



Méditation et dévotion dans la tradition Radhasoami

Diana Dimitrova

Volume 76, Number 1, February 2020

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1075268ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1075268ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dimitrova, D. (2020). Méditation et dévotion dans la tradition Radhasoami.

Laval théologique et philosophique, 76(1), 31–39.

<https://doi.org/10.7202/1075268ar>

Article abstract

This article explores the notion of meditation and devotionalism in the Radhasoami tradition of the 19th, 20th and 21st centuries, a tradition of reform that questions and transcends traditional Hinduism in many ways. In the following, we study several texts and ritual practices of the Radhasoami tradition, in the example of the elaborate meditation called *surat śabda yoga* (yoga of the sound of the inner current). Our goal is to explore the complex interactions between meditation and devotion. In addition, we wish to address yogic, meditative and devotional embodied practices, such as the collective meditation during the *satsaṅg*.

MÉDITATION ET DÉVOTION DANS LA TRADITION RADHASOAMI

Diana Dimitrova

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : *Le présent article étudie la notion de méditation et de dévotion dans la tradition Radhasoami des XIX^e, XX^e et XXI^e siècles, tradition de réforme qui interroge et transcende l'hindouisme traditionnel de multiples façons. Nous analysons ici plusieurs textes et pratiques rituelles de la tradition Radhasoami, entre autres à travers la méditation élaborée appelée surat śabda yoga (yoga du son du courant intérieur). Notre objectif est d'explorer les interactions complexes entre la méditation et la dévotion chez les adeptes de cette tradition. Par ailleurs, nous souhaitons aborder le yoga, la méditation et la dévotion tels qu'ils apparaissent concrètement dans cette tradition, comme la méditation collective lors du satsaṅg.*

ABSTRACT : *This article explores the notion of meditation and devotionalism in the Radhasoami tradition of the 19th, 20th and 21st centuries, a tradition of reform that questions and transcends traditional Hinduism in many ways. In the following, we study several texts and ritual practices of the Radhasoami tradition, in the example of the elaborate meditation called surat śabda yoga (yoga of the sound of the inner current). Our goal is to explore the complex interactions between meditation and devotion. In addition, we wish to address yogic, meditative and devotional embodied practices, such as the collective meditation during the satsaṅg.*

Le présent article étudie la notion de méditation et de dévotion dans la tradition Radhasoami des XIX^e, XX^e et XXI^e siècles, une tradition de réforme qui interroge et transcende l'hindouisme traditionnel de multiples façons¹. Nous analysons ici plusieurs textes et pratiques rituelles de la tradition Radhasoami, entre autres à travers une pratique élaborée de méditation appelée le *surat śabda yoga* (yoga du son du courant intérieur)². Dans cet article, nous mettons l'accent sur le voyage que des membres Radhasoami vivant en Amérique du Nord font chaque année en Inde dans le but de pratiquer le *surat śabda yoga* en compagnie d'autres *satsaṅgī* et d'obtenir le

1. Le système de translittération de cet ouvrage suit un système standard pour le sanskrit et le hindi, dans lequel les voyelles longues sont marquées d'un macron, par exemple ā, et les consonnes rétroflexes avec un point sous la lettre, par exemple ḍ. La nasalisation est indiquée par le signe ṁ. Aucun symbole spécial n'est utilisé pour l'*anusvāra* dans la translittération, la consonne nasale appropriée étant écrite pour éviter toute confusion dans la prononciation. Tous les mots et titres des œuvres en hindi sont orthographiés selon le système de translittération du hindi. Les noms des auteurs, penseurs, philosophes, dieux, rivières, plantes, arbres et villes n'ont pas été marqués de signes diacritiques.

