
2. LE CHAMP RELIGIEUX EN DÉBAT: LA SPIRITUALITÉ, UN AVATAR DE LA RELIGION ?

En septembre 2013, j'assiste à un symposium aux Nations unies, à Genève, rassemblant des leaders autochtones de différents contextes du monde pour discuter des défis et des enjeux actuels pour les communautés indigènes et du rôle des nouvelles générations dans le renforcement de celles-ci. Lors de ces séances, plusieurs générations de délégué·e·s indigènes discutent avec ferveur de l'élaboration d'une Déclaration, composée de recommandations à adresser aux mécanismes internationaux des Nations unies.

Ce qui me frappe lors de ces discussions est l'intégration de la notion de « spiritualité » dans leur lexique. Elle est employée comme une manière de se décrire et exprime la volonté indiscutable de la part des anciens délégués de distinguer « la spiritualité autochtone » des représentations de la religion dans les contextes d'Occident. Dans les discours autochtones et pan-indianistes, on observe, notamment au sein de cette délégation, une opposition entre religion et spiritualité. Dans la section qui définit la spiritualité au sein de la Déclaration, plusieurs recommandations font directement allusion à des questions de propriétés aussi bien culturelles qu'intellectuelles et critiquent l'instrumentalisation commerciale de leurs pratiques et croyances. La spiritualité des peuples autochtones est associée à des notions telles que le « sacré », la « Terre-Mère », le « Cosmos », le « monde naturel » et l'« univers » :

Spiritualité

17 Les participants reconnaissent collectivement et individuellement le caractère sacré de la Terre-Mère, du Cosmos, de tous les êtres vivants et des éléments qui ont soutenu les nations et les peuples indigènes.

18 Il est crucial que tous les autres sachent que pour les Nations et Peuples autochtones, la spiritualité est distincte des conceptions occidentales de la religion et que leur spiritualité est leur mode de vie – leur relation singulière et profonde avec le monde naturel et leurs terres, territoires, ciel et ressources sont de la plus haute valeur pour eux. La solennité de ces relations doit être maintenue. En outre, il faut reconnaître que la valeur des cérémonies et des modes de vie indigènes est directement liée à toutes les autres expressions et manifestations du monde indigène et, par conséquent, n'est pas négociable, ni à vendre ou à exploiter.

19 Les participants invitent le système des Nations unies et les États membres à reconnaître et à respecter l'applicabilité et la pertinence de la relation spirituelle particulière que les Nations et les Peuples autochtones entretiennent avec les terres, territoires, eaux et mers côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et à assumer leurs responsabilités envers les générations futures à cet égard. Ils demandent en outre aux Nations unies et à leurs États membres de tenir compte de l'impact de l'intervention spatiale et de son incidence sur la relation spirituelle des Peuples autochtones avec l'univers.¹

Cette idée de séparation entre religion et spiritualité formulée en ces termes, j'ai pu l'observer à différentes reprises et en différents lieux dans le cadre de mes terrains au Mexique et au Guatemala. Il traduit un glissement plus général opéré dans les milieux de renouveau indigène entre la notion de cosmovision à celle de spiritualité, dans un registre postcolonialiste et/ou new age. Dans cet extrait, il reflète plus particulièrement les processus de « spiritualisation » des cosmovisions indigènes au sein des discours onusiens ou s'y référant².

Dans les néochamanismes d'inspiration maya, très peu se réclament de religiosités institutionnelles, la plupart des personnes se disent « spirituelles », par opposition à la « religion », perçue en général négativement. La retranscription de mon entretien avec Gabriel, l'un des leaders d'un groupe néochamanique au Mexique, illustre bien cette référence constante à la spiritualité.

L'entretien d'une heure trente environ se déroule dans son cabinet de thérapie holistique à Mérida (Yucatán). Gabriel, d'origine basque,

1. Docip, 2013. Traduction personnelle.

2. À ce sujet, voir Johnson et Kraft, 2017.

est venu s'installer au Mexique à la suite d'une première initiation néochamanique en 2002. Dans les seules dix-huit premières lignes de cet extrait, les mots « spirituel » et « spiritualité » apparaissent déjà huit fois, associés à différentes notions (pouvoir, génétique, science, santé, savoir ancestral). Ces termes sont accompagnés de notions telles que l'« énergie » ou la « connexion », positivement attribuées à l'Amérique latine, dans une opposition au Vieux Continent :

Plus que la connaissance, il y a une autre génétique qui est plus reliée aux pouvoirs spirituels. Alors, même si les Églises sortent de ce contexte, il reste l'autre, et en Europe ce n'est pas ça. Alors, qu'est-ce qu'il se passe en Espagne ? En tout cas, moi je sais qu'il y a un détachement avec le spirituel. Donc il y a un vide chez les gens. Et les personnes, donc, commencent à avoir des gouvernements de type socialiste, justement là où la spiritualité est détachée. Alors les personnes s'habituent à avoir un type de – de conscience sociale séparée de la spiritualité. Ça c'est ce que je crois, ou ce que je vois. Mais ici ce n'est pas le cas. Ici, sur ce continent, que les Églises comme institutions soient acceptées ou non, il existe toute une connaissance ancestrale. La perception du monde spirituel est donc différente. Quand on prend comme base une religion, et pour telle ou telle raison, un organisme dirigé par des hommes ou femmes, on voit ses lacunes ou – ou les intérêts extérieurs, donc si une personne commence à nier ça, il reste sans lien spirituel. Parce que c'est l'unique connexion qu'il y a. Mais en Amérique latine non, il existe des connexions variées avec le spirituel. C'est comme je le vois moi. En Amérique latine, c'est beaucoup plus facile le thème de la réincarnation, le thème des personnes qui ne sont pas catholiques, elles prient la Vierge de Guadalupe, comme une énergie d'aide de la Mère divine. Des choses comme ça. Il peut y avoir des gens qui éthiquement ne fonctionnent pas bien, mais la Vierge les aide, la Vierge de Guadalupe et tout ça, c'est quelque chose de très connecté avec eux. Ça, c'est un autre type de vision de la spiritualité.³

Ce passage de l'entretien nous pose plusieurs questions. À quelle spiritualité Gabriel fait-il référence ? Pourquoi utilise-t-il le terme de spiritualité et non celui de religion ? Et comment l'utilise-t-il ?

3. Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

Pourquoi la considère-t-il comme spécifique à l'Amérique latine? Quelle est l'histoire du terme «spiritualité»?

Une partie de ce livre est consacrée à l'analyse des discours sur la «spiritualité», ses usages sociaux et ses contextes d'énonciation. L'enquête ethnographique multi-située a pour vertu de favoriser le comparatisme. L'affirmation «spirituel, mais pas religieux» peut prendre des connotations et des sens différents selon les contextes. Ses implications sociales ne sont pas semblables à celles constatées au Guatemala, au Mexique ou en Europe de l'Ouest.

Une des premières positions défendues dans ce livre est donc la prise de distance avec les recherches uniformisant la multiplicité sémantique de la spiritualité ou la considérant comme une donnée universelle, autonome et détachée de son contexte d'énonciation. En préambule à ces analyses ethnographiques, ce chapitre est consacré aux différentes façons dont est abordée la notion de «spiritualité» dans la littérature.

DES RELIGIONS AUX NOUVELLES SPIRITUALITÉS

Les problèmes inhérents au terme «religion», son conditionnement chrétien, l'absence de termes équivalents ou d'une idée de transcendance dans d'autres cultures, ont été au centre de nombreux débats disciplinaires sur ses origines, sa mise en place en Occident comme phénomène séparé du monde politique et de la science, et les conséquences théoriques de cette séparation⁴.

Dans le champ de l'histoire des religions, les approches critiques (*critical studies*)⁵ ont abondamment thématiqué les rapports de pouvoir dont la catégorie «religion» est héritière, son histoire et ses frontières, et elles soulignent les origines européennes, chrétiennes et impériales de ce terme. La religion est perçue comme un discours de domination, qui ne rend pas compte des réalités autochtones extra-européennes⁶, ou encore comme une catégorie politique de régulation (d'inclusion, d'exclusion ou de reconnaissance), instrumentalisée dans la construction des identités nationales⁷.

4. Sabbatucci, 1978; Mancini, 2012.

5. Voir l'ensemble des textes réunis dans Mark C. Taylor (éd.) *Critical Terms for Religious Studies*, 1998.

6. Asad, 1993 et 2003.

7. Josephson, 2012. Par exemple, l'exclusion du Shinto, relégué au rang de «superstition», et l'intégration de certaines formes de bouddhisme et de christianisme au Japon.

Parmi les approches critiques en histoire des religions anglo-saxonne, Jonathan Z. Smith a consacré la plupart de ses travaux à déconstruire le « sacré » approché comme un phénomène *sui generis*, l'envisageant comme une notion socialement construite, et reprochant aux phénoménologues – Gerardus Van der Leeuw, Rudolf Otto, Mircea Eliade – un mode de raisonnement essentialisant qui stipule l'universalité d'un « sentiment religieux »⁸. Pour Smith, le discours scientifique sur le religieux revient alors à cartographier l'expérience humaine, d'où le fameux titre de son texte, paru en 1978, *Map Is Not Territory*, sous-entendu le religieux n'a pas d'essence⁹. Jonathan Z. Smith appelle ainsi à sortir le « sacré » du temple dans les approches historico-critiques du religieux. Comme le fait remarquer l'historien des religions Nicolas Meylan :

Pour Smith, et de nombreuses historiennes et historiens des religions travaillant dans son sillage, la religion n'est rien d'autre qu'une catégorie abstraite, purement théorique, qui ne renvoie pas à une chose réelle dans le monde.¹⁰

Les approches critiques sont intéressantes en ce qu'elles permettent de déconstruire la manière dont certains groupes sociaux construisent phénoménologiquement leur système de croyances avec des prétentions d'universalité. Ce n'est donc pas directement l'objet religieux ou spirituel qui nous intéresse, mais ces objets compris dans leurs dialectiques relationnelles avec d'autres faits sociaux. La spiritualité, tout comme la religion, ne peut être pensée en dehors des dynamiques sociales dans lesquelles elle s'inscrit. Lorsqu'un-e socio-anthropologue des religions utilise la catégorie « spiritualité » pour décrire ses observations, il ou elle doit tenir compte des origines religieuses, occidentales et chrétiennes du terme, de son opposition depuis les années 1970 à la « religion », mais également de son caractère ethnocentré.

Le terme « spiritualité » présuppose donc une rhétorique idéologique, à la fois religieuse et anti-religieuse. Dans le contexte de la postmodernité, les processus d'universalisation de la « spiritualité » doivent être questionnés, de la même façon que les processus qui ont amené à qualifier la rencontre, puis l'étude de l'altérité en termes de

8. Smith, 1978.

9. Gill, 1998 (sur Smith, 1978).

10. Meylan, 2019. p. 16 (sur Smith, 2014).

« religion », ont été soumis à un examen critique. Mon modèle de recherche n'a pas été déductif, ni pleinement inductif, il a intégré une logique de circularité. La circularité a permis d'observer des nuances entre les terrains, mais aussi un glissement des pratiques indigènes revitalisées dans le champ des nouvelles spiritualités. Il est question dans ce chapitre de revisiter de façon critique un problème central dans le champ d'étude du religieux, celui de la définition de son objet d'étude, de ses conséquences théoriques et méthodologiques.

Dans les prochaines sections, l'état de la recherche sur les nouvelles spiritualités est divisé en trois types d'approches : 1. Celles qui inscrivent les nouvelles spiritualités dans une religiosité plus large, maintenant un *statu quo* sur le plan conceptuel ; 2. Celles qui donnent une substance aux nouvelles spiritualités ; 3. Les approches critiques, qui problématisent le regard du chercheur face à son objet.

Les débats sur la sécularisation et l'individualisation du religieux sont centraux en sciences sociales des religions. Le sociologue Olivier Tschannen conçoit le paradigme de la sécularisation comme ayant été pensé en trois processus : 1) la différenciation, avec la division de la vie sociale « en religieuse et non religieuse » ; 2) la rationalisation ; et 3) la mondianisation, dans laquelle la sphère religieuse se tourne vers des intérêts de la sphère non religieuse avec une distanciation vis-à-vis de l'« extra-mondain »¹¹. Au centre de ce paradigme, il mentionne aussi la diminution du pouvoir de contrôle social des institutions religieuses, le déclin du « pouvoir des symboles religieux » au niveau culturel, et la privatisation, c'est-à-dire le retrait du religieux de la sphère publique et sa subjectivation dans la sphère privée dans le sens de la personnalisation de l'interprétation¹². Ces tendances participent ainsi d'un « vaste processus de recomposition du religieux dans la société moderne »¹³.

