

De la « nébuleuse mystique-ésotérique » au circuit alternatif. Regards croisés sur le New Age et les nouveaux mouvements religieux

Viola Teisenhoffer

2008 « De la ‘nebulosa mística-esotérica’ al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos », in K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga, A. Aguilar Ros (éd.), *Raíces en movimiento : prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Zapopan : El Colegio de Jalisco/Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines/IRD/CIESAS-Occidente/ITESO, p. 45-72. (traduction vers l’espagnol par Kali Argyriadis)

Les phénomènes religieux dénommés « nouveaux mouvements religieux » et le New Age occupent les sociologues des religions depuis les années quatre-vingt. C’est désormais un lieu commun de dire qu’il s’agit de phénomènes aux frontières floues, difficiles à définir et qui mettent à l’épreuve les cadres conceptuels des sciences sociales. Néanmoins, le défi qu’impose l’analyse du New Age ne doit pas devenir une impasse, au contraire, il doit inciter à pousser plus loin la réflexion afin de comprendre la nature et de mesurer la portée de ce phénomène qui, par rapport à l’étude des phénomènes religieux « classiques », circonscrits à un espace géographique précis, n’a pas encore acquis le statut d’objet d’étude « noble » et n’a attiré l’attention que d’un nombre très réduit de chercheurs.

Le New Age constitue un segment de l’ensemble des phénomènes qu’il est convenu de dénommer « nouveaux mouvements religieux » dans la littérature sociologique, terme qui désigne différents phénomènes religieux nés en dehors du cadre des religions historiques occidentales ou des courants innovateurs surgis de l’intérieur de celui-ci¹. Il s’agit d’un mouvement très hétérogène qui échappe à toute tentative de classification, au point que de nombreux chercheurs ont questionné son statut de « mouvement » et sa qualification en tant que « religieux » (cf. Rocchi, 2000). Cette dénomination a pourtant persisté dans les travaux

¹ La définition du New Age et des « nouveaux mouvements religieux » n’est pas claire dans les travaux sociologiques. F. Champion (2000 : 525) définit les « nouveaux mouvements religieux » en tant que phénomènes historiquement inédits qui renvoient à des « groupes formés en dehors de la matrice chrétienne [...] qui marquent un moment historique vraiment nouveau, post-chrétien ». La rupture avec la tradition chrétienne constitue donc le dénominateur commun de groupes très divers. Le terme « nouveaux groupes » permet ainsi d’y classer des groupes constitués à la fin du XIX^e siècle, comme le spiritisme ou la science chrétienne. Parfois les deux dénominations, celle de New Age et celle de « nouveaux mouvements religieux », sont distinguées, parfois elles se superposent. Le terme New Age est le plus souvent utilisé par les auteurs anglo-saxons, les auteurs français préférant l’expression « nouveaux mouvements religieux ». Plus loin, nous proposerons une notion qui pourrait remplacer ces deux termes. Je signale que, afin de faciliter la lecture, l’expression « nouveaux mouvements religieux » figurera sans guillemets dans le texte.

consacrés à ce sujet, car les différentes composantes de ce phénomène présentent des traits communs qui dessinent les contours d'un mouvement qui englobe des pratiques aussi diverses que le yoga, le tai-chi-chuan, la thérapie de vies passées, la thérapie par la danse, la thérapie florale ou des thérapies qui engagent d'autres éléments naturels, la psychothérapie transpersonnelle, le paganisme européen, le feng shui, l'acupuncture, les danses sufi, les systèmes d'alimentation naturelle, les *sweat lodges*, le shamanisme des Indiens nord-américains, la communication avec les anges, etc.

Analysés souvent, en France, à la fois comme les symptômes d'une supposée « décomposition » ou « recomposition du religieux », marquée par une « individualisation exacerbée » et par l'instrumentalisation de ses pratiques, et comme « religions séculières » ou « à la carte », les phénomènes en question apparaissent comme un ensemble flou sans logique propre qui mine les assises des religions historiques occidentales. Puisant dans des traditions très différentes, mêlant des éléments d'origines les plus diverses, sans cohérence apparente, pour satisfaire les besoins immédiats d'individus « isolés et déracinés par la modernité », ces formes religieuses ou « parareligieuses », comme l'appellent certains auteurs, seraient le signe d'une dégénérescence certaine de la religion en Occident et, plus généralement, d'une crise sociale et culturelle. L'organisation inédite des groupes, l'hétérogénéité des pratiques et l'incohérence apparente des représentations ont inspiré à de nombreux auteurs une série de définitions provisoires et d'hypothèses de travail qui tentent, tant bien que mal, d'expliquer le processus de changement que reflètent ces phénomènes religieux. L'étude des origines du New Age et l'analyse critique de différents écrits sur les nouveaux mouvements religieux, ainsi que la présentation des résultats d'une recherche récente permettront de jeter une lumière nouvelle sur ces phénomènes qui semblent avoir conduit certains chercheurs dans une impasse.

Réaction à la modernité ou foi dans le progrès ? Les racines du New Age

Le phénomène social connu sous le nom de New Age ou nouveaux mouvements religieux surgit à partir des années '60 dans les rangs des classes moyennes urbaines, parallèlement aux protestations des mouvements d'étudiants et des nouveaux mouvements sociaux qui se manifestèrent à cette époque dans différents pays du monde occidental. L'idéologie de la contre-culture se répandit successivement dans l'ensemble de la société diffusant des pratiques et représentations qui ne constituaient plus les marques distinctives d'une subculture marginalisée, mais dessinaient les contours d'un mouvement religieux. Dans

les travaux français portant sur les nouveaux mouvements religieux, l'origine du New Age est retracée le plus souvent jusqu'à la contre-culture et les relations éventuelles avec des courants antérieurs sont rarement évoquées. Le New Age est, en ce qui concerne son organisation et son ampleur, un phénomène inédit, certes, mais ses racines poussent plus loin que les années '60. Le phénomène constitue le renouveau de tendances plus anciennes, héritées du XIX^e siècle, qui annonçaient déjà l'avènement d'une ère nouvelle et prônaient l'exploration des capacités humaines pour la construction d'un monde meilleur (Ellwood, 1992). L'examen des origines des conceptions, communes aux différents groupes qui constituent ce mouvement, montre que ces idées, quoiqu'elles aient été diffusées plus largement grâce à la contre-culture, ne représentent pas une réaction à la modernité, mais une vision alternative de la même.

Le New Age connut un essor dans le mouvement spiritualiste du XIX^e siècle, aux Etats-Unis. Les deux sources plus anciennes de ce mouvement sont la Théosophie et le *New Thought*, des groupes qui s'intéressaient au pouvoir que l'esprit peut exercer sur le corps, surtout en termes de guérison spirituelle ou psychique, héritiers de Franz Mesmer, hypnotiste autrichien, et Emmanuel Swedenborg, philosophe mystique suédois. L'intérêt pour leurs théories devient évident dans le courant théosophiste dont les fondateurs de la psychologie transpersonnelle s'inspirèrent dans le XX^e siècle (Alexander, 1992). Les groupes du *New Thought* se constituèrent dans les milieux intellectuels chrétiens de Boston, qui partageaient un intérêt pour l'étude de la métaphysique et de la guérison spirituelle et qui puisaient dans les travaux de Swedenborg et Mesmer. Ce dernier poursuivait des expérimentations avec la technique de l'hypnose, découvrant en lui-même une force occulte avec laquelle il devenait capable d'exercer une influence sur les autres. Il expliquait le phénomène de l'hypnose, ou magnétisme, par l'existence d'une substance fluidique qui anime le système nerveux des hommes et des animaux. Ce fluide universel, ou « instinct », garantirait un lien avec la nature et serait à l'origine de la faculté de l'intuition qui permettrait de « sentir » non seulement les êtres vivants, mais aussi les événements, rendant l'être humain capable de détecter les maladies et leur cure (Albanese, 1992). Les humains seraient donc, selon Mesmer, en possession de la clé de l'amélioration de leur état de santé et dotés d'une capacité innée et naturelle qu'il faut mettre en valeur.

Le courant du *New Thought* contribua à diffuser une idée centrale des écrits de Swedenborg qui est récurrente dans le New Age. Il s'agit de la théorie de l'« étincelle divine », selon laquelle tout être humain contient une « partie parfaite » dont le réveil restaurerait l'harmonie perdue par le péché originel, et dont le développement est possible, car si Dieu créa l'homme à son image, il est possible pour l'homme d'accéder à la condition de

divinité (*ibid.*). Swedenborg aurait vécu plusieurs expériences mystiques, au cours desquelles il aurait conversé avec des anges et rencontré Dieu, qui lui aurait confié la tâche de transmettre ses messages, transcrits par le philosophe dans ses ouvrages mystiques. Ses expériences l'incitèrent à poursuivre une étude de la Bible, qu'il continua jusqu'à sa mort, pour en dégager un sens occulte qui expliquerait son vécu. Par la description de ses voyages mystiques, il élaborait une synthèse des écrits chrétiens et des enseignements métaphysiques occultes et renouvelait l'ancienne doctrine des correspondances, selon laquelle le monde spirituel fait écho au monde naturel, les deux étant reliés par un flux divin. La théorie des correspondances fut adoptée par le fondateur du *New Thought*, Phineas Quimby, qui affirmait que gardant l'esprit ouvert à la lumière divine, il est possible d'accéder à des sources d'énergie et de force pures, susceptibles d'être mises au service du développement spirituel de l'être humain (Alexander, 1992). Les théories de Swedenborg et de Mesmer convergent donc, en suggérant une image harmonique du monde où les frontières de la matière et de l'esprit tendent à être abolies.