2. J'aimerais remercier André Couture pour sa lecture très approfondie de cet article et aussi pour ses commentaires et suggestions.

darśana de leur gourou³. Notre objectif est d'explorer les interactions complexes entre la méditation et la dévotion des membres. En effet, nous souhaitons aborder le yoga, la méditation et la dévotion tels qu'ils apparaissent concrètement dans cette tradition, la méditation collective durant le *satsaṅg* représentant justement un bel exemple de la façon dont se manifeste la dévotion de l'adepte envers son gourou. Pour ce faire, nous étudions les éléments de la religiosité Radhasoami qui invitent le dévot à aspirer au *darśana* avec le gourou et l'encourage à méditer sur ce dernier. Nous abordons aussi le concept d'*ārātī* spécifique à la tradition Radhasoami. Au cours de ce rite, le dévot intériorise sa pratique en offrant à son gourou des parties de son corps intérieur. En somme, cet article aborde les questions relatives à la méditation et à la dévotion dans la tradition Radhasoami en privilégiant l'étude textuelle et l'analyse des pratiques rituelles du dévot Radhasoami⁴.

I. LA DÉVOTION AU GOUROU

Le fondateur du mouvement Radhasoami, Shiv Dayal (1818-1878), a été influencé par des *sant* comme Kabir, Nanak, Dadu et Ravi Das, par le *Ghaṭ Rāmāyaṇa* de Tulsi Sahib (XVIII^e siècle), ainsi que par plusieurs enseignements ésotériques actuels⁵. Les enseignements de Shiv Dayal se trouvent réunis dans la collection d'œuvres en prose et en vers intitulée *Sar bachan* (enseignements essentiels). Se laissant inspirer par des textes globalement appelés *Tantra*, qui décrivent les différents plans que doit traverser l'adepte au cours de sa méditation, ce maître présente de façon originale le cheminement spirituel de l'âme à travers les divers domaines et sous-domaines de conscience, jusqu'à l'atteinte de l'étape ultime, le domaine du Radhasoami. Il s'agit d'un domaine d'une luminosité et d'une sonorité d'une beauté inouïe : ce cheminement spirituel est un type de yoga dans lequel les disciples initiés viennent à maîtriser leur ascension vers l'ultime à travers les multiples domaines de la conscience, et ce, sous la supervision du gourou⁶.

Les Radhasoamis conçoivent leur mouvement comme étant la parfaite manifestation du *Sant mat* (l'enseignement des *Sant*) et considèrent que celui-ci fait partie du *Sant paramparā*, la tradition de poètes *sant* comme Kabir et Nanak. Dans cette tradition qualifiée de *nirguṇa bhakti*, on croit en la manifestation d'un Dieu sans at-

3. Le *satsaṅg* est la « communauté (*saṅg*) des gens de bien (*sat*) » et les *satsaṅgī* sont les adeptes de cette tradition. Le *darśana* est le fait de voir un dieu ou un gourou et d'être vu de lui.

4. Sans doute, il serait important d'étudier aussi les questions liées à l'identité des membres Radhasoami, mais la portée de cet article ne me permet pas d'explorer cette problématique. Cela pourrait être le thème d'un autre article.

5. Il existe une tradition des *Sant/Sat*, des poètes mystiques des XV^e-XVI^e siècles. Ce terme est parfois traduit par « saints » en français, une traduction qui a été critiquée. Il s'agit littéralement « des gens de bien, des vrais adeptes, de ceux qui connaissent la vérité (*satya*, *sat*), de ceux qui ont fait l'expérience de l'ultime réalité ».

6. Voir également notre discussion sur la théologie du Radhasoami, dans Diana DIMITROVA, « The Development of Sanātana Dharma in the Twentieth Century. A Rādhāsoamī Guru's Perspective », *International Journal of Hindu Studies*, 11, 1 (2007), p. 89-98.

tributs (*nirguṇa*⁷), en la suprématie du gourou et en la communauté spirituelle des *Sant*, le *satsaṅg*. La théologie du mouvement est codifiée sous l'appellation de *surat śabda yoga* (discipline de concentration [*yoga*] sur le son de la parole divine [*śabda*] à partir du courant intérieur qui en découle [*surat*])⁸. Les Radhasoamis considèrent que l'essence éternelle du Dieu réside sous la forme de l'énergie pure (*śakti*), le domaine suprême du « Radhasoami ». Radha est théologiquement considérée comme étant le centre de l'énergie, l'âme. Donc, Radhasoami (le *svāmī*/swami ou le maître de Radha, qui est Kṛṣṇa, le gourou par excellence) implique un contrôle absolu sur l'âme et son énergie spirituelle. Tout comme les autres *sant*, les Radhasoamis considèrent les formes externes de dévotion, tels que les rituels ou les *mūrti* (images), comme dépourvues d'intérêt. Leur religion étant une religion du cœur, seule la transformation intérieure de l'âme importe réellement.