À partir des années 1970, une scission s'opère à l'intérieur des théories de la sécularisation, certains sociologues parlent d'un *retour* du sacré, dit aussi « réveil religieux »¹⁴ ou « réenchantement du monde »¹⁵. José Casanova avance ainsi que la révolution islamique en Iran, le rôle du catholicisme dans les conflits en Amérique latine (sandinisme, zapatisme, théologie de la libération), la réémergence publique du protestantisme fondamentaliste dans les politiques

11. Tschannen, 1992, pp. 61-62.

12. *Ibid.*, pp. 64-65.

13. Hervieu-Léger et Champion, 1990.

14. Cipriani, 1981.

15. Berger, 2001.

américaines sont autant de faits témoignant de la force du religieux dans l'espace public à la fin du XX^e siècle¹⁶.

Se fondant sur le même principe, des chercheurs comme Hubert Knoblauch soulignent l'émergence de nouveaux mouvements religieux (NMR) ou de nouvelles spiritualités défiant l'ordre séculier¹⁷. Ces mouvances témoignent en réalité d'une *pluralisation* de la scène religieuse contemporaine¹⁸. Allant dans ce sens également, Steven Vertovec développe la fameuse notion de « super-diversité », qui signifie la multiplication des variables à l'intérieur des catégories d'appartenance : origine ethnique, mobilité, âge, langue, genre (par exemple, musulmans sunnites d'Égypte ou d'Irak, musulmans chiïtes jeunes, juifs ashkénazes ou orthodoxes, évangéliques brésiliens, ou chrétiens orthodoxes âgés, etc.)¹⁹. François Gauthier, Alain Caillé et Philippe Chaniel soulignaient aussi récemment l'explosion de la « passion religieuse » dans l'espace public :

Partons, donc, du constat le plus évident et le plus interrogeant. Loin que les croyances et les passions religieuses se retrouvent toujours plus confinées dans l'espace privé, elles font en réalité de plus en plus irruption dans l'espace public, jusqu'à se retrouver au cœur des débats politiques les plus centraux et les plus chauds d'aujourd'hui.²⁰

Tout un pan de la recherche s'est ainsi intéressé aux transformations de la scène religieuse sous l'angle de l'irruption, de la résurgence ou de la pluralité religieuse.

Les phénomènes dont je fais l'analyse dans ce livre s'inscrivent dans ce contexte plus vaste. Ils se trouvent en tension : entre la forme d'un nouveau mouvement religieux et d'une nouvelle spiritualité. De quoi s'agit-il ?

À fin du XX^e siècle, des chercheur·e·s observent l'émergence de nouvelles religiosités, reconnaissables par leurs pratiques, leur économie et leurs modes d'interaction avec un contexte culturel et social plus large. L'expression « nouveaux mouvements religieux » a été intégrée au langage sociologique pour éviter les connotations

16. Casanova, 1994, p. 3.

17. Knoblauch, 1999 et 2009.

18. Becci et Burchardt, 2016.

19. Vertovec, 2007.

20. Caillé *et al.*, 2017, p. 9.

normatives des termes « secte » et « *cult* » (désignant anglophone du mot « secte », au sens populaire négatif du terme en français)²¹.

Ces termes trouvent (initialement) leur origine dans le cadre conceptuel élaboré par les sociologues allemands Max Weber (1864-1920) et Ernst Troeltsch (1865-1923) à la fin du XIX^e siècle. Ils désignaient par là les expressions idéologiques du christianisme (Église-sectes) et, en particulier, les « sectes protestantes » naissantes. L'idéal type secte / *cult* de l'époque représentait une « forme individuelle et privée de spiritualité »²². Contrairement à l'Église, la secte était fondée sur la conversion volontaire et un engagement fort de la part des adeptes. Cette terminologie webero-troetchienne répondait au contexte spécifique du XIX^e siècle. Avec la diversité religieuse actuelle, nous ne pouvons plus lire le paysage religieux sous l'angle d'une dichotomie Église-sectes²³.

Le décalage entre les perceptions sociales de la notion de « secte » et son acception scientifique a été si important que les expressions « nouveau mouvement religieux » ou « nouvelles religiosités » ont été adoptées comme des terminologies plus neutres.

L'idée de mouvements religieux s'inscrit dans les contextes des nouveaux mouvements sociaux de 68 (les féminismes, les écologismes), un terreau d'expériences ayant donné naissance à des identités religieuses nouvelles²⁴. Parmi ceux-ci, on trouve des groupes avec une visibilité importante comme l'Église de scientologie, l'Église de l'Unification (du révérend Sun Myung Moon), le mouvement d'Osho ou encore l'Association internationale pour la conscience de Krishna (ISKCON)²⁵.

L'historien des religions Jean-François Mayer consacre de nombreux travaux à ce thème²⁶. Selon lui, la nouveauté qu'ils présentent est davantage le fruit d'une reformulation contemporaine de représentations préexistantes que de formulations originales. Il propose d'étudier les continuités et ruptures, la nouveauté ou non du message et les logiques d'emprunts aux traditions antérieures²⁷. Une nouvelle religion pousse toujours sur un terreau antérieur; elle n'est jamais totalement innovante dans son contenu ou sa forme, quoi qu'en

21. Mayer, 2007, p. 170.

22. Beckford, 2010, p. 810.

23. Mayer, 2007, p. 174.

24. Ferreux, 2001.

25. Beckford, 2010, p. 808.

26. Mayer, 1987, 1989, 1993 et 2004.

27. Mayer, 2004, p. 9.

disent leurs acteurs. La « nouveauté » attribuée à ces phénomènes est au centre de nombreuses études, on pense notamment aux travaux d'Eileen Barker sur l'Église de l'Unification, dit aussi le « mouvement Moon » (un NMR coréen)²⁸. Pour Barker, ils sont *nouveaux*, dans la mesure où ils sont devenus visibles en Occident depuis la Seconde Guerre mondiale²⁹. Elle les qualifie aussi de « nouvelles religiosités », afin d'inclure la dimension culturelle et de définir des schèmes, notamment la croyance en la réincarnation, la pratique du yoga, la méditation, des aspects écologiques ou des chants³⁰.