Mesmer exerça une influence considérable sur le courant théosophique qui avait pour but l'étude comparative des religions, de la philosophie et de la science, ainsi que l'exploration des lois inexpliquées de la nature et des capacités latentes de l'être humain. Ce projet allait de pair avec l'intention de réunir les personnes dans une fraternité humaniste ouverte à tous, sans critères de race, de sexe ou de croyance. La fondatrice de la *Theosophical Society* de New York, Helena Petrova Blavatsky, publia plusieurs ouvrages dans lesquels elle affirmait l'unité de l'essence de toutes les religions, qui aurait sa source dans une religion universellement diffusée depuis l'aube des temps. Elle signalait dans ses écrits l'avènement imminent d'une nouvelle ère pour l'humanité qui transformerait l'homme. D'après elle, l'occultisme, le mysticisme et la franc-maçonnerie auraient garanti la perpétuation de cet enseignement ésotérique. La vision progressiste de l'homme, de la société et de l'avenir de l'humanité en général est donc fondamentale dans l'idéologie des courants spirituels de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Par ses écrits, Blavatsky était la première à amorcer la diffusion de savoirs ésotériques, afin de les rendre exotériques, action souvent attribuée au courant du New Age (*cf.* Champion, 1990). Parallèlement à l'espoir qu'alimentait le progrès, assuré par le savoir scientifique et technique, des connaissances jusque là occultes sustentaient l'espérance du développement spirituel de l'homme et de la société.

Grâce aux nombreux voyages d'Helena P. Blavatsky, la *Theosophical Society* se développa également en Angleterre et, comme aux États-Unis, elle attira des cercles intellectuels qui s'intéressaient aux religions orientales, à l'occultisme et aux phénomènes

psychiques. L'objectif de reconstruire la société selon une morale rigoureuse et « élevée » contribua à l'établissement de liens avec des sociétés scientifiques et politiques, comme la *Society of Psychical Research* et la *Fabian Association of Socialists*, qui participa à la fondation du Parti ouvrier anglais en 1900. Pour de nombreux membres de ces associations, la protestation religieuse et politique allait de pair avec l'athéisme ou l'intérêt pour l'occultisme (Alexander, 1992 : 32). La *Theosophical Society* s'établit aussi en Allemagne et en France, où les fondateurs étaient également des réformistes intéressés aux capacités de l'esprit humain et au pouvoir qu'il peut exercer sur son environnement. La Société surgit en Inde également, quelques leaders, dont Blavatsky, ayant transféré leur centre près de Madras. Leurs intérêts politiques et sociaux les engagèrent successivement dans le mouvement nationaliste indien et, parallèlement, ils établirent des contacts avec les élites politiques et religieuses locales. Le courant théosophique exerça une influence importante sur de remarquables leaders indiens comme Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru et Krisnamurti (Heelas, 1996: 45). Dans ce même mouvement, Dharmapala, réformiste sri lankais, représenta, en 1983, le bouddhisme au Parlement Mondial des Religions à Chicago², tandis que Vivekananda, philosophe indien, représenta l'hindouisme, fondant plus tard le *Vedanta* ou *Ramakrishna Society in America* en 1897. Les événements de l'exposition mondiale de Chicago ayant attiré l'attention des médias de l'époque, les discours tenus par ces deux personnages contribuèrent à la diffusion du hindouisme et du bouddhisme aux Etats-Unis³. La *Theosophical Society* fut ainsi le pont par lequel furent introduites ces deux religions en Occident.

Dans la première moitié du XX^e siècle les courants spiritualistes se consolidèrent, les enseignements se développèrent et se diffusèrent. Cette époque fut marquée par la fondation de nouvelles associations et par la publication d'un nombre considérable d'ouvrages. L'un des continuateurs fut Hermann von Keyserling, le fondateur de la *School of Wisdom* qui attira de nombreux intellectuels, comme Jung, Rudolf Otto, Erwin Rousselle, Rabindranath Tagore et Ernst Troeltsch, entre autres. La Société d'Anthroposophie de Rudolf Steiner et l'*Arcane School* d'Alice Bailey se situent également dans ce mouvement. En 1922, l'Arménien Georges Ivanovitch Gurdjieff ouvrit l'Institut pour le Développement Harmonieux de l'Homme près de Fontainebleau, où il dispensa ses enseignements dans le cadre de pratiques de méditation et de danses bouddhistes, soufies, égyptiennes et de sa propre création, prônant l'éveil de la conscience de soi par la modification de la perception du corps. Dans ce même

² Cet événement fut organisé, dans le cadre de l'exposition mondiale de Chicago, par Charles Carroll Bonney, qui était membre d'une église swedenborgienne (Bainbridge, 1997).

³ En France, le roman de Romain Rolland intitulé *l'Evangile universel*, consacré à la vie de Vivekananda, contribua à accroître la notoriété de ce maître spirituel.

courant, Huxley publia *La Philosophie éternelle* en 1945, et Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* en 1955 (Heelas, 1996: 49).

La rencontre des religions orientales avec les différentes pratiques psychologiques et les thérapies alternatives se fit, bien que dans un but progressiste, indépendamment de l'accentuation de la croyance en l'arrivée d'une nouvelle ère, les différents courants ayant convergé plus tard pour former le mouvement du New Age⁴. Le mouvement du potentiel humain, inauguré par Abraham Maslow, offrit le cadre dans lequel les différentes techniques engagées dans les pratiques New Age, telles le yoga utilisé à des fins de développement personnel, furent élaborées et théorisées. C'est ce même mouvement qui contribua à la diffusion de ces pratiques. Selon le mythe fondateur, Maslow arriva à Esalen, une petite communauté de hippies en Californie, par hasard, après avoir participé à la fondation de la revue *Journal for Humanistic Psychology*, en 1962. A l'époque, Esalen abritait un haut lieu de la contre-culture. La propriété appartenait à un professeur universitaire de Stanford, Michael Murphy, intéressé par les religions orientales et qui plus tard fondera l'Institut Esalen avec un autre psychologue de Stanford, Richard Price. La communauté accueillit la psychologie humaniste de Maslow en la mariant avec des pratiques corporelles orientales. La psychologie humaniste était un nouveau courant dans la psychologie après la deuxième guerre mondiale, qui désirait rompre avec le réductionnisme de l'école behaviouriste et de la psychanalyse. Ce courant subît également l'influence de la philosophie existentialiste et de la psychologie de la Gestalt de Fritz Perls, qui enseignait que le soi doit apprendre à accepter la sagesse transmise par ses besoins et sensations (Heelas, 1996: 140). Maslow établit une « hiérarchie des besoins » qui expliquerait la raison pour laquelle l'individu est poussé à avancer du monde matériel vers le monde spirituel. Le premier niveau serait ainsi celui de la sécurité et de la subsistance physique, les besoins les plus urgents pour la survie. Une fois sa sécurité physique et économique assurée, l'individu s'intéresse à des buts moins matériels, comme l'amour, les relations personnelles, le statut social, puis il cherche des satisfactions intellectuelles et esthétiques, et finalement, il tend vers le haut de la hiérarchie des besoins, à savoir la réalisation de soi⁵ (« *self-actualization* ») (Heelas, 1996). La progression dans la hiérarchie se fait naturellement, une fois satisfaits les besoins inférieurs. La personne peut alors atteindre la

⁴ Nous verrons que l'idée de l'avènement d'une nouvelle ère a été introduite aux Etats-Unis à partir de l'Angleterre, où certaines communautés héritières des théosophistes se donnèrent pour but de répandre la nouvelle de l'arrivée de ces nouveaux temps à travers le monde (Carozzi, 1998 : 5)

⁵ Il est intéressant de noter que, suivant la logique de cette théorie, cette quête consciente de besoins supérieurs ne serait possible sans la sécurité économique, assurée par les conditions socio-économiques rendues possibles par la modernité, et notamment par la révolution industrielle (Heelas, 1996 *apud* Ronald Inglehart *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977).

« *peak experience* », un sentiment de joie, d'extase et de jouissance. D'après Maslow, l'épanouissement de l'individu, sa réalisation en tant qu'être intègre, libre et créatif, ne peut se réaliser que par sa libération des contraintes sociales, des dépendances qu'il crée avec son environnement. Par une pratique de groupe concentrée sur la communication entre le corps et la psyché et sur le moment présent, l'individu peut changer en se libérant de ses contraintes. Les états dénommés de « *peak experience* », ainsi que le concept de « force vitale », connu dans la yoga comme *prana*, recherchés dans les pratiques de groupe dans le but de transcender la personne pour l'aider à se débarrasser de ses contraintes, permirent l'introduction de la psychologie transpersonnelle à Esalen et les expériences du groupe furent successivement interprétées comme des expériences spirituelles ou mystiques (Alexander, 1992 : 42). Les pratiques corporelles orientales, comme le yoga et la méditation, ainsi que la volonté de rompre avec les institutions officielles de la société occidentale, trouvèrent donc un écho dans la psychologie humaniste et prirent corps dans une pratique expérimentale nouvelle qui puisait de sources anciennes.

Le projet d'Esalen attira vite de nombreux intellectuels intéressés par les capacités latentes de l'homme et l'institut devint le centre de la psychologie transpersonnelle, organisant des *workshops*, des cours et des séminaires pour tous ceux qui désiraient connaître les techniques développées. Le premier *workshop* fut tenu par les disciples de Fritz Perls et, parmi les premiers enseignants, on comptait Gregory Bateson, qui y passa les dernières années de sa vie (Carozzi, 1998). Aldous Huxley, dont le guru était Prabhavananda, l'un des disciples de Vivekananda (Alexander, 1992 : 32), y joua aussi un rôle essentiel, puisqu'il fut le conseiller de Michael Murphy lors de la fondation de l'Institut Esalen. L'adoption de pratiques orientales ne fut donc pas le fait de certains groupes de la contre-culture, mais trouve ses origines dans le théosophisme du XIX^e siècle.

D'autres conceptions de la théosophie furent incorporées dans le mouvement du potentiel humain. L'idée de l'étincelle divine présente dans tout être humain, celle de l'essence commune de toutes les traditions mystiques et religieuses qui s'exprime de différentes manières dans des époques et cultures distinctes, ainsi que celle selon laquelle le développement de l'être parfait à l'intérieur de la personne peut conduire l'humanité vers une ère nouvelle étaient toutes déjà présentes dans le courant théosophique. L'existence de ces conceptions communes nous montre comment le New Age s'inscrit dans la continuité de certains courants spirituels progressistes du XIX^e siècle.