Mark Juergensmeyer conçoit la théologie Radhasoami comme s'appuyant sur la tradition intellectuelle de Kabir et de Nanak, particulièrement en ce qui a trait aux domaines de la conscience et à la conception du gourou. Tandis que Kabir parle d'un domaine intérieur de nature indescriptible, Nanak spécifie cinq niveaux distincts à travers lesquels l'âme peut voyager dans le but d'atteindre le niveau ultime, le *sacchānand*, ou le domaine de la vérité. Les Radhasoamis ont, quant à eux, développé davantage le concept de domaines : ils proposent une série de plusieurs domaines et sous-domaines à travers lesquels l'âme doit cheminer comme dans un labyrinthe avant de parvenir au plus haut niveau, celui du Radhasoami.

De façon similaire, pour Kabir, le *satguru* est une forme de conscience spirituelle ou de voix intérieure qui réside en chacun de nous. Par contre, la conception du gourou développée par Nanak s'appuie sur la transmission de l'autorité spirituelle d'un gourou à un autre, et de là jusqu'au texte écrit qui conserve et transmet cette tradition.

Les Radhasoamis ont également développé davantage la notion du gourou puisque leurs enseignements nécessitent qu'un gourou soit vivant et présent pour le dévot. Par ailleurs, les Radhasoamis perçoivent le gourou comme étant l'incarnation vivante de l'Absolu. Les dévots aspirent au *darśana* (un contact des yeux et un regard de la part de la divinité ou du gourou qui a une valeur sacrée) avec leur gourou, et croient également en ses pouvoirs guérisseurs. Les disciples sont encouragés à diriger leur dévotion et leur amour envers le gourou. De ce fait, les Radhasoamis peuvent être perçus comme des adeptes de la *guru-bhakti* (la dévotion au gourou). Cette compré-

7. Il existe en effet deux tendances principales, ainsi que d'autres tendances supplémentaires, dans l'interprétation du système philosophique *Vedānta*. Pour certains interprètes comme Śaṅkara, le Brahman transcende toutes les qualités de la matière, on dit qu'il est *nirguṇa*, sans qualités ou attributs (*nirguṇa-vāda*, interprétation *nirguṇa*). Pour des interprètes comme Rāmānuja, il est *saṅguṇa*, pourvu de qualités ou d'attributs, de sorte qu'on peut dire de Viṣṇu ou de Kṛṣṇa sous leur forme personnelle qu'ils sont Brahman, l'absolu ou l'ultime (*saṅguṇa-vāda*, interprétation *saṅguṇa*). Madhava, par contre, propose un dualisme « qualifié ». Il n'est pas surprenant que l'on retrouve ces tendances à l'intérieur des courants de dévotion.

8. Cette explication s'inspire de la traduction utilisée par Mark Juergensmeyer dans sa recherche. Voir M. JUERGENSEMEYER, « The Radhasoami Revival of the Sant Tradition », dans K. SCHOMER, W.H. MCLEOD, éd., *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Berkeley, Berkeley Religious Studies Series, 1987, p. 332.

hension du gourou semble puiser aux enseignements de Tulsi Sahib au XVIII^e siècle dans son interprétation *nirguṇa* du *Rāmāyaṇa*, le *Ghaṭ Rāmāyaṇa*.

