

Social Compass

<http://scp.sagepub.com/>

Hybridismes spirituels: autonomie et globalisation du mouvement New Age

Fátima Regina Gomes Tavares
Social Compass 2010 57: 100
DOI: 10.1177/0037768609355543

The online version of this article can be found at:
<http://scp.sagepub.com/content/57/1/100>

Published by:



<http://www.sagepublications.com>

On behalf of:



UCL

Université
catholique
de Louvain

[Association for Assessment in Counseling and Education](#)

Additional services and information for *Social Compass* can be found at:

Email Alerts: <http://scp.sagepub.com/cgi/alerts>

Subscriptions: <http://scp.sagepub.com/subscriptions>

Reprints: <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

Permissions: <http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

Citations: <http://scp.sagepub.com/content/57/1/100.refs.html>

>> [Version of Record](#) - Mar 9, 2010

[What is This?](#)

Fátima Regina Gomes TAVARES

Hybridismes spirituels: autonomie et globalisation du mouvement New Age

L'auteure propose une relecture des questions touchant à l'autonomie et à la globalisation du mouvement New Age à partir de l'approche développée par Bruno Latour. L'expérience religieuse véhiculée dans l'ensemble des "expérimentations vécues individuelles" et des "workshops" se caractérise par son autonomie vis-à-vis de l'espace religieux institutionnalisé et se réalise par des performances provisoires, menant toujours à de nouvelles productions de sens. Ces pratiques, passant de façon intensive par l'expérimentation, sont particulièrement révélatrices des nouvelles configurations empruntées par le "social" dans des domaines tenus comme séparés: la religion, la thérapie et la consommation. L'auteure cherche ainsi à repenser la spécificité de ces nouvelles expérimentations religieuses comme une caractéristique contemporaine plus vaste de prolifération des "hybrides". La question de la globalisation du mouvement New Age peut être mieux comprise à travers le concept de réseau (ni exclusivement global ni local, mais entrecroisant les deux dimensions): d'un côté, la globalisation existe mais ne se caractérise pas par une totalité systématique et, de l'autre, le contexte local ne constitue pas un domaine facilement délimité, puisqu'il est marqué par des performances religieuses éphémères, tissant des liens avec un environnement plus vaste.

Mots-clés: *champ religieux brésilien · religion · réseau · thérapies alternatives*

The author proposes a new interpretation of questions related to autonomy and globalization of the New Age movement starting from the approach developed by Bruno Latour. The religious experience which is reenacted in spiritual workshops is autonomous in relation to institutional religious spaces, encompassing ad hoc performances which bring on the production of new meanings. This style of intensive reelaboration of the experience is manifested, in a deep manner, in domains of social life which are considered as separate: religion, therapy and consumption. The author has tried to understand the specificities of these new religious experimentations as a characteristic of the broader contemporaneous tendency towards the proliferation of hybrids. The question related to globalization, in its turn, may be understood through the concept of networks (neither global nor local, but relating the two dimensions): on the one hand globalization exists, but it is not characterized as a systematic whole; on the other hand, the local context is not a readily identifiable domain, since it is characterized by transient religious performances which are linked to the wider environment.

Key words: *alternative therapies · Brazilian religious field · networks · religion*

Les études portant sur la religion menées au Brésil ces dernières années, traditionnellement centrées sur l'analyse du catholicisme—que ce soit dans sa dimension institutionnelle ou dans ses variantes “populaires”—ou sur celle des religions afro-brésiliennes, s'attachent à la compréhension des variantes “émotionnelles” de la tradition chrétienne (en particulier, le pentecôtisme et le catholicisme). Dans l'espace ouvert à l'analyse de ces “nouveaux mouvements religieux”, on peut aussi relever les études traitant du versant le plus “fluide” et “effiloché” de cet important spectre: le mouvement “New Age”¹.

Les réflexions sur le New Age sont confrontées à un double défi: ses expressions locales sont, en effet, éphémères et son développement est le fruit d'un mouvement “planétaire”, ainsi qu'il est reconnu et défini par ses propres adeptes.

Mon intention est de proposer une relecture des questions touchant à l'autonomie et à la globalisation de ce mouvement à partir de la perspective développée par Bruno Latour (2005, 2006). L'expérience religieuse véhiculée dans l'ensemble des “expérimentations vécues individuelles” et des “workshops” se caractérise par son autonomie, si bien qu'elle demeure hors des règles du domaine religieux institutionnalisé et se réalise par des performances provisoires et menant toujours à de nouvelles productions de sens. Ces pratiques, passant de façon intensive par l'expérimentation, sont particulièrement révélatrices des nouvelles configurations empruntées par le “social” (aspect caractérisé, dans les termes de Latour, par la notion d'hétérogénéité de connexions, par exemple, la religion, la thérapie ou la consommation). Je cherche ainsi à repenser la spécificité de ces nouvelles expérimentations religieuses, comme une caractéristique plus vaste, signalée par Latour: celle de la prolifération des “hybrides” dans la modernité. La question de la globalisation du mouvement New Age peut être mieux comprise à travers le concept de réseau² (ni exclusivement global ni local, mais entrecroisant les deux dimensions). Comme le conçoit Latour, d'un côté, la globalisation existe, mais elle ne se caractérise pas par une totalité systématique et, de l'autre, le contexte local ne constitue pas un domaine facilement délimité, puisqu'il est marqué par des performances religieuses éphémères, mais tissant des liens profonds avec l'environnement le plus vaste.

