

2m 11. 2568. 4

Université de Montréal

Typologie du Nouvel Âge

par

Martin Geoffroy

Département de sociologie

Faculté des arts et des sciences

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

Octobre 1997

©Martin Geoffroy, 1997



HM
15
U54
1998
V.012



2m11.2568.4

Université de Montréal

Typologie du Nouvel Âge

par

Martin Geoffroy

Département de sociologie

Faculté des arts et des sciences

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

Octobre 1997

©Martin Geoffroy, 1997



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Typologie du Nouvel Age

présenté par

Martin GEOFFROY

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Jacques HAMEL	président du jury
Jean-Guy VAILLANCOURT	directeur de recherche
Jean DUHAIME	membre du jury

Mémoire accepté le: 19 mars 1998

Sommaire

Ce mémoire tentera de construire une typologie du mouvement Nouvel Âge en critiquant succinctement les typologies classiques des religions dans le but de démontrer les difficultés d'applications de ces dernières au phénomène du Nouvel Âge. En se basant sur une typologie du Nouvel Âge, développé par Michael York, qui identifiait trois dimensions au Nouvel Âge (socio-culturelle, ésotérico-occultiste et mouvement du potentiel humain), l'auteur tentera de développer des sous-dimensions (réseaux sociaux, écologie, médias, littérature, Art Visionnaire, Musique, sectes, gnoses, cultes psycho-humaniste, thérapies alternatives) qui permettraient de trouver des indicateurs plus précis pour mesurer vraiment l'ampleur du phénomène.

Table des matières

Introduction.....	1
<u>Chapitre 1: Dénifition de la religion et du Nouvel Âge.....</u>	8
1.1- De la définition du terme «religion» à celle du Nouvel Âge.....	9
1.2- Définition «socio-institutionnelle et interprétation théologique.....	9
1.3- La définition anti-cultiste athée.....	12
1.4- La définition du «sens social» de la religion.....	13
1.5- La définition anthropologique ou «la religion invisible».....	14
1.6- Deux définitions «socio-institutionnelles» de la religion du Nouvel Âge...20	
1.7- Du religieux flottant à l'émergence d'un réseau.....	27
1.8- Pour une définition du Nouvel Âge.....	31
<u>Chapitre 2: Construction d'une typologie du Nouvel Âge.....</u>	32a
2.1- Trois formes d'idéologies religieuses.....	33
2.2- Les typologies «classiques» des religions.....	36
2.3- Le concept de «dénomination» et la dichotomie «Église-secte».....	39
2.4- La catégorie du «culte».....	41
2.5- Mouvements sociaux et dimension de l'expérience.....	43
2.6- Retour à la case départ: réactualisation du «mysticisme».....	45
2.7- Des concepts pertinents pour une typologie du Nouvel Âge.....	46
2.8- Pour une typologie du Nouvel Âge.....	48

Chapitre 3: La dimension «socio-culturelle» du Nouvel Âge.....53

3.1- La dimension «socio-culturelle» du Nouvel Âge.....	54
3.2- La dimension sociale du NA: l'holisme.....	57
3.3- La dimension sociale: la conscience écologique.....	58
3.4- La dimension sociale: «la communion mondiale».....	61
3.5- La dimension culturelle du Nouvel Âge: la musique.....	62
3.6- La dimension culturelle: la littérature.....	66
3.7- La dimension culturelle: l'Art Visionnaire.....	68
3.8- La dimension des paradoxes?.....	69

Chapitre 4: Dimension «ésotérico-occultiste» du Nouvel Âge...70-71

4.1- La dimension ésotérico-occultiste du Nouvel Âge.....	72
4.2- Le «New Age chrétien».....	72
4.3- La gnose et ses «émanations dans le Nouvel Âge.....	73
4.4- L'ésotérisme.....	77
4.5- Le spiritisme.....	82
4.6- La société théosophique et l'Occultisme.....	87
4.7- Des précurseurs du Nouvel Âge?.....	89

Chapitre 5: La dimension «Bio-psychologique» du Nouvel Âge ...90

5.1- La dimension «bio-psychologique».....	91
5.2- La sous-dimension des «thérapies holistes».....	94
5.3- La sous-dimension du Mouvement du potentiel humain.....	97
5.4- La sous-dimension des «religions de guérison».....	103
5.5- La dimension la plus «populaire».....	105

Conclusion.....107-108

Bibliographie.....113

Liste du tableau

Tableau 1.....92a

Liste des figures

Figure 1	
Le Nouvel Âge, ses «dimensions» et «sous-dimensions».....	52a
Figure 2	
La dimension socio-culturelle du Nouvel Âge.....	55
Figure 3	
Les idéologies écologistes.....	59a
Figure 4	
La pyramide des besoins de Maslow.....	100a

Liste des abréviations

AMORC: Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis

MNA: Mouvement Nouvel Âge

MPH: Mouvement du Potentiel Humain

NA: Nouvel Âge

NMR: Nouveaux Mouvements Religieux

SPIN: Segmented Polycentric Integrated Network

Psy: Psychologique ou psychologue

À ma grand-mère Fernande Sirois...

Remerciements

J'aimerais remercier les personnes suivantes sans lesquelles ce mémoire n'existerait pas.

...pour sa patience et son support intellectuel: M. Jean-Guy Vaillancourt.

...pour avoir été les premiers à me faire confiance en m'engageant comme «démonstrateur» à l'Université de Montréal: Jacques Hamel et Stéphane Kelly.

...à des collègues inestimables avec lesquels j'ai eu de nombreuses discussions et qui m'ont souvent mis «la puce à l'oreille»: Carole Damiani, René St-Germain et Nicole Ollivier.

...à mes collègues et amis de la SISR: Martine Haag, Christine Pina, Kristoff Talin, Barbara Thériault et Paul-André Turcotte.

...au Centre d'Informations sur les Nouvelles Religions (CINR) pour le support logistique et les encouragements.

...pour leur amitié: Yves Boisvert, Chantal Cameron, Maryse Deschamps, Daniel Ducharme, Sophie Errais, Marie-Josée Fleury, Manon Geoffroy, Nathal Ménard, Guylaine Maroist, Eric Thibaudeau et Johnny Stellini.

...pour m'avoir «bien élevé»: Jacqueline et Marcel Geoffroy.

...pour avoir donnée un «sens» à ma vie par l'amour (et des corrections!):
Odile Lamy.

«Chacun de nous est le gardien de la porte du changement qui ne peut être déverrouillée que de l'intérieur.»

Marilyn Ferguson, *Les enfants du verseau*

INTRODUCTION

Introduction

Un «new ager» vous parle: «bonjour, votre aura est bien belle. Croyez-vous qu'on s'est déjà rencontré dans une autre vie?» À partir de ce moment, il n'y a que deux réactions possibles: ou bien vous trouvez cette personne très bizarre et vous ne la prenez pas au sérieux, ou vous trouvez qu'elle a bien raison de vous dire que vous avez une belle aura et aussitôt vous vous mettez à croire à votre aura. C'est le début de votre adhésion à l'idéologie du Nouvel Âge (NA). Vous faites partie désormais de la «conspiration du Verseau», un vaste réseau informel d'individus qui attendent la venue d'un temps nouveau, d'un âge d'or qui apportera la paix et l'harmonie spirituelle dans le monde par la transformation des consciences.

Le NA n'exige pas nécessairement la conversion; il n'y a pas toujours de dogmes précis et les adeptes partagent rarement la même philosophie. Chaque personne est donc libre d'y mettre son propre contenu. On pourrait dire sans trop se tromper que le NA est la première religion «personnalisée» du postmodernisme. On pourrait décrire le réseau du NA comme une espèce de «libre-service» de la croyance. Une des bases communes à tous les adeptes du NA, c'est le langage partagé. En effet, les «new agers» utilisent un langage commun qui leur permet de se reconnaître entre eux. Le discours est plus important que le dogme, la forme prime souvent sur le fond.

Les sources de la croyance du NA sont multiples et variées. Il est donc difficile de donner une définition claire du mouvement. Il existe des points récurrents qui nous permettent de formuler des ébauches de définitions. Pour le sociologue Lionel Sans Soucy, le réseau du NA a pris une ampleur considérable au cours des dernières années. «Le NA est un phénomène de société qui se définit

comme un modèle culturel véhiculant une philosophie qui invite ses adeptes à vivre de façon intime et exclusive. Cette culture NA est composée d'une mosaïque de modes de vie et de croyances de base qui se reflètent dans le quotidien et qui atteignent toutes les couches de la société.»¹ Selon Diane Labelle du Centre d'Information sur les Nouvelles Religions (CINR), l'influence des croyances du NA s'étend bien au-delà des 17 groupes répertoriés par le Centre. En effet, selon Mme Labelle, chaque famille du Québec aurait aujourd'hui au moins un membre qui a des croyances basées au moins partiellement sur la philosophie du NA.

Depuis le début des années 60, la plupart des chercheurs en sciences sociales constatent l'érosion progressive des formes traditionnelles de religion dans le monde occidental. Cette érosion est caractérisée par une baisse majeure de la pratique institutionnalisée de la religion dans la majorité des pays occidentaux. Au Québec, la pratique régulière de la religion chez les catholiques est passée de 40 à 30% entre 1975 et 1985, alors que pour la Belgique, elle se situait à environ 20% de la population en 1990 et elle continue de baisser progressivement d'année en année.² Chez les jeunes, les statistiques se révèlent encore plus catastrophiques: seulement 17% des jeunes Québécois se déclarent pratiquants et un maigre 2% de la jeunesse française persiste à fréquenter régulièrement des célébrations religieuses.³ Parallèlement à cette désaffection, le nombre de personnes agnostiques augmente sans cesse. Depuis le début des années 80, on classe de plus en plus une partie de ces gens «sans religion» sous le nom de «mouvement du NA». Au Québec, un sondage,

¹ Entrevue avec Lionel Sans Soucy.

² **F. Champion**, «Religieux flottant, éclectisme et synchrétisme», J. Delumeau et al., Le Fait religieux, Paris, Fayard, 1993, p.746.

³ Ibid.

effectué en 1991 par le ministère de l'Éducation auprès de 6000 jeunes Québécois entre 12 et 17 ans, confirme que les adolescents sont ouverts à la spiritualité, mais aussi qu'ils rejettent massivement les formes de pratiques et de croyances religieuses traditionnelles:

«...les 12 à 17 ans sont rebutés par les formes institutionnalisées de la religion, comme les mouvements et les offices religieux, et ils essaient d'approfondir ailleurs entre eux les grandes questions existentielles comme la relation avec Dieu ou ce qui se passe après la mort.»⁴

La visibilité du NA ayant pris une ampleur sans précédent dans la plupart des pays occidentaux, il apparaît de plus en plus évident aux chercheurs en sciences sociales que les transformations sociales que subit la vie spirituelle des gens, en cette fin du vingtième siècle, sont considérables. Le recensement canadien de 1991 nous démontre que même si les sectes religieuses ont connu une croissance de 109% de leurs effectifs de 1981 à 1991, elles ne représentent que 0,1% de la population au Québec, soit 28 160 personnes. Par contre, 3,3 millions de Canadiens (dont 262 000 Québécois) affirment n'avoir aucune religion.⁵ Pour plusieurs auteurs comme Françoise Champion, le christianisme occidental se désinstitutionnalise pour être progressivement remplacé par un «bricolage» de croyances et de pratiques individuelles:

«La logique du bricolage, majoritaire aujourd'hui dans le champ religieux des pays occidentaux, est à l'œuvre aussi bien au sein du christianisme que dans des mouvements où la référence à une tradition s'estompe derrière la quête du bonheur individuel par le spirituel.»⁶

Pour nous, de tels chiffres pourraient se montrer révélateurs de l'émergence d'une nouvelle forme de religiosité qui ne coïnciderait plus avec une définition traditionnelle de la religion. Cette définition, qui est habituellement basée sur le

⁴ P. April, «Les adolescents sont ouverts à la spiritualité et ont un sens moral aïgu», La Presse, 2 juillet 1992, p.B12.

⁵ **Statistique Canada**, Religions au Canada, 1992.

⁶ op. cit. 2

critère d'adhésion à une institution religieuse, ne tient plus puisque désormais la majorité des gens pratiqueraient un bricolage spirituel à l'extérieur des grandes traditions religieuses. Le critère d'adhésion à une institution deviendrait donc inefficace pour évaluer un phénomène comme le NA. Cette nouvelle forme de religion, appelée communément le «mouvement du NA», comporterait donc plusieurs caractéristiques organisationnelles qui auraient échappé jusqu'à maintenant aux chercheurs en sciences sociales.

Questions d'éthique de recherche: de l'observation à la fusion.

Notre approche est résolument sociologique, mais nous ne pouvons parler du NA et de religion sans mentionner l'apport de l'histoire et de la théologie dans l'étude des phénomènes socio-religieux, puisque ces disciplines ont étudié le phénomène du NA bien avant les sociologues. D'ailleurs, nous avons l'intention de montrer que les trois disciplines ci-dessus mentionnées n'ont pas totalement réussi, jusqu'ici, à cerner parfaitement le phénomène du NA. Selon Danièle Hervieu-Léger⁷, la sociologie s'est construite au vingtième siècle autour du paradigme de la sécularisation, théorie selon laquelle la modernité ferait disparaître graduellement la religion. C'est probablement pour cela que les sociologues commencent à peine l'investigation sérieuse de ce vaste champ inexploré que constituent les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR).

Entre l'observation de l'objet de recherche, la participation du chercheur à cet objet et une fusion entre l'objet et le chercheur, il n'y a souvent qu'un pas trop facile à franchir, surtout quand on étudie un phénomène aussi personnel et fondamental que la religion. Il nous apparaît donc important ici de nous

⁷ **D. Hervieu-Léger**, «La Sociologie et la nouvelle religiosité», Sciences Humaines, Paris, No.34, Décembre 1993, p.27-28.

positionner à l'intérieur du débat sur le degré d'implication que le chercheur devrait avoir face à son corpus de recherche. Certains intellectuels positivistes prônent le «détachement total» de l'objet de recherche sous prétexte d'une plus grande objectivité. Mais cette attitude n'est-elle pas qu'une pseudo-neutralité derrière laquelle se cache la plupart du temps un «je-m'en-foutisme» qui fait en sorte que le chercheur n'a aucune implication personnelle, et donc aucun intérêt, dans l'étude des religions. Il est toujours très difficile pour un chercheur positiviste de comprendre la dimension de l'expérience puisqu'il se situe à l'extérieur du phénomène étudié. On peut alors clairement envisager les difficultés de cette approche dans l'évaluation d'un phénomène basé sur l'expérience, l'intuition et l'émotion comme le NA. On retrouve aussi souvent ce postulat chez les gens qui ont une vision anti-cultiste de la religion, comme c'est le cas d'Info-secte ou du Mouvement laïque québécois. D'autres chercheurs, comme Richard Bergeron⁸, sont d'avis qu'il est impossible de ne pas être impliqué d'une façon ou d'une autre quand notre objet de recherche est la religion:

«(...) il s'agit là d'une fausse neutralité et d'une soi-disant objectivité dépassée. D'une part toute étude d'un phénomène suppose un angle d'approche ou une fenêtre pour le regarder. Or tout angle d'approche est défini par des postulats et des principes qui sont déjà des choix personnels, souvent à priori. (...) M'est d'avis que la personne s'implique toujours dans son acte de connaître: toute connaissance comporte nécessairement des éléments subjectifs. L'expérience religieuse personnelle est un lieu herméneutique privilégié pour comprendre l'expérience spirituelle de l'autre. Quant à moi, j'ai toujours regardé les nouvelles religions en prenant en compte ma foi personnelle. Et dans ce dialogue de foi à foi, je n'ai pas l'impression d'être passé à côté de l'essentiel.»⁹

⁸ Richard Bergeron, professeur en théologie à l'Université de Montréal, a fondé dans les années 80 le Centre d'Informations sur les Nouvelles Religions (CINR). Le centre, qui pratique un oecuménisme chrétien large, regroupe des chercheurs d'allégeances chrétiennes. Prônant la tolérance et le dialogue interreligieux, il ouvre aussi souvent ses portes à d'autres points de vue.

⁹ **R. Bergeron**, «On vous a dit, et moi je vous dis...», Nouveau Dialogue, Montréal, No.113, janvier-février 1997.

Nous qualifions cette approche de «fusionnelle», c'est-à-dire qu'il y a dans ce cas une fusion entre le chercheur et son objet de recherche. Pour la personne qui utilise une interprétation théologique de la religion, l'importance de la comparaison avec les croyances personnelles du chercheur est primordiale. Dans la perspective de cette définition, l'objectif est soit d'étudier sa propre religion pour en faire l'apologie, soit de tenter de comprendre «les autres» par le biais d'une comparaison et d'un jugement à partir de ses propres valeurs religieuses. On retrouve cette approche des deux côtés de la clôture spirituelle: chez les chercheurs venant des religions établies, autant que chez ceux issus des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR).

Pour nous, cette approche d'implication religieuse ou spirituelle du chercheur devant son objet de recherche pose un problème de taille au sociologue des religions qui espère travailler avec une vision autre que celle de la théologie. Trop d'auteurs font, toujours selon nous, de la «sociologie chrétienne» ou de la théo-sociologie et ce n'est pas notre objectif. La première passion du sociologue des religions doit être, d'après nous, d'étudier et de comprendre les mécanismes et les impacts sociaux de la religion dans la société et non pas de situer sa religion personnelle dans un contexte social. Cela ne diminue en rien la place que la théologie occupe de fait, et devrait continuer d'occuper, dans l'étude des religions.

Notre façon de voir la religion relève d'un humanisme transcendant, c'est-à-dire que nous éprouvons a priori de la sympathie pour ce qui est religieux, sans toutefois adhérer à une religion ou à un credo de croyances particulières, y compris celui du NA. Notre désir d'expliquer les nouveaux phénomènes religieux n'est pas désintéressé, loin de là, mais la nature de notre engagement est

beaucoup plus séculière que religieuse. Nous croyons qu'il est pertinent pour un sociologue de s'occuper de «l'esprit social» de la société dans laquelle il évolue, plutôt que de s'embourber dans des considérations politiques et religieuses. «L'esprit social», c'est ce qui unit les citoyens entre eux dans ce que Durkheim appelait une «communauté morale». Or, tout indique que cette communauté s'effrite de plus en plus sous l'assaut d'un individualisme et d'un hédonisme outranciés et cyniques. La question que nous voulons poser est liée à l'intérêt que nous portons à la survie de «l'esprit social» et elle recherche des solutions à la lente décadence de ce dernier. L'objectif de notre démarche est, à long terme, de chercher à savoir si le NA constitue une tentative de réactualisation de l'esprit social ou s'il n'est tout simplement que le prolongement d'un individualisme postmoderniste. Nous aborderons brièvement la question dans ce mémoire. Notre analyse sera surtout classificatrice et descriptive, c'est-à-dire typologique, mais elle sera aussi parfois explicative et même interprétative.

Notre premier chapitre portera donc sur les diverses définitions du terme «religion» et sur leurs applications au NA. Le deuxième se propose d'analyser et de critiquer quelques typologies des religions et de construire une nouvelle typologie du NA. Nous allons ensuite définir la dimension socioculturelle du NA dans le troisième chapitre et les chapitres suivants serviront à définir les dimensions ésotérico-occultiste et bio-psychologique du NA. Finalement, notre conclusion tentera de relever des pistes de recherche pertinentes à l'évolution de notre typologie et de répondre aux questions qu'elle suscite.

«Il n'y a qu'une histoire qui compte, c'est l'histoire de ce en quoi vous croyiez autrefois et c'est l'histoire de ce que vous avez été conduis à croire.»

Kay Boyle

CHAPITRE 1

Définition de la religion et du Nouvel Âge

1.1- De la définition du terme «religion»

Depuis quelques années, le terme «religion» est utilisé à toutes les sauces pour désigner des réalités parfois extrêmement différentes, ce qui produit une certaine confusion quant à la définition du terme «religion» et des éléments qui y renvoient. En fait, on doit être conscient qu'il y a désormais plusieurs définitions de la religion qui dépendent beaucoup plus du point de vue (ou du postulat théorique) adopté par l'auteur que d'un véritable consensus sur une définition dite «universelle». L'histoire de l'évolution de la définition de la religion nous démontre que les diverses définitions, encore utilisées aujourd'hui, ont été fortement influencées par les conditions socio-historiques dans lesquelles elles ont été élaborées. C'est à partir de ce postulat que nous avons remarqué que la définition de la religion a évolué, comme tout le reste de la société d'ailleurs, à un rythme vertigineux depuis le début du vingtième siècle. Cette évolution s'est faite parallèlement à l'évolution des moeurs religieuses occidentales. Nous avons retenu cinq grands types de définition de la religion que nous allons maintenant vous présenter. À partir des grands auteurs de la sociologie qui se sont attardés sur la question de la définition du phénomène religieux, voici donc quelques-unes des définitions «classiques» de la religion.

1.2- Définition «socio-institutionnelle» et interprétation théologique.

Il est difficile de trouver de la littérature sérieuse sur le phénomène du NA qui n'a pas été influencée par la théologie chrétienne, cette dernière le décrivant souvent comme une manifestation sectaire de la sécularisation de la société moderne. Cette interprétation se base souvent sur ce que nous appelons une définition «socio-institutionnelle» de la religion. Cette définition perçoit la religion comme une institution, ce qui en limite la portée face aux phénomènes comme le NA. Les théologiens utilisent souvent des définitions sociologiques de la religion

dans leurs analyses des NMR, ce qui peut causer une certaine confusion quant à l'intention de recherche parce que, habituellement, la théologie se préoccupe beaucoup plus de répertorier les croyances du NA que d'en analyser l'impact sur la société. Selon nous, les théologiens font fausse route quand ils considèrent le réseau du NA comme une religion au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire à l'intérieur d'une définition «institutionnelle» de la religion ayant comme modèle la plupart du temps leurs propres institutions religieuses. Mais il ne pourrait en être autrement puisque l'interprétation théologique de la religion se base essentiellement sur la foi du théologien qui la professe; il utilise toujours comme point de départ sa religion. La méthode d'investigation des théologiens n'est pas la science, mais la foi qui cherche l'intelligence:

«La théologie est donc un travail propre de la foi, à côté de l'exégèse, de la catéchèse ou de la prédication.»¹

Il s'agirait donc, selon l'interprétation théologique, d'étudier la religion en considérant sa propre religion comme point de départ de l'analyse, de comparer son expérience religieuse à celle des «autres». Ce passage «par la foi», nécessaire à la démarche théologique, est trop restrictif pour une véritable approche sociologique qui espère cerner les contours d'un phénomène encore mal défini comme le NA. Le théologien québécois Richard Bergeron, qui s'est particulièrement intéressé au phénomène du NA au cours de la dernière décennie, utilise, selon nous, une définition «socio-institutionnelle» de la religion, soit celle de Joachim Wach² selon laquelle toute religion doit comprendre un univers de sens (dimension théorique ou croyante), un système de pratiques (cultes) et une expression sociale (organisation sociale). Bien qu'elle soit utile sous bien des aspects, cette définition nous semble trop restrictive pour pouvoir

¹ M. Neusch, et B. Chenu, *Au pays de la théologie*, Centurion, Paris, 1994, p.10.

² J. Wach, *Sociology of religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, p.17-34.

considérer le NA comme religion parce que tous les types de NA n'ont pas nécessairement toujours une «expression sociale». Une organisation sociale sous-entend, la plupart du temps, une certaine forme d'institutionnalisation. Le type d'organisation globale du NA (le réseau) est complètement différent de celui d'une «Église» (communauté). On peut donc constater les limites d'un modèle «institutionnel» rigide dans l'évaluation d'un phénomène hybride comme le NA. Les limites de l'interprétation théologique de la religion relèvent aussi du fait qu'elle ne considère pas nécessairement comme religieuses les orientations de valeurs humanistes véhiculées par le NA.

De son côté, Émile Durkheim penchait encore plus que Wach vers une définition «socio-institutionnelle» de la religion. Pour le père de la sociologie française, les religions sont nécessaires et bénéfiques pour la société. Elles seraient même produites par la société et seraient des moyens de sublimation de cette dernière. La religion serait le «ciment» de la société qui assure une certaine stabilité sociale. Dans cette perspective, toute expérience sociale plénière serait considérée comme «religieuse» et sa fonction serait l'intégration des individus dans la société. Les rituels et les symboles religieux seraient des représentations collectives de la société. Dans la perspective durkeimienne, la force de ces représentations collectives (ou valeurs religieuses) véhiculée par les diverses institutions religieuses assure la cohésion sociale et l'unité symbolique d'une conscience collective du rôle et de la place de la société dans la vie de l'individu:

«Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.»³

³ E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1968 (1915), p.65.

Le principal problème avec cette définition, c'est qu'elle présuppose l'adhésion à un credo de croyances et pratiques institutionnalisées qui ne peuvent correspondre aux «réseaux sociaux» du NA. Elle ne considère comme religieux que les manifestations institutionnelles de la spiritualité. Dans une société comme la nôtre, où la dégradation des grandes institutions primaires apparaît évidente à plusieurs, la définition durkheimienne est difficile à actualiser. Par contre, la première partie de la définition qui parle d'un «système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées» pourrait très bien s'appliquer au NA.

1.3- La définition anti-cultiste athée

Vient ensuite une deuxième définition de la religion très à la mode, soit celle des anti-cultistes athées. Ces derniers perçoivent non seulement les NMR, mais même souvent tout ce qui est religieux en général, comme un problème social qu'il faut combattre et éventuellement éliminer. Au Québec, des organismes, comme le Mouvement laïque de langue française, pourraient être classés dans cette catégorie. La visibilité médiatique de ce type de mentalité est particulièrement grande au Québec, surtout parce que les déclarations de ses responsables pourraient être qualifiées d'alarmistes et de spectaculaires, ce dont les médias sont très friands. La définition anti-cultiste trouve ses racines dans la philosophie du matérialisme dialectique de Karl Marx et dans la psychanalyse de Sigmund Freud. On pourrait dire que la définition des anti-cultiste athée s'inspire d'une phrase célèbre de Marx sur la religion qui dit qu'elle est l'opium du peuple. Les anti-cultistes athée sont convaincus que la religion n'est qu'une illusion et qu'il n'y a que la matière et l'économie qui sont réelles. La lutte des classes est le moteur du changement social, et son but est de s'approprier le contrôle des moyens de production. Dans ce contexte, la religion n'est plus qu'un instrument

de contrôle idéologique utilisé par la classe dirigeante pour asservir la masse ouvrière. Les anti-cultistes athées s'inspirent aussi de la psychanalyse de Freud qui considérait le phénomène religieux comme une régression infantile truffée de culpabilité et de dépendance affective. Pour le célèbre psychanalyste, la religion est une névrose qui vient d'un besoin collectif qu'a l'être humain de vouloir transférer le contrôle de sa vie à une figure paternelle. Ce matérialisme personnel postule que la religion devra disparaître après une longue thérapie pour que la névrose soit guérie. Le problème de ces différentes approches de la religion est qu'elles relèvent, selon nous, beaucoup d'un postulat politique que théorique. En décrivant la religion comme un «problème social», cette définition ignore les croyances et les besoins d'une majorité d'êtres humains qui sont «religieux» et reste un point de vue minoritaire, voire marginal. Cette définition jette inévitablement un regard négatif, souvent parano en lui-même, sur tous ce qui est religieux, c'est pour cela qu'elle ne peut être utilisée dans le cadre d'une étude sociologique sérieuse.

1.4- La définition du «sens social» de la religion.