Il est important de mentionner que la notion de gourou divin est de nature complexe au sein de la tradition Radhasoami. Deux disciples de Shiv Dayal, Rai Saligram et Jaimal Singh, sont respectivement devenus les maîtres des branches principales d'Agra et de Beas, au Pendjab. La principale différence entre ces deux branches est qu'à Agra, Shiv Dayal est considéré comme le *Sant* des *Sant*, le *paramātma guru* ou gourou suprême, et un seul nom, celui du domaine ultime, est révélé lors de l'initiation. En revanche, la branche pendjabie considère Shiv Dayal dans un contexte de chaîne ininterrompue de manifestations du *satguru* et révèle cinq noms sacrés lors de l'initiation. Par ailleurs, si le gourou ayant initié un dévot décède, le dévot doit tout de même continuer à contempler ce dernier dans la branche de Beas.

Contrairement à la branche pendjabie, le dévot doit contempler le nouveau gourou à Agra. De façon similaire, à Beas, les gourous sont perçus comme les maîtres de la tradition *sant* étendue à laquelle Guru Nanak, Kabir et Ravidas appartenaient. Les dévots de Beas se réfèrent à leur tradition en la qualifiant de *sant mat* (l'enseignement des *sant*). Cette tradition *sant* est ouverte dans la mesure où des *sant* provenant de différents horizons religieux se trouvent également à être vénérés.

L'idée selon laquelle le gourou doit lui-même être initié à la vérité ultime se retrouve également chez les Radhasoami. En revanche, Tulsi Sahib est considéré comme étant le gourou de Soamiji dans la branche de Beas tandis que la branche d'Agra considère que la tradition Radhasoami est distincte, considérée comme la « foi Radhasoami⁹ ». Soamiji est considéré comme l'Être parfait dans lequel la vérité Radhasoami s'est révélée. Toutefois, il n'est pas question d'accepter l'idée selon laquelle un gourou l'aurait initié à la Vérité absolue. Par ailleurs, on retrouve des ramifications de la branche d'Agra implantées à Soamibagh et Peepalmandi, en périphérie d'Agra, ainsi qu'à Hyderabad, Gwalior et Hoshiarpur¹⁰.

Dans son ouvrage, Daniel Gold évoque ce qu'il considère comme une hindouisation des gourous *sant*, et discute de deux cas en particulier : les enseignements et les pratiques religieuses de Faqir Chand, le gourou Radhasoami de Hoshiarpur, au Pendjab, qui, sous l'influence du Vedānta hindou, considère la réalité Radhasoami comme *māyā* (illusion)¹¹. Voir également notre discussion sur la vision de Faqir Chand sur les *saṃskāras* hindous et la foi Radhasoami comme étant une expression du *sanātana dharma*¹². Dans un même ordre d'idée, Malik Sahib, le gourou Radhasoami de Gwalior au Madhya Pradesh est également un adepte de la *guru-śakti*¹³.

9. Daniel GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 162.

10. Voir M. JUERGENSMEYER, « The Radhasoami Revival of the Sant Tradition », p. 334.

11. D. GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, p. 164.

12. D. DIMITROVA, « The Development of Sanātana Dharma in the Twentieth Century. A Rādhāsoamī Guru's Perspective ».

13. C'est l'enseignement hindou selon lequel le dieu suprême (souvent Śiva) est puissance ou énergie (*śakti*), une énergie personnifiée par la déesse et que le gourou, qui participe lui aussi de cette *śakti*, fait descendre

Étant la source du *nām* (nom) Radhasoami et de l'initiation *śaktipāt*, des difficultés ont été soulevées en ce qui a trait au système des *varṇa* (classes ou « castes ») et des *āśrama* (chacune des quatre étapes de la vie, réservées aux hommes des trois *varṇa* supérieurs). Effectivement, si la tradition Radhasoami rejette ces systèmes, la tradition hindoue *guru-śakti* les maintient¹⁴.

En somme, force est de constater que la notion de gourou dans la tradition Radhasoami n'est ni uniforme ni statique. Effectivement, plusieurs interprétations et transformations sont survenues depuis les deux derniers siècles et vont certainement continuer à être perpétuées par les gourous et les dévots, ce qui fait du mouvement Radhasoami une tradition *sant* si ouverte et étendue.