Les débats sur les NMR ont ainsi progressivement porté sur des critères de distinction tels que la présence de références à la magie, d'un leader avec une autorité fondée sur un « charisme personnel »³¹, de croyances religieuses orientales comme la « réincarnation » ou le « karma » ou encore d'une dimension thérapeutique centrée sur la « guérison » et la responsabilisation individuelle³².

Certains scientifiques réalisent alors que, si un critère de définition des NMR existe dans un contexte et est absent dans l'autre, une manière de les définir est d'utiliser l'angle du relationnel : leur statut et leur rôle est contesté par l'environnement séculier, ils rencontrent craintes, incompréhension et haine dans l'espace public. C'est ainsi que Gordon Melton rapproche les NMR dans leurs rapports de subalternité avec des modèles sociaux et religieux hégémoniques. Les NMR sont des formations marginalisées, des groupes non hégémoniques, hétérodoxes et souvent minoritaires, définis comme tels à travers le point de vue des institutions dominantes³³. Leur définition est conditionnée par des enjeux de pouvoir, puisqu'elle découle de la non-acceptabilité sociale de ces groupes.

Dans les années 2000 s'est développée une opposition organisée aux NMR, en partie en réponse à certains cas célèbres d'actes de violence meurtrière ou de mise en danger de la vie de leurs membres. Les événements les plus dramatiques avaient été les suicides collectifs de 910 adeptes du Temple du Peuple à Jonestown (1978), mais aussi ceux de l'OTS au Québec, en France et en Suisse, entre 1994 et 1997.

28. Barker, 1984, 1990, 1995, 1998 et 2002.

29. Barker, 1998, p. 5.

30. *Ibid.*, p. 16.

31. En référence à la théorie de Weber, le charisme comme l'une des formes de domination dans les systèmes de relations de pouvoir (Weber, 1995 [1921]).

32. Champion, 2000, p. 529.

33. Melton, 2004, p. 79.

La thèse de la sécularisation s'est aussi vue mise en cause par des recherches portant sur un objet proche mais ne rejoignant pas totalement la question des NMR³⁴. Ces recherches concernent des milieux religieux non conventionnels, dits spirituels ou holistiques, nés dans le sillage de la contre-culture des années 1970-1980.

Les personnes fréquentant ces milieux se disent « plus spirituelles que religieuses » ou « spirituelles mais pas religieuses »³⁵. Des recherches impliquant tout type de disciplines (histoire, anthropologie, sociologie, sociopsychologie) décrivent alors, d'une part, la « spiritualité » comme un phénomène social émergent et interrogent, d'autre part, la pertinence de ce terme comme une nouvelle catégorie d'analyse. Il est possible de diviser l'état de la recherche en sciences sociales des nouvelles spiritualités, depuis la fin des années 1980, en trois courants principaux³⁶.

a) La spiritualité en tant que sous-catégorie d'une religiosité plus large

Il s'agit des chercheur·e·s montrant l'adoption de ce terme dans les discours et qui la définissent, en général, selon les critères d'appréciation des acteurs, mais sans trancher clairement sur sa légitimité en tant que catégorie d'analyse³⁷. Dans ces recherches, la spiritualité est englobée dans une idée plus large, celle de religiosité, en tant qu'une de ses subdivisions internes.

b) Les approches substantialistes des nouvelles spiritualités

Il s'agit d'approches qui ont des utilisations littérales de ce terme ou qui produisent des expressions analogues, considérant qu'il est possible de définir la spiritualité selon des critères substantiels³⁸. Ces recherches proposent de réformer les grilles de lecture traditionnelles pour tenir compte de la subjectivité des acteurs dans la définition de la spiritualité. Il s'agit des approches révisionnistes qui, pour certaines d'entre elles, thématisent aussi la dimension du genre.

34. Becci *et al.*, 2019.

35. Houtman et Aupers, 2007 ; Streib, 2008 ; Streib et Hood, 2011.

36. Cet état de la littérature ne se veut pas exhaustif, je propose un modèle de délimitation des tendances principales qui s'en dégagent, en fonction également de leur pertinence – conceptuelle, analytique ou méthodologique – pour ma recherche.

37. Houtman et Aupers, 2007 ; Streib, 2008 ; Streib et Wood, 2011.

38. Champion, 1995 ; Van Hove, 1999 ; Heelas, 2002 ; Heelas et Woodhead, 2005 ; Stolz *et al.*, 2015.

c) Les approches critiques

Il s'agit des chercheur·e·s qui critiquent l'usage sociologique de ce terme, qui le revisitent historiquement et épistémologiquement. Ils et elles proposent des alternatives méthodologiques ou conceptuelles³⁹.

A) LA SPIRITUALITÉ EN TANT QUE SOUS-CATÉGORIE D'UNE RELIGIOSITÉ PLUS LARGE

Selon Houtman et Aupers, on assiste, dans les pays de l'Ouest, à un déclin des valeurs morales traditionnelles et à l'essor d'une spiritualité diffuse, en dehors des structures traditionnelles du christianisme⁴⁰. Ces phénomènes sont qualifiés de spiritualités post-chrétiennes. La diffusion importante de ces spiritualités sur ces trois dernières décennies est, selon eux, intimement liée à la détraditionnalisation des valeurs morales, qui apparaît en particulier chez les jeunes les plus éduqués et les déconvertis. Les spiritualités post-chrétiennes reposent sur une vision romantique du « Soi », associée à une conception immanente du « sacré », l'accent étant mis sur le « divin en soi », l'intuition et l'idée d'une « voix intérieure » :

Ce à quoi nous assistons aujourd'hui n'est pas tant une disparition de la religion qu'une délocalisation du sacré. Perdant progressivement son caractère transcendant, le sacré est de plus en plus conçu comme immanent et résidant dans les couches profondes du soi.⁴¹