Une troisième définition de la religion est issue de la sociologie de Max Weber dont la conception de la religion est beaucoup plus complexe que celle de Durkheim parce que pour Weber, la religion n'est pas seulement une production sociale: elle servirait aussi à injecter un sens à la vie en société du citoyen ordinaire. Dans sa célèbre étude sur l'esprit du capitalisme et l'éthique protestante, Weber démontre qu'il y a des affinités entre les habitudes de travail exigées par le capitalisme et l'éthique protestante, plus précisément le calvinisme. La religion serait donc, pour Weber, une carte routière qui nous guide vers le sens de la vie. Par ailleurs, le sociologue Talcott Parsons pense aussi que la fonction sociale de la religion est de donner un sens à la vie. Cette recherche

engendrerait des systèmes de sens qui influenceraient le comportement humain. Les sociologues américains Glock et Stark ont développé la théorie de Parsons en affirmant que les religions sont des orientations de valeurs qui peuvent avoir une référence surnaturelle ou humaniste:

Value orientations are those institutionalized systems of beliefs, values, symbols and practices that are concerned with the solution of questions of ultimate meaning. Such orientations are a universal feature of human societies and are mutually exclusive.⁴

Encore une fois, le problème de cette définition, qui est le même avec toutes les autres définitions inspirées par la vision durkheimienne, réside dans le fait que l'on parle de «systèmes de croyances institutionnalisés». L'anti-institutionnalisme notoire de la majorité des individus évoluant dans le réseau du NA rend cette définition inopérante pour la construction d'une typologie du NA. Par contre, le concept «d'orientations de valeurs» permet d'avoir une définition plus large de la religion que celles que nous avons vues auparavant.

1.5- La définition anthropologique ou «la religion invisible».

Une autre définition de la religion, que nous qualifions d'anthropologique, considère la religion comme l'ensemble des systèmes explicatifs utilisés par les individus pour répondre aux questions de sens ultime. Ces systèmes seraient des invariants, c'est-à-dire qu'ils ne changeraient pas à travers les âges. Le sociologue allemand Thomas Luckmann avec son concept de «religion invisible» offre probablement une des définitions de la religion qui, sans toutefois être complète, se rapproche le plus du NA. Ce concept peut quand même servir de point de départ intéressant pour une définition adéquate du NA. Luckmann

⁴ C.Y. Glock, et R. Stark, Religion and society in tension, Chicago, Rand/McNally, 1965, p.11.

critique avec justesse les définitions précédentes qui ne semblaient vouloir s'attarder qu'à l'aspect organisationnel de la religion:

«It is true that church-oriented religion is merely one and perhaps not even the most important element in the situation that characterizes religion in modern society.»⁵

Le NA n'est certes pas une institution au sens traditionnel du terme; c'est un réseau d'individus plus ou moins organisé selon les circonstances. Il est impossible de scruter le réseau du NA de la même façon que les grandes Églises traditionnelles. Si l'on accepte d'oublier l'inévitable analyse comparative constamment employée dans plusieurs recherches sur les nouvelles religions et de ne prendre strictement le NA qu'en tant que phénomène social, on se rendra vite compte que le NA n'est pas seulement le résultat de la sécularisation. Cette affirmation est limitée par une méthode comparative qui s'inspire d'une définition institutionnelle de la religion, ce qui va très souvent biaiser les résultats de la recherche:

«What are usually taken as symptoms of the decline of traditional Christianity may be symptoms of a more revolutionary change: the replacement of the institutional specialization of religion by a new social form of religion.»⁶

Selon nous, le NA serait la manifestation primaire de cette *nouvelle forme sociale de religion* qui, d'après Luckmann, remplace souvent la religion institutionnelle par une multitude de conceptions religieuses relevant plutôt de la vie privée des individus que d'une Église déjà établie. Ces nouveaux réseaux d'individus, qui sont la plupart du temps autonomes, fonctionnent souvent à l'extérieur des structures sociales établies. En fait, ils fonctionnent parallèlement aux institutions primaires via un réseau de branches secondaires qui répondent à des besoins

⁵ **T. Luckmann**, The Invisible religion (The problem of religion in modern society), New York, Macmillan, 1967. p.28.

⁶ op.cit.5,p.91.

de plus en plus spécifiques. Le changement social et la contestation «passive» se manifestent par le boycott des institutions primaires. Par exemple, le désabusement général de la population envers la classe politique et les «vieux» partis pourrait être identifié comme une caractéristique commune aux enfants du Verseau.

L'anthropologie et la sociologie nous confirment que le besoin de transcender la structure biologique est universel chez l'être humain. Selon Luckmann, cette transcendance s'exprime à travers une *vision du monde* qui se situe en opposition à un *cosmos sacré*. La *vision du monde* est constituée d'événements de la vie quotidienne qui sont analysés à partir d'un schéma d'interprétation, assortie de mécanismes d'évaluation morale et pragmatique soumis à divers niveaux d'interprétation socio-historique. Elle est une forme élémentaire non spécifique de religion. Pour être cohérente, la *vision du monde* d'un individu doit être inscrite dans un univers de sens à caractère sacré et, jusqu'à maintenant, l'Église était cet intermédiaire entre l'individu et le *cosmos sacré*. Le NA consacre l'abolition du médiateur unique et favorise, dans la plupart des cas, une vision autonome du monde, c'est-à-dire une diversification des intermédiaires et parfois même l'élimination totale de ces derniers. Cependant, cette multiplication des médiateurs peut aussi provoquer l'émergence d'une vision sectaire du *cosmos sacré* qui s'incarne dans le phénomène des sectes religieuses et de la dépendance à des gourous spirituels.

Dans la perspective de Luckmann, le réseau du NA serait donc plutôt un effet du déplacement des systèmes symboliques de sens ultime des institutions publiques à la «sphère du privée». Ses travaux expliquent bien, à notre avis, cette transition: l'auteur souligne certaines caractéristiques que l'on retrouve

dans le NA comme l'impression d'une idéologie un peu vague et d'un syncrétisme de plusieurs croyances:

«Religious themes originate in experiences in the «private sphere». They rest primarily on emotions and sentiments and are sufficiently unstable to make articulation difficult. They are highly «subjective»; that is, they are not defined in an obligatory fashion by primary institutions. The secondary institutions (...) attempt to articulate the themes arising in the «private sphere» and retransmit the packaged results to potential consumers. Syndicated advice columns, «inspirational» literature ranging from tracts on positive thinking to Playboy magazine, Reader's Digest versions of popular psychology, the lyrics of popular hits, and so forth, articulate what are, in effect, elements of model of «ultimate» significance. The models are (...) non-obligatory and must compete on an (...) open market. »⁷

Les institutions primaires, comme le gouvernement et l'Église, n'ont plus beaucoup de crédibilité dans la vie quotidienne des populations occidentales; elles sont généralement coupées de la réalité des individus. La spiritualité humaine et la recherche d'un sens à la vie s'expriment désormais dans de nombreuses institutions secondaires. Ces organisations, contrairement à la croyance populaire, sont rarement sectaires. En effet, les valeurs sont devenues des objets de consommation qui doivent compétitionner dans un marché ouvert. Pour être dominant dans la société, un système de croyances doit désormais bénéficier d'une large diffusion dans les mass-média et faire consensus auprès d'intervenants intermédiaires comme les journalistes. D'ailleurs, de plus en plus de journalistes, comme Marilyn Ferguson ou Jacques Languirand au Québec, sortent des cadres de leur profession pour faire la promotion de l'idéologie nouvel-âgiste.

Les médias ont un rôle déterminant dans la diffusion des thématiques du NA. Les valeurs issues de la vie privée, comme l'attachement à la famille, la sexualité, l'expression de soi, la réalisation de soi et la mobilité sociale, sans toutefois être

⁷ op.cit.5, p.103-104.

identifiées au NA, sont prédominantes dans les émissions de télévision québécoises. Même si les médias boudent en général les manifestations culturelles du NA, ils accordent une très grande place à ses valeurs. Les journalistes pourraient bien être les nouveaux intermédiaires entre la *vision du monde* d'un individu et le *cosmos sacré* du NA, puisque les médias sont désormais probablement les seules institutions à pouvoir vraiment entrer dans la «sphère du privé».

Il faut souligner aussi l'existence d'un concept similaire à celui de la religion invisible de Luckmann, soit celui de la «religion implicite» du «Network for the study of implicit religion» d'Angleterre. Ce collectif de chercheurs de la Grande-Bretagne vise, depuis la fin des années 70, à développer le concept de la religion implicite. Ce concept est un proche parent de celui de Luckmann, mais il s'en distingue aussi à plusieurs égards. Selon le pasteur Edward I. Bailey⁸, la religion implicite fournirait à l'individu un noyau identitaire et un système de valeurs qui lui permettraient de transcender son existence. Le noyau identitaire est construit à partir des «foyers intégrateurs» auxquels l'individu a accès. Dans la foulée des travaux de types anthropologiques, le concept de «l'homo religiosus»⁹ de Mircea Eliade apparaît important pour l'étude du NA chez plusieurs chercheurs comme St-Germain et Racine. Une autre définition issue de la même tendance, celle de Danièle Hervieu-Léger, met l'accent sur le rapport entre la religion et la mémoire. Elle avance que la constitution imaginaire d'une «lignée croyante» serait à la base de la formation de la religion dans le monde moderne:

⁸ **E. Bailey**, «La religion implicite et son réseau d'étude: introduction et présentation», *Religiologiques*, No.14, Automne 1996.

⁹ «L'homo religiosus» est à la fois un être historique et transhistorique. L'homme religieux est enraciné dans l'histoire mais il ne sera compris dans sa totalité que si l'on dépasse les simples aspects historiques. L'homo religiosus «croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel». (R. St-Germain, p.35)

On peut définir comme «religion» tout dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière.¹⁰

Le problème avec la définition anthropologico-positiviste est justement le fait qu'elle perçoit la religion comme une structure sociale invariante, une espèce de conscience collective ou individuelle enfouie qui refait surface à différentes époques, une «identité-mémoire» qui perpétue une «religion invisible» ou une «religion de l'humanité». Le résultat est, plus souvent qu'autrement, une définition de la nouvelle religiosité moderne comme «floue, nébuleuse ou flottante». Si l'on pouvait considérer la religion comme une réalité sociale en constante mutation, on pourrait même affirmer, comme les tenants du NA, que nous assistons en ce moment à la naissance d'un nouveau «paradigme religieux».

Finalement, aucune de ces définitions ne peut pleinement s'appliquer à la structure spécifique très souple du réseau du NA. Le problème est que les chercheurs en sciences des religions ont très peu exploré la catégorie du «mysticisme» de Troeltsch pour se concentrer sur des définitions basées presque exclusivement sur une dichotomie Église-secte. Cette dichotomie donne trop souvent lieu à des études basées sur le critère «d'adhésion» à des groupes religieux aux contours bien définis et elles sont souvent inutiles, voire trompeuses. Il faut une nouvelle définition de la religion adaptée à la réalité de la religiosité post-moderne du NA. Nous allons maintenant recenser quelques exemples de définitions du NA et finalement élaborer une définition opératoire pour la construction de notre typologie du NA.

¹⁰ D. Hervieu-Léger, «La Sociologie et la nouvelle religiosité», Sciences Humaines, Paris, No.34, Décembre 1993, p.27-28.

1.6- Deux définitions «socio-institutionnelles» de la «religion» du Nouvel Âge.

Plusieurs définitions du NA ont été élaborées par des théologiens, et même des sociologues, qui s'inspirent de la définition socio-institutionnelle de la religion pour décrire le phénomène du NA. C'est le cas du livre de Bouchard, Bergeron et Pelletier: Le Nouvel Âge en question. Dans ce volume, Alain Bouchard, un sociologue du Cégep de Sainte-Foy, s'est consacré à définir l'origine historique du NA et à interpréter les résultats d'un sondage réalisé par les auteurs. Le psychanalyste Pierre Pelletier et le théologien Richard Bergeron ont, pour leur part, essentiellement adopté une approche théologique et ne décrivent pas le réseau du NA en tant que phénomène social, mais plutôt en tant que phénomène religieux au sens traditionnel du terme. Ils n'étudient pas le NA en tant que tel, mais plutôt par rapport aux religions traditionnelles.

Pour Alain Bouchard, les premiers balbutiements du NA datent de la Renaissance. La tentative pour trouver des points de convergence entre la science et la religion en est le principal but. Cet espoir de synthèse apparaît en Europe à la Renaissance pour ensuite se développer dans les cercles ésotériques américains vers les années 1850. Mais ce n'est qu'avec l'arrivée des maîtres spirituels asiatiques aux USA, dans les années 60, que le NA devient un phénomène de masse. Dans les années 70, le succès en librairie du livre de Richard Bach, Jonathan Livingston le goéland, a un impact certain sur la diffusion de l'idéologie nouvel-âgiste.¹¹ Cependant, Bouchard considère que la première véritable bible du «New Age» a été Les enfants du Verseau de Marilyn Ferguson,

¹¹ **A. Bouchard, R. Bergeron et P. Pelletier**, Le Nouvel Âge en question, Montréal, Paulines, 1992.

publié au début des années 80. L'auteure de cet essai, une journaliste californienne, publiait déjà depuis 1975 un bulletin d'information mensuel faisant la promotion de l'idéologie nouvel-âgiste. Ce bulletin, intitulé Brain, mind and common sense, est aujourd'hui publié à plusieurs milliers d'exemplaires à travers le monde et est disponible en plus via l'autoroute électronique du système Internet.

Une grande partie de la collecte des données de l'étude de Bouchard, Pelletier et Bergeron a été faite à partir d'un sondage que les auteurs ont conduit auprès d'un public-cible. Ils ont sondé des étudiants du secondaire, du cégep et de l'université, ainsi que des gens qui étaient au salon du NA de Montréal en 91. Cet échantillon nous semble biaisé à bien des égards. Premièrement, l'échantillon d'étudiants universitaires n'est composé que d'étudiants en théologie et en sciences religieuses, ce qui est loin d'être représentatif de la population universitaire, pour ne pas dire de la société en général. À partir de ce sondage, les auteurs ont relevé que le taux de véritables pratiquants nouvel-âgistes est faible, sauf dans les cas de pratiques individuelles comme la méditation, la pensée positive et la consommation audiovisuelle. Ce taux est faible parce qu'il est question ici de pratiques religieuses dans le sens traditionnel, pour ne pas dire théologique, du terme. Bouchard cite une recherche réalisée par la firme Impact Recherche en 1988 pour le journal Le Soleil de Québec qui nous indique que 46% des Québécois disent être catholiques pratiquants, alors que seulement 20% d'entre eux vont à la messe le dimanche. Ceci est corroboré par les chiffres de Champion mentionnés auparavant. Ces mêmes catholiques ne partagent pas les principaux enseignements moraux du Vatican. En effet, 47% de ces catholiques sont en faveur de l'avortement, 86% sont pour la contraception et finalement 79% sont pour les relations sexuelles

avant le mariage. Bouchard en tire la conclusion suivante: «contrairement aux chercheurs qui pensent que la religion est évacuée de notre société, nous pensons que c'est plutôt la nature et le rôle de la religion qui sont modifiés». ¹² Selon cet auteur, ce n'est donc pas une perte de crédibilité de la part de l'Église qui a transformé le panorama religieux, mais un changement de style de vie. Il faut aussi souligner que ce sondage a été fait en 1979, alors que l'explosion du NA s'est surtout produite au début des années 80.

Pour Bouchard, la religion est un système symbolique de croyances et d'actions qui donne à ses adhérents une interprétation cohérente de l'univers. ¹³

Les auteurs relèvent sept croyances issues du NA:

1- L'individualisme: je suis Dieu et tout ce qui m'arrive, je l'ai voulu afin d'évoluer spirituellement. La croyance en la réincarnation serait une lecture individualiste du destin de l'être humain.

2- L'expérimentation: les adeptes du NA recherchent des techniques applicables dans la vie quotidienne.

3- Dieu: selon les auteurs, l'existence de Dieu reste une préoccupation centrale pour les nouvel-âgistes.

4- Le mystique: le contact direct avec Dieu, sans intermédiaire, est recherché.

5- Rejet de l'institution: Ils n'aiment pas les contraintes du dogme et désirent l'unité des religions. Ils veulent avoir une relation avec Dieu plutôt qu'une religion basée sur une révélation divine.

6- Nouvelle vision de la tradition: le rejet de l'institution conduit à une ré-interprétation du cadre traditionnel de la religion. Jésus devient le grand initié et le Notre Père énergise désormais les chakras.

¹² Ibid.

¹³ Cette définition est similaire à celle de Glock et Stark. (Voir No.4)

7- Recherche de sens: la réincarnation propose une vision de la vie après la mort qui met l'accent sur la performance individuelle; c'est de l'étapisme appliqué à l'au-delà.

Le sociologue Bouchard considère que le NA n'est pas une mutation sociale effective, mais témoigne plutôt de l'émergence d'une nouvelle grille d'interprétation du monde. Les tenants du NA ne sont pas des illuminés ou des marginaux; ce sont des gens ordinaires qui cherchent une nouvelle façon de comprendre le monde. L'individualisme qui caractérise la philosophie NA n'est qu'un reflet de cette civilisation du moi et de l'instantané dans laquelle nous vivons. Il présente un concept intéressant, soit celui du «*prêt-à-prier*».

Pour Richard Bergeron, la spiritualité du NA met l'accent sur la réalisation de soi, l'harmonie et la responsabilité historique. Ses principales caractéristiques sont la primauté de l'expérience, l'élargissement de la conscience et la «pensée globale/action locale». Il considère que le NA n'est qu'un feu de paille parce que plusieurs de ses aspects sont rétrogrades. Si le NA affirme sa post-modernité en rejetant l'idéal rationaliste, il ajoute que les enseignements traditionnels, antiques et archaïques de celui-ci seraient plutôt pré-modernes.

Par ailleurs, le philosophe et prêtre catholique Claude Labrecque¹⁴ pense que l'avènement du NA trouverait ses origines dans un regain de fierté du peuple hindou dans la culture de l'Inde et dans une réaction à l'impérialisme occidental qui aurait engendré une contre-mission anti-chrétienne en Amérique. Cette percée des religions orientales serait à l'origine de la contre-culture des

¹⁴ C. Labrecque, Une religion américaine (Pistes de discernement chrétien sur les courants populaire du «Nouvel Âge», Montréal, Médiapaul, 1994.

«beatniks» aux USA dans les années 50, ancêtres des hippies des années 60. Cette culture hippie aurait donné naissance à la musique rock, aux expériences hallucinogènes, à la fondation de plusieurs communes rurales partout en Amérique et surtout à l'Institut Esalen dont nous reparlerons dans le chapitre 5 de ce mémoire. L'auteur croit aussi que le développement des sociétés ésotériques au cours du XX^e siècle serait en grande partie responsable de la dimension ésotérico-occultiste du NA que nous traiterons dans le chapitre 4. Selon le philosophe, il y aurait aussi un certain retour du religieux qui se ferait à l'extérieur des grandes religions établies parce qu'on reprocherait à ces dernières d'être trop dogmatiques:

«Dans ce moule va se couler la nouvelle religiosité ou une sensibilité spirituelle qui se développe depuis lors, en dehors des murs des Églises. Les religions traditionnelles, dit-on, sont hypothéquées par leurs dogmes, leurs vérités définies de l'extérieur, leur autoritarisme, leur moralisme, le trop grand espace qu'y prennent le péché et l'engagement à long terme, l'anonymat de leur rassemblement, etc. Cette religiosité nouvelle vague sera plutôt marquée par un souci de progrès personnel grâce à ses propres efforts, une ouverture à l'expérimentation et une poursuite de la profondeur dans le ressenti, dans un cadre neuf, jeune, exaltant.»¹⁵

L'auteur ajoute qu'un certain développement du Néo-paganisme serait associé à ce «retour du religieux» important dans le NA. Selon Labrecque, cette nouvelle religiosité serait essentiellement basée sur une «expérience transformante» que l'on pourrait atteindre à l'aide de diverses techniques qu'il énumère sans toutefois tenter de les classer. Ces techniques seraient le spiritisme ou les arts divinatoires (tarot, pendules, pyramides), les états modifiés de conscience, le «channeling», les expériences hors-corps (voyage astral), les cristaux ou les pierres, l'initiation, la «UFO connection», l'astrologie, la marche sur le feu, les pratiques sexuelles occultes (tantrisme), les régressions dans les vies antérieures (rebirth), les pouvoirs psychiques, le yoga, l'aspiration à créer sa

¹⁵ Ibid., p.78.

propre réalité, les pratiques panthéistes (contacter les éléments naturels), la lecture de l'aura, les tables de ouija, l'écriture automatique, l'interprétation des rêves, les talismans ou fétiches ou amulettes et les diverses techniques de respiration. Ces techniques seraient utilisées dans plusieurs champs de manifestations plus larges qui seraient en quelque sorte des dimensions du NA selon l'auteur. Le réseau du NA se manifesterait aussi dans le champ des thérapies alternatives, de la communication avec les esprits (channeling), de la diffusion de la théorie de la réincarnation et des expériences aux frontières de la mort (voyages de l'âme, sorties dans l'astral).

Encore une fois, c'est la définition socio-institutionnelle de la religion qui est utilisée ici pour décrire le NA. L'objet de la recherche est toujours celui du contenu des croyances et des pratiques pour savoir comment ces dernières correspondent ou non à la religion du théologien qui fait l'analyse. Cette interprétation théologique aboutit presque inévitablement à une critique sévère du NA, mais souvent non pertinente pour le sociologue. Pour Claude Labrecque, le NA ne serait qu'une vulgaire manifestation de la société de consommation¹⁶. Bien que nous trouvions cette hypothèse intéressante, il faut reconnaître qu'elle n'est énoncée, dans ce cas-ci, que pour permettre à l'auteur de poser un jugement moral et religieux sur un phénomène social. Il considère que «Dieu et le monde spirituel n'ont pas pour fonction de combler les besoins élémentaires de la vie»¹⁷, «qu'une forte expérience psychique ne se situe pas nécessairement au niveau spirituel»¹⁸ et que «la croissance spirituelle réside dans l'abandon de son désir pour faire place au désir de l'autre»¹⁹. On retrouve constamment dans

¹⁶ Ibid., p.234 à 238.

¹⁷ Ibid., p.250.

¹⁸ Ibid., p.255.

¹⁹ Ibid., p.258.

les recherches qui utilisent une interprétation théologique de la religion des jugements de valeur semblables, qui minent considérablement la crédibilité d'excellentes recherches sur le contenu des croyances du NA.

Il reste que certaines recherches utilisant des variations hybrides de l'interprétation théologique, comme celle de Pierre Pelletier sur les thérapies «transpersonnelles», ont donné une définition intéressante pour la construction de notre typologie:

«Forme de religiosité dans laquelle des Occidentaux essaient de réenchanter leur monde, d'échapper à l'étouffement du positivisme et du rationalisme. Peut être vu comme le pendant populaire et non critique du transpersonnel, avec une prédominance du merveilleux, du magique, de la santé naturelle, des émotions, du sexe, des esprits, du pouvoir (pensée positive, médiumnité, guérisons, pouvoir psi). Souvent moniste, panthéiste, individualiste et utilitariste. Au Québec le Nouvel Âge apparaît à la fois comme un relais de la piété populaire (médailles, cristaux, symboles, vêtements, émotions fortes) et comme une protestation contre le mépris du corps et la religion cléricale.»²⁰

Mais le problème est toujours le même avec la définition de Pelletier, qui se consacre exclusivement au contenu du NA, sans mentionner les aspects sociaux, comme les concepts de réseau ou de mouvement qui sont d'une très grande importance dans l'étude sociologique de ce phénomène. Nous ne sommes pas d'accord avec cette définition quand elle prétend que le NA peut être «le pendant populaire et non-critique du transpersonnel». Selon nous, le NA n'est pas un «pendant» du transpersonnel; c'est plutôt ce dernier qui ferait beaucoup plus partie d'un ensemble que nous désignons comme «le réseau du NA». Pour ce qui est de l'aspect «non-critique» du NA, il est important de souligner que le NA pratique son auto-critique par la voix de ses propres porte-parole. En effet, plusieurs auteurs considérés comme des tenants du NA, comme David Spangler et Placide Gaboury, ont maintenant des critiques virulentes à

²⁰ P. Pelletier, Les thérapies transpersonnelles, Fides, Montréal, 1996, p.458.

l'endroit du phénomène. Ce qui fait que cette définition, bien qu'intéressante, est incomplète de notre point de vue.²¹

1.7- Du religieux flottant à l'émergence d'un réseau.

Les travaux sur la «nébuleuse New Age»²² de Françoise Champion sont probablement parmi les plus intéressants à avoir été faits jusqu'à maintenant sur le réseau du NA. Pour cette sociologue française, la notion de religion dans la société moderne s'articulerait autour de trois pôles: les croyants, les incroyants et celui, majoritaire, des croyances «diffuses». Elle remarque la polarisation de la scène religieuse autour de deux tendances opposées: l'intégrisme et le syncrétisme. Mais la majorité de la population occidentale se placerait plutôt quelque part entre les deux dans ce que l'auteur appelle un «religieux flottant»²³. Ce concept de «religieux flottant» n'est pas sans rappeler celui de «religion invisible» de Luckmann ou celui des «identités-mémoires» d'Hervieu-Léger dont nous avons exposé les limites plus haut. D'ailleurs, c'est probablement cette même définition qui amène Champion à conclure que le réseau du NA en tant que tel n'existerait plus depuis la fin des années 70 et qu'il s'intégrerait plutôt désormais dans une immense «nébuleuse mystique-ésotérique»:

«Le Nouvel Âge fut pendant quelques années, en France, un mouvement spécifique de tendance messianique; il a maintenant disparu. Il en reste actuellement une certaine sensibilité au sein d'une vaste nébuleuse de réseaux «mystiques-ésotériques.»²⁴

²¹Voir à ce sujet: **P. Gaboury**, Mûrir ou comment traverser le Nouvel Âge sans se perdre, Montréal, Libre Expression, 1990 et **D. Spangler**, Émergence, Barret-le-bas, Le Souffle d'or, 1984.

²²**F. Champion**, «La nébuleuse New Age», Études, No.14, Février 1995, p.233 à 242.

²³**F. Champion**, «Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme», J.Delumeau et al., Le Fait religieux, Paris, Fayard, 1993,p.740 à 772.

²⁴ op. cit.21, p.234.

Selon l'auteure, cette «nébuleuse» aurait sept caractéristiques fondamentales: la dimension de l'expérience comme point central, l'objectif de la transformation de soi grâce à des techniques psycho-corporelles ou psycho-ésotériques, le salut visé qui concerne la vie terrestre et est conçu selon les critères dominants de la société actuelle, une vision moniste qui s'affiche contre le postulat dualiste des religions traditionnelles, un optimisme à la fois certain et mesuré par rapport au développement humain, une éthique d'amour qui commence par l'amour de soi, un jeu du charisme par rapport aux leaders et aux porte-parole du NA.²⁵ Par ailleurs, elle souligne que, dans cette nébuleuse hétérogène, il y a plusieurs points de tension. Le point principal se situerait entre les adeptes d'expériences paranormales et ceux, moins friands de spectaculaire, de l'autoperfectionnement. Un deuxième point de tension se retrouverait dans la valeur donnée aux traditions instituées face au bricolage individuel et un troisième relèverait de l'articulation, pouvant même aller jusqu'à la fusion synchrétique entre le psychologique et le spirituel. Finalement, il y aurait un autre point de tension entre la magie et le «spiritualisme humaniste», c'est-à-dire entre une volonté de puissance et un renoncement à cette dernière au profit «de symbolisations sur le sens de la vie et de conceptions éthiques».²⁶

La sociologue Hildegard Van Hove va dans une direction similaire quand elle critique le concept de «mouvement du NA» en affirmant que celui-ci est trop vague pour être décrit avec exactitude:

«The vagueness of the phenomenon seems indeed to obstruct any clear definition. Moreover, depending on the description that is used, certain parts are being included or excluded, as for example, scientology, the Rajneesh-mouvement, the neo-pagan-mouvement, or the human potential mouvement.

²⁵ op.cit. 22, p.751 à 753.

²⁶ Ibid., p.754 à 755.