Le courant du potentiel humain et les différentes pratiques développées par l'Institut Esalen se répandirent vite aux Etats-Unis, dans des cercles des membres et sympathisants des

nouveaux mouvements sociaux et des mouvements étudiants. La croyance en l'avènement d'une nouvelle ère pour l'humanité, affirmée par les théosophes du XIX^e siècle, fut introduite à partir de l'Angleterre, où certains groupes, comme la célèbre communauté de Findhorn, héritiers de la théosophie, visaient à construire un réseau international, afin de diffuser les connaissances qui sous-tendent l'avènement des nouveaux temps et multiplier les communautés détentrices de ce savoir. L'organisation de rencontres internationales permit d'établir des contacts entre différents centres ésotériques et de potentiel humain aux Etats-Unis, rassemblant des individus affiliés à différentes traditions occultes. A partir des années soixante-dix, le mouvement connut un essor inouï, créant un véritable marché spirituel dans le Nouveau Monde par la diffusion de revues, livres, centres d'enseignement, magasins de produits naturels et produisant une « subculture spirituelle » de plus en plus répandue, qui trouvait son origine dans la contre-culture et dans l'héritage légué par les théosophes⁶. Dans les années quatre-vingt, l'accent mis sur le changement imminent fut relégué au deuxième plan, dû à l'attention grandissante des médias pour le New Age (Lewis, 1992 : 11). La médiatisation des différentes pratiques et traditions, engagées dans le mouvement, exigeait des efforts de légitimation. Le côté thérapeutique reçut ainsi une emphase plus forte que la visée progressiste et les diverses pratiques furent présentées comme des pratiques parallèles à la médecine allopathique et à la psychologie officielle. Ces pratiques, coupées des traditions qui les sous-tendaient, furent perçues comme purement utilitaires dans leur nouveau contexte.

La sociologie des nouveaux mouvements religieux en France

En France, la réflexion sur les nouveaux mouvements religieux a le plus souvent été menée par les sociologues des religions. Ces phénomènes n'ayant pas attiré l'attention des ethnologues français jusqu'à une date récente⁷, les enquêtes de terrain sont rares, ce qui donne lieu à des généralisations hâtives, n'aidant pas à la compréhension des pratiques en question. Dans ces travaux, le flou qui semble caractériser le New Age et, plus généralement les nouveaux mouvements religieux, est le plus souvent attribué à l'hétérogénéité des croyances et pratiques auxquelles ils font appel. Il est cependant légitime de se demander si tel est bien

⁶ Au milieu des années soixante-dix, Esalen comptait 10 000 participants par an. Au début de cette décennie, on comptait déjà 300 centres de potentiel humain aux Etats-Unis et environ 10 millions de personnes avaient participé à des cours ou séminaires de développement personnel (Heelas, 1996 : 52).

⁷ Le livre de M-J. Ferreux (2000) sur le New Age, ainsi que le numéro spécial de la revue *Ethnologie française* sur les nouveaux mouvements religieux, paru également en 2000 sous la direction de Françoise Champion, révèlent une ambition anthropologique, réunissant des textes basés sur des enquêtes de terrain. Les descriptions et les interprétations restent cependant très marquées par le regard sociologique.

le cas. Cette perspective ne serait-elle pas le fruit d'une certaine perplexité conceptuelle provenant du fait que l'apparition de ces phénomènes religieux semble contredire la prévision de la disparition de la religion dans la société moderne et son inévitable « désenchantement » ? Le fait que les pratiques en question se réfèrent à des traditions très éloignées dans le temps et dans l'espace pose en réalité problème aux sociologues, habitués à analyser le proche. L'« irruption » de l'Autre dans le paysage religieux occidental exige le regard anthropologique et invite au dialogue entre sociologues et anthropologues. Dans la littérature sociologique, les nouveaux mouvements religieux sont le plus souvent interprétés en tant que réaction à la modernité. Nous allons voir que cette interprétation implique des contradictions dont le dépassement peut mieux éclairer la nature des phénomènes en question, en ouvrant de nouvelles pistes de recherche.

Les nouveaux mouvements religieux ou le symptôme d'une crise

La contemporanéité est caractérisée, par les auteurs dont il va être ici question, tantôt comme moderne, tantôt comme postmoderne, les deux termes apparaissant parfois comme interchangeables. Ces analyses présentent la modernité (ou la postmodernité) comme une force qui déconstruit la tradition, toujours décrite comme stable et permanente. En d'autres termes, la modernité serait en rupture radicale avec la tradition, impliquant ainsi une crise, au moins dans le champ religieux. Selon ces écrits, ce changement aigu se manifesterait avant tout sous la forme d'une crise de la signification, entraînée par le refus de la rationalité, par la relativisation du savoir scientifique et par la perte de crédit des institutions religieuses traditionnelles. Les auteurs qui associent les nouveaux mouvements religieux à la postmodernité expliquent ces phénomènes comme l'expression ou le résultat de la perte d'influence de l'idéologie du progrès et du développement, suggérant ainsi une sorte de hiatus idéologique : selon eux, les repères deviendraient « mobiles », « réversibles » et « interchangeables », les références seraient « flottantes » dans la pluralité du monde moderne (Champion, 1990), et marqueraient l'effondrement définitif du « monde de la tradition » (Hervieu-Léger, 1993 : 242). L'instabilité idéologique et symbolique serait aggravée par un sentiment de menace entraîné par le développement des sciences et des techniques, associé aux dangers de catastrophes naturelles, de guerres ou de l'épuisement des ressources naturelles. Au sentiment d'instabilité, qui caractériserait l'époque contemporaine, s'ajoute la « désillusion » à l'égard des institutions de la modernité, surtout dans les domaines religieux et médical. Il n'est certainement pas illégitime de caractériser la société moderne comme une

société à risques (Giddens, 1991), mais l'angoisse suscitée par la conscience de cette fragilité est-elle exclusive de la modernité ? La religion est-elle le seul moyen de rétablir les repères dans une situation d'incertitude ? Le fait d'interpréter la diffusion, de plus en plus étendue, des nouveaux mouvements religieux en termes de réaction à la crise engendrée par la modernité suggère que les « nouvelles croyances » seraient un moyen de compensation pour ceux que la modernité aurait dépossédé de certaines valeurs. Les adeptes de ces « nouvelles croyances » ne sont pas pourtant uniquement ceux qui rejettent les institutions et les valeurs de la modernité ; ceux qui y adhèrent (on pense que tu parles là des adeptes des nouvelles croyances, alors que, je crois, tu fais référence aux défenseurs de la modernité...) peuvent également être attirés par les nouveaux mouvements religieux et ceux qui s'y opposent, ne deviennent pas forcément adeptes du New Age⁸. Il semblerait plutôt que la modernité contient en elle-même les solutions à ses propres abus, établissant un équilibre d'intérêts en tension qui assurent la dynamique du changement.

Selon certains sociologues des religions, le processus de rationalisation, l'autonomie de l'individu et l'individualisme croissant, caractéristiques de la modernité, entraîneraient la désagrégation nécessaire de la religion, ou du moins, la circonscriraient aux marges de la société. Les « nouvelles formes du religieux » constitueraient donc une recomposition accompagnée d'une perte, notamment de l'emprise des religions instituées qui seraient, au contraire des nouvelles formes, dotées d'une tradition légitime (Hervieu-Léger, 1993). La modernité ferait donc naître des religions « de substitution », « analogiques » ou « métaphoriques », à « caractère éclaté, mouvant, dispersé », formant un « conglomérat mal joint de croyances bricolées, un bric-à-brac insaisissable de réminiscences et de rêves que les individus organisent, de façon subjective et privée, en fonction des situations concrètes auxquelles ils sont confrontés » (*ibid.* : 44). La modernité apparaît ainsi comme une force qui déconstruit la permanence et la stabilité supposées du monde de la tradition religieuse. Avec la désagrégation des communautés qui étaient censées garantir un « sens fixé du monde », l'individu se trouve sans repères, sans référence à une « mémoire vraie » (*ibid.* : 247). Les institutions officielles seraient incapables de survenir aux besoins des individus qui se trouveraient dans un monde rationalisé, compartimenté, dans lequel les « communautés traditionnelles où pouvaient se structurer des identités unifiées » se dissoudraient

⁸ Il convient de remarquer que les sociologues des religions français ne prennent guère en compte les différents degrés d'adhésion aux groupes. La description idéal-typique que donne F. Champion de l'adepte « mystique-ésotérique », dont se sont inspirés de nombreux auteurs, gomme complètement ces degrés (Champion, 1990). Or, l'observation de ce fait permettrait de nuancer l'image que nous avons du New Age, nous permettant de mieux mesurer son importance sociale et de voir qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une « protestation culturelle » (Champion, 1990 : 68, 1993b : 214, 1999 : 62, 2000 : 526 ; Hervieu-Léger, 1990 : 229-232, 1993 : 138).

nécessairement (Champion, 1990: 40). Les nouveaux mouvements religieux et le New Age seraient alors une forme de résistance contre des « logiques de désintégration sociale » et reflèteraient une nostalgie pour la vie communautaire (Champion, 1999: 65).