II. DÉVOTION ET MÉDITATION

L'héritage *sant* et la doctrine de Nanak sont particulièrement apparents dans la place centrale qu'occupe le *satsaṅg* dans les rituels de la tradition Radhasoami. Dans cette tradition, le *satsaṅg* ne réfère pas uniquement à la communauté des *sant*, mais également à la célébration elle-même au cours de laquelle les membres écoutent les enseignements des *sant* et des gourous Radhasoami, une célébration qui devient un véritable événement où se manifeste en commun la dévotion des adeptes¹⁵. Il s'agit également du moment de béatitude totale qu'est le *darśana* avec le gourou divin. Sudhir Kakar a d'ailleurs présenté une excellente description de la sensation puissante et enivrante ressentie lorsque les *satsaṅgī* se rassemblent, s'abandonnent avec béatitude et s'imprègnent de l'image de leur gourou adoré¹⁶. L'auteur souligne les sentiments d'admiration, de vénération, mais aussi de peur que les dévots ressentent à l'égard de leur gourou. Ces sentiments rappellent la *bhai* ou *bhau bhakti* (dévotion partagée entre la peur que peut susciter le divin et l'admiration qu'il inspire) exprimée dans la poésie de Nanak¹⁷.

Dans un même ordre d'idée, c'est le caractère central de la *guru-bhakti* qui amène le dévot à aspirer au *darśana* avec le gourou et l'encourage à accomplir une *ārati* à portée internationale et désormais accessible à tous les Radhasoamis du monde, un rite grâce auquel le dévot offre à son gourou des parties de son corps

telle une grâce sur son disciple (*śakti-pāt*, chute ou descente de l'énergie) et qu'il lui transmet lors de l'initiation.

14. D. GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, p. 167.

15. Nous avons pu observer ce phénomène lors de notre participation au *satsaṅg* de Beas, mais pas à Dayalbagh. On nous a toutefois mentionné que les dévots écoutaient également les enseignements des gourous Radhasoami durant certains *satsaṅg* à Agra.

16. Sudhir KAKAR, « Radhasoami. The Healing Offer », dans John Stratton HAWLEY, Vasudha NARAYANAN, éd., *The Life of Hinduism*, Berkeley, University of California Press, 2006, p. 194.

17. Voir J.S. GREWAL, *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « The New Cambridge History of India », II.3), 1990, p. 105-107. Voir aussi la discussion très intéressante d'André Couture sur la peur et la *bhakti* en référence d'Arjuna dans la *Bhagavadgītā* (André COUTURE, « La peur d'Arjuna dans la Bhagavad-Gītā », et « Réponse à la communication de Roland Chagnon : "Une peur contemporaine et sa double gestion" », dans Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir., *La peur : genèses, structures contemporaines, avenir. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 21 au 23 octobre 1983*, Montréal, Fides [coll. « Héritage et projet », 30], 1985, p. 13-38 et 167-170).

intérieur. Cette union spirituelle avec le gourou est similaire à la façon dont le dévot hindou peut subtilement offrir à une divinité des parties de son psychisme en s'unissant avec elle.

Dans sa discussion sur l'appropriation de l'image de Krishna (femme vachère favorite de Krishna et originaire de l'actuelle région de Braj autour de la ville de Mathura) et la notion hindoue d'*āratī* (offrande de lumière à une divinité hindoue) au sein de la tradition Radhasoami, Daniel Gold souligne le fait que Soamiji est né et a vécu toute sa vie à Agra, qui était la capitale de l'Empire moghol géographiquement proche du lieu de résidence mythique de Krishna et Radha. De ce fait, Soamiji était, d'une part, familier avec le jargon de la *bhakti* à Krishna, et, d'autre part, avec les langues et cultures indo-islamiques présentes dans sa ville natale d'Agra. Il n'est donc pas surprenant que Soamiji utilise des termes indo-musulmans dans la présentation de la tradition *sant* hindouisée dont il hérita¹⁸.