And depending on the approach that is used, different aspects will be emphasised, leading to (very) different research results.»²⁷

Selon elle, le réseau du NA ne serait qu'une composante, parmi d'autres, d'un immense «marché de la spiritualité». Ce marché serait composé de croyances non intégrées et combinées individuellement par des «chercheurs-consommateurs». Son hypothèse postule que la vie sociale serait désormais organisée selon des principes de consommation et que cela aurait des effets en profondeur sur la religion, dont les systèmes de sens se retrouveraient dans une situation de pluralisme en tant qu'objets de consommation. L'expansion du marché de la spiritualité entraînerait une désintégration des systèmes de sens et une fragmentation de la vie sociale d'où résulterait une résistance à la formation de groupes sociaux. Dans ce contexte, le fondamentalisme deviendrait une sorte de réaction «d'autodéfense» de la religion contre ce phénomène de désintégration des institutions.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, la consommation est probablement le meilleur indicateur que nous ayons trouvé pour illustrer l'existence et l'expansion d'un réseau, et peut-être même, éventuellement, d'un mouvement du NA. Mais on ne peut certes pas parler uniquement d'un «marché de la spiritualité», puisque le concept de «marché» sous-entend qu'il n'y aurait dans le réseau que des échanges purement économiques, alors que l'on sait qu'il y a aussi beaucoup d'échanges humains et spirituels qui s'y font constamment. En fait, on devrait plutôt parler, comme Michael York, de «l'émergence d'un réseau»²⁸ du NA, surtout en Amérique du Nord. Selon ce sociologue californien, une multitude de groupes et d'individus ayant des croyances et des styles de vie

²⁷ **H. Van Hove**, «The Development of the spiritual marketplace», Communication présentée à la Conférence de la SISR le 4 juillet 1997.

²⁸ **M. York**, The Emerging Network (A sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements), Rowman & Littlefield, 1995.

contradictoires s'intégreraient dans un vaste réseau informel d'échanges d'informations, de rencontres en petits ou en grands groupes de personnes visant la transformation radicale de la conscience individuelle et collective. Sa croissance serait spectaculaire dans plusieurs pays occidentaux comme les États-Unis, le Canada, l'Angleterre, l'Allemagne, la France, l'Italie, la Scandinavie, le Danemark ainsi que dans certains pays de l'Océanie, comme la Nouvelle-Zélande et l'Australie. L'auteur démontre bien, à l'aide du «BMS Spirituality survey», un sondage effectué pour le compte d'un grand magazine américain nouvel-âgiste, réalisé en 1989, la diversité des croyances et surtout la diversité des appartenances de ces gens qui partagent une vision holistique du monde. En effet, seulement 15% des lecteurs de ce magazine se déclarent «New Age», alors que 17% sont protestants, 11% catholiques, 2% juifs, 10% autres et que 35% se déclarent «sans religion». ²⁹

Pour Véronique Vaillancourt³⁰, le NA serait une forme de religiosité post-moderne. Elle établit plusieurs liens entre le courant «affirmatif» de la pensée post-moderne et le NA: individualisme, création d'une vérité personnelle, choix de valeurs et de croyances illimitées, anti-institutionnalisme, nouvelle vision de la tradition et primauté de l'expérience représentent, selon elle, des points de correspondance entre les deux phénomènes. La sociologue va encore plus loin en affirmant que le mouvement serait révolutionnaire.

«Although neither the 1960's counterculture, postmodernism nor the New Age movement have offered definitive solutions to the problems of modernity, the anti-modern ethic that all three movements espouse gives them a revolutionary quality. (...) The New Age phenomenon is essentially an effort to move from the present and recent modern past into the future, a challenge to modernity by those who want to move beyond existing religion, into the realm

²⁹ Ibid., p.187-188.

³⁰ V. Vaillancourt, Challenging modernity: The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity, Senior Sociology thesis, Vassar College, Boston, Spring-Fall 1993.

of the new, through the postmodern reformulation of certain premodern ideals.»³¹

Ces «qualités» révolutionnaires du NA feraient en sorte que ce dernier serait difficile à définir dans le cadre de la modernité, puisqu'il serait anti-moderniste, à la fois une critique et une réaction à un monde moderne perçu comme défailant. Selon l'auteur, le NA ne serait pas une émanation contemporaine de la gnose antique et de l'ésotérisme ancien ou une recomposition des grandes traditions religieuses comme certains auteurs l'affirment, mais il représenterait plutôt la première tentative de la création d'une «religion postmoderne». L'objectif du NA, tout comme celui du postmodernisme, serait de transcender la modernité à l'aide de la subjectivité individuelle au détriment de l'objectivité rationaliste des Lumières.

1.8- Conclusion: pour une nouvelle définition du Nouvel Âge.

Comme nous avons pu le constater dans ce chapitre, il semble y avoir autant de définitions de la religion et du NA qu'il y a de chercheurs pour les formuler. Ce rapide tour d'horizon nous a tout de même permis d'avoir une vision plus claire de notre définition de la religion et surtout du NA. Nous considérons la religion comme une structure sociale ayant pour objectif l'élaboration et le maintien des systèmes de sens ultimes. Son organisation doit être en constante mutation pour lui permettre de s'adapter aux changements sociaux. Ces «mutations» servent à adapter les systèmes de sens ultimes désuets aux nouvelles conditions socio-politiques qui surviennent à travers l'histoire. Le NA est religieux parce qu'il vise la transformation des systèmes de sens ultimes par le biais d'une démarche spirituelle, sociale et culturelle.

³¹ Ibid, p.78 et 81.

Le NA serait la plus récente mutation des systèmes de sens ultimes. Nous pouvons même affirmer qu'il est une mutation radicale, puisqu'il remet en question les fondements même de l'organisation religieuse, d'où la nécessité de construire une typologie qui serait propre au phénomène du NA. Celui-ci est un réseau informel de personnes ayant des d'affinités spirituelles, sociales, culturelles et techniques, qui tissent un lien de transcendance entre des individus de toutes les couches de la société occidentale, formant ainsi une nouvelle façon de vivre la religion au quotidien. Nous allons donc baser la construction de notre typologie sur cette définition, l'objectif étant de confirmer notre définition par le biais de cette dernière. Notre hypothèse postule que nous pourrions alors percevoir, à travers les différentes catégories de notre typologie, les liens de transcendances qui unissent les parties dans un «tout».

«En effet, la science, gouvernée par la raison, n'est rien de plus qu'une connaissance qui se propose de tirer parti des ressources fournies par l'abstraction et l'explication en vue d'une mise en forme de l'expérience qu'ont les êtres humains de la matière, la vie et la vie sociale sur un autre plan que celui de cette expérience.»

Jacques Hamel
Précis d'épistémologie de la sociologie

CHAPITRE 2

Construction d'une typologie du Nouvel Âge

2.1- Trois formes d'idéologies religieuses.

Selon nous, il y a trois grandes formes d'idéologies religieuses nouvelles qui attirent l'attention dans le monde en ce moment: l'intégrisme, l'oecuménisme et le syncrétisme. Ces trois approches se retrouvent dans les idéologies et influencent souvent les structures des groupes religieux. Jusqu'ici, ces trois formes ont été définies comme étant des tendances qui se manifestent à l'intérieur des groupes religieux, ces tendances servant la plupart du temps à illustrer les sources des croyances, mais on les utilise rarement pour en désigner les structures. Notre typologie s'attarde donc aux structures organisationnelles et idéologiques de la religion. Nous nous intéressons à des métastructures qui vont bien au-delà des groupes religieux en tant que tel. Mais tout d'abord, donnons notre définition des formes religieuses ci-dessus mentionnées. Nous avons adopté une définition pluraliste de la religion, car nous considérons la religion comme une structure en mutation. L'intégrisme est une forme de religion fermée sur elle-même, c'est-à-dire que le contact avec ceux qui n'en sont pas membres est très restreint. La possibilité de circulation des idées et des échanges est contrôlée par le dogme traditionnel et ce dernier est presque toujours infaillible:

«On appelle intégristes ceux qui prennent une position figée et ne veulent pas évoluer, par analogie avec un mouvement, appelé l'intégrisme, né dans le catholicisme et qui, depuis le concile Vatican II, refuse les changements dans l'Église et entend garder en matière de liturgie la messe en latin de Saint Pie V. Cette appellation d'intégriste vient de ce que ce mouvement prétend conserver l'intégrité de la doctrine catholique qu'il accuse le reste de l'Église de ne plus respecter.»¹

Il y a plusieurs sous-catégories d'intégristes toutes différentes les unes des autres. Certains intégristes réussissent quand même à fonctionner dans des institutions ou des Églises établies, tandis que d'autres groupes intégristes se marginalisent volontairement, ou très souvent involontairement, à cause de

¹ X. Renard, Les mots de la religion chrétienne, Paris, Belin, 1993, p.253.

l'intransigeance d'une doctrine rigide.² Mais pour nous, l'intégrisme, c'est avant tout le rejet de l'autre, la crainte face au monde extérieur et surtout l'impossibilité d'un dialogue. Ce rejet ne se manifeste pas uniquement dans les petites sectes intégristes; il peut aussi se produire à l'intérieur même des grandes religions du monde. Les manifestations parfois spectaculaires de l'intégrisme islamique dans certains pays, ou même la résurgence de l'intégrisme catholique, ne sont que quelques exemples d'intégrismes institutionnalisés.

L'histoire de l'oecuménisme est complexe et comprend diverses tendances qui peuvent souvent porter à confusion. Disons tout d'abord que ce mouvement est né d'un désir des grandes religions chrétiennes de se réunir autour d'un projet commun et que ce projet s'est constitué dans un premier temps sans l'Église catholique qui a longtemps désapprouvé ce genre d'initiatives. C'est aussi le dialogue inter-religieux, l'ouverture des grandes religions sur la nouvelle spiritualité moderne. Ce dialogue avait, au départ, des visés assimilatrices et intégratrices:

«L'oecuménisme, dans notre langage courant, est une ouverture à tous les courants de pensée; être oecuménique, c'est ne pas prononcer d'exclusive, mais au contraire rechercher le dialogue et le pluralisme. (...) Aujourd'hui, les mots oecuménique et oecuménisme réfèrent avec nostalgie ou espoir au temps où la chrétienté n'était pas divisé. On appelle précisément oecuménisme les différents mouvements des chrétiens de diverses confessions qui cherchent des voies de rapprochement; c'est par analogie avec ce mouvement que le mot s'est adjoint le sens profane d'ouverture d'esprit, esprit accueillant.»³

Le syncrétisme est la fusion possible de toutes les expériences religieuses à travers chaque individu:

² Voir à ce sujet: **J-G.Vaillancourt** **M.Geoffroy**, «La droite catholique au Québec: essai de typologie», Sciences Religieuses/Studies in Religion, vol.25, no.1, Hiver 1996.

³ op.cit.1, p.328-329.

«Du grec *synkratéin*, «verser ensemble», nom donné au système ou plutôt à la tendance de pensée hellénistique qui tendait à mêler et confondre les cultes les plus divers. On a aussi donnée parfois ce nom à l'époque moderne à des tentatives de rapprochement entre les chrétiens divisés se bornant plus ou moins à proposer une fusion des rituels et des doctrines...»⁴

C'est une structure complètement ouverte et c'est justement à cause de cette ouverture que le syncrétisme manque souvent de cohésion. Le mouvement du NA a des structures très souples de type syncrétique. Pour comprendre le syncrétisme, nous devons analyser la structure de l'expérience religieuse individuelle. C'est cette dernière qui peut nous démontrer, qu'au-delà des disparités d'une expérience à l'autre, il y a des systèmes symboliques qui sont similaires, des comportements qui se répètent. Le NA se base beaucoup sur des expériences mystiques instantanées. En fait, on consomme l'expérience et elle ne dure qu'un certain temps; il y a donc l'exigence d'un renouvellement constant qui fait en sorte que la recherche de nouvelles sensations est souvent mise en évidence. L'idéologie du NA est considérée par plusieurs chercheurs comme syncrétique parce qu'elle pige dans plusieurs traditions en même temps et qu'elle tente d'en opérer la fusion, d'en faire en quelque sorte la «synthèse».

C'est en mesurant et, surtout, en décrivant les outils qui permettent d'avoir accès à l'expérience de la transcendance que nous pourrons enfin décrire adéquatement le phénomène social du NA. Ces outils peuvent être des objets, de la consommation culturelle, des cours de croissance personnelle ou l'utilisation des médecines douces, par exemple. Ces expériences peuvent se faire individuellement ou en groupe, mais le but est toujours celui d'une croissance personnelle.

⁴ **L. Bouyer**, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1962, p.614.

2.2- Les typologies «classiques» des religions

Le but de notre recherche est d'élaborer une nouvelle typologie qui serait applicable au mouvement Nouvel Âge, puisque nous considérons que la plupart des typologies qui s'inspirent d'une approche dichotomique ne correspondent pas aux structures du NA. L'approche dichotomique se base essentiellement sur la typologie du théologien Ernst Troeltsch⁵. Cette dernière classe les différentes manifestations de la religion en trois catégories: l'Église, la secte et le mysticisme. Évidemment, les préoccupations théologiques de Troeltsch et le contexte historique de sa recherche l'ont amené à ne considérer que les formes du christianisme dans sa typologie. La forme organisationnelle de la catégorie «Église» de l'époque n'est certes pas compatible avec le réseau du NA, ce qui rend cette catégorie, et par le fait même toutes ses variantes, inapplicable au phénomène de la religiosité post-moderne. Par ailleurs, il est important de souligner ici que la catégorie «Église» représente l'institution primaire que le christianisme constituait dans la société de l'époque. La catégorie secte n'est pas beaucoup plus appropriée que celle d'Église pour caractériser le phénomène du NA, parce qu'elle s'applique elle aussi à un groupe très organisé, bien que restreint. Dans cette vision tripartite «Église-secte-mysticisme», l'institution religieuse est une forme relativement conservatrice qui fait des compromis pour pouvoir maintenir sa structure dans la société, alors qu'à l'opposé, la secte est marginale et en dehors de la société. Si la secte représente un petit groupe schismatique de la religion dominante qui entre souvent en conflit avec la société, le mysticisme, de son côté, est plutôt le fruit d'une expérience individuelle marginale détachée de la société. Cette catégorie est celle qui se rapproche le plus du réseau du NA. Depuis plusieurs décennies déjà, de

⁵ **E. Troeltsch**, The social teaching of the Christians Churches, New York, Macmillan, 1931.

nombreux théologiens et sociologues ont développé à partir de la typologie de Troeltsch une multitude de sous-types; le problème est que la plupart de ces sous-types s'articulent autour d'une dichotomie «Église-secte». En effet, on semble avoir évacué rapidement cette catégorie du «mysticisme» que le NA serait, d'une certaine manière, en train de réactualiser.

Au Québec, la typologie de Bergeron⁶ classe les nouveaux groupes religieux principalement en deux catégories, soit les groupes de foi biblique et la gnose. Cette typologie est une variante de celle de Troeltsch où les groupes de foi biblique ont la plupart du temps les caractéristiques de la secte, alors que la gnose occuperait plutôt le rôle du mysticisme. Encore une fois, le point central de référence de cette typologie est l'Église. Dans l'univers d'une interprétation théologique de la religion, l'Église est le point de convergence entre ces deux catégories considérées comme des excroissances plus ou moins extrémistes de la catégorie «Église». Le théologien classe la plupart du NA dans la catégorie «gnose» à cause de son individualisme et de plusieurs croyances qui puisent leurs origines dans la même source. Mais une typologie du NA ne saurait se satisfaire de cette caractérisation, puisqu'elle ne pourrait considérer la gnose que comme un élément parmi tant d'autres du NA.

Malgré les difficultés inhérentes aux typologies issues de l'interprétation théologique de la religion, certaines réussissent quand même à faire preuve de beaucoup d'imagination et sèment des pistes intéressantes pour la construction d'une typologie du NA. C'est le cas de la typologie de Labrecque⁷ qui élabore

⁶ **R. Bergeron**, Le cortège des fous de Dieu, Paulines, Montréal, 1982.

⁷ **C. Labrecque**, Une religion américaine (Pistes de discernement chrétien sur les courants populaire du «Nouvel âge», Montréal, Médiapaul, 1994.

quatre catégories de «visions du monde» que l'on peut retrouver dans le monde contemporain. La première est celle de «l'humanisme séculier», une façon de voir qui se base sur le pouvoir de l'Homme et qui exclut les éléments spirituels de la vie humaine au profit d'une glorification des accomplissements humains. La deuxième perspective est «apocalyptique ou catastrophique». On y retrouve les groupes de foi biblique d'influence millénariste qui pensent que la société actuelle est foncièrement mauvaise et que la fin du monde approche à grands pas. L'auteur classe le NA dans une troisième option qu'il désigne comme «sapientielle», c'est-à-dire celle des gens (trop optimistes) qui croient en l'avènement d'un nouvel âge, une ère du Verseau qui apportera l'harmonie et l'illumination à l'humanité. La dernière catégorie est celle qui est occupée par les bons «chrétiens de souche», comme l'auteur, et c'est probablement pour cela, selon nous, qu'elle est qualifiée de «réaliste». Cette dernière option ne serait ni fataliste ni utopiste comme les trois autres.

Cette typologie est intéressante, malgré un parti pris assez évident, car elle résume assez bien le domaine des idéologies religieuses du monde moderne. Mais elle ne fonctionne pas parfaitement pour le NA, parce qu'elle met tous les tenants du NA dans le même panier en les décrivant comme des espèces d'illuminés utopistes et parce qu'elle attribue le critère de «réalisme» seulement aux chrétiens. Le plus intéressant pour nous, c'est que le théologien a aussi élaboré une typologie des «formes» du NA. Il y aurait la forme «doctrinaire» qui serait basée sur une philosophie utopiste et une vision holistique de la connaissance scientifique au profit du développement du potentiel humain. La deuxième forme serait «populaire» et serait construite autour de la mode et du commerce des objets matériels et spirituels. La dernière forme serait «occulte» et comprendrait le spiritisme, l'ésotérisme et la théosophie. C'est probablement la

définition théologique qui fait en sorte que l'auteur attribue le qualificatif de «doctrinaire» à la dimension socio-culturelle du NA, alors que la plupart des chercheurs s'entendent pour dire que le NA est anti-doctrinaire.

2.3- Le concept de «dénomination» et la dichotomie «Église-secte».

Dès le début du XXe siècle, les grandes religions perdent de plus en plus leur emprise sur la société et on assiste à la fragmentation des croyances religieuses. Il apparaît alors évident aux chercheurs de l'époque qu'il faudra développer la typologie Église-secte en y ajoutant des sous-types intermédiaires. Un des premiers à le faire sera Richard H. Niebuhr⁸ avec le concept de la dénomination religieuse. Pour lui, la dénomination religieuse se situe à mi-chemin entre la secte et l'Église. C'est une organisation religieuse au sens traditionnel du terme, mais le dogme y reste plutôt flexible. Dans cette typologie, l'Église est considérée comme le stade le plus élevé de développement de la religion, alors que les sectes sont perçues comme des églises «primitives» et que la dénomination aspire, de son côté, à devenir éventuellement une Église établie. Selon Howard Becker⁹, la dénomination est une espèce de secte qui réussit relativement bien à s'adapter à la société. Becker reprend la typologie de Niebuhr en y ajoutant la nouvelle catégorie du «culte». Il situe le culte comme étant une forme religieuse encore plus extrémiste que la secte, parce qu'il ne rejette pas seulement la société, mais aussi les fondements mêmes de la tradition religieuse. Le culte met plutôt l'emphase sur l'expérience de la transcendance individuelle plutôt que sur le sentiment d'appartenance à une communauté religieuse, tel qu'on le retrouve dans l'organisation ecclésiale.

⁸ R. Niebuhr, The social sources of denominationalism, New York, Meridian, 1957.

⁹ H. Becker, Systematic Sociology on the basis of the Beziehungslehre and Bildungslehre of Leopold von Wiese, New York, Wiley, 1932

Le sociologue J. Milton Yinger¹⁰ a par la suite continué à développer le continuum Église-secte en ayant comme principal critère de classification l'acceptation ou le rejet des valeurs séculières de la société par les différentes organisations religieuses. Yinger construit sa typologie à partir du niveau d'organisation des groupes religieux en se basant principalement sur trois critères: l'intégration des unités dans une structure, un personnel de «professionnel» et une bureaucratie. Dans cette typologie, on retrouve six formes d'organisation de la religion: l'Église universelle, l'Église, la dénomination, la secte établie, la secte marginale et le culte. Selon Yinger, l'Église universelle n'est pas une communauté morale au sens durkheimien du terme ou une religion «invisible» à la Luckmann. C'est une grande institution religieuse que l'on peut retrouver sous une forme ecclésiale fortement intégrée à la société ou sous une forme plus diffuse dans laquelle le niveau d'organisation est plus déficient.

De son côté, le sociologue Bryan Wilson pensait que l'on pouvait classer les sectes par leur réaction face à la société séculière¹¹. Selon sa typologie, il y aurait des groupes qui seraient «manipulateurs» et ces derniers baseraient leur doctrine sur la philosophie moderne. Une deuxième catégorie de groupes dits thaumaturges est formée de ceux qui communiquent de façon magique avec le surnaturel. Une troisième est nommée «réformiste» et regroupe les sectes qui veulent changer le monde et finalement une quatrième dans laquelle se retrouvent des groupes radicaux complètement coupés du monde qu'il appelle «utopiques».

¹⁰ **J.M. Yinger**, *Religion, société et personne*,

¹¹ **B. Wilson**, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», *Archives de sociologie des religions*, No. 16, Juillet-Décembre 1963, p.49-63.

2.4- La catégorie du «culte»

Une des sous-dimensions de l'approche dichotomique qui semble être des plus intéressantes par rapport à son applicabilité au mouvement NA est le concept du «culte». Cette catégorie a connu plusieurs développements intéressants au cours du XX^e siècle. Selon Colin Campbell¹², la sécularisation va créer les conditions de l'émergence d'une société centrée sur un mélange de mysticisme, de magie et de pseudo-sciences. Pour Campbell, il est erroné de comparer le culte à la secte dans une perspective dichotomique puisque leurs origines ne sont pas nécessairement communes. Alors que la secte est généralement issue d'un schisme avec une des grandes traditions religieuses, le «milieu cultique» aurait plutôt ses origines dans une espèce d'*underground* culturel de la société. Selon l'auteur, le milieu cultique est caractérisé par le syncrétisme des croyances et une idéologie de recherche spirituelle axée sur l'expérimentation, ainsi que par une sélection dans la consommation et l'utilisation de divers médias de communication à des fins spirituelles. Rodney Stark et William Bainbridge¹³ abondent dans le même sens en disant que le culte rejette la culture traditionnelle dominante et qu'il est aussi de nature individualiste et expérientielle. Cette catégorie pourrait s'appliquer au NA, si l'on acceptait de nier sa dimension socio-culturelle, une catégorie qui n'est pas toujours individualiste et qui ne rejette pas nécessairement la culture dominante. Cependant, les auteurs proposent une typologie basée sur le niveau de tension que les groupes religieux entretiennent avec la société. Cette tension peut se caractériser par une «différence de la norme établie», un «antagonisme ou rejet

¹² C. Campbell, «The cult, the cultic milieu and secularization», *A sociological Yearbook in Britain* 5, Londres, Michael Hill/SCM Press, 1972, p.119 à 136.

¹³ R. Starket W. Bainbridge, *The future of religion: Secularization, Revival and Cult formation*, Berkeley, University of California Press, 1985.

mutuel» ou une «séparation totale» dans laquelle les rapports avec la société sont complètement coupés. Pour les deux sociologues, les institutions de type ecclésial et les mouvements religieux organisés (ou dénominations) entretiennent peu de tension avec la société séculière, alors que c'est plutôt le contraire pour la secte et le culte.

Stark et Bainbridge ont ensuite subdivisé le concept du culte en trois sous-dimensions: «le culte d'auditeurs», «le culte du client» et le «mouvement cultiste». Le «culte d'auditeurs» n'a pas d'organisation formelle et ne fait pas de recrutement. Il y a peu de chance qu'il devienne éventuellement une religion parce qu'il n'offre que des compensateurs de valeur modeste, comme des divertissements sociaux. Il pourrait, jusqu'à un certain point, correspondre au sous-type «culturel» de notre typologie du NA. Par contre, «le culte du client» est plus organisé même s'il n'offre, lui aussi, que des compensateurs de valeur modeste. Il faut cependant souligner que ces compensateurs sont beaucoup plus spécifiques et qu'on ne les retrouve pas dans les systèmes de signifiants ultimes. Cette catégorie de culte met l'accent sur la relation interpersonnelle entre un client et un consultant.

Finalement, le mouvement cultique est une organisation religieuse qui tente de satisfaire tous les besoins des membres en offrant une brochette uniforme de compensateurs que l'on peut acquérir en toute liberté à l'intérieur d'un «groupe d'étude», même si parfois certains de ces cultes peuvent devenir sectaires. Elle pourrait, avec quelques bémols, ressembler à notre catégorie des «religions de guérison». Par ailleurs, Allan Eister¹⁴ a élaboré des catégories à partir de la

¹⁴ **A. Eister**, «An outline of a structural theory of cults», Journal for the Scientific Study of Religion, December (11.4), 1972, p.320-331.

réaction du culte face à une crise culturelle. Ces réactions peuvent être syncrétiques et innovatrices, combiner des éléments conventionnels de la religion avec des idées et des pratiques essentiellement non religieuses ou même ésotériques. Elles peuvent rechercher des solutions individualistes comme la conscience de soi et la réalisation de soi et elles peuvent aussi devenir apocalyptiques sans être des sectes chrétiennes reconnues.

Pour David A. Martin¹⁵, le culte n'est pas réellement chrétien et il rejette donc ce terme de sa typologie pour se concentrer plutôt sur le concept de dénomination. Pour l'auteur, l'Église et la dénomination sont des forces politiques et sociales modérées, alors que la secte est radicale. L'Église est collectiviste tandis que la dénomination est individualiste, c'est la principale distinction entre les deux. De son côté, la secte peut être soit collectiviste (e.g: le communisme) ou individualiste (e.g: l'anarchisme). Encore une fois, le problème de toutes ces variations sur la catégorie du «culte» est qu'elles sont essentiellement toutes des extensions l'approche dichotomique de la typologie «Église-secte», ce qui fait qu'elles ne prennent pas en considération les aspects originaux de l'organisation en réseau du mouvement NA.

2.5- Mouvements sociaux et dimension de l'expérience.

Par ailleurs, Bryan Wilson va plus loin en ajoutant qu'aujourd'hui la secte ne proteste pas toujours contre l'Église, mais aussi contre le séculier et que certains mouvements vont carrément s'établir complètement en dehors du monde chrétien. Toutes ces critiques ont poussé Roy Wallis à établir une typologie basée sur les mouvements sociaux plutôt que sur la protestation contre le

¹⁵ D.A. Martin, « The Denomination », *British Journal of Sociology*, No.13, March, 1962, p.1-14.

christianisme. Pour lui, les mouvements sociaux doivent être perçus comme des acteurs de changement social. Il offre une définition de l'expression «mouvements sociaux» qui pourrait bien s'appliquer au mouvement du NA:

«Relatively sustained collective efforts to change, maintain, or restore some feature(s) of society or of its members, which employ relatively uninstitutionalised means to promote those ends.»¹⁶

Si nous adoptons cette définition des mouvements sociaux, on peut alors considérer le NA comme un mouvement social et ce, même si «les efforts collectifs» ne sont pas toujours constants, ils sont bien souvent remplacés par une constellation d'efforts individuels. Wallis s'est aussi intéressé au processus de légitimation de la croyance. Il a élaboré une typologie à partir du concept de légitimation de l'autorité dans les groupes sectaires. Sa typologie postule que plus le nombre de sources de légitimation est grand à l'intérieur du groupe sectaire, plus la propension au schisme est forte. Les difficultés d'application de cette typologie au NA, et des typologies des mouvements sociaux en général, résident dans le fait qu'on ne prend pas en considération la structure de pouvoir polycentrique du NA. Nous allons maintenant analyser les typologies qui prennent en considération la structure organisationnelle du NA.

