKCON. *Social Compass* 47 (2), 2000, p. 87-204.
- MAYER, Jean-François. L'évolution des nouveaux mouvements religieux : Quelques observations sur le cas de la Suisse. *Social Compass* 42 (2), 1995, 181-192.

- MELTON, J. Gordon, Editor. The Changing Scene of new religious movements : Observations from a Generation of Research. *Social Compass* 42(2), 1995, p. 265-276.
- MELTON, J. Gordon, Editor. Encyclopedic Handbook of Cults in America. New York, London, Gavland Publishing Inc., p. 343.
- MÉNARD, Guy. Le sacré et le profane d'hier à demain. Dans *Religion et culture au Québec – Figures contemporaines du sacré*, sous la direction d'Yvon Desrosiers, Montréal, Éditions Fides, 1986, 422 p.
- MINOR, Robert. Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita. New York, State University of New York Press, 1986, 273 p.
- NAYAK, Anand. L'impact de la spiritualité hindoue sur l'Occident. 1988, *Voies de l'Orient* 28, p. 14-17.
- NESTI, Arnaldo. Introduction. The Dynamics and Destiny of Indian Spirituality in the West : Hare Krishna. *Social Compass* 47 (2), 2002, p. 147-152.
- NESTI, Arnaldo Introduction. The Postmodern Mystical Paradigm. *Social Compass* 49 (3), 2002, p. 323-328.
- NESTI, Arnaldo. The Mystical Option in a Postmodern Setting : Morphology and Sense. *Social Compass* 49 (3), 2002, p. 379-392.
- O'TOOLE, Roger. Religion in Canada : It's Development and Contemporary Situation. *Social Compass* 43(1), 1996, p. 119-134.
- PACE, Enzo. Retour vers le futur : Les nouveaux mouvements religieux orientaux, entre le mythe de l'âge d'or et la critique de la modernité. Dans *Religion et Écologie*, sous la direction de Danièle Hervieu-Léger, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 255é
- Panikkar, Raimon. La religion de l'avenir. *Interculture*, cahier no 107, p. 1-26 et no 108, 1990, p. 27-84.
- POLING, Tommy H; Kenney, J.F. The Hare Krishna Character Type : A Study of the Sensate Personality. New York, The Edwin Mellen Press, 1986, 184 p.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. The Nectar of Devotion : The Complete Science of Bhakti Yoga. New York, The Bhaktivedanta Book Trust, 1970, 439 p.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. Songs of the Vaisnava Acaryas. Los Angeles : The Bhaktivedanta Book Trust (4^e édition), 1995, 142 p.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. The Science of Self-Realization. Botany : The Bhaktivedanta Book Trust, 200, 339 p.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. Temple Bhajana Book. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, p. 41.

PRADES, Josée A. Le sacré civilisé. Dans *Religion et culture au Québec – Figures contemporaines du sacré*, sous la direction d'Yvon Desrosiers, Montréal, Éditions Fides, 1986, 422 p.

RENAUD, Gilbert. L'inversion tranquille – Le social québécois et ses métamorphoses. Dans *Religion et culture au Québec – Figures contemporaines du sacré*, sous la direction d'Yvon Desrosiers, Montréal, Éditions Fides, 1986, 422 p.

RENOU, Louis. Que sais-je? L'hindouisme. Paris, Presses universitaires de France (14^e édition), 2001, 127 p.

ROBERTSON, Roland. Religion and the Global Field. *Social Compass* 41(1), 1994, p. 121-135.

ROCHFORD, E. Burke, Jr. Accounting for Child abuse in the Hare Krishna : Ethnographic Dilemmas and Reflections. *Towards Reflexive Ethnography : Participating, Observing, Narrating*, vol. 9, 2001, p. 157-179.

ROCHFORD, E. Burke, Jr. Reactions of Hare Krishna Devotees to Scandals of Leader's Misconduct. In *Wolves within the Fold – Religious Leadership and Abuses of Power*, Londres, Edited by Anson Shupe Rutgers University Press, 1998, p. 101-117.

ROCHFORD, E. Burke, Jr. Hare Krishna in America. New Jersey, Rutgers University Press, 1985, 324 p.