Il est important de mentionner que Soamiji a réinterprété les notions de Radha et d'*āratī* selon une perspective *nirguṇa* (sans attributs, qui ne se manifeste pas de façon personnelle). Radha se trouve donc être l'âme aimante aspirant à demeurer avec un dieu *nirguṇa* dans un domaine imaginé comme une pure merveille, et l'image de l'*āratī* se trouve être une convention poétique que l'on retrouve également dans la poésie de cet interprète. L'*āratī* de Soamiji est une intériorisation de la dévotion rituelle. Il décrit souvent son séjour à travers les paradis comme autant d'*āratī*¹⁹. Dans le processus de cette *āratī* mentale et spirituelle intériorisée, le dévot peut offrir des parties de son corps intérieur en s'unissant avec la divinité en contexte hindou.

III. DÉVOTION, MÉDITATION ET SERVICE

Puisque les communautés Radhasoami à travers le monde ne sont pas en présence physique du gourou, elles organisent des *satsaṅg* virtuels hebdomadaires tous les samedis soir (dimanche matin en direct de Dayalbagh), ainsi que quelques fois par année des *satsaṅg* de deux ou trois jours. Un *satsaṅg* typique célébré en diaspora comprend le *maṅgalācaraṇa* (un rite propitiatoire), le *baṇ* (la parole du gourou ou l'enseignement), le *vintī/bintī* (la requête) ainsi que le *prasād* (grâce de la divinité distribuée aux dévots sous forme de nourriture). L'une des caractéristiques les plus impressionnantes du rituel de la diaspora est l'utilisation de nouveaux médias dans la création d'un espace sacré et dans le maintien des liens avec l'Asie du Sud. Le *satsaṅg* hebdomadaire des membres Radhasoami est une reprise et une extension du *satsaṅg* physique des dévots de la communauté diasporique. Le président du centre s'authentifie électroniquement sur le site web Radhasoami pour avoir ainsi accès à la transmission virtuelle du *satsaṅg* diffusée directement de Dayalbagh. Lors du *satsaṅg*, les membres pratiquent le *surat śabda yoga* (ressemblant de l'extérieur à de la méditation régulière) et chantent ensemble avec la communauté spirituelle de Dayalbagh projetée sur un vaste écran d'ordinateur. Le *satsaṅg* dure approximativement une

18. Voir D. GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, p. 112.

19. Voir *ibid.*, p. 143.

heure et se déroule en temps réel exactement au même moment où il a lieu à Dayalbagh (le dimanche matin en Inde).

À Dayalbagh, le gourou demeure silencieux tout au long du *satsaṅg*. Il se trouve assis sur une chaise placée sur un podium et pratique le *surat śabda yoga*. Tous les *satsaṅgī* s'assoient au sol autour de lui et méditent avec lui. Le gourou est assis de telle sorte qu'il peut être visible par tous les dévots de sorte qu'il leur est possible d'obtenir son *darśana* (vision sacrée). De façon similaire, les dévots de la diaspora ne peuvent voir que l'image du gourou sur l'écran durant le *satsaṅg* électronique. En somme, grâce à la nouvelle technologie, les Radhasoamis peuvent ainsi faire partie d'une communauté virtuelle qui se situe dans le prolongement de la communauté des *satsaṅgīs* de Dayalbagh. En outre, ils peuvent aussi simultanément participer physiquement au *satsaṅg* de la diaspora et virtuellement au *satsaṅg* de Dayalbagh et ce, tout en obtenant le *darśana* virtuel de leur gourou.

Une autre façon de concevoir le *satsaṅg* virtuel de la diaspora au sein de la tradition Radhasoami mondialisée est l'incorporation d'un pèlerinage mental et spirituel en Inde : si les dévots participent physiquement au *satsaṅg* virtuel dans la diaspora, ils se projettent tout de même en Inde, aux côtés de leur gourou et parmi les autres membres Radhasoami qui y participent au même moment. C'est ainsi que l'esprit se déplace en une sorte de pèlerinage mental et savoure par le fait même le *darśana* virtuel du gourou sur l'écran qui se produit mentalement en Inde à plusieurs milliers de kilomètres du lieu où le dévot se trouve physiquement.