Selon Glock et Stark¹⁷, deux sociologues américains, il existerait cinq dimensions à la religion, soit la dimension idéologique (les croyances), la dimension rituelle (les pratiques), la dimension de l'expérience (le sentiment religieux), la dimension intellectuelle (la connaissance) et la dimension des conséquences (les effets séculiers de la religion sur l'individu). Selon Glock et Stark, les dimensions de l'expérience et des conséquences n'ont pas été

¹⁶ Cité dans: **M. York**, *The Emerging Network* (A sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements), Rowman and Littlefield Publishers, Boston, 1995, p.282.

¹⁷ **C. Glock et R. Stark**, *Religion and Society in tension*, Chicago, Rand McNally, 1965.

explorées jusqu'ici ni par la théologie ni par la sociologie; c'est justement ces deux dimensions que le NA exploite. Le principal problème avec toutes les typologies que nous venons de décrire est qu'elles ne s'attardent qu'aux formes institutionnalisées de la religion, ce qui fait qu'elles ne peuvent pas s'appliquer à un réseau informel et non institutionnalisé comme celui du NA.

2.6- Retour à la case départ: réactualisation du «mysticisme».

Depuis un certain nombre d'années, plusieurs auteurs remettent en question la pertinence de l'applicabilité de la perspective dichotomique de la typologie de Troeltsch aux nouvelles réalités contemporaines. Selon certains auteurs comme Paul Gustafson¹⁸, les développements apportés à la typologie de Troeltsch par Niebuhr, Becker et Yinger ne font qu'alimenter la confusion à l'égard des nouvelles religions. Ces auteurs pensent qu'il ne doit pas y avoir trop de sous-dimensions dans une typologie pour qu'elle reste pertinente. Il propose une typologie dichotomique basée sur le concept de l'existence de groupes pluralistes et universalistes. D'autres, comme N.J. Demerath et Erich Goode, sont beaucoup plus sévères et pensent que toutes les typologies se basant sur le concept Église-secte sont totalement dépassées:

«As it stands today, it is a hodge-podge of definition and empirical correlates and empirical noncorrelates. It has no power to explain or elucidate. Unless it undergoes a radical revision which is universally accepted by researchers and theorists in the field, church-sect must be seen as a dead concept, obsolete, sterile and archaic.»¹⁹

Nous sommes d'accord pour dire que les typologies se basant sur une dichotomie Église-secte ne sont pas opérationnelles dans le cas des nouvelles

¹⁸ **P. Gustafson**, «UO-US-PS-PO: A restatement of Troeltsch's church-sect typology», Journal for the Scientific Study of Religion, Spring 1967 (6.1), p.64-68.

¹⁹ **E. Goode**, 1967, «Some critical observations on the church-sect dimension», Journal for the scientific study of religion, 6.1 (Spring): p.69-77.

formes de religiosité comme le NA, mais nous devons tout de même admettre qu'elles sont encore très utiles pour le classement des religiosités qui sont basées sur des structures organisationnelles de groupes plus fermés comme les intégristes, par exemple. Ces typologies ont été construites dans le contexte d'une définition précise de la religion et elles peuvent être opérationnelles seulement si la définition qui les a engendrées est compatible avec les structures particulières du NA. Selon Benton Johnson, la typologie Église-secte de Troeltsch est basée sur une étude historique du christianisme en Europe avant le XIX^e siècle. Il apparaît donc évident que cette typologie n'était pas en mesure de situer la religion dans un contexte social plus large que celui d'une religion établie et légale (le christianisme) et les autres qui ne pouvaient alors être perçues seulement qu'en tant que religions de protestations sectaires. Mais selon nous, on a mis de côté un peu trop facilement la catégorie du «mysticisme» de la typologie Troeltsch puisque le NA pourrait très bien être classé comme une forme de mysticisme synchrétique. Cette catégorie longtemps oubliée par les chercheurs en sciences des religions est aujourd'hui réactualisée, en quelque sorte, par le phénomène du NA.

2.7- Des concepts pertinents pour une typologie du Nouvel Âge.

De son côté, Michael York²⁰a développé un concept de «contre-culte» dans lequel on pourrait très bien retrouver plusieurs éléments du NA. Pour York, le contre-culte répond au besoin d'adhérer à des valeurs universelles et d'honorer ces valeurs, qui peuvent être vécues de façon délibérée ou comme des automatismes inconscients. Selon ce sociologue, le contre-culte est un phénomène que l'on peut cerner par l'observation empirique de l'expression

²⁰ op.cit.13.

dévotionnelle, de comportement ataviste de rétention, d'un usage particulier du vocabulaire ou d'un comportement superstitieux. Un autre concept intéressant, pour la compréhension du NA, est celui de la «Structure circulaire d'immanence» de Starhawk²¹ dans lequel la structure sociale n'est pas hiérarchique mais bien circulaire, c'est-à-dire que les tenants «gravitent» autour d'un centre ou point focal de ralliement. Ce point de focalisation peut s'incarner dans un individu ou dans un groupe d'individus, dans un lieu physique de rencontre, un événement périodique, une chaîne téléphonique, des médias, un quartier, un festival, un rituel, une maison de torréfaction, etc.

Le concept du SPIN (Segmented Polycentric Integrated Network) de Gerlach et Hine nous semble être aussi d'une très grande utilité dans l'élaboration d'une typologie du NA. Leur définition des mouvements sociaux rejoint sensiblement celle de Wallis citée ci-dessus :

«...a group of people who are organized for, ideologically motivated by, and committed to a purpose which implements some forms of social or personal change; who are actively engaged in the recruitment of others; and whose influence spreads in opposition to the established social order which it originated.»²²

Selon ces auteurs, le leadership du mouvement Nouvel Âge est polycentrique, car il peut changer selon les situations. Il en est ainsi parce qu'il y a un manque de consensus sur les buts du mouvement et sur les moyens pour les accomplir et que personne ne peut contrôler ou identifier tous les adeptes. On ne peut même pas trouver non plus une personne qui pourrait prendre des décisions qui représenteraient une majorité d'adeptes. Aucun individu n'a de pouvoir régulateur sur le mouvement, du moment qu'il n'y a pas de porte-parole unique

²¹ **Starhawk** (Miriam Simos), Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics, Boston, Beacon Press, 1988.

²² Cité par M. York, op.cit.13, p.325.

ou officiel qui pourrait désigner qui est dans le mouvement et qui ne l'est pas. Selon eux, le polycentrisme est une force pour le NA puisqu'il permet à la structure organisationnelle de constamment s'adapter aux changements sociaux et parfois d'innover par rapport aux normes établies. Une organisation segmentée et non centralisée comporte plusieurs cellules organisationnelles, ce qui les rend difficilement manipulables ou contrôlables dans leur ensemble. L'existence de ce réseau segmenté serait le résultat de la croyance au pouvoir personnel de l'individu, à des séparations sociales pré-existantes, à la compétition personnelle et aux différences idéologiques entre les divers adeptes qui le composent. Marilyn Ferguson va encore plus loin en affirmant que la conspiration du Verseau est un «SPIN of SPIN's», c'est-à-dire une métastructure polycentrique d'un vaste sous-réseau déjà pré-existant au NA. Par ailleurs, York parle de son côté d'un «mouvement holistique» qui comprendrait le Nouvel âge, le Néo-paganisme, l'écologie, le féminisme, les groupes mystico-religieux orientaux et le mouvement du potentiel humain. On retrouverait dans ce mouvement des aspects «sociaux» (e.g: Ferguson, Spangler, Ram Dass), occultes (Maclaine, Montgomery, Arguelles, Cayce, Bailey), spirituels (MPH, Trungpa Rinpoche, Maharishi Yogi) et de guérison (auto-guérison).

2.8- Pour une Typologie du Nouvel Âge

Après cette revue de littérature sur les différentes typologies des religions, nous remarquons qu'on pourrait retrouver le mouvement NA dans plusieurs catégories, tout dépendant de l'angle d'observation, de nombreuses typologies sans toutefois qu'aucune d'entre elles ne parvienne à cerner le phénomène dans son ensemble. Il nous semble alors évident que la réponse à la problématique du NA se trouvera d'abord dans la construction d'une typologie spécifique et c'est essentiellement l'objet de ce mémoire. Notre première dimension du NA est

socio-culturelle, c'est-à-dire qu'elle regroupe et croise des aspects d'une vision sociale et d'une culture nouvel-âgiste. Cette dimension est celle qui regroupe le plus d'individus derrière des causes communes à grande échelle sur le front social et dans diverses manifestations culturelles à plus ou moins grand déploiement. Il est important de souligner que ces aspects du NA sont souvent ignorés ou laissés de côté par les chercheurs qui basent leur conclusion sur des données empiriques obtenues par voie de sondage dans de petits groupes restreints, ou en utilisant des techniques comme l'entrevue et l'observation participante dans le contexte d'un groupe précis.

Une observation non participante et l'analyse de contenu de documents nous ont permis la flexibilité nécessaire pour répertorier et décrire le contenu des différentes catégories de la dimension socio-culturelle. Par observation non participante, nous entendons ici que pour observer les aspects sociaux, il n'était pas nécessaire, voire inutile et trompeur, de s'inscrire à des cours ou de devenir membre d'une association. Cette dimension est celle qui est la moins individualiste des trois, parce qu'elle regroupe plusieurs individus d'allégeances très diverses autour de causes et de grandes idées communes. Les manifestations se font souvent dans des groupes de plus de 50 personnes, alors que la dimension ésotéro-occultiste se manifeste la plupart du temps dans des groupes plus restreints. Cette dimension se prête mieux aux études de cas, parce que la structure «classique» du groupe religieux y est plus présente, mais cela ne met pas pour autant les chercheurs à l'abri des généralisations abusives inhérentes à cette méthode. Dans le cas de la dimension bio-psychologique, la démarche est essentiellement individuelle et ce, même si elle peut se faire en groupe. Prenons l'exemple d'un groupe de croissance personnelle: l'objectif de ce type de cours est rarement collectif malgré la présence des autres; le groupe

sert alors beaucoup plus de soutien à la démarche de croissance de l'individu que de véritable lieu d'élaboration d'un projet de société. Cependant, malgré la plus grande importance du groupe dans la dimension ésotéro-occultiste, nous devons souligner qu'il est facile de constater qu'il y a, malgré son individualisme, beaucoup plus de monde dans la dimension bio-psychologique du NA. Nous allons définir et décrire plus en détail les trois dimensions dans les trois chapitres suivants. Pour l'instant, nous aimerions nous attarder un peu plus sur notre méthodologie.

Pour la construction de notre typologie, nous nous sommes partiellement inspiré de celle de York citée ci-dessus, mais modifiée selon des critères propres au mouvement du NA. Notre concept opérationnel est celui d'un «réseau du Nouvel Âge» dans le sens de la définition suivante d'un réseau social: pour nous, un réseau social est un «rassemblement informel de groupes qui ont une appartenance sociale commune».²³ Cette appartenance sociale commune n'est pas un lien social dans le sens usuel du terme en sociologie, mais bien une forme d'affinité spirituelle et émotionnelle qui relie les conspirateurs du Verseau entre eux. Pendant cinq ans, nous avons fréquenté les lieux d'échanges culturels et sociaux du réseau du New Age à Montréal (librairies, restaurants végétariens, magasins de cristaux, d'encens et de pyramides, concerts de musique NA, vernissages et boutiques d'Art Visionnaire, etc.) et analysé le contenu et le tirage des publications spécialisées. Nous avons aussi essayé plusieurs «thérapies holistes» (chiropractie, homéopathie, naturopathie, acupuncture, reiki, etc) et suivi quelques cours de «croissance personnelle» (Sylva Bergeron et plusieurs autres). Nous avons fréquenté plusieurs «psycho-thérapeute» et même assisté à

²³ C. Denis et al., Individu et société (deuxième édition), Chenelière/McGraw-Hill, Montréal, 1995, p.171.

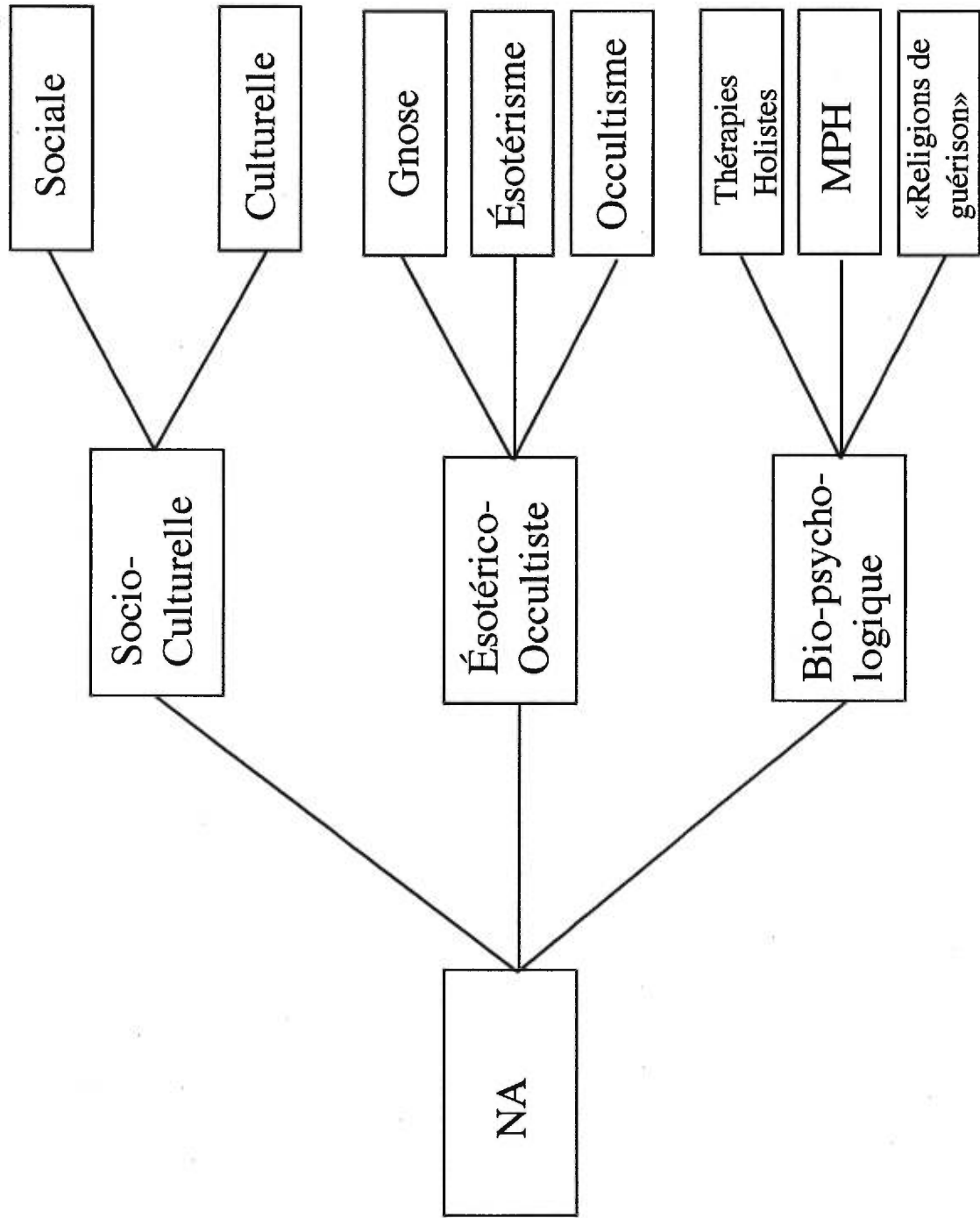
une «tenue blanche» d'une loge franc-maçonnique humaniste! Toutes ces expériences ont été faites dans le but explicite d'accomplir cette recherche et avec tous le détachement qu'impose le postulat scientifique de la sociologie, on pourrait qualifier notre approche «d'observation participante».

Nous avons complété notre cueillette de données par quelques entrevues que nous avons réussies à obtenir avec des figures-clés du Mouvement NA: Marilyn Ferguson, Pascal Languirand et Jac Lapointe. À la suite de cette recherche, nous avons relevé trois grandes dimensions du Mouvement NA: socio-culturelle, ésotéro-occultiste et bio-psychologique. Ces trois dimensions se subdivisent chacune en sous-dimensions qui, à leur tour, se subdivisent en indicateurs (voir figure 1). L'objectif de cette typologie n'est pas de classer des individus dans une dimension ou dans une autre, mais bien de recenser les grands courants idéologiques qui s'articulent à l'intérieur du réseau du NA. Il faut souligner que ces catégories ne sont surtout pas étanches, mais qu'elles permettent d'aller plus loin que des analyses simplistes, telles que le NA est une religiosité «diffuse», «vague», «nébuleuse» ou même une «religion sans structure». Comme nous l'avons décrit dans le chapitre précédent, la définition même de ce qu'est une religion est remise en question et débattue actuellement. Nous soutenons que non seulement le NA a une structure, mais qu'il est aussi traversé par des grands courants idéologiques qu'il est possible d'identifier, et qu'il est une nouvelle forme de religion.

Notre méthode de recherche est surtout qualitative. Nous justifions ceci par le fait que nous considérons que la sociologie des religions a souvent mis l'accent trop exclusivement sur le sondage comme méthode de collecte de données. L'approche quantitative est certainement efficace dans le cadre d'une définition

traditionnelle de la religion, puisqu'elle permet de mesurer l'ampleur numérique des groupes religieux organisés. Que ce soit une secte ou une grande religion établie, la structure même de ces groupes se prête bien au sondage, mais que fait-on s'il n'y a pas de groupe organisé? Comment sonder un réseau souple d'individus sans réifier et homogénéiser ce dernier? L'observation sur le terrain et l'entrevue nous paraissent des méthodes beaucoup plus appropriées pour enquêter sur les tenants du NA. Dans le cas du NA, l'utilisation du sondage s'avère parfois une méthode d'investigation particulièrement désastreuse parce que les données obtenues sont tellement floues qu'elles laissent une grande place à l'interprétation. Évidemment, nous ne prétendons pas que nos méthodes d'investigation et l'interprétation qui en découle soient les seules possibles, mais elles sont différentes de ce qui a été fait jusqu'ici. Pour pouvoir étudier le phénomène du NA, nous avons donc dû créer une typologie adaptée au nouveau paysage religieux de cette fin de siècle. Afin que notre grille d'analyse fonctionne, il fallait d'abord évacuer certaines définitions trop restreintes ou trop contraignantes de la religion, sinon on risquait ultimement d'interpréter le NA comme un phénomène séculier. Le NA n'est pas séculier; il est définitivement religieux. Nous dirions même plus: il annonce une nouvelle forme religieuse, une «religion de l'esprit individuel».

Figure 1
Le Nouvel Âge, ses «dimensions» et «sous-dimensions».



«(...) la culture occidentale, totalement schizophrène, cherche désespérément un centre, un équilibre entre la vie intérieure et la vie extérieure. Seule peut se charger de l'avenir la religion, non pas celle des églises, mais cette dimension spirituelle qui transcende coutumes et politique.»

Marilyn Ferguson, *Les enfants du verseau*

CHAPITRE 3

La dimension «socio-culturelle» du Nouvel Âge

3.1- La dimension socio-culturelle du NA.

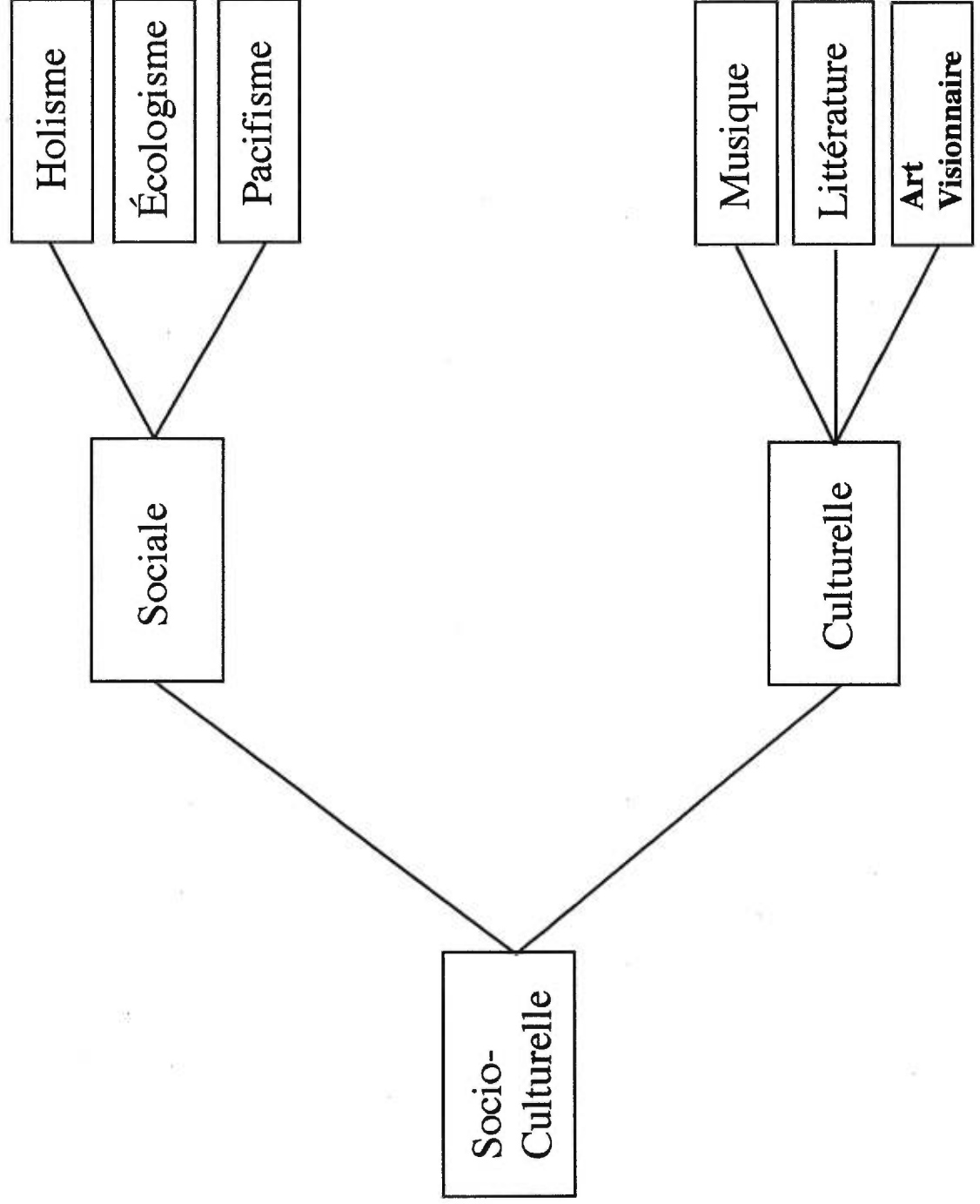
Dans ce chapitre, nous allons tenter de décrire la dimension socio-culturelle du NA et ses différentes sous-dimensions (holisme, écologie, pacifisme, musique, littérature, Art Visionnaire). (voir figure 2) Cette dimension est probablement la moins visible de nos trois dimensions parce qu'elle est moins manifestement nouvel-âgiste que les deux autres. Elle est constituée de mouvements sociaux et de manifestations culturelles dont l'ampleur n'a cessé de grandir au cours de la dernière décennie. Beaucoup de mouvements sociaux importants, comme le mouvement écologiste et le mouvement pour la paix, sans être affiliés officiellement au NA, ont de nombreux points en commun avec la vision sociale du NA que nous allons décrire dans ce chapitre. Certains des membres de ces deux mouvements ont déjà évolué, ou évoluent encore, dans les dimensions bio-psychologique et ésotérico-occultiste du NA.

Celle qui a le mieux articulé, à notre avis, cette vision sociale est sans doute la journaliste californienne Marilyn Ferguson dans son ouvrage Les Enfants du Verseau. Pour elle, le NA serait, en fait, l'avènement d'un «nouveau paradigme» qui nous amènera vers l'évolution culturelle et sociale à travers la transformation de la conscience des individus. Elle s'inspire de la théorie de Thomas Kuhn¹, pour qui un paradigme est une «constellation de croyances, de valeurs, de techniques et d'autres éléments, partagée par une communauté donnée». Kuhn affirme que la science n'avance pas toujours par l'accumulation des connaissances, mais que, parfois, elle fait un saut qualitatif en l'espace de quelques années ou décennies. Pour Ferguson, le nouveau paradigme engendre une nouvelle façon de penser des vieux problèmes et c'est justement la transformation personnelle de chaque individu qui provoque le changement

¹ T. Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Flammarion, Paris, 1983.

Figure 2

La dimension socio-culturelle du Nouvel Âge et ses sous-types.



paradigmatique. Il est intéressant de noter ici que la journaliste considère la transformation individuelle comme une action sociale parce que cette idée est prédominante dans la dimension socio-culturelle du NA. Selon l'auteure, l'ère du Verseau arrivera lorsqu'un nombre suffisant d'individus auront accepté le nouveau paradigme comme «allant de soi». Elle explique que ce temps est proche parce que, dans toute l'histoire de l'humanité, on n'a jamais encore vu autant de gens explorer et développer leurs potentiels mystiques qu'à notre époque. Pour Ferguson, le nouveau paradigme mettra fin au paradigme matérialiste et moderniste qui séparait les éléments au lieu de les unir. Cette espèce de «systémique sociale», où le tout est plus que la somme de ses parties, devrait nous propulser dans l'ère du Verseau. Dans un ouvrage qu'elle prépare en ce moment, qui s'intitulera Le nouveau sens commun, la prêtresse du NA affirme que c'est dans le sens commun que l'humanité trouvera les réponses aux grandes questions de notre temps. Elle soutient que la véritable définition du sens commun n'a rien à voir avec ce que nous appelons «l'opinion publique», mais serait mieux exprimée en disant: «ce qui est commun aux sens personnels de chaque être humain». ² Elle reproche aux scientifiques, plus particulièrement aux psychologues, d'être incapables de transposer la théorie en actions tangibles pour l'humanité. «Je pense que si on montrait à un psychologue deux routes possibles, une qui indique la voie vers le paradis et l'autre qui mène vers une conférence sur le paradis, il choisirait la conférence.» ³

² M. Ferguson, Entrevue, Août 1993.

³ Ibid.

3.2- La dimension sociale du NA: l'holisme.

Contrairement à ce que certains auteurs prétendent, le NA possède bel et bien sa propre vision de la société. Des auteurs comme St-Germain⁴ et Melton⁵ le confirment. Selon Melton, les trois principales valeurs caractérisant le NA seraient l'holisme, la conscience écologique et le respect des droits humains. Cela vient appuyer la construction de notre typologie puisque nos catégories sont similaires. Dans une description fort éloquente de la pensée de Melton dans son mémoire, St-Germain décrit les trois catégories en commençant par la vision holistique du NA:

«Une vision holistique conçoit l'univers comme un seul système complexe et unifié. Tous les éléments de l'univers sont interreliés et interdépendants. Pensées, vie, matière et esprit, ici-bas et dans l'au-delà, tout cela est intimement lié. On rejette la vision analytique mécanique et matérialiste de l'univers, héritée de Descartes et Newton. On croit en outre que chaque partie de l'univers reflète l'ensemble de celui-ci car chaque partie posséderait, en son sein, toutes les composantes du tout.»⁶

Parmi les porte-parole qui représentent bien cette catégorie, il y a aux USA, outre Marilyn Ferguson, David Spangler⁷ et Ram Dass. Au Québec, peu de gens faisant partie du réseau du NA, à part Placide Gaboury, ont tenté de définir globalement le NA. Pour Spangler, il est évident que la vision du monde du NA est holistique: «elle affirme le lien et l'inter-communion de toutes choses et le fait que les actions d'une partie quelconque de ce tout influent sur toutes les autres parties»⁸. Cette façon de penser la vie sociale est une composante

⁴ **R. St-Germain**, Le Cristal de quartz: outil de puissance et être de perfection. Analyse religieuse d'un objet magique du Nouvel Âge., Mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQAM, Juin 1996.