ROCHFORD, E. Burke, Jr. Demons, Karmies, and Non-devotees : Culture, Group Boundaries, and the Development of Hare Krishna in North America and Europe. *Social Compass* 47 (2), 2000, 169-186.

RONDET, Michel. Spiritualités hors frontières. 1998, *Voies de l'Orient* 67, p. 15-22.

ROSEN, Steven. Passage from India : The Life and Times of his Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1992, 126 p.

SAHI, Jyoti. La pluralité religieuse et ses implications pour la vie dans un ashram à vocation artistique. 2001, *Voies de l'Orient*, 79, p. 29-36.

SAINT-BLANCAT, Chantal. Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux. Dans *La globalisation du religieux*, sous la direction de J.P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, L'Harmattan, Paris, Montréal, Collection Religion et Sciences, 2001, 282 p.

SHINN, Larry D. The Dark Lord : Cult Images and the Hare Krishna in America. Philadelphia : The Westminster Press, 1984, 204 p.

SIGUIER-SAUNÉ, Gisèle. Une introduction à la Bhagavad-Gita. 2001, *Voies de l'Orient*, 78, p. 20-34.

SIMMEL, G. The Sociology of Religion. New York, The Philosophical Library, 1959, p. 325.

SQUARCINI, Federico. In Search of Identity within the Hare Krishna Movement : Memory, Oblivion and Thought Style. *Social Compass* 47 (2), 2000, p. 253-271.

SQUARCINI, Federico. «Power of Mysticism» and «Mysticism of Power» : Understanding the Sociopolitical History of a Neo-Hindu Movement. *Social Compass* 49 (3), 2002, p. 343-364.

TEMPLE HARE KRISHNA DE MONTRÉAL. Pour célébrer le centenaire de Srila Prabhupada. Temple Hare Krishna de Montréal, Édition spécial, 1996, p. 30.

THE BHAKTIVEDANTA BOOK TRUST INTERNATIONAL. Back to Godhead. The Magazine of the Hare Krishna Movement. The Bhaktivedanta Book Trust International, Alachua, Florida, July 1, August 2003, p. 62.

THÉROUX, Yvon; CHEVALIER Éric. La rencontre des cultures et des religions. Dans *L'étude du religieux au Québec*, sous la direction de J.M. Larouche et G. Ménard. Les Presses de l'université Laval, 2001, 503, p.

TÖNNIES, Ferdinand. Gemeinschaft und Gesellschaft. Traduction de J. Leif, Retz, Paris, 1944, p. 285.

VERHELST, Thierry. L'aide de l'Orient à l'Occident : La crise culturelle de l'Occident et la solidarité internationale. 1988, *Voies de l'Orient* 28, p. 1-7.

VERNETTE, Jean. Le 21^e siècle sera mystique ou ne sera pas. Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 209 p.

- VERNETTE, Jean; MONCELON, Claire. Des groupes religieux aujourd'hui. Les Presses universitaires de France, Collection politique d'aujourd'hui, 1995, 291 p.
- WHITTAKER, Clio. An Introduction to Oriental Mythology. New York, Chartwell Books, Inc, 1989, 127p.
- WEBER, Max. La sociologie des religions. Traduit par Jean-Pierre Grossein, 1996, Gallimard, 545 p.
- WEBER, Max. Économie et société. Paris, Plon, 1971, p. 386.
- WEBER, Max. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris, Plon, 1964, p. 340.
- WEBER, Max. Le savant et le politique, Paris, Plon, 1963, p. 394.
- WILLAIME, Jean-Paul. Laïcité et religion en France. Dans *Identités religieuses en Europe*, sous la direction de Grace Darvie et Danièle Hervieu-Léger, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 335.
- WILSON, Bryan. Contemporary Transformation of Religion. Oxford University Press, 1976, p. 116.
- YANOFF, Morris. Where is Joey? Lost among the Hare Krishna. Chicago, Swallow Press, 1981, 260 p.
- ZAEHNER, R.C. L'hindouisme. Paris, Desclée de Brouwer, 1974, 221 p.
- ZAIMAN, Nurit. The Integration of Indian Immigrants to Temples run by North Americans. *Social Compass* 47 (2), 2000, p. 205-219.