Le processus de changement qu'implique la modernité, ou mieux, la transformation constante qu'elle instaure, est appréhendé dans ces analyses en opposition avec la tradition⁹. Les caractéristiques attribuées à ces deux notions par ces auteurs sont agencées en paires d'opposition. Ainsi, la tradition serait marquée par la stabilité, la modernité par le changement ; la tradition assurerait la vie communautaire, la modernité serait centrée sur l'individu ; la tradition proposerait de la sécurité, la modernité serait instable ; la tradition serait contraignante, la modernité offrirait de la liberté et de la souplesse dans l'action ; la tradition serait cohérente, la modernité (ou la postmodernité) serait éclatée. Il est certain que l'époque contemporaine montre une série de traits inédits par rapport aux époques précédentes, mais il est réducteur d'observer la modernité uniquement comme une période de crise, voire de dégradation, au moins en matière de religion, par rapport aux périodes précédentes, comme le suggèrent les analyses du New Age. L'étude des nouveaux mouvements religieux est fructueuse justement parce que ces phénomènes expriment bien le changement des valeurs et l'adaptation constante au changement. Tout changement implique nécessairement une perte, mais ne considérant l'adhésion aux mouvements que sous cet angle, il est difficile de comprendre les logiques sociales à l'œuvre dans la constitution des groupes ou de réseaux New Age. En effet, les études en question apparaissent plutôt comme les éléments d'une critique sociale que comme des analyses au service de la compréhension des phénomènes religieux de la modernité.

La « nébuleuse mystique-ésotérique » ou la « décomposition du religieux »

Le paysage religieux occidental déterminé par la modernité serait caractérisé, selon ces auteurs, par le « reflux » des religions, par le relativisme, par la tolérance, par des « adhésions religieuses souples » et par le subjectivisme, le pragmatisme, le relativisme, l'éclectisme, le syncrétisme et le bricolage (Champion, 1993; Rocchi, 2000). La dissolution des traditions religieuses historiques dans un ensemble flou de symboles et de valeurs aurait pour

⁹ Il reste savoir à quelle tradition les sociologues des religions se réfèrent-ils. S'agirait-il d'une tradition établie selon des critères d'ancienneté, d'une tradition immuable qui aurait définitivement basculé avec l'avènement de la modernité ? Le traitement de cette notion par les sociologues des religions français suggère qu'ils ne tiennent pas toujours compte du fait que les sciences sociales ne possèdent pas d'outil pour mesurer objectivement le taux de traditionalisme ou de changement d'un phénomène (Lenclud, 1994: 30).

conséquence l'apparition d'une « nébuleuse » composée de croyances et pratiques hétéroclites. Le patrimoine symbolique des diverses religions historiques serait mis à la libre disposition des individus, « qui bricolent les univers de signification permettant de donner sens à leur existence » (Hervieu-Léger, 1993: 232). La mise en relation de différents systèmes symboliques, puisés dans des traditions géographiquement éloignées et hétérogènes, suggère l'image d'un paysage religieux chaotique et décousu.

Dans un texte de 1989, Françoise Champion consacre l'usage de l'expression « nébuleuse mystique-ésotérique », qui aujourd'hui encore sert à décrire les nouveaux mouvements religieux et le New Age dans la littérature sociologique française¹⁰. La « nébuleuse » serait constituée de « groupes plus ou moins lâches qui conjuguent références mystiques, ésotériques et psychologiques » (Champion, 1989a: 155)¹¹. Cet ensemble serait la manifestation la plus significative des « religiosités » qui surgissent en dehors du cadre des religions historiques occidentales, sous la forme de religions orientales ou exotiques, comme le chamanisme, ou de « pratiques ésotériques réactivées », comme le tarot et l'astrologie (*ibid.*). La présence de ces pratiques justifie la caractérisation de la « nébuleuse » en tant que « ésotérique ». L'aspect « mystique » qui lui est attribué renvoie aux conceptions wébériennes sur les voies du salut, obtenu grâce à une transformation intérieure (Champion, 1989, 1990, 1994, 1999, 2000). Mais les « religiosités » en question peuvent aussi correspondre à des « syncrétismes psycho-religieux », comme c'est le cas dans la psychologie transpersonnelle, alors considérée comme une synthèse de la psychologie et de la mystique (Champion, 1993a: 751). Le New Age est, selon ce même auteur, un sous-groupe de ces « religiosités parallèles » constituant une « subculture » qui adopte différentes pratiques comme la méditation, la guérison spirituelle, le *rebirth*, l'astrologie transpersonnelle, le tarot, etc. (*ibid.*)¹². Les critères isolant le mouvement du New Age à l'intérieur de la « nébuleuse » ne sont donc pas clairs. Est-il par ailleurs fondé d'opérer cette distinction ?

¹⁰ Le terme « nébuleuse » sert aussi à désigner, d'une façon plus générale, les productions religieuses associées à la modernité, présentées comme des « phénomènes qui agissent à la place et en qualité de religions » (Hervieu-Léger, 1993 : 42).

¹¹ Plus précisément : « [la « nébuleuse mystique-ésotérique »] rassemble à la fois des groupes, des réseaux, qui peuvent se rattacher à des religions – religions orientales (hindouisme, bouddhisme) ou plus 'exotiques' (notamment au chamanisme) –, ou réactiver diverses pratiques ésotériques, tout particulièrement le Tarot et l'astrologie, ou bien encore correspondre à de nouveaux syncrétismes psycho-religieux, telle la 'psychologie transpersonnelle'. En fait aussi partie ce qui est socialement connu sous le nom de Nouvel-Age » (Champion, 1993b: 206).

¹² Champion entend par New Age toutes les religions non chrétiennes, incluant différentes traditions ésotériques et les « croyances et pratiques parareligieuses » qui sont présentes depuis longtemps en Occident, comme la voyance, ainsi que d'autres apparues plus récemment, comme la méditation (1990 : 750).

Les sociologues des religions français semblent être d'accord sur les caractéristiques principales de la « nébuleuse mystique-ésotérique ». Selon le modèle de F. Champion (1990, 1993a, 1999), les groupes New Age partageraient les caractéristiques suivantes : la centralité de l'expérience personnelle qui s'accompagne du refus du contrôle institutionnel, la volonté de transformation de soi, la recherche du salut dans la vie ici-bas selon les valeurs de la société contemporaine, la conception moniste du monde avec une conscience planétaire qui prône la convergence des religions, l'optimisme concernant les possibilités du développement de l'homme et de l'évolution de la société, l'éthique d'amour, l'importance du charisme qui implique l'organisation des adeptes autour de leaders reconnus pour leurs qualités et itinéraires exemplaires, l'expérience des « réalités non ordinaires », le bricolage et l'articulation de références psychologiques et quête spirituelle (Champion, 1993a : 753-754 ; 2000). Ces traits communs semblent représenter des critères de classification dans cette analyse, des caractéristiques qui permettent de qualifier certains groupes en tant qu'appartenant au mouvement New Age, les différenciant clairement des groupes chrétiens. Dans les analyses les plus récentes, le phénomène ainsi circonscrit est abordé par le biais de l'organisation des groupes, de leur rapport au monde, de la constitution de réseaux et du contact culturel (Champion, 2000).

L'ensemble de croyances et de pratiques que constituent les nouveaux mouvements religieux et le New Age est défini comme une « nébuleuse », ou comme une « mouvance aux contours indécis et mobiles » (Champion, 1990), non seulement du fait que les groupes qui le composent puisent dans des traditions diverses, d'où la difficulté d'en dégager l'unité, mais aussi du fait de son organisation. Les groupes « mystiques-ésotériques » constituent des « réseaux spirituels », reliés par des maisons d'édition, des centres de stage, des associations organisant des conférences et des librairies (Champion, 1994; Hervieu-Léger, 1999). Ces réseaux se définiraient par un intérêt commun pour les conceptions et pratiques des « sociétés traditionnelles ». Ils seraient par ailleurs associés à différents « mouvements contestataires » formés à partir des années soixante-dix, comme le mouvement écologique et néo-rural (Champion, 1994 : 316). Cette forme d'organisation religieuse inédite accentue l'idée d'une dissolution des communautés traditionnelles dans des analyses qui attribuent un rôle central à l'individualisme. Le « réseau mystique », étant dépourvu de toute autorité centralisatrice, permettrait à l'individu de choisir à son gré entre les différentes croyances et pratiques au sein de la « nébuleuse ». L'absence d'autorité est la caractéristique qui marque le plus profondément l'éloignement ou la différence de ces nouvelles croyances d'avec les religions historiques et confirme davantage l'individu comme valeur centrale de la « nébuleuse ».

Paradoxalement, cela implique une tension entre l'individu et le groupe, car les nouveaux mouvements religieux, tout en rejetant toute autorité supérieure à l'individu, aspireraient à s'inscrire dans une tradition garante de l'autorité (Champion, 2000), qui est nécessairement transmise par un groupe, par la « lignée croyante », pour reprendre l'expression de D. Hervieu-Léger (1993). Le groupe religieux ayant perdu son importance, ce que montre la libre circulation des adeptes entre les différents groupes et centres de stage, les nouveaux mouvements religieux représenteraient « une religiosité entièrement centrée sur l'individu et son accomplissement personnel » (Hervieu-Léger, 1999: 162).

Or, l'antagonisme entre individu et société qui transparaît dans ces analyses semble provenir de la difficulté d'intégrer des méthodes ethnographiques dans l'analyse conceptuelle. L'organisation en réseau exige un champ de vision plus ample, tandis que le caractère personnel des pratiques requiert une focalisation sur l'individu. Dans ce contexte, la généralisation des propos d'un seul interlocuteur constitue un piège redoutable. A l'inverse, il y a le danger d'appliquer une théorie préétablie à tous les individus qui adhèrent à ces pratiques. Effectivement, la plupart des études sur les nouveaux mouvements religieux se fondent sur des généralisations souvent hâtives, ne laissant que très peu de place au cas concrets¹³. Autrement dit, lorsqu'il s'agit de décrire les phénomènes en question, c'est la grille de lecture théorique préalable qui prime sur les données de terrain.