1. Un mouvement qui “coulerait” le long du social?

Le concept de “nouveaux mouvements religieux” apparaît dans les années 70, aux États-Unis, quand des spécialistes en études religieuses et en sociologie de la religion commencent à porter leur attention à un groupe de mouvements controversés, qualifiés à cette époque de “sectes”, tels que Children of God, Hare Krishna, The Unifications Church, la Méditation Transcendantale, Love Family ou la Scientologie³. Malgré leur hétérogénéité, ces groupes ont été regroupés, par référence au contraste qu'ils incarnaient par rapport au passé et à la simultanéité de leur éclosion, ainsi qu'à la dynamique commune de leur développement, empruntant des notions comme l'“Éveil”, la “nouvelle fomentation religieuse” ou la “nouvelle conscience religieuse” (Champion, 1988: 43).

Malgré la difficulté de caractérisation des nouveaux mouvements religieux, liée à leur grande diversité⁴, Danièle Hervieu-Léger (1994) attire l'attention sur la dimension “d'effervescence émotionnelle” qui traverse l'ensemble de ces groupes

et qui, en popularisant des expressions telles que la “recherche spirituelle” et le “renouveau du sacré”, est en train de configurer ce qu’elle définit comme un “déplacement du religieux”. Contrairement à Robert N. Bellah (1986), qui voit dans les nouveaux mouvements religieux une réponse à la crise de la modernité, Hervieu-Léger considère que ceux-ci n’ont fait qu’assurer une plus grande visibilité à la dynamique religieuse de la modernité, dont la production religieuse est caractéristique et distincte d’une simple réaction à la crise.

Les groupes que Hervieu-Léger classe comme “nouveaux mouvements religieux spiritualisants”, caractérisés par leur tolérance vis-à-vis de la pluralité des visions du monde et des styles de vie, et par leurs recompositions “à la carte”, affinent le débat sur les nouvelles configurations du religieux dans la modernité. À la confluence de la contre-culture des années 70, des religions orientales et de l’ésotérisme, un nouvel assemblage de diverses orientations cosmologiques semble voir le jour, conférant à l’individu une importance singulière dans l’analyse des nouvelles possibilités d’expérimentation religieuse.

En ce qui concerne “l’effilochage” du religieux, Françoise Champion (1988, 1989, 1990) attire l’attention sur les configurations de ce religieux, qu’elle désigne par “nébuleuse mystique ésotérique”: d’abord, son caractère de fluidité accentuée, puis, l’articulation, sur le plan individuel, de différentes cosmologies religieuses, suivant un processus de syncrétisme, de bricolage et d’éclectisme constants et, enfin, la prépondérance accordée à l’expérience mystico-religieuse à partir du vécu émotionnel. Ces traits attesteraient d’une redéfinition profonde et d’un déplacement de la notion même de religion, s’orientant vers un religieux “diffus”. Selon l’auteure, trois mouvements distincts dans la diversité de l’univers religieux actuel sont à distinguer: les croyants, les non-croyants et les adhérents à des croyances “diffuses”. Les groupes étudiés par l’auteure seraient ainsi admis dans cette troisième tendance, dans laquelle, malgré la variété des orientations et des recompositions possibles des *menus*, deux logiques s’articuleraient: la logique pragmatique et la logique de l’expérience affective (Champion, 1993: 794).

La constatation d’un religieux “diffus”, ou encore, d’une “implosion” du religieux sans la possibilité d’une recomposition, du moins selon les modèles traditionnellement conçus par la sociologie de la religion, révèle le trait le plus saillant du mouvement New Age. Que ce soit par l’accentuation du processus de “dérèglement institutionnel”, plus présent dans la sociologie de tradition latine (surtout française) ou au travers de “l’autonomisation du moi” (utilisée davantage dans la sociologie anglo-saxonne⁵), les différentes interprétations soulignent les caractéristiques d’hétérogénéité et de privatisation des contenus, rendant plus ardue l’analyse du réseau de pratiques qui y sont liées. La métaphore de l’amalgame et celle de la fluidité extrêmes contribuent à mettre en relief ces caractéristiques, tandis que les concepts de bricolage, de syncrétisme et d’éclectisme sont utilisés de façon récurrente par les spécialistes comme un énorme fleuve où coulent les différentes analyses.