⁵ **J.G. Melton**, New Age Encyclopaedia, Detroit, Gale Research, 1990.

⁶ op.cit. 4, p.11.

⁷ David Spangler est né en 1945 aux États-Unis. Il a été co-responsable pendant trois ans de la célèbre communauté NA FINDHORN pendant les années 70. Il est considéré comme l'un des pionniers du mouvement.

⁸ **D. Spangler**, Émergence, Barret-le-bas, Le Souffle d'or, 1984, p.82-84.

macrosociologique de notre typologie, c'est-à-dire qu'elle est partagée par la vaste majorité des sympathisants du réseau du NA. On la retrouve dans toutes les catégories de notre typologie. On pourrait même ajouter qu'elle en est le principal élément unificateur puisqu'elle produit souvent la mobilisation d'individus dans des mouvements sociaux. La vision holistique, sous une forme ou une autre, est omniprésente dans toutes les dimensions de notre typologie, c'est donc dire son importance dans l'articulation de la pensée du NA.

3.3- La dimension sociale: la conscience écologique.

Le deuxième élément de la vision sociale du NA, selon Melton et St-Germain, est «la conscience écologique» des tenants du NA qui perçoivent souvent la terre comme une déesse sacrée (Gaia). Pour Spangler, l'hypothèse Gaia⁹ est «l'ultime écologie», ce que confirment Melton et St-Germain:

La conscience de la fragilité de la Terre est une préoccupation majeure du Nouvel Âge. L'Homme a pris conscience que son bien-être dépend de la santé de la planète. Cette constatation est accentuée par l'hypothèse Gaia qui entrevoit la terre comme un être vivant à part entière. Dans cet ordre d'idées, les adeptes du Nouvel Âge se sentent concernés par les divers problèmes écologiques auxquels fait face la Terre comme la disparition progressive de la couche d'ozone, la destruction de la forêt amazonienne, les rejets industriels, etc. Ceux-ci appuient également les efforts des pacifistes pour éliminer les armes nucléaires qui menacent la survie de l'humanité. En ce qui concerne leur mode d'intervention favori, ils sont partisans de l'approche résumée par la formule: pensée globale, action locale. ¹⁰

Il n'est pas surprenant qu'une forme de religiosité qui est née aux États-Unis, comme c'est le cas du NA, ait des rapports intimes avec la sacralisation de la nature, puisque le «mythe pastoral américain», selon F.Champion, ne daterait

⁹ Cette hypothèse de Lovelock et Margulis, deux scientifiques américains, soutient que la Terre est une entité vivante qui s'auto-régule et adapte constamment son environnement en fonction de la vie. Voir à ce sujet: **J.E. Lovelock, Gaia: A New Look at Life on Earth**, New York, Oxford University Press, 1979.

¹⁰ op.cit.4, p.12.

pas d'hier.¹¹ En effet, dès le siècle dernier, la nature sauvage aurait été considérée par les Américains comme ayant des «vertus rédemptrices» parce qu'elle mettait les gens «en contact avec Dieu». Une autre explication intéressante de la présence de l'écologie dans la religiosité du NA est celle de J.A Beckford qui considère que «le monde moderne favorise la proximité du quotidien et de la transcendance faisant que le religieux peut s'emparer sans limitations de n'importe quel problème», ce qui ferait en sorte que l'écologie pourrait servir de point de départ aux démarches d'expérience de la transcendance. La conscience écologique du NA se manifeste parfois de façon concrète comme dans le cas d'une communauté de praticiens nouvel-âgistes, située à Sedona dans l'état américain de l'Arizona, qui cherche à défendre la destruction du paysage naturel sous prétexte qu'on y retrouve des «vortex d'énergie terrestre».¹²

Selon la typologie du mouvement Vert de Jean-Guy Vaillancourt¹³ (Voir Figure 3), les nouvel-âgistes feraient partie du «plan contre-culturel» écologiste. On retrouverait la vaste majorité des tenants du NA dans les catégories de «Contre-culturel individualistes», «Contre-culturels communautaires» de la dimension «Contre-culture», cette dernière correspond à la dimension socio-culturelle de notre typologie. On en retrouve aussi plusieurs dans le «Courant socio-culturel alternatif» de la dimension «écosocialiste». Dans un autre article, Vaillancourt¹⁴ décrit les différentes pratiques écologistes reliées au plan contre-culturel comme

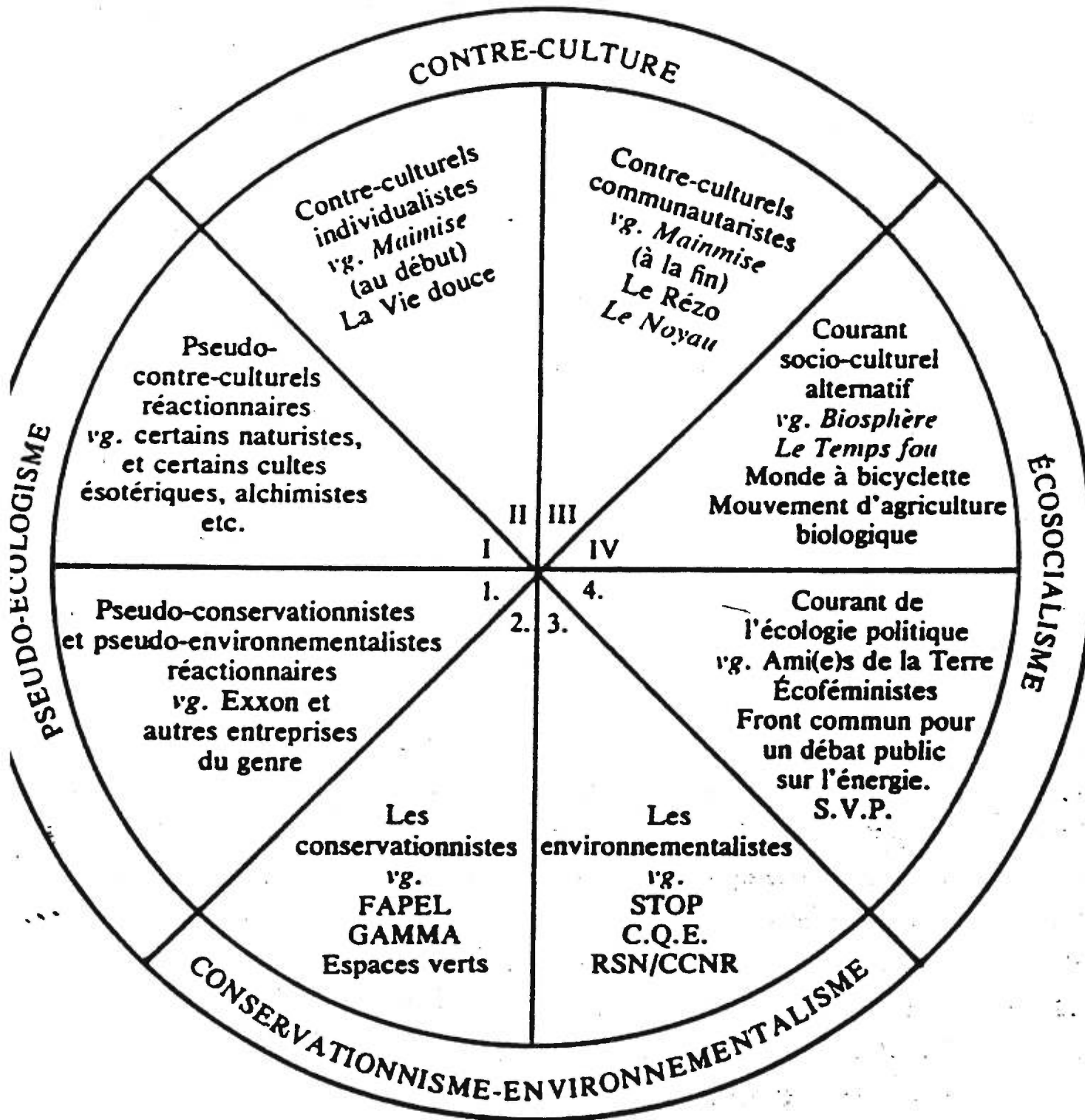
¹¹ **F. Champion**, «Religions, approches de la nature et écologies», Archives de Sciences sociales des Religions, No.90, avril-juin 1995, p.39-56.

¹² **A. Ivakhiv**, «Red Rocks and «Vortexes» in Sedona», Social Compass, Vol.44, No.3, Septembre 1997.

¹³ **J-G. Vaillancourt**, Essais d'écopsociologie, Albert St-Martin, Montréal, 1982, p.87.

¹⁴ **J-G. Vaillancourt**, «Deux nouveaux mouvements sociaux québécois : le mouvement pour la paix et le mouvement Vert», Le Québec en jeu, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1992, p.791-807.

Figure 3:
Les idéologies écologistes¹



¹ Vaillancourt, Jean-Guy, Essais d'écologie sociale, Montréal, Coopératives Albert Saint-Martin, 1982, p.87.

étant la santé holistique, l'agriculture biologique, l'alimentation naturelle, l'utilisation des produits biodégradables et des énergies douces. Ces pratiques s'inscriraient dans l'optique de la pensée nouvel-âgiste qui désire être en harmonie avec l'environnement. Selon l'auteur, le magazine Guide Ressources représenterait bien les tendances écologistes contre-culturelles, ce qui selon nous démontre bien le croisement entre le plan contre-culturel écologiste et les réseaux du NA, parce que le Guide Ressources est avant tout un magazine véhiculant des idéologies nouvel-âgistes. Avec son tirage mensuel de 50 000 copies, ce qui est énorme au Québec pour un magazine spécialisé, le Guide Ressources est une force majeure dans la diffusion de la pensée du NA au Québec. On retrouve aussi quelques «Pseudo-contreculturels réactionnaires» de la dimension «Pseudo-écologisme» du mouvement Vert dans certains cultes de notre dimension ésotérico-occultiste.

3.4- La dimension sociale: «la communion mondiale».

Le troisième et dernier élément de la vision sociale du NA est, selon Melton et St-Germain, le respect des droits humains d'une façon globale. On parle de «l'émergence d'une culture planétaire», d'une «communion mondiale» et d'une vision «globale» du monde:

Les adeptes du Nouvel Âge se sentent davantage «Terriens» que citoyens d'un pays. Ils sont pour l'égalité des sexes et des races. De la même façon qu'ils sont conscientisés à la protection de l'environnement, ils le sont aussi aux violations des droits de la personne. ¹⁵

Cet aspect de la vision du monde du NA se retrouverait particulièrement dans le mouvement pour la paix, notamment dans les groupes «non-alignés» parce que ces derniers ont une structure organisationnelle «lâche» et que leurs

¹⁵ op.cit1, p.12.

revendications sont très larges. Les actions posées par ces groupes, par exemple les spectacles des «Artistes pour la paix», seraient directes et non violentes, ce qui correspond à l'idéologie nouvel-âgiste.

Spangler ajoute d'autres éléments à la dimension sociale. Pour ce défenseur et critique du NA, la vision du monde nouvel-âgiste est aussi «mystique», parce qu'elle expérimente la présence du sacré dans tous les aspects de la vie et qu'elle favorise la réalisation de soi. Le NA serait aussi «actif» dans la société par son exploration des sacrements de la vie quotidienne qui engendrerait une réidentification du sacré. Pour le sociologue Robert Tessier¹⁶, on assisterait plutôt, en ce moment, à un «déplacement du sacré» dans la société où l'on transformerait, via la consommation et la diffusion des médias de masse, les vedettes en icône. Les manchettes des journaux utiliseraient alors plus que jamais la symbolique religieuse pour illustrer les valeurs dominantes de notre tissu social. Ce déplacement ferait en sorte que l'on retrouverait des éléments religieux un peu partout dans la société, notamment dans la culture, la politique et l'écologie. Un exemple probant de ce déplacement est celui des «tam-tams» du dimanche qui ont lieu à chaque semaine à Montréal. Selon Denis Jeffrey, cette «manifestation religieuse» est fortement chargée «d'énergie régénératrice» et réunit un grand nombre d'individus de toutes les classes sociales.¹⁷

3.5- La dimension culturelle du Nouvel Âge: la musique.

Le mouvement NA a sa propre culture où la musique et la littérature, et dans un degré moindre l'Art Visionnaire, y jouent un rôle prépondérant. Quelles sont les

¹⁶R. Tessier, Déplacement du sacré dans la société moderne, Montréal, Bellarmin, 1994.

¹⁷D. Jeffrey, «Le «tam-tam» du dimanche: un nouveau rituel religieux», La Presse, 12 juin 1993, p.B3.

principales caractéristiques de cette musique? Nous allons tenter de démontrer dans ce chapitre que la musique du NA possède des éléments syncrétiques qui sont directement ou indirectement reliés à l'idéologie nouvel-âgiste. Il est faux de dire, comme certains le prétendent, que la catégorie musicale du NA est un fourre-tout. Devant l'évidente multiplicité des sources de la musique du NA, nous avons recherché surtout des facteurs d'unité. À ce propos, l'histoire de la musique (et le rôle essentiel qu'elle a joué dans presque toutes les sociétés) peut nous renseigner sur l'émergence d'une nouvelle forme de musique.

Au début des années 60, les expériences électro-acoustiques de compositeurs, comme le Français Pierre Henry, ont largement contribué, selon nous, à la musique électronique contemporaine. Classée la plupart du temps musique du NA, cette musique puise son inspiration autant dans le rock que dans le classique, le jazz ou le «world beat». Le compositeur américain Terry Riley est considéré comme étant le père de la musique «répétitive», un courant musical né dans les années 60, représenté aujourd'hui par des compositeurs comme Phillip Glass et John Adams. Riley s'est beaucoup inspiré de la musique orientale, c'est-à-dire de l'aspect répétitif des mantras. En fait, le premier groupe de musique électronique à connaître véritablement un succès mondial était au départ un groupe rock allemand qui s'appelait Tangerine Dream. La parution du premier album de Tangerine Dream, Électronique Méditation, en 1969, va bouleverser le monde de la musique populaire qui était, jusque-là, presque exclusivement réservé au monde du rock. Aujourd'hui, après avoir lancé une vingtaine d'albums et vendu des millions de disques à travers le monde, Tangerine Dream est toujours l'un des groupes de musique électronique les plus populaires de la planète. Au début des années 70, un groupe de rock populaire, The Moody Blues, lance l'album On the Threshold of a Dream dont les paroles transmettant

de nombreux messages à caractères nouvel-âgistes vont aussi beaucoup influencer la naissance de la MNA. Au Québec, le grand pionnier de la diffusion de l'idéologie et de la MNA est sans conteste Jacques Languirand qui, dès 1971, animait l'émission-phare de la culture NA, soit Par 4 chemins à CBF AM où on pouvait déjà entendre, à cette époque, la musique de Klaus Schulze, Vangelis, Neuronium, Ash Ra Tempel, Tangerine Dream et plusieurs autres. Mais la première véritable production de MNA québécoise vient, en 1975, avec l'album ...et le troisième jour de Vincent Dionne et George Michel Brégent. Le premier grand succès de MNA québécois sera produit par Pascal Languirand (le fils de Jacques) avec l'album Minos en 1978. On peut dire qu'il est le seul musicien québécois de MNA à avoir une carrière vraiment internationale. Par la suite en 1991, Languirand va continuer ses expériences avec un disque («Gregorian Waves») où il mélange chant grégorien et musique électronique dans une célébration du culte de la déesse de la terre, Gaïa. Fait à noter, le musicien ne reprend pas de chants grégoriens traditionnels; il récupère seulement la forme puisqu'il écrit ses propres paroles en latin et que son propos n'a rien à voir avec la religion catholique. En 1993, Languirand revient avec l'album «Ishtar», un disque dont la thématique issue des religions orientales est évidente. Pour cet artiste, «l'Art doit être une manifestation du divin dans le quotidien» et «les musiciens du NA tentent de plus en plus de retrouver les racines du sacré dans leur musique». ¹⁸

D'autres productions québécoises de MNA ont un lien encore plus évident avec certaines thérapies holistes, comme l'album Yi-King I de Jean-Pierre Labrèche paru en 1983 et vendu à plus de 50 000 exemplaires dans le réseau restreint des librairies ésotériques et des magasins d'aliments naturels. En 1986, l'ANAQ

¹⁸ Entrevue avec Pascal Languirand. (Voir annexe).

(Association Nouvel Âge Québec) est formée par des musiciens NA pour faire la promotion de leur musique. En 1989, l'ANAQ devient l'AMNAQ (Association de Musique du Nouvel Âge du Québec), une corporation à but non lucratif dont l'objectif est toujours de faire la promotion de la MNA cette fois-ci avec des ramifications internationales et d'assurer un support de premier plan à ses membres. En 1990, l'album Atlantis Angelis de Patrick Bernhardt est l'un des plus gros vendeurs au Québec, toutes catégories confondues. Cette musique s'inspire d'un langage ésotérique basé sur les mantras que le musicien appelle «la musique de l'Âge Éternel».

Selon Gilles Bédard¹⁹, il existerait cinq grands types de musique du NA au Québec et dans la plupart des pays occidentaux. La première tendance serait celle de la MNA «classique» qu'il définit comme «une musique novatrice axée sur la recherche des éléments musicaux de différentes cultures et tirant son origine du mouvement de musique cosmique amorcé au début des années 70 par Tangerine Dream (...)»²⁰. Cette catégorie serait représentée aux USA par Steve Roach, Kevin Braheny et Michael Sterns et, au Québec, par Daniel Blanchet, Robert Haig Coxon, Raoul Duguay et Michel Robidoux, Alex Farhoud, François Kiraly et Charles Crevier, Jean-Pierre Labrèche et Pascal Languirand. La deuxième catégorie serait celle de la «MNA à caractère philosophique», musique où le discours philosophique et spirituel est souvent plus important que la musique en tant que telle. À travers leur musique, ces musiciens cherchent à partager leur vision nouvel-âgiste avec le public. Selon l'auteur, on retrouverait dans cette catégorie Paul Horn, Tony Scott, Steven Halpern, Iasos, Deuter, Singh Kaur, Kim Robertson, aux USA, et le très célèbre Patrick Bernhardt, un des plus

¹⁹ G. Bédard, Au cœur de la musique Nouvel Âge, Montréal, Louise Courteau Éditrice, 1991.

²⁰ Ibid, p.30.

gros vendeurs de disques NA au Québec. La troisième catégorie serait la «MNA pop», mélange de musique populaire et d'éléments spirituels concoctés par les compagnies de disques en réaction à la forte augmentation de la demande, à mi-chemin entre la musique à numéro et les mauvaises cassettes de relaxation; elle a peu de crédibilité chez les mélomanes NA. On y retrouverait Patrick O'Hearn, Suzanne Ciani, Andreas Vollenweider, Colin Chin, Ray Linch et David Arkenstone. La quatrième catégorie serait celle d'une «MNA instrumentale», aseptisée, dans laquelle la compagnie a le même style de présentation et de contenu pour tous ses produits. La dernière catégorie, peu prisée de G. Bédard, serait de la «MNA mystico-éso-pétée»! Dans cette catégorie, les disques proposent des recettes d'illumination et des textes messianiques dignes de la Bible!

Par ailleurs, on assiste à une véritable renaissance du religieux et du spirituel dans la musique classique d'aujourd'hui. Premièrement, le chant grégorien connaît un regain de popularité en étant intégré à des rythmes modernes avec le succès du groupe Enigma et la très grande popularité du disque «Chant» qui s'est écoulé à plus d'un million de copies dès le premier mois de sa sortie, en plus d'être numéro un au palmarès classique et numéro trois au palmarès populaire américain.²¹ Plusieurs compositeurs contemporains de musique classique, comme Gorecki, Taverner et Part, connaissent beaucoup de succès en composant des pièces à base de chant à caractère religieux et spirituel. La troisième symphonie de Gorecki, que les puristes du classique traitent de «musique New Age» avec dédain, s'est vendue à plus d'un million de copies à travers le monde.

²¹ P. Kennicott, «Chant: the story behind the phenomenon», Classic CD, No.51, août 1994.

3.6- La dimension culturelle: la littérature.

La littérature est le deuxième domaine important de la dimension culturelle du NA. Un article publié en 1993, dans l'hebdomadaire montréalais Voir, rapporte que le marché de l'édition NA génère des revenus de 5 millions de dollars par année, ce qui représente environ 20% du marché de l'édition au Québec. Ses éditeurs ne reçoivent aucune subvention du gouvernement et mettent sur le marché une bonne centaine de titres par mois. Encore plus significatif, le même article affirme qu'au Québec, une librairie sur cinq est spécialisée dans les publications du Nouvel Âge. Chaque librairie possède sa section «Nouvel Âge» ou «ésotérisme» et on peut se procurer des livres de croissance personnelle dans la plupart des pharmacies au Québec. La librairie spécialisée semble être un des principaux lieux de rencontre et de communication du NA; elle fait souvent le lien entre les différents réseaux du NA, un lieu où l'autonomie du consommateur, valeur sacrée du NA, peut se manifester librement.

Un exemple probant de littérature du NA est le livre Le Chemin le moins fréquenté du psychiatre américain Scott Peck qui s'est vendu à 4,75 millions d'exemplaires dans sa version originale. On a écoulé environ 200 000 exemplaires de sa version française au Québec seulement.²² Ce livre n'est qu'un long témoignage personnel de la compréhension de l'existence provenant des expériences de la vie de Peck. Il prône la nécessité pour chacun de se forger une religion personnelle et l'autonomie absolue en matière de spiritualité. Un autre exemple de littérature du NA est le roman La Prophétie des Andes de James Redfield qui s'est vendu à plus de cinq millions d'exemplaires dans le monde. Dans le cas de la Prophétie des Andes, on invite le lecteur à entreprendre une

²² R. Richard, «Le Chemin le moins fréquenté de Scott Peck (À l'interface du christianisme et du Nouvel Âge)», Nouveau Dialogue, No.113, Janvier-février 1997.

démarche personnelle d'autotransformation par le biais de cours et de cassettes qui s'articulent autour de l'histoire de la Prophétie. Selon C.Damiani, on deviendrait ainsi un «lecteur-pratiquant» qui rechercherait à vivre une spiritualité «quotidienne»:

«Nous assistons donc à la popularisation d'un genre littéraire où des auteurs donnent un contenu concret aux «messages» de personnages à caractère religieux et para-religieux et font un lien entre transformation personnelle et changement social.»²³

Ce volume parle de l'avènement du NA en termes d'une «culture de demain» et énumère les différentes caractéristiques de ce monde à venir: la préservation de l'environnement et des sites sacrés, l'automatisation de plus en plus poussée qui permettra aux individus de consacrer plus de temps à leur «épanouissement personnel», la diminution de la consommation, la rémunération selon la qualité des intuitions et des inspirations spirituelles, etc. Dans La dixième révélation de la Prophétie des Andes, la suite du premier volume, on parle d'un projet social de «réunification dans l'après-vie»!

3.7- La dimension culturelle: l'Art Visionnaire.

L'Art Visionnaire est le troisième aspect de la sous-dimension culturelle. Moins important, en termes de vente et de visibilité, que les deux autres, cette facette a tout de même connu une croissance spectaculaire au cours des dix dernières années dans le monde des arts visuels. L'Art Visionnaire est une forme d'art visuel dont les contenus sont inspirés des idées du NA. La technique utilisée, l'aérographe, est distinctive et les sujets sont la plupart du temps figuratifs. Ils sont traités dans un style très conservateur qui se rapproche un peu du surréalisme, du romantisme et du symbolisme, mais avec moins d'imagination.

²³ C. Damiani, Un projet de société anticipatif et participatif: une étude de cas. La Prophétie des Andes, Projet de thèse de Doctorat, Université de Montréal, 1997.

Un des précurseurs de ce style est Jac Lapointe. Après avoir été libraire et directeur artistique de la revue NA québécoise Luminance, Lapointe a commencé à exposer son «art visionnaire», dès 1982, aux États-Unis et au Québec. Le succès de Lapointe a fait en sorte que plusieurs de ses oeuvres sont reproduites sous forme de calendrier. En 1992, il lançait un calendrier ayant pour thème Les Légendes Arthuriennes, un thème courant dans le mouvement NA. Pour cet artiste, les Chevaliers de la Table Ronde poursuivaient la même quête que les tenants du NA désirent reprendre aujourd'hui: la quête de «l'essentiel». L'objectif de l'Art Visionnaire est de réactiver et de stimuler l'éveil de la conscience vers la découverte de soi:

«L'Art Visionnaire ouvre les portes permettant à la conscience d'accéder directement au monde de l'intérieur. Sa mission première est de transmettre par l'image les perceptions ressenties dans le rêve et l'imaginaire de chacun de nous.»²⁴

On retrouve plusieurs Galeries d'Art Visionnaire à Montréal, la plupart étant situées sur la rue St-Denis, mais il est difficile d'attester véritablement de la popularité de cette manifestation culturelle du NA puisqu'il n'existe, à notre connaissance, aucune donnée sur le sujet.

3.8- La dimension des paradoxes?

Dans ce chapitre, nous avons relevé les principales idéologies qui ont influencés et influencent encore la dimension socio-culturelle du NA. Nous avons donné plusieurs exemples de ces idéologies, mais la liste des personnalités et des groupes reliés à ces idées n'est certes pas complète. Il nous aurait fallu en effet beaucoup plus d'espace pour les énumérer tous. Mais la véritable question que nous devons poser par rapport à cette dimension était de savoir si le NA peut parfois s'incarner comme mouvement social ou culturel. La réponse n'est pas

²⁴ Entrevue de Jac Lapointe (Voir annexe).

toujours évidente, mais elle reste, malgré les paradoxes qui l'habitent, positive. Le principal paradoxe de cette dimension est qu'elle est probablement celle qui demande le moins d'implication personnelle, puisqu'on n'y requiert pas de volonté de croissance personnelle (comme dans le bio-psycho.) et d'engagement envers un groupe ou des croyances particulières (comme dans l'ésotérico-occultisme). Par contre, on y est beaucoup plus politisé sur des questions globales, comme la protection de l'environnement ou l'abolition de l'énergie nucléaire, par exemple. Le sentiment d'avoir des grands idéaux universels, même s'il est parfois vague, est partagé par un très grand nombre d'individus disparates.

«Le Sauveur dit à Thomas: Frère Thomas, tant que tu as le temps dans le monde, écoute-moi, que je te révèle ce sur quoi tu as réfléchi dans ton coeur. Puisqu'on dit que tu es mon jumeau et mon véritable compagnon, examine-toi et comprends qui tu es et comment tu es ou ce que tu deviendras. Puisqu'on te nomme mon frère, il ne faut pas que tu sois sans connaissance de toi-même; et je reconnais que tu as compris, car tu as déjà compris que je suis la connaissance de la Vérité. Pendant que tu marches encore avec moi, même si tu es ignorant, tu as déjà connu, et on t'appellera «celui qui se connaît lui-même» parce que «qui ne s'est pas connu n'a rien connu», mais «celui qui s'est connu lui-même est arrivé également à obtenir la connaissance au sujet de la profondeur» du tout.»

Le livre de Thomas l'Athlète,
L'Évangile selon Thomas (Nag Hammadi)

CHAPITRE 4

La dimension «ésotérico-occultiste» du Nouvel Âge

4.1- La dimension ésotérico-occultiste du Nouvel Âge.

Notre deuxième dimension est qualifiée «d'ésotérico-occultiste» parce qu'elle puise essentiellement ses racines dans une réinterprétation de ces deux courants anciens, en s'inspirant parfois d'une version ésotérique du christianisme. C'est une catégorie où les petits groupes sectaires sont plus nombreux à cause de ses racines historiques et d'une idéologie souvent d'inspiration magique ou initiatique, voire exclusiviste. Cette dimension représente pour nous ce que certains auteurs appellent souvent la «nébuleuse mystico-ésotérique» autour duquel gravite trois grandes sous-dimensions: ésotérique, occulte et de la gnose.