La place centrale attribuée à l'expérience personnelle renforce l'idée selon laquelle la « nébuleuse » serait caractérisée par un « individualisme exacerbé » (Champion, 1993 : 762) et constituerait une religion « à la carte » (Champion, 1990; Hervieu-Léger, 1993), un « supermarché spirituel » (Van Hove, 1999; York, 1999) ou un « cirque » (Lyon, 1993). Cette caractérisation contredit parfois la description d'autres traits du phénomène. Nous avons vu plus haut que les nouveaux mouvements religieux seraient, selon certains auteurs, un moyen de combattre les « logiques de désintégration sociale », déclenchées par la modernité ou la postmodernité, les deux termes se confondant souvent. Nous avons aussi vu comment, dans les écrits des auteurs cités, la conciliation de l'aspect individualiste et de l'aspiration à l'appartenance à un groupe pose problème. Pour dépasser cette contradiction apparente, il semble utile d'analyser de plus près les interactions à l'intérieur des groupes New Age, dans les communautés plus stables comme lors des rencontres plus éphémères, dans le cadre d'un

¹³ Un exemple du traitement de cas concrets est celui du premier chapitre de l'ouvrage édité par D. Hervieu-Léger et F. Champion (1990), intitulé *De l'émotion en religion*. L'omission des critères de sélection des données, ainsi que celle de leur provenance est reprochable à d'autres écrits également. Le numéro spécial d'*Ethnologie française*, auquel je me suis référée plus haut, marque l'effort récent de poursuivre des enquêtes de terrain auprès des groupes New Age.

stage ou d'un *workshop*, par exemple. Nous allons voir que l'étude systématique des relations à l'intérieur de la « nébuleuse » révèle des logiques qui donnent une unité à l'incohérence apparente du phénomène en question, permettant de mieux comprendre la relation de l'individu au groupe et, par là, de mieux éclairer l'individualisme attribué à ces pratiques par les sociologues des religions.

La question du rapport au monde des groupes New Age, telle qu'elle est caractérisée dans l'analyse de F. Champion, semble être au cœur de la contradiction en question, à savoir si ce phénomène est une réaction à la modernité ou bien une affirmation radicale de ses valeurs. Cet auteur compare souvent les groupes, à l'intérieur de la « nébuleuse », aux anciennes sectes chrétiennes, telles que décrites par Weber. Les sectes seraient ainsi caractérisées par le refus du monde et l'affinité avec la société globale serait un « effet non recherché » (Champion, 2000 : 527). Dans le cas de la « nébuleuse », l'attestation de l'ordre social apparaîtrait dans la plupart des groupes, surtout sous forme d'une « marchandisation des pratiques ». A l'origine des groupes New Age, il y aurait, selon cette approche, une contestation sociale profonde qui se serait transformée entre-temps en attestation de l'ordre, adoptant des stratégies de marché centrées sur l'individu et son accomplissement : le refus initial du monde déboucherait sur une « participation à la société » (*idem* : 528), les valeurs et les stratégies des groupes New Age s'ajustant à celles de la société globale. Ainsi, à la fin des années quatre-vingt, un changement se serait opéré, le discours protestataire ayant cessé d'être une caractéristique principale, avec la disparition de la croyance en l'avènement d'une ère nouvelle (Rocchi, 2000 : 584). Désormais la dimension individuelle des pratiques en question l'emporterait sur la dimension sociale et les revendications d'une contre-culture « déviante » serait devenue aujourd'hui une véritable « industrie » (Champion, 2000 ; Rocchi, 2000 ; Van Hove, 1999).

Mais était-il vraiment question de refus du monde à l'origine du New Age ? Nous avons vu que les pratiques et représentations en question sont effectivement liées à la contre-culture, à la critique de certaines valeurs de la modernité et se sont vite répandues, non seulement aux Etats-Unis, mais aussi en Europe. Il semble que les valeurs revendiqués par le New Age ont trouvé un écho dans la société globale justement parce qu'elles sont en accord avec certaines valeurs de la modernité, notamment le progressisme, la rupture avec les dogmes de la tradition, l'autonomie, la liberté, et l'espoir dans la possibilité de l'épanouissement de l'individu, ce qui conduirait à l'avènement d'un monde meilleur. La mise en perspective historique a montré que les conceptions du New Age ne sont pas les créations de la contre-culture, et qu'il ne s'agit pas non plus d'une simple récupération de ces

idées. On peut au contraire affirmer qu'il y a une véritable continuité entre les courants progressistes du XIX^e siècle et ce segment particulier des soi-disant nouveaux mouvements religieux. Les différentes pratiques contemporaines du New Age ne sont donc pas des innovations, mais s'inscrivent dans la continuité des courants du XIX^e, qui montrent des traits parallèles et quelques éléments communs. Nous avons vu qu'un bon nombre de représentations propres au New Age, comme l'idée de la possibilité de l'autoperfectionnement de l'homme et de l'expansion de la conscience, ainsi que l'intérêt pour les traditions religieuses et les techniques corporelles orientales, étaient déjà présentes dans la société occidentale bien avant les années de la contre-culture. Nous avons vu également que les anciens courants spiritualistes sont surgis à la même époque que les idéologies du progrès associées à la modernité. Si l'on tient compte des origines du mouvement, on voit bien qu'il s'agit de groupes qui oeuvrent pour le développement des capacités humaines afin de les mettre au service de l'évolution sociale. La foi dans le progrès scientifique, technique et social est donc accompagnée, dans ce cas, par la foi dans le progrès spirituel de l'homme. Reprenant l'affirmation du sociologue Anthony Giddens (1991), selon qui, dès le commencement de l'ère moderne, le dynamisme des institutions modernes a été stimulé par l'idée de l'émancipation de l'homme, il nous semble important de souligner les rapports entretenus par la *Theosophical Society* avec les milieux politiques et scientifiques. La volonté, héritée des Lumières, de libérer l'homme des contraintes imposées par les dogmes de la tradition, en vue du progrès scientifique et social, est très présente dans la réflexion politique et dans les sciences modernes. Nous avons vu que cette même volonté se reflète, sous une forme plus radicale, dans le mouvement du potentiel humain, prônant l'épanouissement de l'individu en tant qu'être intègre, qui ne peut être atteint que par sa libération des contraintes sociales. Ces faits suggèrent que la contre-culture a contribué à diffuser des idées de plus longue date (est-elle correcte comme expression ?) et à mettre au point des pratiques aujourd'hui accessibles à tous dans le cadre du New Age, mais ce n'est pas ce mouvement qui est à l'origine de la construction des représentations associées à la « nébuleuse ».

Le mode d'organisation particulier des groupes précurseurs du mouvement New Age suggère également cette interprétation. Les théosophistes, par exemple, s'organisaient dans des associations, participaient à des conférences et élargissaient leur réseaux grâce à des voyages ; les adeptes du New Age se réunissent, à leur tour, autour de centres qui organisent des *workshops*, des cours et des séminaires, et sont aujourd'hui connectés par des moyens de communication tels que l'Internet. L'interprétation du New Age en tant que réaction à la

modernité, mise en avant par certains auteurs, s'avère ainsi infondée. Au lieu de considérer la diffusion du New Age et des nouveaux mouvements religieux comme une opposition aux valeurs de la société globale, il conviendrait de l'envisager comme une expression particulière de l'appropriation de celles-ci. Le New Age et les nouveaux mouvements religieux apparaissent alors sous une autre lumière : ils ne représentent plus une réaction à certains phénomènes traités souvent comme une sorte de pathologie sociale, mais en tant qu'expressions particulières des valeurs de la modernité.

L'intérêt pour les religions orientales et « exotiques » ou pour les nouvelles interprétations des religions historiques et la quête de pratiques et de modes de vie « traditionnels » conduit de nombreux chercheurs à caractériser les nouveaux mouvements religieux par cette volonté « démodernisante » (Hervieu-Léger, 1993 : 138) ou par une « protestation culturelle globale » (Champion, 1999 : 62). Or, la critique de certains aspects de la contemporanéité qui peut apparaître dans le discours des adeptes du New Age¹⁴, comme la distance de plus en plus grande entre l'homme et la nature, les méfaits des aliments industrialisés, l'impuissance du pouvoir politique ou l'impersonnalité de l'assistance médicale, n'est pas exclusive des « mystiques-ésotériques ». Le mécontentement avec l'ordre social n'explique donc pas l'adhésion aux nouveaux mouvements religieux. L'intérêt pour les différentes traditions religieuses non occidentales ne traduit pas, tout simplement, une volonté de rompre avec les institutions des religions historiques et les abus de la modernité. Il ne s'agit pas non plus d'une aspiration à reprendre des modes de vie traditionnels tels quels, comme les auteurs en question le remarquent fort justement : une traduction s'opère nécessairement, ainsi qu'un choix entre les éléments à adopter et à adapter¹⁵. Le langage psychologique, par exemple, constitue, à mon sens, une telle adaptation et non pas une simple instrumentalisation de ces pratiques, comme l'affirme V. Rocchi (2000). Il est incontestable que la dimension thérapeutique est un aspect saillant du New Age et des nouveaux mouvements religieux en général, mais cela ne veut pas dire qu'elle supplante entièrement la

¹⁴ Il convient de remarquer que dans les écrits en question il n'est pas clair si les critiques formulées apparaissent vraiment dans le discours des adeptes, les circonstances et la motivation de l'adhésion méritant peu de place dans ces études.