Les travaux de Streib et Hood s'inscrivent dans la même veine, considérant la spiritualité comme une forme de religiosité intramondaine. Ils proposent de tenir compte de la subjectivité des acteurs, mais aussi de comprendre la spiritualité comme des phénomènes désinstitutionnalisés englobés par la religion. Ces spiritualités ne sont autres que des « expériences religieuses privatisées »⁴². Par cette affirmation, ils soutiennent l'opposition religion-institution *vs* spiritualité-espace privé⁴³. Une analyse de discours leur permet de voir que la religion connote, chez les acteurs et actrices, une dimension dogmatique et collective, tandis que la

39. Sutcliffe, 2003 ; Wood, 2010 ; Ammerman, 2013 ; Huss, 2014 ; Altglas, 2014.

40. Ils considèrent alors les données quantitatives du World Values Survey collectées dans 14 pays (2007).

41. Houtman et Aupers, 2007, p. 315. Traduction personnelle.

42. Streib et Hood, 2011, p. 434.

43. *Ibid.*, p. 435.

spiritualité est perçue comme une pratique individuelle, intime, axée sur le travail intérieur. Dans un texte antérieur, Streib suggérait d'utiliser l'expression « religions vécues ». Pour lui, le terme religion suffit, à la condition d'inclure la dimension du vécu⁴⁴. La religion vécue a été aussi thématisée par Meredith McGuire, qui, la même année, publie *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*⁴⁵. C'est précisément dans l'univers de la religiosité vécue que Meredith McGuire localise des formes de bricolage et de syncrétisme. Elle les relie à des dynamiques d'*agency*, de résistances par le bas, vis-à-vis des normes rigides des institutions religieuses⁴⁶. Les adaptations du religieux dans les vécus individuels sont le produit du contexte social des pratiquants.

B) LES APPROCHES SUBSTANTIALISTES DES NOUVELLES SPIRITUALITÉS

L'une des pionnières dans le champ d'étude des nouvelles spiritualités, en sociologie francophone, est sans doute Françoise Champion. Elle s'intéressait déjà, vers la fin des années 1980, aux résurgences du religieux dans l'espace public, sous des formes inédites, en une « nébuleuse mystique-ésotérique »⁴⁷. La particularité de son approche est d'établir, sur la base d'une description sociologique, une typologie des nouvelles spiritualités dans le contexte spécifiquement français. Sa thèse principale est que le New Age n'a aujourd'hui pas disparu, mais s'est transformé en une multitude de réseaux ayant donné naissance à un milieu, aux frontières floues, composé de deux tendances principales, orientalisante et new-agisante. Champion inscrit le New Age en continuité avec l'ésotérisme occidental moderne des XIX^e-XX^e siècles, dans l'héritage de la Société théosophique de Helena Blavatski (1831-1891), le spiritisme d'Allan Kardec (1804-1869), la théosophie d'Alice Baley (1880-1949), l'anthroposophie de Rudolf Steiner (1861-1925), le rosicrucianisme ou encore la pensée de Krichnamurti (1895-1986).

Pour définir le New Age, elle nous renvoie au célèbre livre de Marilyn Ferguson, *Les Enfants du Verseau*⁴⁸ qui, pour certain-e-s

44. Streib, 2008, p. 54.

45. McGuire, 2008.

46. Bowman et Valk, 2012.

47. Champion, 1989, 1993 et 1995 ; Champion et Hervieu-Léger, 1990.

48. Ferguson, 1980.

chercheur·e·s, constitue le véritable manifeste de ce mouvement⁴⁹. Un détour par le texte de Ferguson s'avère utile pour introduire les perceptions que l'on retrouvera plus tard dans le néochamanisme.

Dans les années 1970 et à partir de la Californie, Marilyn Ferguson explique qu'un réseau, appelé « Conspiration du Verseau », s'organise et milite pour l'avènement d'un « nouveau paradigme ». Cet avènement passe par un changement individuel, selon le principe incarner le changement, c'est incarner la révolution⁵⁰. Le renouveau social passe aussi par une rénovation des institutions et des codes culturels dominants. Elle propose différents lieux pour opérer ces changements, qui sont notamment les relations de couple, le rapport à la nature, au monde politique, au corps, etc. Tout découle, selon elle, d'un « changement de conscience » à l'échelle individuelle, d'une part, par l'emploi de techniques de transformation et de guérison héritées de l'ésotérisme, avec des figures telles que Maître Eckhart (1260-1328), Pic de la Mirandole (1463-1494), Jacob Boehme (1575-1624), Emanuel Swendenborg (1688-1772), et, d'autre part, par l'usage de différentes disciplines psychocorporelles ou artistiques (musique, danse, chant)⁵¹. Elle qualifie ce processus de « nouvelle spiritualité montante » face au déclin des Églises⁵². Le terme de nouvelle spiritualité apparaît donc déjà dans ce texte fondateur.

Plusieurs scientifiques mettent en avant le fait que le New Age, sous sa forme de mouvement social, touche à sa fin vers les années 1980, se transformant avec la monétarisation progressive de ses activités. Ceci, au détriment de sa dimension utopique :

Progressivement, au cours des années 1980, l'aspiration utopique s'est faite de plus en plus discrète. On a notamment vu les offres gratuites de partage de la vie communautaire se transformer en stages payants. Le souci de la transformation personnelle a pris le devant des préoccupations, aux dépens des projets collectifs. C'est ainsi que le mouvement du Nouvel Âge s'est progressivement réduit à un courant venu alimenter toute une subculture que j'appelle la « nébuleuse mystique-ésotérique ».⁵³

49. Rocchi, 2003.

50. Ferguson, 1980, p. 9.

51. Ferguson, 1980, p. 31.

52. *Ibid.*, p. 45.

53. Champion, 1995, p. 234.

On assiste alors au développement, au sein des réseaux post-New Age, de toute une série d'activités payantes telles que des conférences, stages, séminaires, salons ou centres holistiques, mais aussi à la création de maisons d'édition ou de revues ainsi qu'à l'émergence de mouvements plus structurés, avec des leaders charismatiques. Hildegarde Van Hove est une autre chercheuse ayant proposé une conceptualisation du New Age dans ce sens⁵⁴. Elle intègre, autant que Champion, cette tendance qui consiste à considérer la possibilité de nommer les phénomènes actuels comme « spirituels ». Mais elle a pour spécificité de les inscrire dans le contexte plus large du consumérisme.