4.2- «Le New Age chrétien».

Selon Richard Bergeron, le christianisme est défini par trois grands principes incontournables pour tous les chrétiens qui se respectent. Il y a tout d'abord le principe historique qui postule que Jésus est un personnage historique, que le temps est continu et qu'il a un début et une fin. Le salut de l'humanité est en constante évolution et Dieu s'inscrit dans son histoire par des actes concrets, comme l'incarnation humaine de Jésus. Il y a, ensuite, le principe sacramentel qui souligne que l'exemple de l'incarnation de Dieu en Jésus affirme le désir de Dieu de s'adresser à nous par la voie d'intermédiaires. Finalement, le principe dogmatique affirme qu'il doit exister des institutions qui décident de ce qui est conforme ou non à la révélation de Dieu et que cette institution, dans le cas des chrétiens, c'est l'Église.¹ Le NA chrétien se détache nettement de cette vision du christianisme, parce qu'on y expérimente directement le sacré et qu'il est anti-institutionnel, comme il est «anti-église» et «anti-science médicale». On

¹ R. Bergeron, Le cortège des fous de Dieu, Paulines, Montréal, 1982, p.318 -328.

retrouverait dans cette catégorie le prêtre dominicain Matthew Fox et le Père Thomas Berry. Teilhard de Chardin, qui est fréquemment cité par les tenants du NA, pourrait facilement être considéré comme le précurseur du «New Age chrétien». Ce théologien catholique a tenté de mettre l'Église à l'heure du monde moderne en prônant le renouvellement du christianisme. Sa théorie de l'existence d'un «Christ cosmique», c'est-à-dire l'idée qu'il est possible de communier avec Dieu à travers l'univers, est une des grandes sources d'inspiration de l'idéologie du NA.

4.3- La gnose éternelle et ses «émanations» dans le Nouvel Âge.

La gnose est l'une des plus anciennes idéologies dont s'inspire le mouvement NA. On dit que la gnose est «éternelle» parce que ses principes se sont constamment manifestés dans l'histoire sous la forme d'une multitude de mouvements et de groupes gnostiques qui n'ont souvent pas d'autres liens entre eux que le principe même de la gnose. Ce principe postule que la libération de l'esprit humain n'est possible que par la connaissance de soi et des lois cosmiques. De prime abord, ce principe semble être en contradiction avec le christianisme, mais l'existence, dès la naissance du christianisme, d'une version gnostique de ce dernier laisse présager que des liens historiques, entre ces deux visions antagonistes, ont fait en sorte que la gnose et le christianisme possèdent des références culturelles communes. Selon Madeleine Scopello, on retrouve déjà des références, pas très favorables d'ailleurs, à la gnose dans le Nouveau Testament de la Bible chrétienne:

«Les Actes des Apôtres citent un certain Simon le Magicien qui prêchait en Samarie et se faisait appeler «Grande Puissance de Dieu». S'ils ne parlent pas de lui comme d'un gnostique, les Actes soulignent toutefois le danger de ses activités magiques. (...) L'Apocalypse de Jean parle en ces termes sévères du diacre Nicolas. Investi de son autorité par les apôtres, il se détourna du droit chemin. Les Pères (de l'église) firent aussi de Nicolas le chef d'une secte gnostique. La Première Épître à Timothée met en garde contre le danger de la

«prétendue gnose», source de dissensions au coeur du christianisme.»²

Dès le début de notre ère, gnose et christianisme se sont influencés mutuellement. On retrouve déjà chez les gnostiques chrétiens des croyances qui sont aujourd'hui souvent identifiées comme nouvel-âgistes, telles que la réincarnation et la conception circulaire du temps. On retrouve d'ailleurs chez les premiers théologiens chrétiens, selon Scopello, plusieurs grands maîtres gnostiques, ce qui n'a pas empêché les Pères de l'Église de persécuter les gnostiques jusqu'à la disparition du mouvement. La principale raison pour laquelle les premiers responsables de l'église chrétienne persécutaient les gnostiques est que ces derniers refusaient de se soumettre à la structure ecclésiale. Cette même structure est aujourd'hui rejetée par le mouvement NA.

En 1945, la découverte à Nag Hammadi de textes datant du 4^e siècle et attribués en général aux gnostiques a révélé au monde l'existence de deux nouveaux évangiles des apôtres Thomas et Philippe. Selon les experts, «L'évangile selon Saint-Thomas» daterait de la même époque que les évangiles canoniques, mais il est impossible de prouver que ces paroles, rapportées soi-disant par Thomas, sont effectivement celles de Jésus, comme c'est le cas pour tous les autres évangiles d'ailleurs. Nous pourrions ajouter que ce n'est sûrement pas un hasard si les gnostiques ont eu des affinités avec Thomas, l'apôtre qui ne «croyait pas sans avoir vu», donc qui n'avait pas la foi, mais désiraient plutôt la connaissance sensible de la résurrection du Christ. Les gnostiques de l'époque se proclamaient les vrais chrétiens. Plusieurs gnostiques et nouvel-âgistes contemporains se disent toujours chrétiens, mais selon Scopello, il ne faut pas pour autant confondre les gnostiques de l'époque avec le principe de la gnose:

² M. Scopello, Les gnostiques, Cerf/Fides, Paris, 1991, p.15-16.

«Par gnosticisme, on désigne un mouvement de pensée, centré sur la notion de connaissance, qui se développe aux II^e et III^e siècles de notre ère, dans l'Empire romain. Par gnose, on désigne des tendances universelles de la pensée qui trouvent leur dénominateur commun autour de la notion de connaissance. (...) Si le terme gnosticisme a une connotation historique précise, le terme de gnose n'en a pas.»³

Dans son livre Le Cortège des fous de Dieu⁴, Richard Bergeron fait une description très exhaustive et relativement fidèle du principe de la gnose contemporaine. Il affirme que la gnose n'est pas un savoir acquis par la raison discursive, mais plutôt un savoir intuitif. Il est donc impossible de remettre en question les savoirs individuels de chaque gnostique puisqu'ils sont par définition subjectifs et relativement personnels. L'auteur qualifie cette connaissance de mythique, moniste et synchrétique par correspondance. Le gnostique a une appréhension primitive et pré-scientifique de la totalité de l'existence et de l'univers; c'est pour cela que l'on parle alors de «connaissance absolue» dans le cas de la gnose. La porte d'accès à cette connaissance, c'est l'expérience d'une mystique rationnelle absolue, une auto-révélation qui n'a pas besoin d'intermédiaire. Cette auto-découverte du «moi profond» passe souvent par un ou des rites initiatiques qui sont pratiqués en général par des grands maîtres qui ont déjà atteint des niveaux supérieurs de conscience. Mais le but de la connaissance gnostique n'est pas de s'attacher à un gourou, car ce dernier n'est considéré que comme un guide qu'on doit dépasser. D'ailleurs, certains gnostiques du NA n'ont pas besoin ni de maître ni d'initiation, puisque les connaissances de la gnose se transmettent rarement par des discours oraux ou des documents écrits, mais plutôt par clairvoyance.

³ Ibid., p.13.

⁴ op.cit.1, p.245 - 262.

Nous étions parfaits à l'origine, mais nous avons régressé au cours de l'histoire. Pour revenir à cet état de perfection, il faut prendre conscience de notre unité primordiale avec le divin et de notre appartenance au cosmos. Le Dieu de la gnose n'est pas le créateur de l'univers, mais plutôt «l'organisateur du cosmos». Il est la source d'énergie ultime dans le grand réseau dont nous faisons tous partie. L'être humain a donc la possibilité d'atteindre la divinité par lui-même en traversant les sept plans d'émanations de la conscience. La gnose reprend à son compte la notion ésotérique de correspondance entre le corps humain et le cosmos. La découverte de soi conduit à la découverte de l'univers, mais il est impossible pour la gnose de faire le chemin inverse, car pour cette dernière le salut passe essentiellement par la connaissance de soi, le retour au soi réel qui est fondamentalement bon. La seule loi du gnostique, c'est celle de l'intérieur. Il rejette toutes les lois extérieures parce qu'elles sont issues du monde matériel, donc fausses. «Est vrai ce qui est expérimenté comme bienfaisant». ⁵ Selon Bergeron, la gnose est anti-institutionnelle, le gnostique se sentant étranger à notre monde. Sa vie se passe à l'extérieur des structures sociales, car la gnose n'intervient pas dans la société:

Les groupes gnostiques n'ont pas de pensée sociale structurée, ne proposent aucun modèle d'intervention sociale directe et n'ont pas d'œuvres sociales spécifiques. ⁶

Ce qui disqualifie la classification du NA comme «gnose pure» puisque, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, elle a bel et bien une pensée sociale structurée et elle propose des modes d'interventions à travers certains mouvements sociaux, comme le mouvement écologiste, par exemple.

⁵ op.cit.1, 1982, p.261.

⁶ op.cit.1, p.267.

C'est dans le schème gnostique que l'on pourrait classer le Mouvement Néo-paganiste dans lequel on retrouve les religions animistes, nordiques, le satanisme et les associations de sorcellerie américaines telles que la «Wicca» ou «The Craft». Selon York⁷, il y a de nombreuses similitudes entre le Néo-paganisme et le NA: «la métaphore féminine», le rituel individuel et la prière affirmative, la réincarnation, l'éthique de la responsabilité individuelle, la croissance personnelle, la perception de la planète comme une entité vivante, la loi de la correspondance, le pluralisme, etc. Par ailleurs, il y a très peu de néo-paiens à Montréal, mais ils ont quand même un point de rencontre au magasin «Le Mélange Magique» situé sur la rue Ste-Catherine Ouest. Ce commerce vend toutes sortes d'accessoires et de livres sur la sorcellerie, la voyance, le tarot, etc.

4.4- L'ésotérisme

De tous les mouvements précurseurs du NA, l'ésotérisme se démarque comme ayant probablement eu la plus grande influence sur les tenants de la «conspiration du Verseau». Ce n'est pas tellement l'idéologie ésotérique qui a influencé le NA, c'est plutôt sa structure qui a eu un impact déterminant sur plusieurs nouvelles religions. Selon Antoine Faivre, l'ésotérisme serait «une forme de pensée identifiable par la présence de six caractères fondamentaux ou composantes, distribués selon un dosage variable à l'intérieur d'un vaste contexte historique et concret.»⁸ La première composante serait la *correspondance* entre tous les aspects de l'univers, visibles ou invisibles, dans un cosmos complexe, multiforme et hiérarchisé. La deuxième caractéristique serait *la nature vivante*, c'est-à-dire la croyance que la nature possède une

⁷ M. York, *The Emerging Network* (A sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements), Rowman & Littlefield, 1995, p.146-166.

⁸ A. Faivre, *L'ésotérisme*, PUF, Que sais-je?, Paris, 1993, p.14.

révélation et qu'elle en donne des signes qui peuvent être déchiffrés par l'initié. La troisième prétend que l'imagination et la méditation sont des outils permettant de voir la correspondance entre les choses; elles donnent accès à la connaissance de soi. La dernière composante essentielle de l'ésotérisme est l'expérience de la transmutation, qui consiste en une opération en trois étapes (purgation, illumination, unification), qui amène l'individu à une seconde naissance dans laquelle il ne sépare plus la connaissance et l'expérience intérieure. Il y a aussi deux autres éléments que Faivre considère importants, mais non essentiels, soit les pratiques de *concordance* et de *transmission*. Dans le cas de la concordance, il s'agit de trouver des dénominateurs communs entre les diverses traditions religieuses, dans le but de créer éventuellement une super-gnose. Pour que la transmission des connaissances ésotériques soit valide, il faut qu'elle s'appuie sur la tradition et que l'initiation de l'adepte soit faite par un maître reconnu.

L'ésotérisme est probablement l'une des influences les plus anciennes du NA. On en retrouve déjà les traces dans le célèbre Corpus Hermeticum de Hermès Trismégiste, écrit en grec probablement au 1^{er} siècle de notre ère. Selon Faivre, l'Hermétisme Alexandrin, le Néo-pythagorisme, le Stoïcisme et le Néoplatonicisme seraient tous des sources de l'ésotérisme, c'est-à-dire qu'on y retrouve des éléments de théosophie, de philosophie de la nature, d'astrologie, d'alchimie et de magie que Faivre considère comme ésotériques. La Kabbale juive est aussi une tradition comprenant des composantes ésotériques, mais, par contre, l'auteur ne peut prouver l'existence d'un ésotérisme chrétien primitif:

«Qu'il y ait eu ou non un ésotérisme chrétien primitif, que celui soit ou non de type essentiellement juif, voilà des questions encore débattues aujourd'hui.»⁹

⁹ Ibid., p.35.

Ce n'est qu'entre 160 et 254, dans les productions écrites des chrétiens Clément d'Alexandrie et d'Origène, que l'on va retrouver pour la première fois des références ésotériques chrétiennes. Au Moyen-Âge, la théologie ésotérique chrétienne va poursuivre son développement avec, notamment, les écoles de Chartres et d'Oxford qui, influencées par la percée des sciences arabes en Europe, vont de plus en plus opter pour le rationalisme. Toujours à la même époque, l'auteur note la publication de nombreux ouvrages de magie, d'alchimie et d'hermétisme ainsi qu'une herméneutique très riche sur la Kabbale juive. C'est aussi le moment de la naissance de nombreuses sociétés initiatiques qui ont souvent des tendances ésotériques, comme la Chevalerie et la Franc-maçonnerie. Évidemment, c'est dans les arts que l'on retrouve plus souvent les symboles ésotériques, que ce soit dans l'architecture des églises ou avec les cartes à jouer. Mais c'est la célèbre «Légende du roi Arthur», racontée pour la première fois vers 1180 dans le roman ésotérique Matière de Bretagne de Chrétien de Troyes et Robert de Boron, qui va le plus influencer le mouvement NA et plus spécialement l'Art Visionnaire.

C'est dans le siècle des Lumières que les choses se compliquent pour nous puisque l'ésotérisme va, en quelque sorte, faire des «petits». Des mouvements, comme le spiritisme et la théosophie, vont de plus en plus affirmer leur autonomie par rapport à l'ésotérisme. Mais c'est surtout le romantisme allemand qui va marquer le siècle des Lumières. Réaction farouche et durable au rationalisme naissant, le romantisme a de nombreuses similitudes avec le mouvement NA. En effet, les deux cherchent à fusionner science et religion.

Selon Alvin W. Gouldner¹⁰, le romantisme a été beaucoup plus qu'une doctrine esthétique; il fut un mouvement social durable qui a revitalisé la culture européenne. On pourrait dire que de la maxime anglaise «beauty is in the eye of the beholder» va comme un gant aux romantiques. Le romantisme voulait que la modernité ne soit pas objective, mais plutôt subjective. Il voulait donner une vie spirituelle à des objets inertes. Gouldner affirme que si le romantisme tombe souvent dans l'irrationnel et l'anti-intellectualisme, c'est parce que les romantiques entendent remplacer le modernisme objectiviste des Lumières au lieu de le compléter. Pour les romantiques allemands, la raison est vulnérable et limitée, alors que les sentiments sont infinis. Les positivistes français cherchaient à fusionner la science et la religion pour fonder une nouvelle religion de l'humanité. Les positivistes et les romantiques voulaient être modernes sans avoir à rejeter la religion. À ses débuts, le positivisme fut un «mariage intellectuel» entre science et romantisme, mais le partenaire scientifique a vite pris le dessus à cause d'une méthodologie issue des sciences naturelles. En ce qui concerne le développement de la sociologie occidentale, la «religion de l'humanité» positiviste fut défroquée et se sécularisa progressivement pour devenir un instrument du *Welfare State*. Les deux mouvements désiraient donner de nouvelles bases à une autorité chancelante, mais les romantiques prétendaient trouver ces nouveaux paradigmes dans la certitude du sentiment intérieur et dans l'imagination artistique. Voilà deux idées maîtresses de l'idéologie nouvel-âgiste.¹¹ La découverte de l'inconscient par les *Naturphilosophen* ¹², une espèce de branche scientifique du romantisme

¹⁰ A.W. **Gouldner**, «Romantisme et classicisme dans la structure des sciences sociales», *Diogène*, avril-juin 1973.

¹¹ *Ibid*, p.114.

¹² *op.cit.*8, p.78-81.

allemand, a beaucoup influencé la psychanalyse. C'est même à cette époque qu'est née l'homéopathie moderne.

Au XX^e siècle, naissent des mouvements qui seront, selon Faivre, dans les sillons de l'ésotérisme: le guénonnisme de René Guénon (1886-1951) qui prône le retour à la tradition primordiale, le martinisme (ce dernier ayant ensuite éclaté en plusieurs sous-groupes très divers) et l'ordre rosicrucien AMORC (Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis), fondé en 1915 par Harvey Spencer Lewis, qui est le premier mouvement de masse de l'histoire de l'ésotérisme occidental. Très actif au Québec, l'AMORC est toujours présent dans les Salons du NA de Montréal. Mais il ne reste cependant qu'une manifestation parmi tant d'autres du NA. Selon Faivre, Paul Le Cour, qui a fondé l'Association et la revue «Atlantis» en 1927, a été un des premiers à lancer l'idée d'une «ère du Verseau». L'auteur attribue aussi les origines du NA à Alice Bailey, fondatrice de la «Arcane School» en 1923:

«Les tenants du NA proclament la venue d'une ère nouvelle, celle du Verseau, caractérisée par un progrès de l'humanité sous le signe d'une harmonie retrouvée et d'une conscience élargie. »¹³

Aujourd'hui, les Arts divinatoires ésotériques (astrologie, alchimie et magie) sont plus populaires que jamais et sont désormais accessibles à un vaste public de non initiés. Depuis que Eliphas Lévi en a fait un art spécifique, le tarot s'est développé au point que l'on peut maintenant retrouver des cartes dans plusieurs librairies et même certaines pharmacies! L'astrologie est probablement le courant le plus en vogue. On peut en retrouver dans toutes les grandes publications de masse et depuis quelques années un phénomène nouveau, les «Alliances Psychiques», se multiplient sur les ondes de la télévision américaine.

¹³ op.cit.8, p.114.

Récemment, une Québécoise, Jojo Savard, a dominé les ondes dans le domaine très lucratif de la voyance à bon marché (4,99\$ la minute!) aux USA et au Québec. Faivre souligne aussi que l'on retrouve des contenus très souvent ésotériques dans le cinéma contemporain. Il cite en exemple les films *2001, A Space Odyssey, Excalibur, Highlander, Star Wars*. Nous pourrions ajouter à cette liste le récent *First Knight* qui raconte une fois de plus l'histoire des chevaliers de la Table ronde.

4.5- Le spiritisme.

Pour Marie-France James¹⁴, les «précurseurs de l'ère du Verseau» se retrouveraient dans trois grands courants ésotériques du siècle dernier, soit le Spiritisme de Allan Kardec, l'Occultisme moderne d'Éliphas Lévi et la Société Théosophique de Helena-Petrovna Blavatsky. Le «channeling» est la version NA du spiritisme. On retrouve déjà dans le spiritisme des éléments de croyances nouvel-âgistes qui prétendent que l'esprit de Jésus ne serait pas divin, mais qu'il serait plutôt un esprit d'élite dont la sagesse serait accessible à tout être humain capable de franchir les étapes déterminées par Kardec. Trois éléments issus du spiritisme vont se retrouver dans les valeurs du NA. Le premier se trouve dans la possibilité du contact avec l'au-delà. On tentera ensuite de donner une certaine crédibilité à cette recherche en récupérant une partie du discours scientifique à des fins idéologiques pour enfin créer la première véritable religion populaire, pour ne pas dire populiste:

«Cependant, un peu partout à travers l'Occident, il y a lieu de tenir compte de l'attrait exercé sur les classes populaires et moyennes: bureaucrates, fonctionnaires, commerçants, retraités et surtout les femmes...»¹⁵

¹⁴ M-F. James, Les précurseurs de l'ère du Verseau, Montréal, Paulines, 1985.

¹⁵ Ibid., p.67.

Selon Régis Ladous¹⁶, le spiritisme prend ses racines dans une «obsession dualiste» entre la matière et l'esprit. Le désir de contacter les esprits, de parler avec les morts n'est pas nouveau en soi; l'être humain a toujours été fasciné par la mort. L'un des pionniers du contact avec les anges et les esprits fut un scientifique du XVIII^e siècle, Emmanuel Swedenborg, qui publia à partir de 1745 une série d'écrits théologiques où il affirmait être en contact avec des esprits morts. Ce dernier va réussir à répandre auprès d'un vaste public l'idée de la correspondance entre la nature, Dieu et l'homme. Mais c'est surtout Anton Mesmer qui, dès son arrivée à Paris en 1778, sera le véritable précurseur du spiritisme avec sa théorie du fluide animal. Selon Mesmer, toutes les âmes feraient partie d'un fluide universel en circulation constante et, lorsque la circulation est bloquée à l'intérieur du corps humain, ce dernier tombe malade. Avec l'énergie magnétique et électrique, on peut rétablir l'équilibre du fluide dans le corps humain. Pour Mesmer, nous serions tous dotés d'un sens interne qui peut nous mettre en relation avec l'ensemble de l'univers:

«Le magnétisme animal n'est pas qu'une mode ou un épisode sans lendemain, mais un des faits marquants de la culture au crépuscule des lumières, dans la Naturephilosophie ultérieure, dans la littérature, et dans l'histoire de la psychiatrie dynamique jusqu'à Freud inclusivement.»¹⁷

On peut déjà entrevoir, dans ces pratiques, l'origine de plusieurs thérapies du NA qui sont pratiquées aujourd'hui, comme les fameux cristaux censés canaliser l'énergie du grand fluide cosmique. Malgré son succès populaire, Mesmer aura maille à partir avec la médecine officielle de l'époque, ce qui n'est pas sans rappeler les problèmes de crédibilité que connaissent, aujourd'hui, certaines médecines douces auprès de la Corporation des médecins du Québec ou même

¹⁶ R. **Ladous**, *Le spiritisme*, Paris, Cerf/Fides, 1989.

¹⁷ op.cit.8, p.72.

l'épisode du docteur Guylaine Lanctôt qui affirme, dans un récent livre, que la corporation est une «mafia médicale».

Hydesville, une petite ville américaine sans importance, est devenue célèbre au XIX^e siècle à cause des contacts spectaculaires avec les morts de deux petites filles de 12 et 13 ans, Margaret et Katherine Fox. Même si l'événement est considéré par la plupart des experts comme une énorme supercherie, il marque l'avènement du premier «cirque médiatique» qui va contribuer à faire du spiritisme une religion populaire où chacun est son propre maître. Jusqu'à cette époque, seuls les initiés peuvent nous faire entrer en contact avec les morts; dorénavant n'importe qui peut s'improviser médium. Cette formule va se manifester aux USA entre 1800 et 1850 sous la forme des «camp-meeting», un culte spirite en plein air et libre de toutes attaches avec les églises établies. Ce «Woodstock» du spiritisme permet aux adeptes de toutes les tendances de se rencontrer dans un rituel qui n'est pas organisé en tant que tel:

«Loin de tout contrôle dogmatique, centré sur l'attente de l'au-delà et de l'assurance sensible qu'on pourra y entrer, le camp-meeting constitua (...) le lien essentiel entre les groupes informels du spiritisme populaire.»¹⁸

Cette forme de rituel est à l'origine, selon nous, de plusieurs aspects du Nouvel Âge qui nous échappent encore, comme celui des habitudes de consommation culturelle. Mais c'est avec la publication du livre Le Monde des esprits de H.L. Rivail (alias Allan Kardec), en 1857, que l'articulation d'un discours cohérent sur le spiritisme va prendre forme. La réincarnation, une croyance qui survit avec force encore aujourd'hui grâce au mouvement NA, est une notion centrale dans la théorie de Kardec. Selon Ladous, si le spiritisme a pu se développer jusqu'à

¹⁸ op.cit.16, p.31.

nos jours, c'est parce que plusieurs membres de la communauté scientifique dite «sérieuse» y ont adhéré de façon implicite ou explicite. En effet, il y a de nombreux liens entre les observations des spirites et celles de la psychologie naissante. D'ailleurs, plusieurs des écrits et des expériences de scientifiques sensibles au spiritisme vont influencer Freud lui-même :

«Chez Freud, le goût pour les «lutins» resta très vif. Il écrit en 1921 au directeur de l'American Psychical Institute: «Je ne suis pas de ceux qui refusent dès l'abord l'étude des phénomènes psychiques dits occultes parce qu'elle est anti-scientifique, indigne d'un savant, voire même dangereuse. Si je me trouvais au début de ma carrière scientifique au lieu d'être à sa fin, je ne me choiserais peut-être pas d'autre domaine de recherche en dépit de toutes les difficultés qu'il présente. » (...) Freud rédigea un article sur la *psychanalyse et la télépathie*. Il voulut le communiquer au congrès de Berlin en 1922. Il en fut empêché par ses collègues qui s'offusquèrent que l'on compromit ainsi la dignité de la psychanalyse. »¹⁹

D'ailleurs, l'une des plus grandes caractéristiques du spiritisme du siècle dernier et de la première moitié du XX^e siècle, et du NA d'aujourd'hui est, selon nous, de faire des convertis célèbres dans la communauté scientifique. Pierre et Marie Curie ont participé à des séances de spiritisme et étaient convaincus d'y retrouver des questions reliées à la physique. Charles Richet, prix nobel de médecine, et le physicien Sir William Crookes, qui perfectionna le tube cathodique, étaient des savants spirites convaincus. Les expériences de Crookes sur le fluide animal vont le convaincre de l'existence de ce dernier; cependant, il fut le seul à pouvoir reproduire les expériences qu'il avait vécues. Même Thomas Edison, l'inventeur de la lampe à incandescence, a eu des démêlés avec le spiritisme. Frustré parce qu'il considérait que les moyens utilisés par les médiums spirites étaient rudimentaires, il construisit un appareil électrique ultra-sensible pour capter les ondes de l'autre monde. La machine resta muette. Mais venant d'un athée, l'effort était troublant. Par contre, le

¹⁹ op.cit.16, p.78.

naturaliste Alfred Russel Wallace, qui formula la théorie de la sélection naturelle la même année que Darwin en 1858, va prendre tous ses collègues par surprise en affichant sa dévotion spirite à partir de 1865.

Le culte des anges est un autre aspect du NA qui trouve ses racines dans le spiritisme. Ce sont, en effet, les nombreux contacts avec les anges, dont se réclamaient les premiers spirites du XIX^{ème} siècle, qui ont forcé l'Église catholique, sous peine de perdre des fidèles à la cause spirite, à réactiver l'ancien culte chrétien des anges. On parlera alors de «spiritisme chrétien». L'Église permettait secrètement à ses prêtres d'organiser des séances de spiritisme. Elle l'aurait dénoncée publiquement, mais l'aurait tolérée son usage en privé:

«(...) la hiérarchie catholique condamna les spirites sans nier le spiritisme. Avec le culte des anges et des âmes du purgatoire, elle laissa deux anciennes dévotions tourner au spiritisme, ou, si l'on préfère, détourner des médiums et ramener aux prêtres des fidèles qui voulaient dialoguer avec l'au-delà. »²⁰

Selon Ladous, c'est cette intégration à certaine forme de spiritualité catholique qui a permis au spiritisme de prendre de l'expansion au XX^e siècle. Mais beaucoup d'auteurs, comme André Couture, ne sont pas d'accord avec cette version des faits. Selon Couture, les anges qui occupent une grande place aujourd'hui dans la mythologie du NA n'auraient pas grand chose en commun avec ceux des grandes religions:

(...) pour les Églises comme pour les adeptes du NA, il est clair que les nouveaux anges ne sont pas identiques aux anges d'antan. Il y a là un constat que l'analyse ne peut pas contourner.²¹

²⁰ Ibid., p.89.

²¹ **A. Couture**, Le Nouvel Âge et ses anges, Communication prononcée au Congrès de la SISR, Université Laval, Québec, 29 juin 1995.