¹⁵ La relation entre maître et disciple dans certains groupes pratiquant des religions orientales indique une telle adaptation, comme le montre A. Koné dans son article sur le zen en France (2000). Dans ce cas spécifique, les limites du pouvoir du maître sont celles acceptées et établies par le groupe, à partir des représentations occidentales de cette religion. Le cas de l'adaptation des religions orientales en Occident pose d'ailleurs la question du changement religieux et du rapport à la tradition. Le parcours du maître zen, dont il est question dans l'article cité, n'est guère « typique », puisqu'il n'a pas suivi une carrière religieuse habituelle, n'ayant pas hérité de sa fonction, comme c'est la règle au Japon. Ainsi, quand il s'agit de l'« importation » de religions orientales ou autres, comme le chamanisme, on n'a pas affaire uniquement à une « mutation » du champ religieux occidental (Hervieu-Léger 1993, Champion 2000), mais aussi au changement de ces religions dans leurs contextes d'origine.

dimension religieuse. En réalité, il s'agit de degrés d'adhésion différents. Ainsi, le futur adepte du New Age peut s'intéresser aux systèmes médicaux alternatifs et aux représentations qui les sous-tendent, après avoir eu recours à une thérapie proprement dite, comme l'acupuncture, ou à une technique corporelle visant à améliorer la santé, comme le yoga. Son investissement dans ces pratiques peut le conduire, plus tard, à son ordination dans un groupe bouddhiste, par exemple. L'aspect thérapeutique de la « nébuleuse » semble donc constituer un pont d'accès aux représentations religieuses, plutôt qu'une simple contestation de la médecine allopathique. La « guérison » semble d'ailleurs être la preuve de l'efficacité des pratiques New Age¹⁶. Il paraît ainsi nécessaire de considérer la guérison dans un sens plus large, celui de transformation notamment, car il ne s'agit pas exclusivement du soin de maladies physiques ou psychiques, comme le suggère l'insistance sur le caractère thérapeutique de ces pratiques, mais, plus généralement, du traitement d'états conçus comme déséquilibrés, donc pathologiques, par le changement du comportement et des cadres d'interprétation de l'expérience. Au lieu de voir l'« ingrédient thérapeutique » (Champion, 2000 : 526) comme un élément réduisant le caractère religieux de ces pratiques, il convient de le traiter comme un changement, qui déconstruit les limites autrefois si bien établies entre religion et thérapie.

L'idée de l'« individualisme exacerbé » et de l'instrumentalisation des pratiques du New Age, présente dans la plupart des études, indique une difficulté majeure à laquelle s'affrontent les sociologues des religions travaillant dans ce domaine. Il a été question, en passant, de la nature des représentations caractéristiques de la « nébuleuse », notamment de la mobilisation de pratiques et représentations hétérogènes. De nombreux auteurs soulignent que les pratiques New Age forment un ensemble flou et décousu, dépourvu de cohérence interne, car les individus qui y adhèrent choisissent à leur gré entre les différents services magiques et spirituels que les intégrants des réseaux mystiques leur offrent, en réalisant des synthèses ou compositions adaptées à leurs besoins spécifiques¹⁷. Logiquement, cette observation amènerait même à nier le caractère de mouvement au phénomène en question, ce qui est un problème récurrent lorsque l'on tente de trouver une dénomination plus adéquate pour les

¹⁶ Certains auteurs ont souligné que dans de nombreux groupes l'orthopraxie prime sur l'orthodoxie et que les dimensions émotionnelle et expérientielle l'emportent sur la dimension intellectuelle des pratiques en question (Altglas, 2000 ; Champion 1989, 1990, 1999 ; Hervieu-Léger, 1990, 1999 ; Koné, 2000). Cependant, cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une simple instrumentalisation des références religieuses, puisées dans différentes traditions exclusivement selon une logique thérapeutique, comme le prétend V. Rocchi (2000 : 587). Au contraire, il est légitime de supposer que ceux qui ont recours aux pratiques offertes par le New Age n'abandonnent pas le mouvement dès que leur « guérison » s'est produite.

¹⁷ Cette interprétation apparaît dans sa forme extrême dans la description des nouveaux mouvements religieux en tant que « supermarché religieux ».

nouveaux mouvements religieux et pour le New Age (Champion, 1999). Le fait que ce dernier est caractérisé par la mise en relation de pratiques et représentations éloignées dans le temps et dans l'espace, souvent étrangères à la société occidentale, semble destituer ce mouvement de sa légitimité vis-à-vis des institutions religieuses historiques. Ce qui semble dérouter les sociologues des religions, c'est qu'il s'agit de pratiques apparemment détachées de leurs contextes d'origine : « [les pratiques et les cérémonies chamaniques, par exemple] déconnectées du système de signification et du cadre communautaire dans lesquels elles prennent traditionnellement place, perdent, en dépit des discours sur la recherche du sacré, leur sens religieux, et deviennent de simples pratiques magiques, en vue notamment de la divination et de la guérison » (Champion, 1993a : 763). Ainsi les groupes et réseaux de la « nébuleuse », flous et instables, ne seraient pas à même de véhiculer le « sens religieux » que transmettraient les religions historiques et représenteraient une sorte de palliatif dans une situation de crise et de hiatus idéologique et religieux. Le détachement de certaines pratiques « du système de signification et du cadre communautaire dans lesquels elles prennent traditionnellement place » (*ibid.*) serait le signe de la « décomposition du religieux sans perspective de recomposition » (Champion, 2000 : 532). Les pratiques religieuses ancrées dans un territoire circonscrit seraient ainsi plus légitimes que celles qui viennent d'ailleurs et cherchent à s'adapter à un nouveau contexte. La question de l'adaptation des pratiques issues d'autres contextes socioculturels devient ainsi problématique dans ces travaux. En effet, certains auteurs français vont jusqu'à nier la possibilité d'adaptation des pratiques issues de traditions diverses en Occident. Les efforts de mise en relation ne dénoteraient qu'un simple « bris-collage », une juxtaposition des ressources offertes par différentes religions en fonction des besoins et des demandes des adeptes de la « nébuleuse » (Champion, 2000). L'adoption de nouveaux traits culturels dans la société contemporaine serait ainsi « révélatrice d'une pensée pragmatique qui opère par amalgame et qui fait fi de toute continuité historique et culturelle » (Altglas, 2000 : 551). L'instrumentalisation des pratiques est, dans ce contexte, signe de l'impossibilité d'une adaptation adéquate des pratiques importées ou récupérées du passé occidental. Or l'élucidation de la traduction qui s'opère entre les différents systèmes mis en relation s'avèrerait utile non seulement du point de vue d'une meilleure compréhension des valeurs et des processus de symbolisation de la société contemporaine, mais aussi du changement que l'exportation de ces religions peut représenter dans leurs contextes d'origine. L'applicabilité des notions de bricolage, de syncrétisme et d'hybridité demanderait aussi d'être reconsidérée dans les recherches sur le New Age.

L'insistance sur l'individualisme de pratiques et de compositions « à la carte » ne permet pas pourtant de discerner la logique commune qui les réunit et de restituer le dynamisme de ces phénomènes religieux. Ce qui rassemble ces différentes pratiques, présentées comme équivalentes et par là même interchangeables, c'est ce que l'on pourrait appeler une *lingua franca* fondamentale, c'est-à-dire, un discours basé sur des constatations similaires sur la condition humaine (Heelas, 1993: 104). Effectivement, l'exercice de pratiques aussi diverses et leur cumul s'expliquent par l'affirmation de l'existence d'un être parfait, ou d'une étincelle divine, à l'intérieur de la personne. Le développement de l'étincelle divine est possible grâce à l'investissement du corps de l'individu, soit dans une pratique corporelle, soit par le changement de l'alimentation, donc toujours par l'expérience individuelle, sans médiation institutionnelle proprement dite. L'expérience visée est la « *peak experience* » de la psychologie transpersonnelle, ou encore l'expérience mystique qui révèle l'expérience quotidienne sous un autre jour, confirmant la transformation recherchée, car elle dévoile la présence d'une divinité omniprésente. Celle-ci est pensée comme étant l'essence même de la personne qui, grâce aux différentes pratiques, peut s'épanouir et se développer pour, enfin, occuper la place de l'« ego » de l'individu, conçu comme impur et l'empêchant d'atteindre l'équilibre nécessaire pour mener une vie saine et heureuse. La « guérison » constitue une transformation, un passage d'un état de déséquilibre inacceptable à une nouvelle vie et un futur prometteur, atteint par un processus d'apprentissage et de croissance spirituelle. L'aspect thérapeutique des différentes pratiques présentes dans le mouvement apparaît donc comme l'indicateur d'un dénominateur commun qui fait de cette série hétérogène de pratiques et traditions un mouvement relativement homogène, permettant la traduction d'un système symbolique dans un autre et, par là, l'interchangeabilité de pratiques censées mener à un même but : la découverte de l'essence intérieure de la personne, vivant en équilibre avec les forces cosmiques.

Au-delà de cette conception commune, il existe d'autres thèmes, relevés par divers auteurs, qui marquent les contours du mouvement. Il s'agit de l'affirmation de la possibilité d'une transformation individuelle, de la sacralisation de la nature, de la référence constante à une énergie cosmique, du rôle central joué par le corps et, dans le cas des groupes qui adoptent des pratiques corporelles orientales, de la conception de la spiritualité orientale comme un miroir inversé de l'Occident (Diem, 1992; Carozzi, 1998)¹⁸. Le thème de la

¹⁸ Il convient de remarquer que ce dernier thème n'est pas restreint à l'hindouisme, au bouddhisme, au taoïsme ou au zen. De façon générale, c'est l'Autre qui est en question : l'harmonie et l'équilibre qui pourraient être atteints par l'étude de traditions religieuses et par les pratiques corporelles « exotiques » sont attribués aux

transformation individuelle confirme le caractère exclusivement individualiste du New Age aux yeux de plusieurs auteurs, mais si l'on tient compte de la logique commune qui relie les différents groupes d'une part, et le fait que la transformation individuelle entraîne, dans la perspective du mouvement, la transformation successive de l'humanité d'autre part, on voit bien qu'il ne s'agit pas d'une quête du salut purement individuelle. On y reconnaît aisément l'aspect progressiste des courants spiritualistes du XIX^e siècle qui affirmaient, comme la psychologie humaniste un peu plus tard, que l'homme est doté de capacités latentes qu'il est possible d'exploiter et d'engager dans l'amélioration de l'individu et de la société. L'épanouissement de la personne, grâce à ses capacités latentes, n'est pas une affaire individuelle, car elle conduit vers le progrès de l'ensemble de la société qui, peu à peu, atteindrait un degré évolutif plus élevé par l'appropriation et la diffusion du legs de sagesse de l'humanité, une sagesse codée, selon cette conception, dans les différents savoirs ancestraux. Ainsi, l'idée de la guérison ou la transformation spirituelle individuelle est étroitement liée à celle de développement ou de progrès social. La conscience individuelle ne se suffit pas en elle-même, comme le suggèrent les sociologues des religions français, car elle est amplifiée et devient synonyme de conscience planétaire ou cosmique. Si c'est le soi qui est au centre des représentations du New Age, il porte en lui la clé de sa transformation et de sa transcendance.