Elle préfère ainsi au New Age la notion de « marché spirituel mondial », qu'elle relie à la généralisation de l'économie de marché avec, au centre, la logique du choix individuel. Le choix du terme « marché », nous dit-elle, « souligne la disparité des courants existants », contrairement à la notion de religion, qui présuppose l'homogénéité. Cette expression lui permet d'analyser la manière dont ces réseaux sont organisés dans le contexte de globalisation d'une « spiritualité à la carte ». Les approches des spiritualités contemporaines, en termes de marché et de politiques de consommation, sont nombreuses. Elles soulignent la dimension idéologique derrière ces nouvelles formations : selon ces approches, les nouvelles spiritualités sont néolibérales.

Dans les travaux articulant religiosités contemporaines et néolibéralisme, François Gauthier, Linda Woodhead et Tuomas Martikainen sont une référence majeure⁵⁵. Ils considèrent « l'impact du néolibéralisme sur les pratiques et modes de religiosité contemporains, le néolibéralisme étant ici entendu dans le sillage de l'émergence du domaine économique (incluant le consumérisme, les techniques de gestion et de marketing, l'entrepreneuriat, la médiatisation, la globalisation, etc.) comme un nouveau paradigme qui imprègne toutes les sphères de la vie sociale »⁵⁶.

Les travaux de Gauthier discutent notamment les théories du *rational choice*, dont celles de Stark et Bainbridge, qui analysent les dynamiques du marché religieux et sa compétitivité interne (loi de l'offre et de la demande) selon la logique suivante : plus il y a d'offres, plus il y a de vitalité religieuse ; plus c'est monolithique, moins il y a de vitalité⁵⁷. L'approche de Gauthier, qui s'inscrit surtout dans la

54. Van Hove, 1999.

55. Gauthier, Martikainen et Woodhead, 2011 ; Gauthier et Martikainen, 2013 ; Gauthier, 2009 et 2012.

56. Mossière, 2018, p. 62 (citant Martikainen et Gauthier, 2016).

57. Stark et Bainbridge, 1985.

veine des travaux de Charles Taylor, recherche plus particulièrement à comprendre les liens entre les sociétés de consommation et la quête grandissante d'authenticité, amenée par le tournant subjectif⁵⁸.

L'étude de Linda Woodhead et Peter Heelas représente l'épicentre des approches substantialistes des nouvelles spiritualités. Elle a suscité de nombreuses discussions au sein des approches critiques, notamment chez le sociologue Matthew Wood, comme nous le verrons plus loin. Avant leur fameuse publication *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Paul Heelas observait, en 2002 déjà, une transition de la religion à la spiritualité qui défie les thèses de la sécularisation. Depuis les années 1960, dans les sociétés libérales industrialisées, surtout aux États-Unis et en Europe de l'Ouest, le religieux institutionnalisé décline, faisant place à la « vie spirituelle »⁵⁹. Les catégories de religion et de spiritualité sont définies selon les représentations des acteurs et des actrices. La religion se caractérise par une recherche de transcendance, une dimension institutionnelle, dogmatique et régulatrice des rites et croyances, tandis que la spiritualité implique une internalisation et une personnalisation de l'expérience, de ce qui est appelé l'« énergie » et la valorisation du « Soi ». Le passage à la « vie spirituelle » est considéré comme une véritable « révolution spirituelle ». La spiritualité représente non seulement une alternative à la religion, mais également au modèle capitaliste en général.

En 2005, Woodhead et Heelas étayaient la thèse de la révolution spirituelle par une étude de cas dans la ville de Kendal, en Angleterre. Les acteurs des nouvelles spiritualités sont surtout des femmes, de classe moyenne supérieure et professionnalisées. Selon cette étude, le religieux ne décline pas, mais se déplace dans la modernité. Woodhead et Heelas relient ce phénomène à la montée de l'individualisme, et mettent en évidence deux mondes séparés à l'ère de la modernité : 1. Le *Life-as religion*, qui figure le milieu en déclin et recouvre la vie dans les congrégations chrétiennes. Ce monde implique le « je dois », le moralisme, il s'agit d'un monde hiérarchisé et dominé par les hommes ; 2. Le « spiritual milieu », qui désigne le milieu holistique en croissance, centré sur la guérison et la réalisation de soi, caractérisé par un côté non dogmatique et dominé par des femmes.

58. Nous reviendrons sur ce thème par la suite.

59. Heelas, 2002, p. 357.

C) LES APPROCHES CRITIQUES DE LA SPIRITUALITÉ

L'une des premières sociologues à avoir traité l'énoncé « spirituel, mais pas religieux » sur une base critique et à avoir remis en cause la nature empirique de cette binarité est sans doute Nancy Ammerman⁶⁰. Ammerman se fonde sur des données qualitatives récoltées aux États-Unis pour montrer que cette opposition ne rend pas compte de la réalité religieuse du pays ni de la diversité des rapports à la spiritualité.

Elle dégage quatre cadres culturels à l'intérieur desquels se construisent les discours : les spiritualités théistes, extra-théistes, les définitions religieuses de la spiritualité et conceptions éthiques. En cherchant à comprendre ces rhétoriques culturelles, elle s'éloigne des thèses sur l'opposition spiritualité *vs* religion comme une conséquence de la privatisation de la sphère religieuse⁶¹. Ammerman critique, enfin, les recherches qui perçoivent la spiritualité comme un phénomène *sui generis*, ayant une essence psycho-théologique primordiale.