Mais pour Ladous, il y a trois types de spiritisme qui subsistent encore aujourd'hui: le premier, le spiritisme institutionnel des adeptes de Kardec représenté par l'Union spirite française et francophone; le second, le mouvement spirite essentiellement constitué de groupes informels et le dernier, le NA. Selon Ladous, le NA serait un essai pour structurer les groupuscules spontanés en une institution de type millénariste.

Du côté des États-Unis, on retrouve aussi dans cette catégorie des porte-parole autour desquels se forment des mini-cohortes religieuses comme Ruth Montgomery, une journaliste de religion méthodiste qui prétend recevoir des messages de l'au-delà par le biais de l'écriture automatique. Il y a aussi José Arguelles qui affirme que l'on peut éviter la fin du monde en liquidant le paradigme scientifique et matérialiste. Il prévoit également le retour imminent du christ et il enseigne que le NA va débiter en l'an 2012!

4.6- La Société Théosophique et l'occultisme.

Pour sa part, la Société Théosophique (ST) se serait constituée d'un amalgame de féminisme, de religion hindoue et de franc-maçonnerie. Fondée à New York en 1875 par Helena Petrovna Blavatsky, Henry Steel Olcott et William Quan Judge, la Société Théosophique se fixe trois buts: former le noyau d'une fraternité universelle, encourager l'étude des religions, de la philosophie et des sciences et finalement étudier les lois de la nature et les pouvoirs psychiques et spirituels de l'être humain.²² Fait à souligner, il n'y a pas de doctrine formelle ni de grade d'initiation dans la ST, deux caractéristiques du NA; cependant, elle est plus organisée que ce dernier. La ST est aujourd'hui implantée dans la plupart des pays occidentaux et connaît un rayonnement mondial considérable depuis le

²² op.cit.8, p.94.

début du XX^e siècle. Selon Faivre, la présence de personnalités marquantes dans la ST, les liens étroits que la ST entretient avec d'autres sociétés ésotériques (Franc-maçonnerie, Spiritisme) et le très grand nombre d'artistes dont les influences viennent de la ST sont les principales raisons de la persistance de cette dernière. Par contre, Marie-France James souligne les nombreux liens qui unissent au départ les cercles ésotériques, puis ensuite la dégradation progressive de cette unité à la suite de nombreux schismes. C'est le cas de la Société Théosophique qui, dès le début du vingtième siècle, devient un espèce de fourre-tout difficile à catégoriser, et similaire au NA:

«... la Société Théosophique apparaît dorénavant comme un carrefour où chacun trouve ce qu'il veut bien y mettre ou qui est en accord avec ses affinités individuelles ou culturelles. » ²³

La Société Théosophique existe encore aujourd'hui et compte de nombreux adeptes un peu partout à travers le monde. Un des cultes les plus actifs à Montréal, la Nouvelle Acropole, s'inspire encore largement de la doctrine de madame Blavatsky. Fondée dans les années 50 par l'Argentin Angel Livraga, la Nouvelle Acropole dispose de deux succursales à Montréal: une aile francophone situé sur la rue St-Denis et une aile anglophone situé sur la rue Crescent où elle dispense des cours de «philosophie», fait du recrutement et édite des revues.

Selon James, on retrouve aussi de nombreuses références qui pourraient avoir inspiré la doctrine du NA dans les productions écrites de Éliphas Lévi, considéré par plusieurs comme le père de l'Occultisme moderne. Alphonse-Louis Constant (alias Lévi) veut offrir une alternative à contre-courant du scientisme triomphant de la fin du XIX^e siècle. Ce mouvement a aussi de nombreuses affinités avec les

²³ op.cit.14, p.75.

symbolistes, un courant de l'art mettant l'accent sur la richesse des images symboliques collectives de l'humanité. Ce n'est pas un hasard si le musée des Beaux-Arts de Montréal a consacré, en 1995, une vaste rétrospective à la production des artistes symbolistes, puisque cette dernière, à bien des égards, correspond à l'idéologie nouvel-âgiste, ce que le musée n'a pas manqué de souligner.

4.7- Des précurseurs du Nouvel Âge?

Dans ce chapitre, nous avons relevé les principaux courants qui ont influencés et influence encore la dimension ésotérico-occultiste du NA. Nous avons donné plusieurs exemples de ces courants, mais la liste des personnalités et des groupes n'est certes pas complète. Il nous aurait fallu en effet beaucoup plus d'espace pour les énumérer tous. Mais la véritable question que nous devons poser par rapport à cette dimension était de savoir si le NA est une conséquence historique de tous ces mouvements et groupes religieux que nous avons énumérés ci-dessus. En fait, presque tous les auteurs s'entendent pour dire que le NA est plutôt un amalgame souvent diffus de tous ces mouvements. Il puise presque toujours ses origines dans plusieurs traditions souvent millénaires, mais ses véritables précurseurs ne seraient apparus qu'au XIX^e siècle.

CHAPITRE 5

La dimension «bio-psychologique» du Nouvel Âge

5.1- La dimension bio-psychologique.

Notre troisième et dernière catégorie représente la dimension «bio-psychologique» du NA, c'est-à-dire celle qui s'articule essentiellement autour des aspects biologiques et psychologiques de l'être humain et ce, toujours dans la perspective d'une quête spirituelle personnelle. Dans le monde moderne, le titre de médecin a souvent remplacé celui de Dieu. Le médecin serait devenu en quelque sorte un «Dieu de la modernité»: sa doctrine est la science et son église l'hôpital. Ce que confirme O.Vallet dans un livre portant sur la religion dans le monde contemporain en affirmant que «les médecins remplacent les prêtres au chevet des malades». ¹ Aujourd'hui, ce contrôle quasi absolu du praticien médical sur la santé, la vie et la mort des individus est fortement remis en question par les tenants de la dimension bio-psychologique du NA. Cette sous-dimension est caractérisée par une approche holistique de la santé, souvent en opposition ou en réaction à l'approche bio-médicale dite «traditionnelle» (voir tableau 1). Selon la sociologue Carole Damiani, le développement d'un réseau de santé holistique serait relié à une «crise» de la médecine scientifique pratiquée dans les hôpitaux du Québec:

«L'émergence d'un mouvement alternatif en santé est en étroite relation avec la crise que connaît la médecine occidentale moderne.» ²

D'après l'auteure, il y aurait trois facteurs pour expliquer cette «crise» de la médecine scientifique au Québec et en Occident. Le premier proviendrait de l'incapacité de la médecine moderne à maîtriser les grandes maladies de la fin de notre siècle, comme le SIDA, les maladies cardio-vasculaires et plusieurs autres types de maladies chroniques, telles que les maladies psychosomatiques.

¹ O. Vallet, Les religions dans le monde, Paris, Dominos/Flammarion, 1995, p.80.

² C. Damiani, La médecine douce, Éditions Saint-Martin, Montréal, 1995, p.15.

Tableau 1

Approche holistique et approche biomédicale de la santé¹

SANTÉ

Approche holistique

La santé est une valeur positive et une sensation de bien-être résultant de l'intégration des aspects physiologiques, psychologiques, sociaux, culturels et spirituels de l'individu.

Approche biomédicale

La santé est l'absence de maladie. Elle correspond à un débalancement physiologique et biochimique à une norme statistique.

MALADIE

La douleur et la maladie tendent à être perçues comme un processus, une occasion de connaissance et de croissance.

La douleur et la maladie tendent à être perçues comme un état à éliminer.

THÉRAPEUTE

La responsabilité de la santé tend à être partagée entre le client et le thérapeute.

Tendance à la prise en charge par le thérapeute.

Le thérapeute tend à s'impliquer personnellement.

Le thérapeute tend à être neutre au plan affectif.

Le thérapeute tend à aider le client à miser sur sa conscience de soi et à stimuler les forces positives de guérison de son organisme.

Le thérapeute tend à miser sur la technologie pour prendre la relève de l'organisme en vue de la guérison.

INTERVENTION

L'intervention tend à être minimale.

Tendance à l'interventionnisme.

Le diagnostic est partie du traitement.

Le diagnostic est une opération distincte du traitement.

L'intervention est davantage perçue comme un art.

L'intervention est davantage comme une science.

L'approche tend à être centrée sur le «care».

L'approche tend à être centrée sur le «cure».

L'approche tend à valoriser l'expérientiel et le subjectif.

L'approche tend à valoriser l'expérimental et l'objectif.

L'être humain tend à être vu comme un système dynamique en relation avec d'autres champs d'énergie.

L'être humain tend à être vu comme un ensemble de systèmes biologiques hiérarchiés assumant chacun une fonction précise dans l'organisme.

N.B.: Il est bien entendu que les propriétés ici suggérées ne sont que les marques de tendances. Les lecteurs devront éviter de s'en tenir à des conclusions définitives et dichotomiques, ce qui exagérerait la pensée des auteurs.

¹ Damiani, Carole, La médecine douce, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1995, p.33.

Deuxièmement, le modèle «corps/machine» utilisé par la médecine contemporaine empêcherait cette dernière de «saisir les dynamiques inhérentes à l'être humain» et de rendre compte du rapport de ce dernier à son environnement naturel et social. Mais la raison la plus intéressante apportée par la sociologue est que l'institutionnalisation de la médecine aurait entraîné un phénomène de médicalisation des problèmes sociaux. Dans ce contexte, la médecine serait devenue une force sociale qui aurait imposé sa vision de la santé conformément à une conception cartésienne derrière laquelle se cacheraient des intérêts de classe. Cette médicalisation aurait conduit toute la société à une interprétation biomédicale et psychologisante de problèmes jadis perçus comme moraux ou religieux. D'ailleurs, c'est ici que s'infiltrerait la dimension proprement religieuse de la catégorie bio-psychologique du NA. Le cabinet du médecin occupant souvent la place du confessionnal dans la modernité, il est normal de considérer que c'est beaucoup plus que des aspects biomédicaux qui sont attaqués par les tenants du NA. C'est aussi toute une série d'attitudes et de postures cartésiennes et positivistes qui sont visées.

La psychologisation des expériences sociales aurait orienté les problèmes liés à l'existence humaine vers des solutions individuelles axées sur des techniques d'auto-transformation, ce qui voilerait les aspects sociaux et environnementaux de la santé. C.Damiani pense qu'on cherche à cacher délibérément ces facteurs parce qu'ils comporteraient «les germes d'une remise en question institutionnelle». Le psychologue Michel Trudeau partage cette hypothèse quand il affirme que la «culture psy» efface la révolte des individus face à la société car elle propose essentiellement un «modèle intégrateur». La philosophie holiste en santé s'est construite en réaction au modèle corps/machine parce qu'elle pense que «l'expérience du malaise est révélatrice de vérités qui sont somatisées par

le corps».³ On pourrait dire que la santé, dans une perspective holistique, se passe essentiellement dans la tête de l'individu concerné qui devient le principal responsable de sa guérison, le praticien holistique n'étant qu'un «guide». Selon cette doctrine, la réalisation individuelle et collective de l'individu influence son implication dans l'acte thérapeutique. Les praticiens holistes se seraient donc emparés d'un vaste champ inexploré par la médecine: celui des «rapports d'interdépendance entre la psyché et le biologique».⁴ D'autres, comme le sociologue Yves Gingras⁵, évoquent une vague de rébellion contre la culture établie, au nom de la liberté, pour expliquer le phénomène de la remise en question de la médecine scientifique. Pour lui, «les gens veulent se démarquer, vivre selon leurs propres valeurs». Ces valeurs, dans le cas qui nous concerne, sont évidemment holistiques.

Selon une enquête menée en 1992 par le Groupe Multi Réso pour le compte du ministère de la Santé et des Services sociaux, 45% des Québécois ont déjà utilisé les «thérapies alternatives», contre 49% des Français et 53% des Allemands.⁶ Selon une enquête du gouvernement du Québec, il y aurait quatre grandes catégories de pratiques holistiques en santé: la «spirituelle et psychologique» qui comprend les religieux et les guérisseurs, «les psychiques et les mystiques» qui utilisent des techniques psychologiques, telles que l'imagerie mentale; la catégorie «nutritionnelle» qui recommande des plantes, des vitamines et des prescriptions diététiques spéciales; la catégorie des drogues qui englobe les praticiens qui utilisent des produits chimiques; la

³ op.cit.2,p.87.

⁴ op.cit.2,p.94.

⁵ L. Gendron, «La médecine abracadabra», *L'Actualité*, Vol.20, No.18, 15 novembre 1995, Montréal, Maclean Hunter, p.23-27.

⁶ A. Aboubacar, «Quelques caractéristiques des utilisateurs et non utilisateurs des médecines alternatives au Québec», *Diré*, Vol.4, No.2, Hiver 1995, Université de Montréal, Montréal, p.13.

dernière catégorie correspond aux traitements qui utilisent des appareils ou diverses techniques de massage.⁷ Toutes ces méthodes se retrouvent dans trois grandes sous-dimensions: celles des «thérapies holistes», du mouvement du potentiel humain et des «religions de guérison».

5.2- La sous-dimension des «thérapies holistes».

La première sous-dimension bio-psychologique est celle des «thérapies holistes», souvent aussi appelée «médecine alternative» parce qu'elle est en réaction par rapport aux «médecines traditionnelles». Les «radicaux» de cette catégorie sont, pour le Québec, les docteurs Rolland Albert et Guylaine Lanctôt qui ont tous les deux déjà été radiés à vie par le Collège des médecins pour ne pas avoir respecté l'éthique de base de la Corporation. Pendant de nombreuses années, le docteur Albert a animé une émission de radio sur une grande station de Montréal où il prodiguait ses conseils ultra-moralisateurs sur «le bon» régime de vie à cultiver pour rester en santé. Il a pu ainsi répandre la bonne nouvelle pendant de nombreuses années jusqu'à ce qu'il se radicalise et se mette à faire des consultations et des diagnostics avec des gens au téléphone dans le cadre de son émission de radio. De son côté, Guylaine Lanctôt a publié un brûlot controversé sur la Corporation des médecins, intitulé La Mafia Médicale, dans lequel elle affirmait, entre autres, que si les gens prenaient des produits testés sur des lapins, il pourrait leur pousser des grandes oreilles! Il ne faut certes pas confondre ces ténors de la santé holistique avec bon nombre de praticiens, plus anonymes, qui pratiquent leur art avec sérieux et professionnalisme. Mais force est d'admettre qu'ils sont souvent à l'avant-plan de la «lutte» entre les thérapies holistes et la médecine «traditionnelle». Le terme de «thérapies holistes», qui

⁷ Ibid. p.12.

provient de C. Damiani, nous apparaît le plus clair pour la construction de notre typologie:

«Les thérapies holistes se définissent comme un ensemble de pratiques de soins fondées sur l'approche alternative holiste en santé, centrées sur la stimulation des potentiels d'intégration de la personne et d'auto-guérison de l'organisme humain soutenu par des interventions énergétiques, physiques, psychiques ou spirituelles.»⁸

Dans la plupart des thérapies holistes, on cultive le potentiel d'auto-guérison de l'être humain. Ces thérapies, sans toutefois délaisser le psychologique et le spirituel, mettent davantage l'accent sur les aspects biologiques de l'être humain, par des interventions impliquant le plus souvent les aspects physiques du corps. La plus populaire des thérapies holistes est, sans conteste, la chiropractie car 32% des Québécois ont déjà consulté un «chiro». Elle est aussi, avec la massothérapie et l'acupuncture, celle qui a probablement le plus de crédibilité médicale auprès de la population. Selon l'enquête Multi Réso⁹, il y avait 496 chiropraticiens reconnus en 1992 par l'Ordre des chiropraticiens du Québec, ce qui dépasse largement le nombre de massothérapeutes et d'acupuncteurs reconnus qui se situe respectivement à 274 et 179 pour le Québec. Bien qu'il y ait plus de massothérapeutes que d'acupuncteurs au Québec, la même enquête révèle que l'acupuncture et la massothérapie sont nez à nez en ce qui concerne le pourcentage d'individus qui les consultent, soit 12%. Viennent ensuite l'homéopathie (7%) et la naturopathie (6%).

Parmi ces méthodes, l'acupuncture est certes la plus ancienne avec cinq millénaires de pratique ininterrompue en Orient. L'objectif de cette thérapie est la stimulation d'une structure vasculo-nerveuse en déplaçant les amas nerveux par

⁸ op.cit.2, p.28.

⁹ op.cit.2, p.224.

les points méridionaux du corps. Dans le cas de l'homéopathie, les chiffres sont trompeurs puisque la plupart des gens n'ont pas besoin de consulter un homéopathe, parce qu'ils peuvent facilement s'auto-administrer le produit et qu'ils préfèrent, en général, suivre les recommandations du pharmacien. Si l'on regarde notre indicateur de la consommation des produits du NA, on constate que dans le cas des produits homéopathiques, que l'on retrouve maintenant en vente libre dans la plupart des pharmacies au Québec, la consommation est énorme. Deux études commandées par l'Ordre des pharmaciens ont démontré que de 25% à 50% de la population québécoise consommait des produits homéopathiques, ce qui a forcé l'Ordre à se donner des normes pour un produit dont l'efficacité n'a pas été encore démontré de façon scientifique.¹⁰ En effet, selon un article paru dans *l'Actualité* en 1995, les laboratoires homéopathiques auraient vendu pour plus de 18 millions de dollars de produits au Québec en 1994 seulement.¹¹ On considère le docteur Samuel Hahnemann (1755-1853) comme le père de l'homéopathie. Ce médecin a notamment élaboré la célèbre «loi de la similitude» qui soutient que toute substance qui produit des symptômes chez une personne bien portante peut guérir ces mêmes symptômes chez une personne malade. Cette «loi» sert encore aujourd'hui de fondation à l'idéologie homéopathique. Mais la philosophie derrière la «science» du docteur Hahnemann était beaucoup plus qu'une simple construction théorique. Elle était aussi de nature transcendante, pour ne pas dire ésotérique:

«Hahnemann est convaincu que l'homme est énergie et que le remède homéopathique agit parce qu'il parle à cette énergie. Ce que les Hindous appellent «prana», les Orientaux «Ki», les savants russes «énergie bioplasmique», les alchimistes «fluide vital», Hahnemann le nomme, lui, «principe vital.»¹²

¹⁰ op.cit.2, p.128.

¹¹ op.cit. 5.

¹² **M. De Gramont**, *Les médecines douces au Québec*, Québec/Amérique, Montréal, 1986, p.85.

Au Québec, c'est en 1982 que s'est constituée la première «Fédération des homéopathes kentistes du Québec» qui deviendra, en 1985, «le Groupe hahnemannien de Montréal». Selon Carole Damiani, il y aurait une professionnalisation de la profession de «thérapeute holistique» amorcée au Québec depuis quelques années, mais cette dernière rencontrerait de sérieuses résistances de la part de la puissante Corporation professionnelle des médecins du Québec. Malgré cela, on compterait déjà une trentaine d'organismes de santé holistique reconnus officiellement par l'Office des professions du Québec. Cette reconnaissance passerait souvent par l'approbation tacite de plusieurs médecins et infirmières qui utilisent des approches holistiques dans leur pratiques quotidiennes. Le «toucher thérapeutique» (ou massage d'aura), la «visualisation» et la «réflexologie» sont reconnus comme des actes infirmiers par l'Ordre des infirmières et infirmiers du Québec (OIIQ) depuis 1987. Selon un médecin de l'Hôpital Sainte-Justine à Montréal, de 5 à 10% de ses confrères utiliseraient des méthodes «alternatives» dans l'exercice de leur fonction.¹³ Le rapport de la Commission Rochon publié en 1988¹⁴ estime qu'il y aurait 7 000 praticiens en santé holistique au Québec et que, de ce nombre, 4 800 feraient partie d'une association, mais le plus important est qu'on y retrouve 15% de professionnels reconnus (médecins, infirmières, pharmaciens).

5.3- La sous-dimension du Mouvement du potentiel humain.

Notre deuxième sous-dimension bio-psychologique est celle du «Mouvement du potentiel humain» qui serait la facette plus «psychologique» de notre catégorie. Elle serait à l'origine de toute une panoplie d'interventions thérapeutiques à

¹³ Ibid.

¹⁴ op.cit.2, p.113.

caractère plus psychologique que biologique, pour ne pas dire parfois carrément ésotérique, qu'on identifierait souvent aussi comme des «groupes de croissance personnelle». Selon Charron¹⁵, plus de 400 groupes ou individus offraient des cours de croissance personnelle au Québec en 1989. Il n'est sans doute pas exagéré d'affirmer que ce nombre doit avoir passablement grandi depuis ce temps.

Le Mouvement du Potentiel Humain s'est construit en réaction par rapport à la psychanalyse freudienne et à la psychologie «behavioriale» que chacun juge comme étant trop axées sur l'aspect «maladie» des individus et pas assez sur l'aspect santé mentale de ces derniers. Les travaux de C.J Jung, qui ont supplanté en popularité ceux de Freud au cours des dernières années, seraient à l'origine non seulement de l'idéologie du Mouvement du potentiel humain, mais aussi de la réactualisation de plusieurs autres disciplines, comme le spiritisme, par exemple. Ce qui distingue fondamentalement Jung de Freud, c'est que ce premier accorde une très grande importance à l'inconscient collectif et au processus d'individuation qui en découle. Jung refuse, contrairement à Freud, de restreindre le psychisme aux seules pulsions individuelles de l'individu. Selon sa théorie, il y aurait des «images primordiales» dans l'inconscient de chaque individu et ces «images» représenteraient l'expérience psychique totale vécue par l'humanité pendant des centaines de siècles:

«...nous sommes bien obligés de supposer et d'admettre que l'inconscient détient, non seulement des matériaux personnels, mais aussi des facteurs impersonnels, collectifs, sous forme de catégories héritées et d'archétypes.»
16

¹⁵ **J.-M. Charron**, L'âme à la dérive (Culture psychologique et sensibilité thérapeutique), Fides, Montréal, 1992.

¹⁶ **C.G. Jung**, Dialectique du Moi et de l'inconscient, Gallimard, 1964, p.46.

Beaucoup de tenants du NA voient dans cette notion «d'inconscient collectif» de Jung la source d'une certaine transcendance de l'être humain avec laquelle nous devrions entrer en contact dans le but d'atteindre notre plein potentiel. Des auteurs comme Ladous vont même jusqu'à affirmer que la notion de l'inconscient collectif de Jung soutiendrait l'hypothèse de l'immortalité. Bien que Jung n'a jamais endossé formellement les techniques du NA dans ses travaux scientifiques, sa biographie personnelle, qu'il a écrite à la fin de sa vie, est truffée d'affirmations dont le caractère ambigu peut facilement nous plonger dans une interprétation ésotérique de son oeuvre.

Dès la fin des années 30, les «Group-training» de Kurt Lewin et d'Abraham Maslow vont développer de façon plus concrète cette notion d'inconscient collectif à l'intérieur de la thérapie de groupe. Selon Pierre Pelletier¹⁷, c'est dans les «T-Groups» que vont se développer les bases du Mouvement du potentiel humain, lorsque les participants vont expérimenter ce que Maslow va appeler plus tard des «expériences-sommets» (peak-experiences). Maslow considère que ces «expériences» ont plusieurs similitudes avec les expériences mystiques de la religion. Si cette extase cognitive et collective de certains groupes en thérapie est possible comme le prétendent Rogers et Maslow, on peut alors mieux comprendre l'engouement du grand public pour les thérapies du NA. Ce n'est donc plus une simple thérapie que vont chercher les gens, mais plutôt une expérience religieuse, un contact direct avec l'univers:

«Chez les personnes s'actualisant, dans les expériences-sommets la perception transcende le Moi; elle est désintéressée: il y a décentration de soi. Le temps cesse de se dérouler du passé vers l'avenir pour prendre une dimension autre, quasi immobile, verticale, une dimension de perfection, d'absolu, d'éternité: la durée se contracte dans un présent si

¹⁷ P. Pelletier, Les thérapies transpersonnelles, Fides, Montréal, 1996.

intense qu'il culmine en éternité. De telles expériences ont, pour Maslow, des effets thérapeutiques...¹⁸

Maslow est, avec Carl Rogers, le père de la psychologie humaniste, une tendance toujours très populaire aujourd'hui. Cette psychologie ne soigne pas des individus «malades», mais cherche plutôt à faire atteindre leur plein potentiel à des gens en santé. Pour ce faire, il faut pouvoir gravir les cinq niveaux de besoins de la célèbre pyramide de Maslow (voir figure 4) jusqu'à l'actualisation du potentiel de la personne. Dans le monde scientifique, ce mouvement du «potentiel humain» va se développer parallèlement aux «religions de guérison» pendant toute la première partie du vingtième siècle. C'est dans ce mouvement que le NA va, la plupart du temps, puiser ses prétentions scientifiques. Selon le psychanalyste Pierre Pelletier, les thérapies humanistes sont à l'origine du Mouvement du potentiel humain dont l'expansion en Occident, depuis le début des années 60, est fulgurante:

«De celles-ci émergeront, de plus en plus au cours de cette décennie, les thérapies transpersonnelles, les démarches d'accès au transcendant, et les divers groupes, techniques et disciplines que l'on considère, de façon plus stricte, comme formant le Mouvement du potentiel humain, souvent considéré comme la facette psycho-spirituelle du Nouvel âge, ou de l'ère du Verseau. »¹⁹

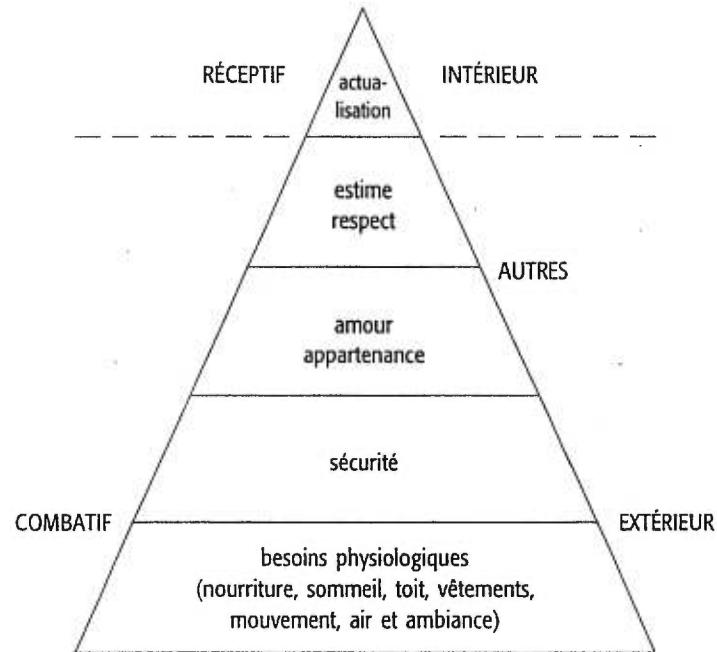
Selon Pelletier, le début de la croissance spectaculaire du Mouvement du potentiel humain commence en 1961 avec la fondation de l'Institut Esalen à Big Sur en Californie. La même année, l'Institut endosse les idées de Maslow qui publie un article dans le nouveau Journal of Humanistic Psychology. Le fondateur, Michael Murphy, un diplômé en histoire et en philosophie de l'Université de Stanford, est un adepte de l'hindouisme et de la contre-culture américaine. Esalen deviendra dans les années 60 le point de convergence des

¹⁸ P. Pelletier, Les dieux que nous sommes, Fides, Montréal, 1992, p.9.

¹⁹ Ibid, p.35

Figure 4

La pyramide des besoins de Maslow¹



Les besoins supérieurs supposent, comme condition habituellement nécessaire mais non suffisante, que les besoins inférieurs soient satisfaits. La satisfaction des besoins inférieurs dépend essentiellement de l'extérieur, «les autres» devenant de plus en plus importants à mesure que l'on s'élève. L'actualisation de soi peut être réalisée grâce à des ressources purement intérieures.

Par ailleurs, plus on s'élève dans la hiérarchie des besoins, plus devient importante l'attitude d'accueil qui finit par être exclusive, à la pointe de la pyramide.