Religion du soi ou religion de l'autonomie

La question de savoir ce qui conduit des individus de classe moyenne et d'un bon niveau d'instruction à adhérer à des croyances et pratiques à première vue incohérentes est encore à clarifier. De plus, la description des phénomènes religieux de la modernité en tant que « nébuleuse mystique-ésotérique » s'avère être opaque et contradictoire, ne permettant pas de percevoir clairement les logiques sociales à l'œuvre dans le New Age. Avant d'aller plus loin dans la réflexion sur les caractéristiques et les enjeux du phénomène, la discussion de sa dénomination paraît incontournable. Nous avons vu que l'expression « nébuleuse mystique-ésotérique » désigne certaines innovations religieuses de la modernité, surgissant en dehors du cadre des religions historiques et constituant un sous-ensemble de ce qu'il est convenu d'appeler les nouveaux mouvements religieux. Le New Age est, à son tour, un segment ou un sous-groupe de la « nébuleuse », quoique la différenciation ne soit pas toujours claire (*cf.* Champion, 1999). F. Champion, cherchant à préciser ou à remplacer la

cultures qui en seraient porteuses. En ce sens, les sociétés non modernes peuvent être perçues comme miroir inversé de l'Occident.

dénomination courante, énumère des alternatives face à ces termes. Ainsi, la « nébuleuse » pourrait être conçue comme faisant partie du « milieu cultique » de la littérature sociologique anglo-saxonne ou comme une « nébuleuse d'hétérodoxies ». Elle opte finalement pour les termes de « croyances ou religiosités parallèles », qui surgissent à côté de religions et savoirs, légitimes depuis les années de la contre-culture. Tous ces termes sont cependant vagues et suggèrent qu'il s'agit d'une sorte de subculture qui met en avant des valeurs déviantes à l'intérieur de la société dominante, ce qui minimise la portée du phénomène et le rend peu attirant aux yeux de ceux qui s'y intéresseraient en tant que chercheurs. La notion de New Age, plus répandue dans la littérature anglo-saxonne, est également problématique, car les adeptes du mouvement se définissent rarement en tant qu'intégrants du New Age (Lewis, 1992)¹⁹. Elle a pourtant l'avantage de rendre explicite la différence entre ce mouvement et ses précurseurs, comme la théosophie ou le *New Thought*, à savoir l'accent mis sur la transformation ou le développement personnel qui implique successivement une transformation sociale (*idem.*). Le terme « circuit alternatif », employé par M. J. Carozzi (2003) dans son analyse des nouveaux mouvements religieux et du New Age à Buenos Aires, semble mieux s'adapter aux matériaux ethnographiques. Cette notion recouvre l'ensemble des nouveaux mouvements religieux, dont le New Age, offrant la possibilité de tenir compte de la mobilité des adeptes entre les différents groupes, de l'organisation des mouvements en réseau et du fait qu'ils représentent, dans certains cas, des alternatives thérapeutiques et religieuses face aux institutions jouissant d'une légitimité sociale plus importante.

Nous avons vu que l'interprétation du New Age en tant que réaction à la modernité, tel qu'il apparaît dans les analyses sociologiques françaises, implique des contradictions et pose ainsi des limites à l'étude des transformations du champ religieux, occultant le fait que la croissance spirituelle est synonyme de progrès social dans ce mouvement héritier des courants spiritualistes du XIX^e siècle, même si c'est la contre-culture qui donna une visibilité sociale plus importante aux nouveaux mouvements religieux. Si l'on considère que le New Age répond aux besoins d'un public plus large que celui qui s'oppose à la modernité, on peut entrevoir qu'il s'agit d'un phénomène d'une plus grande ampleur, car il exprime la sacralisation de certaines valeurs de la modernité²⁰, offrant des alternatives à la fois à ceux qui souhaitent rompre avec certains aspects de la modernité et à ceux qui désirent accepter les valeurs de la société globale (Heelas, 1996 : 169).

¹⁹ Nous allons voir que la négation de son caractère de mouvement par les adeptes est la conséquence d'une de ses caractéristiques fondamentales, celle de la sacralisation de l'autonomie.

²⁰ Il s'agit là de la contradiction récurrente dans les travaux des sociologues des religions français, notamment entre le refus du monde et de l'acceptation des valeurs de la société globale évoquée plus haut (Champion, 2000)

Ce que le mouvement doit à la contre-culture ne doit pas ainsi être considérée comme une contestation contre la modernité en tant que telle, le refus de la rationalité pouvant coexister, par exemple, avec l'optimisme concernant le développement social. A mon sens, la contre-culture est un courant essentiellement moderne, au même titre que le Romantisme. La reconnaissance de la coexistence du refus et de l'acceptation de certains aspects de la modernité permet d'identifier deux ordres d'adhésion au circuit alternatif. D'une part, on trouve les héritiers de la contre-culture pour qui le développement spirituel va de paire avec le refus de la consommation capitaliste et la volonté de renouer un lien plus étroit avec la nature. D'autre part, il y a les adhérents « pro-capitalistes » qui peuvent profiter de leur développement personnel dans le cadre de leur travail, par exemple (Heelas, 1993 : 108). Ainsi, les valeurs représentées par ces deux types d'adhérents sont complémentaires au sein du « complexe alternatif » et des individus appartenant à des univers sociaux différents trouvent une *lingua franca* dans le New Age. P. Heelas caractérise par ailleurs le New Age comme une « spiritualité 'de' et 'pour' la modernité », car des valeurs communément admises sont transposées dans un langage religieux, elles sont radicalisées et sacralisées. Ainsi, à côté du progressisme, de valeurs comme la liberté, l'authenticité, la responsabilité, l'autosuffisance, la détermination, l'égalité, l'harmonie, la paix, l'expression créative, le soi, l'individu en tant qu'autorité, la foi dans le changement, la méfiance envers la tradition et l'importance de se libérer des contraintes imposées par le passé, ainsi que la valorisation de la nature, occupent une place centrale au sein du circuit alternatif (Heelas, 1996 : 164-169).

Bien que le New Age ne soit pas une véritable réaction à la modernité, nous pouvons néanmoins le considérer en tant qu'innovation religieuse moderne. Les recherches en la matière, effectuées aux Etats-Unis et en Argentine, éclairent mieux la nature du mouvement en tant qu'expression de valeurs modernes que ne le font les enquêtes françaises²¹. Selon M. J. Carozzi (2003), l'étude de ces phénomènes en tant que pendants spirituels du processus de « *disembedding* » ou de « délocalisation », tel que défini par A. Giddens comme l'une des influences majeures du dynamisme des institutions modernes²², permet de mieux comprendre certains aspects du mouvement. La valorisation des contacts éphémères et de la mobilité des adeptes au sein du circuit alternatif serait ainsi l'expression de la sacralisation de ce processus

²¹ L'évocation de résultats provenant de terrains si éloignés peut paraître un manque de prudence si l'on songe aux particularités de chaque pays où le New Age est présent, mais le caractère universalisant du mouvement et les ressemblances des contextes sociaux peuvent permettre un tel rapprochement. Il est par ailleurs intéressant de croiser les données et les analyses produites dans différents pays en vue de l'enrichissement de la réflexion et de l'alimentation des recherches futures.

²² « L'extraction' des relations sociales des contextes locaux d'interaction, puis leur restructuration dans des champs spatio-temporels indéfinis » (Giddens, 1994 : 30).

(idem : 221)²³. La contradiction concernant l'individu et l'appartenance au groupe, relevée dans les écrits français sur le New Age, apparaît sous une autre lumière lorsque l'on considère les interactions à l'intérieur des réseaux et on tient compte du fait que le soi et sa transformation sont au centre de ce mouvement. Nous avons vu que, au fond de cette « nébuleuse de croyances », il est possible de discerner un mouvement religieux bâti sur la croyance en une essence divine de l'individu, qui le lie à un monde spirituel et dont le développement est susceptible de produire des transformations sociales, ce que P. Heelas appelle « religion du soi » (1993, 1996). Selon cette logique, c'est cet être parfait à l'intérieur de la personne qui conduit l'individu à la transformation spirituelle et non pas sa propre conscience ou une autorité extérieure. Cette essence est libre de toute contrainte sociale, elle est asociale par excellence, comme le montre l'analyse de M. J. Carozzi (1998, 2003). Le choix des pratiques et des leaders se passe donc « intuitivement », sous la guidance de l'étincelle divine ou du moi intérieur. La volonté d'autonomie de l'individu se trouve ainsi sacralisée dans le New Age (Carozzi, 1998 : 7).