On peut se demander si le fait que l'esprit se déplace ainsi à chaque méditation et à chaque pratique de yoga constitue vraiment un pèlerinage mental. Il convient toutefois de mentionner que les pratiques de méditation dans un contexte de mondialisation ainsi qu'à distance du gourou et de sa communauté spirituelle, reposent sur une « double réalité mentale » : s'il est vrai que l'esprit s'embarque dans un voyage mental en son for intérieur conformément aux conventions tantriques, le voyage mental qu'il effectue alors est à la fois vertical vers le Suprême, et extérieur et horizontal à travers le monde vers le gourou et la communauté spirituelle.

Ce pèlerinage mental serait plus discutable s'il ne s'appuyait sur le pèlerinage physique que les membres sont tenus d'entreprendre au moins une fois par année. Si l'actuel Sant Satguru des Radhasoami, Prem Saran Satsangi, ne voyage pas à l'étranger (il n'a visité ses dévots qu'à une seule reprise, en mars 2017), les membres Radhasoamis voyagent normalement une fois par an à Dayalbagh pour être en présence physique de leur gourou. Ils voyagent dans le but d'obtenir le *darśana* de leur gourou et de participer physiquement au *satsaṅg*, mais aussi afin de pratiquer la *sevā* (service communautaire). Les activités de la *sevā*, telles que les activités de distribution alimentaire, par exemple, sont des éléments de grande importance pour l'ensemble des communautés diasporiques. Effectivement, les membres s'engagent dans diverses activités de charité et des travaux bénévoles pour en faire bénéficier leurs voisins et leurs concitoyens. Ils organisent également des *bhaṇḍārā* (festins pour tous) dans lesquels les membres de la communauté apportent des mets qu'ils ont eux-mêmes préparés. La communauté se rassemble, célèbre la mémoire des gourous précédents et

les mets qu'ils ont apportés sont mis en vente. Les dons ne sont pas une pratique courante puisque les gens achètent plutôt les choses mises en vente.

Le concept central de la *sevā* est directement lié à la philosophie de vie moderne Radhasoami. On retrouve ce même élargissement de la *sevā* dans plusieurs mouvements modernes où la *bhakti* est intimement liée au service du gourou, mais aussi au service communautaire. Le *karmamārga* (la voie de l'action) a ainsi été réinterprété comme la voie du service au XX^e et au XXI^e siècle. En Inde, sous le règne du gourou Mehta ji (Gurcharan Das Mehta, le sixième Sant Satguru), la *sevā* est devenue très importante à Dayalbagh sous la forme, entre autres, du support au travail agricole dans les champs tous les matins. Les dévots ont non seulement l'opportunité de faire un service à la communauté, mais aussi d'obtenir le *darśana* de leur gourou lorsque ce dernier vient aux champs, parle aux dévots et leur donne des conseils et des instructions²⁰.

Ceci veut dire que le pèlerinage en Inde, dans la patrie spirituelle des dévots, ne concerne pas uniquement la participation physique aux *satsaṅg* et l'obtention d'un « réel » *darśana* physique du gourou, mais également le travail agricole et le service communautaire sous une forme ou sous une autre. La routine quotidienne s'amorce avec des séances de méditations matinales vers trois ou quatre heures du matin. Par la suite, tous se dirigent aux champs pour y travailler. Le point culminant de cette matinée bien remplie réside dans l'opportunité de rencontrer le gourou face à face, de lui parler et de lui poser des questions. Plus récemment, des démarches ont été entreprises pour impliquer aussi les plus jeunes dans la communauté. Les mères amènent aux champs leurs jeunes enfants, parmi lesquels figure le petit-fils de gourou Sat-saṅgi, afin de rencontrer gourou-ji. Il s'agit là d'un début de journée hautement significatif, rempli par du travail joyeux, de la camaraderie et des réflexions spirituelles.