Les psychologues ont beaucoup joué avec cette pyramide. Dans l'ensemble, tous reconnaissent les niveaux physiologique, psychologique et spirituel. Les besoins de sécurité, d'amour, d'appartenance, d'estime et de respect ont été explicités comme besoins de comprendre, d'agir, d'aimer et d'être aimé, et répertoriés de diverses façons, où on retrouve: lire, jongler avec les idées, échanger, travailler, créer, avoir une vie familiale et communautaire, des relations d'amitié et d'amour, etc.

¹ Pelletier, Pierre, Les thérapies transpersonnelles, Montréal, Éditions Fides, 1996, p.44.

nouvelles thérapies humanistes, comme la Gestalt de Fritz Perls, la «thérapie familiale» de Virginia Satir, la thérapie «non verbale» de Bill Shultz et plusieurs autres.²⁰ La Gestalt prétend que les émotions et les expériences humaines sont des formes qui conservent leurs énergies tant qu'elles ne sont pas complètes. Ces émotions ou expériences qui n'ont pas été menées à terme bloqueraient l'actualisation du plein potentiel humain. L'objectif de cette thérapie est de faire revivre dans un cadre réel les émotions inachevées. Sous la forme d'un psychodrame, le thérapeute, le groupe ou un objet joue alors le rôle de la personne concernée par les sentiments du patient qui tente de les exprimer. Dans une poussée d'anti puritanisme typique du Mouvement du potentiel humain, on favorise des thérapies impliquant la nudité comme forme de déblocage psychologique. Le cadre naturel et romantique de l'Institut Esalen se prête bien à des approches plus centrées sur le corps, comme la thérapie bio-énergétique de Lowen. Cette méthode soutient que les névroses vont s'empiler dans des points précis du corps humain, ce qui bloque le flux d'énergie. Le «Rolfing» est une technique de massage des tissus conjonctifs élaborée par Ida Rolf à Esalen. Le «Rebirth» est une thérapie qui tente de faire revivre, par hyperventilation ou dans l'eau, le traumatisme original vécu dans le ventre de la mère. Le Reiki, qui signifie «énergie vitale», est une méthode d'auto guérison, qui utilise l'imposition des mains sur ses propres chakras, encore très populaire chez les tenants du NA. Les livres qui donnent les instructions de cette technique sont parmi les plus populaires dans les librairies NA.

²⁰ Pour plus de détails sur ce sujet, voir Ibid 3, p.31-32 et **CINR** (Sous la direction du Centre d'informations sur les nouvelles religions de Montréal), Nouvel âge... nouvelles croyances: Répertoire de 25 nouveaux groupes spirituels/religieux, Editions Paulines/Mediapaul, 1989.

Mais Pelletier y voit beaucoup plus qu'un simple mouvement idéologique ou une excroissance de la psychologie humaniste. Il croit y retrouver une des convictions fondamentales du NA. Celle de la divinité intérieure de l'être humain, une idéologie qui avance que chaque personne possède en elle le potentiel de perfection et que si ce potentiel est développé à son maximum, nous devenons alors des dieux en nous-mêmes:

«Dans la perspective d'actualisation totale du potentiel existant, le Mouvement du potentiel humain se caractérisera donc par la conviction, subtilement influencée par l'hindouisme et le bouddhisme, et considérée comme l'une des convictions fondamentales du Nouvel âge, que l'être humain, pour se *réaliser* ou *s'actualiser*, n'a pas à attendre le secours d'un «Esprit» ou d'une «grâce», n'a pas à compter sur l'aide d'un Dieu «extérieur» ou «autre». »²¹

D'ailleurs, les adeptes des thérapies transpersonnelles, même s'ils contestent souvent leur appartenance à la dimension bio-psychologique du NA, sont d'accord avec Ferguson sur la nécessité et l'avènement d'un «nouveau paradigme». Ce «nouveau cadre de référence» est le même que celui contenu dans la dimension sociale du NA.

Pour d'autres auteurs comme Michel Trudeau et Jean-Marc Charron, notre fin de siècle est victime de l'émergence et de la domination d'une culture psychologique. Cette «culture psy» aurait remplacé la religion dans le rôle de générateur de sens qu'elle jouait auparavant. Pour eux, la dimension bio-psychologique du NA n'est pas positive pour l'être humain et leur perspective, bien que différente, se retrouve dans une définition anti-cultiste des religions:

«La peste psy est née de la religion, dans la religion. La pratique chrétienne à peu près disparue, on n'avait pas prévu que la psy prendrait sa place. (...) La culture psy n'est rien, sinon l'inoculation subtile d'une croyance.»²²

«Quête de sens ou d'absolu, la culture psychologique serait-elle devenue la nouvelle religion de notre fin de XXe siècle avec ses mythologies, ses rituels,

²¹ op.cit. 18, p.9.

²² M. Trudeau, Pour en finir avec les psy, Boréal, Montréal, 1995, p.190.

ses grands prêtres et sa horde de fidèles? Certaines pratiques entourant cet univers nous portent à le croire.»²³

Si les deux auteurs s'entendent pour dénoncer la «culture psy» comme étant le mal du siècle, ce n'est cependant pas pour les mêmes raisons, à notre avis. Le psychologue Michel Trudeau considère que la psychologie est une science bidon et qu'elle aurait avantage à être plus rigoureuse et moins religieuse. Il aimerait que l'on évacue le contenu spirituel de la psychologie. De son côté, le théologien Jean-Marc Charron souhaiterait aussi que les thérapies soient séparées d'un contenu spirituel que l'on attribue habituellement à la religion.

Au-delà de la «culture psy» et de l'Institut Esalen, on retrouve des porte-parole indépendants du Mouvement du potentiel humain un peu partout dans la société. Aux USA, il y a eu Werner Erhard avec ses «Erhard Training Seminars» (est) qui a été mis à la porte de l'Église de scientologie en 1971 parce qu'il voulait pratiquer d'autres disciplines. Dans la doctrine des «est», le potentiel humain est un pouvoir que l'esprit peut contrôler, ce qui fait qu'on ne doit pas croire en Dieu, on doit plutôt l'expérimenter. Au Québec, la méthode «Silva Mind Control» ou ce qu'on appelle aussi les «cours de relations humaines», est similaire à la doctrine «est» mais est de loin beaucoup plus populaire.

5.4- La sous-dimension des «Religions de guérison».

Notre dernière sous-dimension bio-psychologique est celle des «religions de guérison», un terme du sociologue français Régis Dericquebourg. Selon lui, ces «religions» sont nées d'une volonté d'apaiser la souffrance humaine et d'employer des moyens non scientifiques dans le traitement des maladies mentales et physiques. Il est intéressant de constater que ces religions pseudo-

²³ op.cit. 15, p.35.

scientifiques sont en général essentiellement en réaction par rapport à la tradition religieuse et à l'éthique scientifique. Nous pourrions ajouter à cette définition que, dans le cadre du NA, il n'est pas nécessaire d'avoir des institutions formelles pour former une «religion de guérison», il suffit de prôner la guérison par des moyens spirituels. On peut former une «religion de guérison» autour d'un personnage charismatique en lisant ses livres et en suivant des cours de croissance personnelle reliés à l'oeuvre, sans jamais rencontrer son «gourou virtuel».

Le cas de la vedette de cinéma Shirley Maclaine en est un exemple éloquent. Les nombreux best-sellers qu'elle a écrits depuis le début des années 80 parlent de karma, de réincarnation, d'esprits qui «guident» et même de magie. Elle annonce que la domination de l'énergie masculine est finie et qu'il faudra dorénavant chercher l'équilibre entre le «Ying et le Yang»²⁴ Elle fait la promotion de la «responsabilité personnelle» et de la réincarnation, deux des grandes idéologies du NA, en s'appuyant sur des nombreux passages de la Bible.

On peut aussi retrouver dans cette catégorie des versions plus institutionnalisées, comme celles mentionnées dans le livre de Dericquebourg²⁵ qui a trouvé des points communs à trois «religions de guérison» pourtant très différentes les unes des autres. L'Antoinisme, la Science Chrétienne et la Scientologie ont en commun des structures et des idéologies qui, selon nous, sont à l'origine des valeurs véhiculées aujourd'hui par le mouvement Nouvel âge. L'Antoinisme, un culte fondé en Belgique au début du vingtième siècle par

²⁴ «Dans le taoïsme, le couple d'énergies opposées, dont l'alternance et l'interaction, donnent naissance à la vie et à l'univers. Ensemble, ils sont le tao bipolaire, l'union de la Terre et du Ciel, du féminin et du masculin, du loin et du proche.» (op.cit., 17, p.224.)

²⁵ **R. Dericquebourg**, Religions de guérison, Paris, Cerf/Fides, 1988.

Louis Antoine, prône la guérison par la foi, ce qui n'est pas sans rappeler les thèses avancées aujourd'hui par Lise Bourbeau dans le best-seller Écoute ton corps. En fait, l'Antoinisme fait partie de ces nombreuses «religions de guérison» qui ont vu le jour au tournant du siècle. Dans les trois groupes étudiés par Dericquebourg, le miracle est devenu un événement ordinaire; il est possible d'y assister ou même d'y participer tous les jours. La rencontre avec Dieu ne se fera pas au ciel, mais bien sur terre. C'est donc à un enchantement presque immédiat que nous convient ces groupes. La conception d'un salut individuel qui va se réaliser par un travail personnel, que ce soit par la prière ou la thérapie, conduit inévitablement à la conclusion que la guérison des maladies est possible grâce à une régénération, morale ou psychologique, obtenue par l'autosuggestion. Dans les trois groupes, l'accent est mis sur la formation des individus pour que ces derniers puissent l'appliquer presque immédiatement sur eux-mêmes. Les connaissances transmises sont souvent puisées dans la culture ambiante, ce qui les rend plus facilement assimilables pour la plupart des adeptes. Les trois fondateurs de ces groupes ont tous souffert de troubles physiques qui ont été guéris par une révélation personnelle. Il est à souligner que la conversion passe presque irrémédiablement par une guérison obtenue grâce aux techniques employées par les membres. Selon Dericquebourg, ces «religions de guérison» sont optimistes parce qu'elles croient au potentiel humain, une donnée fondamentale dans la compréhension du NA.

5.5- La dimension la plus «populaire».

Dans ce chapitre, nous avons relevé les idées qui ont influencés et influencent encore la dimension bio-psychologique du NA. Nous avons donné plusieurs exemples de ces idéologies, mais la liste des personnalités et des groupes n'est certes pas complète. Il nous aurait fallu en effet beaucoup plus d'espace pour les

énumérer tous. Les statistiques énoncés ont montrés à quel point les pratiques, et la littérature qui les accompagnent souvent, nouvel-âgistes de type bio-psychologique sont populaires. Le point de vue d'une sociologie de la santé aurait apporté certes une autre lumière sur le sujet, mais nous avons préféré nous en tenir strictement, pour l'instant, à une analyse du point de vue de la sociologie des religions. Mais ce que nous devons retenir de cette dimension c'est qu'elle est, sur le plan individuel, la dimension la plus populaire du NA.

CONCLUSION

Conclusion: pour une sociologie du Nouvel Âge.

Dans ce mémoire, nous avons montré que le phénomène du NA pouvait être perçu de différentes façons par les chercheurs, selon la définition de la religion qu'ils utilisent. Nous avons relevé quatre grands types de définition de la religion: la socio-institutionnelle, l'anti-cultiste athée, celle du «sens social» et l'anthropologique. De toutes ces approches, nous avons remarqué que la vision «socio-institutionnelle» est souvent utilisée dans le cadre d'une interprétation théologique du NA, ce qui limite la portée des études utilisant cette définition. Nous avons aussi souligné qu'il commence à peine à se former un certain consensus autour de la définition du NA. À partir des multiples définitions de la religion et du NA que nous avons analysées et critiquées, nous avons construit notre propre hypothèse sur la religion et le NA. Cette hypothèse soutenait que le NA serait la plus récente mutation des systèmes de sens ultimes et que cette dernière serait radicale. Nous avons ajouté à cela qu'elle remettait en question les fondements mêmes de l'organisation religieuse. La thèse qui a été défendue est celle de l'émergence d'un réseau de socialisation formé autour des principales idées du NA. Il était donc impératif de dresser un portrait de ces idées à travers des modèles théoriques qui se sont incarnés dans une typologie des idéologies du NA.

Notre typologie a montré que le NA est un réseau informel de gens ayant des affinités spirituelles, sociales, culturelles et techniques qui a des ramifications très larges. Les trois grandes dimensions idéologiques (socio-culturelle, ésotérico-occultiste, bio-psychologique), dans lesquelles évoluent les tenants du NA, tissent un lien de transcendance entre des individus de toutes les couches de la société occidentale, formant ainsi une nouvelle façon de vivre la religion au quotidien. Nous avons constaté qu'il se formait, à l'intérieur de nos trois grandes

dimensions, des catégories plus spécialisée de NA que nous avons désigné comme des «sous-dimensions». Dans la dimension socio-culturelle, il s'agissait des sous-dimensions de l'holisme, de l'écologisme, du pacifisme, de la musique, de la littérature et de l'Art Visionnaire. Dans le cas de la dimension ésotérico-occultiste, il y avait des sous-dimensions dont les racines étaient beaucoup plus anciennes que dans les autres catégories. Ces sous-types étaient la Gnose, l'Ésotérisme et l'Occultisme et le New Age chrétien qui opère souvent une synthèse des trois premières catégories. Vient ensuite la dimension Biopsychologique et ses trois sous-dimensions: les thérapies holistes, le Mouvement du Potentiel Humain et les «Religions de guérison». L'objectif de cette typologie n'était pas de créer des catégories étanches, mais plutôt de mettre de l'ordre dans ce qu'on qualifie trop souvent de «religieux flottant». En fait, il est clair que les dimensions du NA que nous avons énumérées sont des «vases communicants» et que la portée de notre typologie est strictement celle d'un outil de recherche pertinent pour l'étude du phénomène du NA.

Au cours de cette recherche, nous nous sommes rendu compte de l'importance du sens social pour les individus. Nous avons aussi constaté que la société ne pouvait avoir de sens que par la création de liens sociaux. C'est surtout cette absence de liens sociaux, ainsi que l'incapacité chronique de nos sociétés occidentales modernes à produire des vecteurs de sens solides et durables, qui sont responsables de la «détresse sociale» de cette fin du XXIème siècle. Devant l'inaptitude des grandes institutions sociales et religieuses à produire un discours qui serait en contact direct avec la vie des gens, ces derniers se tournent vers de nouvelles formes de solidarité sociale, culturelle et spirituelle. Le réseau du NA représente bien cette tendance en proposant une nouvelle forme d'organisation

de la vie spirituelle mieux adaptée à la vie des sociétés occidentales «post-modernes».

Il faudra désormais évaluer l'ampleur de ce phénomène avec des réseaux de concepts et des indicateurs appropriés à sa structure organisationnelle particulière. Un des principaux indicateurs que nous avons exposés se basait sur les habitudes de consommation des nouvel-âgistes. Les récents développements d'une sociologie de l'expérience offrent aussi de nombreuses pistes de recherche intéressantes pour la construction d'une véritable sociologie du Nouvel Âge. Il serait aussi pertinent de développer dans des travaux sur le NA sous l'angle d'une sociologie des réseaux puisque le NA s'incarne presque essentiellement sous cette forme.

Pour nous, la façon de vivre la religion et la spiritualité de nos contemporains est en train de changer radicalement à travers le réseau, ou le mouvement, du NA. Cette recherche a montré que la société contemporaine ne semble pas être en mesure de fournir des modèles de sens assez forts pour assurer l'intégration sociale des individus dans la cité. Le NA cherche à boucher le trou béant laissé par l'effondrement des grandes institutions génératrices de sens en occident (Église, famille, état) et à redonner un sens à la vie de millions d'individus. Il le fait souvent au détriment d'une certaine «responsabilité sociale» qui, en tant que citoyen responsable, nous tient à coeur.

Plusieurs grands penseurs s'entendent pour dire que la religion, sous une forme ou une autre, joue un rôle fondamental dans toutes les sociétés. Ce qui nous laisse perplexe, c'est que malgré l'importance qu'on lui reconnaît, la religion est un des sujets les moins traités par la sociologie contemporaine et dans le cas

des NMR, c'est encore pire. C'est pour cela que nous avons voulu apporter une contribution à ce vaste champ d'études, laissé trop souvent vide par les sociologues, qu'est le phénomène du NA. Nous espérons que nos travaux vont pouvoir inspirer d'autres chercheurs pour qui, comme c'est notre cas, la vie en société a encore un sens.

BIBLIOGRAPHIE

Livres:

Becker, Howard, Systematic Sociology on the basis of the Beziehungslehre and Bildungslehre of Leopold von Wiese, New York, Wiley, 1932.

Bédard, Gilles, Au coeur de la musique Nouvel Âge, Montréal, Louise Courteau Éditrice, 1991.

Bouchard, Alain, Bergeron, Richard et Pelletier, Pierre, Le Nouvel Âge en question, Montréal, Paulines, 1992.

Bergeron, Richard, Le cortège des fous de Dieu, Montréal, Éditions Fides, 1984.

Bergeron, Richard, La légende du grand initié: Jésus dans l'ésotérisme, (Collection «Rencontres d'aujourd'hui» 13), Montréal, Éditions Fides, 1991.

Bourbeau, Lise, Je suis Dieu Wow!, Montréal, Éditions E.T.C. inc., 1991.

Charron, Jean-Marc, L'âme à la dérive: Culture psychologique et sensibilité thérapeutique, (Collection «Rencontres d'aujourd'hui» 17), Montréal, Éditions Fides, 1992.

Chenu, Bruno et Neush, Marcel, Au pays de la théologie, Paris, Centurion, 1994.

CINR (Sous la direction du Centre d'informations sur les nouvelles religions de Montréal), Nouvel âge... nouvelles croyances: Répertoire de 25 nouveaux groupes spirituels/religieux, Montréal, Éditions Paulines / Mediapaul, 1989.

Damiani, Carole, La médecine douce, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1995.

De Gramont, Monique, Les médecines douces au Québec, Montréal, Québec / Amérique, 1986.

Despland, Michel, La religion en Occident, Montréal, Fides, 1979.

Denis, Claire et al., Individu et société (deuxième édition), Montréal, Chenelière / McGraw-Hill, 1995.

Dericquebourg, Régis, Religions de guérison, Paris, Cerf / Fides, 1988.

Dubet, François, Sociologie de l'expérience, Paris, Seuil, 1994.

Durkheim, Émile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, P.U.F, 1968 (1915).

Durkeim, Emile, Le suicide, Paris, Quadrige / P.U.F, 1930.

Durkeim, Emile, Les règles de la méthode sociologique, Paris, Flammarion, 1988.

- Faivre**, Antoine, L'ésotérisme (Que sais-je?), Paris, P.U.F, 1993.
- Ferguson**, Marilyn, Les enfants du Verseau, Montréal, Éditions Lévy, 1981.
- Gaboury**, Placide, Mûrir ou comment traverser le Nouvel Âge sans se perdre, Montréal, Libre Expression, 1990
- Gauthier**, Madeleine, La Science cosmique, quelle science?, Montréal, Éditions Fides, 1991.
- Greeley**, Andrew M. et al., Sociology and religion: A collection of readings, New York, Harper Collins, 1995.
- Glock**, Charles Y. et **Stark**, Rodney, Religion and society in tension, Chicago, Rand McNally, 1965.
- Glock**, Charles Y. et **Bellah**, Robert N., The new religious consciousness, Los Angeles, University of California Press, 1976.
- Goffman**, Erving, Les rites d'interaction, Paris, Éditions De Minuit, 1974.
- Eliade**, Mircea, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1972.
- James**, Marie-France, Les précurseurs de l'ère du Verseau, Montréal, Paulines / Médiaspaul, 1985.
- Jung**, Carl Gustav, Dialectique du Moi et de l'inconscient, Paris, Gallimard, 1964.
- Kuhn**, Thomas, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1983.
- Ladous**, Régis, Le spiritisme, Paris, Cerf/Fides, 1989.
- Languirand**, Jacques, Par quatre chemins, Montréal, Éditions de Mortagne, 1989.
- Labrecque**, Claude, Une religion américaine: Pistes de discernement chrétien sur les courants populaires du «Nouvel Âge», Montréal, Médiaspaul, 1994.
- Lipovetsky**, Gilles, L'ère du vide: essai sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard, 1983.
- Lovelock**, J.E, Gaia: A New Look at life on Earth, New York, Oxford University Press, 1979.
- Luckmann**, Thomas, The Invisible religion: The problem of religion in modern society, New York, Macmillan, 1967.

Lugan, Jean-Claude, La systémique sociale, Paris, P.U.F, 1993.

Melton, J.G, New Age Encyclopaedia, Detroit, Gale Research, 1990.

Niebuhr, Richard, The social sources of denominalism, New York, Meridian, 1957.

Pelletier, Pierre, Folies ou thérapies. Regard clinique sur les nouvelles religions, (Collection Rencontres d'aujourd'hui 6) , Montréal, Éditions Fides, 1989.

Les Dieux que nous sommes, (Collection Rencontres d'aujourd'hui 15), Montréal, Éditions Fides, 1992.

Les thérapies transpersonnelles, Montréal, Éditions Fides, 1996.

Robbins, Thomas, Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements, Beverly Hills CA, Sage, 1988.

Schlette, Heinz Robert, Pour une théologie des religions, Paris, Desclé de Brouwer, 1966.

Scopello, Madeleine, Les gnostiques, Paris, Cerf / Fides, 1991.

Spangler, David, Émergence, Barret-le-bas, Le Souffle d'or, 1984.

Starhawk (Miriam Simos), Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics, Boston, Beacon Press, 1988.

Stark, Rodney et **Bainbridge**, William, The future of religion: Secularization, Revival and Cult formation, Berkeley, University of California Press, 1985.

Tessier, Robert, Déplacement du sacré dans la société moderne, Montréal, Bellarmin, 1994.

Troeltsch, Ernst, The social teaching of the Christians Churches, New York, Macmillan, 1931.

Trudeau, Michel, Pour en finir avec les psy, Montréal, Boréal, 1995.

Vaillancourt, Jean-Guy, Essais d'écosociologie, Montréal, Coopératives Albert Saint-Martin, 1982.

Vaillancourt, Jean-Guy, «Deux nouveaux mouvements sociaux québécois : le mouvement pour la paix et le mouvement Vert», Le Québec en jeu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p.791 - 807.

Vallet, Odon, Les religions dans le monde, Paris, Dominos / Flammarion, 1995

Vernette, Jean, Le New Age. (Collection Que sais-je?), Paris, Presses universitaires de France, 1992.

Wach, Joachim, Sociology of religion, Chicago, University of Chicago Press, 1944, p.17-34.

Yinger J. Milton, Religion, société et personne, Paris, Éditions Universitaires, 1964.

York, Michael, The Emerging Network: A sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements, Boston, Rowman and Littlefield Publishers, 1995.

Articles:

Aboubacar, Alarou, «Quelques caractéristiques des utilisateurs et non utilisateurs des médecines alternatives au Québec», Dire, Vol.4, No.2, Hiver 1995, p.12-13.

April, Pierre, «Les adolescents sont ouverts à la spiritualité et ont un sens moral aigu», La Presse, 2 juillet 1992, p.B12.

Bailey, Edward I., «La religion implicite et son réseau d'étude: introduction et présentation», Religiologiques, No.14, Automne 1996.

Bergeron, Richard, «On vous a dit, et moi je vous dis...», Nouveau Dialogue, No.113, janvier-février 1997.

Campbell, Colin, «The cult, the cultic milieu and secularization», A sociological Yearbook in Britain 5, 1972, p.119 - 136.

Champion, Françoise, «Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme» dans Delumeau, Jean et al., Le Fait Religieux, Paris, Fayard, 1993, p.741-772.

Champion, Françoise, «La nébuleuse New Age», Études, No.14, Février 1995, p.233 - 242.

Champion, Françoise, «Nouveaux mouvements religieux et conflits de société», XX^esiècle, No.14, Juillet-Août 1989, p.43-53.

Champion, Françoise, «Religions, approches de la nature et écologies», Archives de Sciences sociales des Religions, No.90, avril-juin 1995, p.39-56.

Eister, Allan, «An outline of a structural theory of cults», Journal for the Scientific Study of Religion, December (11.4), 1972, p.320-331.

Hervieu-Léger, Danièle, «La Sociologie et la nouvelle religiosité», Sciences Humaines, No.34, Décembre 1993, p.27-28.

Gendron, Louise, «La médecine abracadabra», L'Actualité, Vol.20, No.18, 15 novembre 1995, p.23-27.

Goode, Erich, , «Some critical observations on the church-sect dimension», Journal for the scientific study of religion, 6.1, Spring 1967, p.69-77.

Gustafson, Paul, «UO-US-PS-PO: A restatement of Troeltsch's church-sect typology», Journal for the Scientific Study of Religion, 6.1, Spring 1967, p.64-68.

Gouldner, Alvin W. , «Romantisme et classicisme dans la structure des sciences sociales», Diogène, avril-juin 1973.

Hamel, Jacques , «Quelques problèmes de la méthodologie qualitative en sociologie», Revue européenne des sciences sociales, Tome XXXII, No.98, 1994, p.45-61.

Ivakhiv, Adrian, «Red Rocks and «Vortexes» in Sedona», Social Compass, Vol.44, No.3, Septembre 1997.

Jeffrey, Denis, «Le «tam-tam» du dimanche: un nouveau rituel religieux», La Presse, 12 juin 1993, p.B3.

Kennicott, Philip, «Chant: the story behind the phenomenon», Classic CD, No.51, août 1994.

Lapointe, Roger., «La religion de l'humanité», Sciences Religieuses/Studies in Religion, 24, No.1, 1995, p.3-17.

Martin, David A., «The Denomination», British Journal of Sociology, No.13, March, 1962, p.1-14.

Snow, David A., **Benford**, Robert D., **Anderson**, Leon, «Fieldwork roles and informational yield (A comparison of alternative settings and roles)», Urban Life, Vol. 14, No.4, Janvier 1986.

Paradis, France, «L'autre littérature (L'édition Nouvel âge)», Voir, 21 au 27 octobre 1993.

Richard, Robert, «Le Chemin le moins fréquenté de Scott Peck (À l'interface du christianisme et du Nouvel Âge)», Nouveau Dialogue, No.113, Janvier-février 1997.

Vaillancourt, Jean-Guy, «Religion et société: une approche sociologique», Sciences Religieuses/Studies in Religion, 20, no.2, Printemps 1991, p.137-150.

Vaillancourt, Jean-Guy et **Geoffroy**, Martin, «La droite catholique au Québec: essai de typologie», Sciences Religieuses/Studies in Religion, 25, no.1, Hiver 1996.

Wilson, Bryan R., «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», Archives de sociologie des religions, No. 16, Juillet-Décembre 1963, p.49-63.

Mémoires et conférences

Couture, André, Le Nouvel Âge et ses anges, Communication prononcée au Congrès de la SISR, Université Laval, Québec, 29 juin 1995.

Damiani, Carole, Un projet de société anticipatif et participatif: une étude de cas. La Prophétie des Andes, Projet de thèse de Doctorat, Université de Montréal, 1997.

Duhaime, Jean, Les réceptions du nouvel âge (Résumé du Colloque du CINR sur le nouvel âge du 3 octobre 1992), Document .

St-Germain, René, Le Cristal de quartz: outil de puissance et être de perfection. Analyse reliologique d'un objet magique du Nouvel Âge., Mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQAM, 1996.

Statistique Canada, «Religions au Canada», 1992.

Van Hove, Hildegard, The Development of the spiritual marketplace, Communication présentée à la Conférence de la SISR le 4 juillet 1997.

Vaillancourt, Véronique, Challenging modernity: The New Age Mouvement as a Form of Postmodern Religiosity, Senior Sociology thesis, Vassar College, Boston, Spring-Fall 1993.