Son enquête montre qu'on ne peut considérer la spiritualité ni comme une « alternative culturelle à la religion », ni comme une religiosité individualisée⁶². Les frontières entre religion et spiritualité sont beaucoup plus ténues que le prétendent ces théories, et ce qui importe, chez elle, n'est pas tant l'opposition en elle-même que la manière dont les personnes distinguent ces frontières, c'est-à-dire la performativité discursive⁶³. Elle mène des entretiens avec 95 personnes représentatives de la diversité religieuse à Boston et Atlanta. Après avoir relevé les incohérences et la diversité des réponses – certaines mettant l'accent sur la dimension individuelle, d'autres sur les aspects communautaires, les un·e·s reliant la spiritualité au « supranaturel », les autres la percevant comme une orientation intramondaine, etc. –, elle en dégage des modèles culturels plus larges :

- Les **approches théïstiques** (71 % des participant·e·s) concernent les personnes qui associent la spiritualité à Dieu, à des dieux ou

60. Ammerman, 2013.

61. Elle mentionne notamment les travaux de Chaves (2011) et son rapport sur le *General Social Survey* dans lequel il observe que la proportion d'Américains se disant « spirituels, mais pas religieux » est passée de 9 % à 14 %, augmentation qu'il attribue à une insatisfaction générale vis-à-vis des religions instituées. La discipline même de la sociologie de la spiritualité serait née en réponse à la croissance des « sans appartenance » et au déclin des religions organisées.

62. Ammerman, 2013, p.1.

63. *Ibid.*, p. 12.

à des déesses, ou encore à des pratiques favorisant cette relation. Cette représentation s'inscrit dans le contexte culturel plus large des traditions chrétiennes aux États-Unis, en continuité avec une « participation active aux organisations religieuses », mais elle correspond alors à des formes personnalisées de se relier aux divinités ;

- Le **modèle extra-théistique** de la spiritualité (57% des participant·e·s), qui existe au-delà des mœurs culturelles liées à la participation aux organisations religieuses. Ce modèle est régi par des tendances culturelles qui ne dépendent pas du modèle théiste issu du christianisme, ni à aucun autre modèle théiste. Pour ces personnes, la spiritualité évoque « différentes formes de transcendance » immanentes et des expériences « au-delà de l'ordinaire » sous la forme de « connexion avec la communauté » ou avec la nature. Les spiritualités extra-théistes cherchent à se distancier des modèles religieux conformistes ;

- La spiritualité, dans son **acception éthique**, constitue un trait commun aux spiritualités théistiques et extra-théistiques. Ces personnes associent la spiritualité à l'altruisme, au dépassement des intérêts personnels, à la recherche des liens et à la justesse de ceux-ci ;

- Finalement, pour les trois quarts des participant·e·s, la spiritualité signifie faire partie d'une tradition religieuse. Elle appelle cette catégorie la **spiritualité religieuse** ou la **spiritualité par appartenance**. Elle est comprise ici au sens de l'adoption « d'une vie spirituelle », sans embrasser pour autant les autres significations de la spiritualité, qui sont ici contestées.

Il existe ainsi une variété de discours sur la spiritualité prenant place dans des tendances culturelles différentes. Au final, peu des participant·e·s à son enquête s'inscrivent dans l'opposition binaire « spirituels, mais pas religieux ». Si cette binarité apparaît, il s'agit plus d'une « rhétorique culturelle » que d'une nouvelle forme de religiosité. L'énoncé « spirituel, mais pas religieux » représente alors une catégorie morale et politique, et non une distinction empirique⁶⁴. Il est donc impossible de soutenir que la spiritualité est un phénomène extra-institutionnel ou individuel.

La notion de spiritualité fait aussi l'objet de critiques vives de la part de l'historien des religions Boaz Huss, spécialiste du New Age et de l'ésotérisme en contexte kabbalistique israélien. Huss

64. Pour tout ce passage, voir *ibid.*, pp. 13-17 et 30-31.

propose d'historiciser ce terme, puis d'analyser la nature historique de ses relations à la religion et la sécularité⁶⁵. Deux grandes phases sont repérées dans le rapport à cette notion : d'abord l'évolution de sa perception dans l'histoire du christianisme, puis un tournant, dans la seconde moitié du XX^e siècle, avec les approches New Age du terme.

Le terme spiritualité prend sa source dans le christianisme, il vient du mot latin *spiritualitas*, dérivé du nom *spiritus*, qui signifie « souffle ». Dans le Nouveau Testament, le terme signifie « esprit » en grec ancien et on le trouve souvent juxtaposé au mot « chair » dans une opposition « esprit/chair »⁶⁶. Son usage est répandu dans la théologie médiévale, où, au XII^e siècle, à l'opposition paulinienne esprit/chair est étendue celle de spiritualité *vs* corporéité (ou matérialité). Au XIX^e siècle, le terme trouve une connotation plus large, perçu comme l'essence de « la Religion », dans son sens chrétien. Cette acception est largement diffusée au début du XX^e siècle, malgré le maintien de sa signification biblique et médiévale ; il signifie dès lors le « noyau dur de la religion universelle ». À l'époque moderne, la spiritualité maintient cette idée de séparation entre le « charnel et le matériel », mais devient aussi dichotomique au séculier :

Ainsi, la spiritualité était perçue non seulement comme l'opposé binaire du charnel et du matériel, mais aussi comme l'inverse du séculier, tel qu'il était interprété à l'époque moderne. La spiritualité était liée aux domaines religieux, métaphysique, moral, subjectif, privé et expérientiel de la vie et juxtaposée aux domaines physique, matériel, public, social, économique et politique.⁶⁷

C'est précisément ces oppositions (privé *vs* public, chair *vs* esprit) qui vont changer avec l'essor des spiritualités alternatives à partir des années 1960. Avec les courants théosophiques, puis le New Age, le champ sémantique de la spiritualité change radicalement, et avec lui sa popularité. Le terme est alors largement diffusé, il devient une « nouvelle catégorie culturelle émergente » que Huss relie à l'essor des sociétés industrielles néolibérales.

L'héritage de la spiritualité est donc initialement chrétien et contient, par là même, une prétention d'universalité. Les acceptions modernes gardent encore ces influences chrétiennes

65. Huss, 2014.

66. *Ibid.*, p. 48.

67. *Ibid.*, p. 49.

du terme. Avec le New Age, le terme rompt cependant avec l'opposition matériel-séculier *vs* spirituel-esprit pour s'associer aux domaines du corps et de la sécularité (le jardinage, le sport, le chant, diverses pratiques corporelles, la danse, la santé ou l'éducation) et place au centre de ses préoccupations le corps et le charnel avec le fameux *body-mind-spirit* de Heelas et Woodhead⁶⁸. Ses visées sont aussi séculières, par exemple réussir professionnellement ou personnellement, mieux s'intégrer socialement, réussir son couple, être plus performant, etc.