Dans cette même logique, toute référence à l'autorité est gommée dans le discours des leaders du mouvement. Lors des cours et des stages, toute action et toute connaissance est attribuée à l'essence divine et au corps, lui aussi asocial, ou encore aux éléments naturels employés dans la thérapie, mais jamais à l'enseignant qui assume le rôle d'un simple adjuvant (idem : 13-16). L'idéal d'autonomie se reflète également dans l'organisation du mouvement qui évite, dans de nombreux cas, les formes communautaires stables. Cet idéal se reflète clairement dans le discours de certains leaders et adhérents argentins qui ne reconnaissent pas le New Age en tant que mouvement, considérant la diffusion de l'intérêt pour le développement de la spiritualité comme une conséquence naturelle de l'évolution de l'humanité (ibid. : 8). Le fait que la transmission des pratiques se fait le plus souvent dans le cadre de stages et de séminaires, minimise les chances d'établir des relations plus durables. De plus, lors des enseignements, l'attention se focalise surtout sur les agents asociaux qui

²³ Il serait intéressant d'élargir cette réflexion à partir de l'analyse de Giddens, car il semble qu'une autre caractéristique de la modernité trouve également écho dans le New Age. Cet auteur discerne, à côté du processus de « délocalisation », deux autres influences majeures du dynamisme de la modernité. Le *disembedding* va de paire, d'une part, avec réarticulation des relations sociales à travers l'espace et le temps et, d'autre part, avec la réflexivité qui se réfère, d'une façon générale, à la révision constante des acquis sur l'action sociale et sur l'environnement, à la lumière de nouvelles informations et connaissances (Giddens, 1991 : 14-21). C'est la notion de réflexivité qui retient le plus l'attention lorsqu'il est question des phénomènes religieux de la modernité. Selon Giddens, le soi constitue un projet réflexif en modernité, c'est-à-dire qu'il doit être constamment découvert et reconstruit, non seulement à la suite d'une crise éventuelle, mais en fonction des changements sociaux constants touchant l'individu. La réflexivité du soi se répercute sur tous les pans de la vie individuelle (et sociale), du corps jusqu'à la vie psychique. Le New Age pourrait alors être pensé comme une expression de la réflexivité du soi.

entrent en jeu dans la thérapie. Ainsi, l'efficacité de la thérapie n'est pas attribuée à l'interaction avec d'autres individus, mais celle avec des agents impersonnels ; l'expérience positive que peut procurer une thérapie ou une formation n'est donc pas associée à des liens sociaux externes ou internes au circuit alternatif, ce qui valorise davantage et légitime les relations éphémères donnant accès à de telles expériences. La mobilité des adeptes entre les différents centres se traduit à son tour dans un discours reprenant l'image de l'énergie, synonyme de vitalité et santé, qui fluctue et circule sans cesse (Carozzi, 2003). La contradiction apparente entre la centralité de l'individu et l'appartenance au groupe est donc résolue par le New Age lui-même, à travers la sacralisation de l'autonomie et des relations éphémères qui y sont observables. La sacralisation du soi et de l'autonomie apparaît ainsi, en tant que résultat d'enquêtes de terrain poussées, comme l'un des principes structurants du New Age qui en fait une religion pour un monde en mouvement.

L'analyse critique de différents textes sur les nouveaux mouvements sociaux a permis d'entrevoir les difficultés majeures de l'analyse sociologique des nouveaux phénomènes religieux de la modernité. S'agissant d'un univers en construction constante, qui articule des références universalisantes et très particulières à la fois, l'étude du New Age et des nouveaux mouvements religieux exige, à la fois, un champ de vision ample et une focalisation sur l'individu et ses pratiques spécifiques. De par sa diversité et l'insuffisance des connaissances que l'on en a pu obtenir jusqu'ici, le New Age ne se laisse pas aisément définir, ni théoriser. Les généralisations hâtives que l'on trouve dans les écrits français aboutissent ainsi à des contradictions qui conduisent la réflexion dans une impasse, celle notamment de considérer le New Age comme une simple réaction à la modernité.

Dans les études que nous avons analysées, la contemporanéité est caractérisée, avant tout, comme une période de crise, engendrée par la déconstruction de la tradition. Les nouveaux mouvements religieux constituent, selon cette optique, une réaction à l'hiatus idéologique produit par cette crise. Certaines valeurs de la modernité, comme l'individualisme et l'autonomie, circonscriraient la religion aux marges de la société, entraînant d'une part la perte d'emprise des religions historiques, d'autre part l'apparition d'un ensemble de pratiques et croyances composites, issues de la contre-culture. Le New Age, caractérisé comme « nébuleuse mystique-ésotérique », serait ainsi le résultat de la dissolution des traditions religieuses historiques dans un ensemble flou de symboles et de valeurs, signe de la

désagrégation de la religion. L'organisation du mouvement en réseaux, dépourvue d'autorité centralisatrice, ainsi que la saillance de l'expérience personnelle dans les pratiques, rend la compréhension de la relation entre groupe et individu problématique dans les études françaises. Faute de données de terrain, ces faits sont interprétés comme caractéristiques d'une religiosité narcissique, ce qui est en contradiction avec la conception du phénomène en tant qu'expression d'une aspiration communautaire. La motivation, les circonstances et les différents degrés de l'adhésion aux nouveaux mouvements religieux sont gommés dans les analyses, ce qui empêche de mesurer l'ampleur et la portée du phénomène et de voir plus clairement le rapport qu'ils entretiennent avec la contemporanéité, ainsi que la logique commune qui réunit les représentations et pratiques disparates, mobilisées par le New Age. La question de l'adaptation de pratiques religieuses éloignées dans le temps et dans l'espace, ainsi que celle de la traduction entre différents systèmes symboliques, mériterait également d'être approfondie dans les recherches futures.

Le fait que l'aspect historique des nouveaux mouvements religieux n'ait, le plus souvent, qu'un rôle de second plan dans les recherches françaises sur le New Age et que les racines du mouvement n'y sont retracées que jusqu'à la contre-culture, contribue aussi à la difficulté de percevoir l'importance sociale du phénomène. La mise en perspective historique des origines du mouvement a montré que certaines de ses conceptions centrales remontent aux courants spiritualistes du XIX^e siècle, considérés par nous comme pendants spirituels des idéologies du progrès, associées la modernité et l'évolution sociale, et parallèles à l'évolution spirituelle de l'humanité. La contre-culture n'est donc pas à l'origine des représentations et des pratiques du New Age, mais elle a contribué à les mettre au point et les rendre accessibles à un public plus large, leur donnant une visibilité sociale plus importante. Le mouvement s'est facilement répandu, parce que les représentations qu'il véhicule sont en accord avec une série de valeurs de la société contemporaine. Le discours contestataire hérité de la contre-culture et l'affirmation des valeurs de la société globale sont ainsi complémentaires au sein du New Age, qui fournit une *lingua franca* réunissant des individus issus d'univers sociaux différents et qui radicalise et sacralise certaines valeurs communément admises de la modernité. La multiplication des données de terrain, l'intégration des analyses anthropologiques dans les réflexions sociologiques et l'ouverture aux enquêtes effectuées dans d'autres contextes socioculturels, semblent indispensables afin de multiplier les points de vue et faire progresser la recherche sur les nouveaux mouvements religieux en France.

Références bibliographiques

ALBANESE, Catherine L.

- 1992 « The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age », in Lewis, L. R. et Melton, J. Gordon (éd), *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press.

ALEXANDER, Kay

- 1992 « Roots of the New Age », in Lewis, L. R. et Melton, J. Gordon (éd), *Perspectives on the New Age*, Albany: State University of New York Press.

BAINBRIDGE, William Sims

- 1997 *The Sociology of Religious Movements*, New York - London : Routledge.

CAROZZI, Maria Julia

- 1998 « La religion de la autonomia: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión) », communication présentée à *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo.
- 2003 « Ready to move along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires », *Civilisations*, vol. LI, n^{os} 1-2, pp. 139-154.

CHAMPION, Françoise

- 1989 « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 67(1), pp. 155-169.
- 1990 « La nébuleuse mystique-ésotérique ». Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in Champion, F. et Hervieu-Léger, D. (éd.), *De l'émotion en religion*, Paris : Centurion.
- 1993a « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes », in Delumeau, J. (éd), Paris : Fayard.
- 1993b « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82 (avril - juin), pp. 205-222.

- 1994 « La "nébuleuse mystique-ésotérique": une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique », in Laplantine, F. (éd), *Le défi magique I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon.
- 2000 « La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française*, XXX(4), pp. 525-533.
- CHAMPION, Françoise et HOURMANT, Louis
- 1999 « 'Nouveaux mouvements religieux' et sectes », in Champion, F. et Cohen, M. (éd), *Sectes et démocratie*, Paris : Seuil.
- DIEM, Andrea Grace et LEWIS, James R.
- 1992 « Imagining India: The Influence of Hinduism on the New Age Movement », in Lewis, L. R. et Melton, J. Gordon (éd), *Perspectives on the New Age*, Albany: State University of New York Press.
- ELWOOD, Robert
- 1992 « How New is New Age? », in Lewis, L. R. et Melton, J. Gordon (éd), *Perspectives on the New Age*, Albany: State University of New York Press.
- FERREUX, Marie-Jeanne
- 2000 *Le New-Age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris : L'Harmattan.
- GIDDENS, Anthony
- 1991 *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford : Stanford University Press.
- 1994 *Les conséquences de la modernité*, Paris : L'Harmattan.
- HEELAS, Paul
- 1993 « The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern » *Religion* 23(2): 103-116.
- 1996 *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford : Blackwell.
- HERVIEU-LEGER, Danièle
- 1990 « Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in Champion, F. et Hervieu-Léger, D. (éd), *De l'émotion en religion*, Paris : Centurion.
- 1993 *La religion pour mémoire*, Paris : Editions du Cerf.
- 1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion.
- HUXLEY, Aldous
- 1977 *La philosophie éternelle*, Paris: Seuil.

KONE, Alioune

2000 « Le zen en Occident: un vieux vin dans une nouvelle bouteille », *Ethnologie française*, XXX(4), pp. 535-543.

LENCLUD, Gérard

1994 « Qu'est-ce que la tradition ? », in Détienne, M. (ed.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris : Albin Michel.

LEWIS, James R.

1992 « Approaches to the Study of the New Age Movement », in Lewis, L. R. et Melton, J. Gordon (  d), *Perspectives on the New Age*, Albany: State University of New York Press.

LYON, David

1993 « A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and the New Age », *Religion*, 23(2), pp. 117-126.

ROCCHI, Valérie

2000 « Du Nouvel Age aux réseaux psychomystiques », *Ethnologie française*, XXX(4): 583-590.

ROLLAND, Romain

1978 *La vie de Vivekananda et l'  vangile universel*, Paris : Stock (1  re   d. 1930).

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre

1955 *Le phénomène humain*, Paris: Seuil.

VAN HOVE, Hildegard

1999 « L'émergence d'un "marché spirituel" », *Social Compass*, 46(2) pp. 161-172.

YORK, Michael

1999 « Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial », *Social Compass*, 46(2), pp. 173-179.