Comme le souligne Jessica Frazier dans son récent ouvrage sur les visions hindoues, les « pratiques » ne sont que très rarement irréflechies : elles sont ce que le sociologue Pierre Bourdieu qualifie de *doxa*, un ensemble de valeurs, de préférences et de logiques implicite et instinctif, exprimé à travers les actions du corps²¹. Frazier se réfère encore à Frits Staal pour qui l'hindouisme est davantage une orthopraxie qu'une orthodoxie et où le texte vécu de la pratique religieuse représente une plus forte manifestation de l'hindouisme que ses textes écrits²². Dans le but de saisir les liens entre pèlerinage et dévotion, nous devons également nous référer à l'étude de Diana Eck sur le rite de dévotion du *darśana*²³, dans laquelle elle souligne l'importance des images hindoues en tant que point d'accès au divin. Nous soutenons toutefois ici que, dans la tradition *nirguṇa* qu'est la tradition Radhasoami, c'est plutôt le gourou vivant qui se trouve être le point focal du *darśana*, de la dévotion et du pèle-

20. Voir *ibid.*, p. 156.

21. Voir Jessica FRAZIER, *Hindu Worldviews. Theories of Self, Ritual and Reality*, London, Bloomsbury, 2017, p. 142.

22. Voir *ibid.*

23. Voir Diana L. ECK, *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, 3^e éd., New York, Columbia University Press, 1998.

rinage, ce qui permet de relativiser l'accent mis sur l'atteinte du *brahman* sans attributs (*nirguṇa*), caractéristique de cette tradition. L'expérience du niveau ultime de la réalité durant un pèlerinage est marquée par un état profond d'émotions affectives et par une transformation spirituelle.

CONCLUSION

Dans cet article, nous avons étudié d'importantes questions relatives à la méditation et à la dévotion au sein de la tradition Radhasoami. Un aspect remarquable de la religiosité Radhasoami est l'importance accordée à la *sevā* en tant que moment important de la vie quotidienne de la communauté, mais aussi en tant que partie intégrante de la vie religieuse en Inde. Nous avons souligné l'importance du *satsaṅg* et de la création d'un espace et d'un moment privilégié de spiritualité au sein de la diaspora. Nous avons également abordé la fluidité des frontières religieuses et des représentations du divin, qui oscillent entre une divinité sans attributs, typique de la tradition sikhe et de certaines traditions hindoues (*nirguṇa-vāda*, l'enseignement *nirguṇa*), et une divinité avec attributs qu'on trouve dans d'autres traditions de dévotion hindoues (*saguṇa-vāda*). Notre étude a montré les multiples instances de divinisation du gourou dans la tradition. Malgré le fait que la tradition Radhasoami s'inscrit dans une religiosité qui vise l'union à une divinité *nirguṇa*, elle se trouve tout de même entourée de rituels et de manifestations de dévotion *saguṇa* comme on en trouve dans la *bhakti* vishnouite de l'Inde du Nord. Même si nous ne pouvons nier les multiples exemples d'hindouisation de la tradition, nous considérons que le gourou humain divinisé ne s'inscrit pas dans une plus ample hindouisation, mais semble plutôt donner accès à la forme *nirguṇa* du divin pour les dévots, ce qui sert à rééquilibrer vers le concret les déclarations de la tradition non manifestée absolue.

En somme, cette étude nous a permis de mieux comprendre combien les questions de la méditation et de la dévotion sont complexes dans la tradition Radhasoami. Ces deux éléments sont interreliés et forment une réalité complexe. Cette même réalité en Amérique du Nord apparaît connectée et combinée à la réalité en Inde, du moins au niveau de la pensée méditative et de la réalité virtuelle de la transmission par ordinateur. Le pèlerinage physique en Inde matérialise cette interconnexion qui est présente en tout temps lors de chacune des méditations et des *satsaṅg*. Cette recherche nous oblige donc à conclure qu'il existe une troisième réalité hybride vécue qui se trouve entre les réalités vécues en Inde et celle de la diaspora. Cette réalité dite « globale », intermédiaire entre le local et le global, telle que vécue dans la tradition Radhasoami, est, à notre avis, la véritable réalité vécue par les dévots durant les formes mondialisées de *satsaṅg*.