Si la spiritualité dans son acception moderne ne s'oppose plus au séculier, elle commence alors à s'opposer à la notion de religion, déconstruisant ainsi son propre lien historique avec le christianisme⁶⁹. La critique de Huss est double : 1) Le prétendu universalisme du fait spirituel ; 2) L'analyse scientifique en ces termes. Il suggère plutôt d'utiliser la spiritualité comme une catégorie culturelle qui régule des comportements sociaux et schèmes de perceptions.

Parmi les approches critiques, Matthew Wood est probablement la figure la plus importante. Il critique l'usage acritique de la notion de spiritualité en sociologie, sous l'angle de la manière dont les acteurs se définissent « *what participants have to say* » (par exemple faisant de l'idée d'autorité propre un axe de définition⁷⁰). Il ne faut pas confondre la description sociologique et le discours des acteurs sur leur réalité. Il souligne ainsi l'importance de tenir compte des dynamiques de réseaux, des interactions et des structures sociales (de genre, de pouvoir et de classe sociale). Il se défend cependant de relativiser les expériences subjectives, il s'agirait plutôt de croiser les données : entretiens, observations de pratiques, parcours et trajectoires religieuses, expériences subjectives, etc. Il invite les sociologues à revoir la notion de religion plutôt que d'utiliser la spiritualité comme une catégorie d'analyse. Sa critique nous renvoie aux travaux de l'historien des religions écossais Steven Sutcliffe⁷¹.

Sutcliffe déconstruit l'idée d'un « mouvement New Age ». La simple formulation New Age reste aussi insatisfaisante, elle

68. Heelas, Woodhead *et al.*, 2005. Les nouvelles spiritualités approchent l'individu dans sa globalité (émotionnelle, mentale, spirituelle, environnement naturel et social).

69. À ce propos, Huss (2014) nous renvoie aux travaux du spécialiste du New Age Wouter Hanegraaff (1996), qui évoque l'idée de « spiritualités séculières ».

70. Par exemple chez Champion, 1995 ; ou Heelas, Woodhead *et al.*, 2005.

71. Notamment Sutcliffe, 2003.

ne ferait que reproduire l'agenda des acteurs. Contrairement à ses prédécesseurs (John Gordon Melton, Michael York, Wouter Hanegraaff), il ne conçoit pas le New Age comme une mouvance homogène et structurée, empiriquement observable. Une histoire anglo-américaine du New Age des années 1930 à 1990 lui fait dire qu'il s'agit d'un emblème historique, apocalyptique d'abord, millénariste et holistique ensuite⁷². Sa lecture de l'œuvre d'Alice Bailey (écrivaine ésotériste britannique du XIX^e-XX^e siècle, proche des milieux occultistes) lui permet de démontrer l'émergence, dans les années 1930, d'un discours sur le New Age qui reflète les idées politiques et économiques de l'entre-deux-guerres.

Cette période représente le terreau culturel qui voit se multiplier des chercheurs de sens (*seekers*) pratiquant une religiosité populaire de type ésotérique⁷³. À cette époque, ces milieux sont de plus en plus préoccupés par l'emblème du New Age et avaient tendance à des interprétations plus apocalyptiques que millénaristes. Ces *seekers* représentent la première génération du New Age, avant le tournant de l'après-Seconde Guerre mondiale, le baby-boom qui marque une nouvelle génération de *seekers*. Ceux-ci vont mener le second âge du New Age, la vague millénariste, celle des « enfants du Verseau », influencée par la révolution culturelle, la libération sexuelle et le mouvement féministe⁷⁴.

Loin de souligner une unité inhérente à ces milieux, Sutcliffe ne cesse de rappeler leur diversité. Durant cette période, selon les contextes, le même groupe pouvait être désigné de « New Age », « green », « alternative », « holistic », ou « spiritual ». Il souligne aussi le caractère épisodique de l'auto-identification à l'emblème. Sur son terrain, lors du workshop de *firewalking* (marche sur le feu), seuls deux participants s'identifiaient au New Age, et encore avec une certaine réserve. Sutcliffe utilise alors des termes qui tiennent compte de la subjectivité des acteurs et des actrices, tout en soulignant leur mobilité. Ces termes que sont « *seekers, seeking, or seekership* » sont régulièrement utilisés dans cet ouvrage.

72. Ses matériaux empiriques proviennent d'une ethnographie en Écosse, notamment au sein de la colonie *Findhorn* et d'un groupe de méditation proche de la pensée post-théosophique d'Alice Bailey. Ils proviennent aussi de sources populaires, incluant les archives privées de l'organisation Findhorn Foundation et d'une analyse des médias.

73. Il redonne ainsi à Alice Bailey son rôle central dans la généalogie du New Age, longtemps négligé dans la littérature pour son « manque de millénarisme ».

74. Sutcliffe, 2003, p. 115.

L'approche critique de Sutcliffe le démarque de la littérature occidentale, le rapprochant de la littérature anthropologique latino-américaine sur le sujet. Des anthropologues américanistes telles que Renée de la Torre et Cristina Gutiérrez Zúñiga ne s'attachent pas à définir le New Age sous un angle substantialiste, elles le considèrent plutôt comme une matrice de sens, une grille de lecture ou d'interprétation, repérable par sa dimension millénariste⁷⁵ et holistique⁷⁶.

Ces approches sont fortement opérationnelles pour étudier la rencontre récente entre les cosmologies indigènes et le New Age. Selon ces anthropologues, la dynamique de création des identités néo-ethniques est à la fois double et inverse⁷⁷, c'est-à-dire :

1. La relecture des traditions indigènes à partir de la matrice de sens new age ;
2. L'ethnisation des contenus du New Age, au contact avec les cultures indigènes

Ces dynamiques d'appropriation sont le résultat de la mobilité du religieux et des nouvelles manières de s'y rapporter. Le prochain chapitre est consacré à ces formes de mobilité.

75. L'attente « d'un nouveau millénium d'amour et de lumière ».

76. Approche issue de l'ésotérisme occidental moderne, puis du New Age, aujourd'hui active dans les nouvelles spiritualités, et qui consiste à considérer l'individu dans sa globalité.

77. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013, p. 14.