2. Autonomie religieuse et hybridisme contemporain

Au lieu d’interroger la nature des relations sociales dans la société contemporaine, je suivrai la suggestion de Latour (2006), qui considère ces relations comme le

point de départ, plutôt que celui d'arrivée, de son investigation. Il paraît fructueux de réinvestir cette voie dans la mesure où l'on dénature les catégories de ce royaume réifié en lequel s'est transformé le "social". Il sera ici impossible de reprendre la large réflexion développée par l'auteur; je me limiterai donc à ses indications les plus générales, qui me serviront d'inspiration pour l'analyse du mouvement New Age.

Latour (2006) crée une problématique autour du sens du terme "social" et y entrevoit une piste de solution aisée afin d'éclaircir les phénomènes traités par les sciences sociales. Selon lui, une nouvelle approche doit être envisagée: le "social" ne peut plus être traité comme un domaine spécifique, mais plutôt comme un type de connexion qui met en relation des dimensions non sociales en façonnant toujours de nouvelles perceptions à propos de ce qui constitue les liens entre les humains.

Les images dont on dispose traditionnellement quant au social sont celles d'un lieu fait de quelque matière spéciale, du dernier réservoir du maintien des liens, des dispositions, des *habitus*, des croyances et des adhésions. Ces images semblent, actuellement, peu appropriées pour comprendre le sentiment de crise d'appartenance qui rejaillit sur nous tous. Les liens qui donnent lieu à des associations sont en perpétuelle mutation: les liens traditionnels se trouvent fragilisés, tandis que de nouveaux liens contribuent à former d'autres associations. Le processus de "dérèglement du religieux", que connaît la société contemporaine, constitue un indice de transformations constantes, telles que celles de l'organisation en petits groupes, de l'individuation de la religion, de la culture scientifique en tant que fondement du contenu religieux ou du développement de nouveaux langages.

Au cœur de ce processus, la spécificité du New Age semble se situer dans la construction continue de nouveaux liens (ou de rapports). Résultant de ce travail quotidien d'élaboration de nouveaux types de connexion entre catégories, émergent des différences importantes dans le paysage des associations fondées. Pour n'en citer que quelques-unes: le New Age n'est pas structuré par des Églises, ni par des sectes, mais crée, comme le suggère Leila Amaral (2000), un "esprit sans foyer". Ce mouvement génère, dès lors, une sorte de lien entre les adeptes de ses pratiques: il ne relie les individus ni à des groupes, ni à des lieux, mais articule un vaste réseau transnational qui, pourtant, ne se reconnaît pas comme tel. Le New Age semble jouer sur des paradoxes sociologiques...

L'autonomie de ce mouvement constitue son trait le plus saillant, face à l'expérience religieuse institutionnalisée. D'après plusieurs approches, l'absence de liens sociaux stables aboutit à nous faire croire qu'il s'agit, de toute évidence, d'un amalgame de pratiques et d'orientations. La question de l'autonomie a été abordée par Maria Julia Carozzi (1999, 2000) dans son analyse de la relation entre le mouvement New Age et les divers courants du mouvement contre-culturel des années 60. L'auteure insiste sur l'autonomie qui, bien qu'ancrée dans l'individu, se dissémine dans la forme d'un réseau. L'autonomie du "corps qui sait", du sujet, et du mouvement qui se nie lui-même, en tant que totalité-systématique (asocial), dévoile différentes facettes du phénomène. Ainsi, la sacralisation de l'autonomie serait une "clé transformatrice" puissante, aussi bien au niveau du sujet qu'au niveau du mouvement qui, d'après Carozzi, fait du New Age "la branche religieuse du macromouvement autonome de l'après-années 60" (1999: 187).

La question posée par Carozzi touche un élément central pour la compréhension du New Age, de manière cependant un peu différente de celle que je voudrais proposer ici. À mon sens, l'autonomie ne peut pas être traitée comme une exclusivité de ce mouvement, ni configurer une seule matrice de sens (discursive), agissant comme une catégorie capable d'opérer une "transformation permanente". D'un côté, la question de l'autonomie traverse, avec plus ou moins d'intensité, la scène religieuse contemporaine; il serait donc plus adéquat de souligner qu'elle est d'autant plus pertinente dans le contexte de ce mouvement. De l'autre, plus qu'une catégorie discursive, l'autonomie semble traduire la dynamique des opérations pratiques mises en action.

Réfractaire à une caractérisation orthodoxe, le New Age bouleverse les frontières traditionnelles vis-à-vis de "l'expérience du sacré". En s'intégrant à des domaines profanes, il s'approprie le discours scientifique, se répand dans la consommation, propose quantité d'expérimentations thérapeutiques. Il s'agit de vivre des expériences dans lesquelles le religieux n'est pas un domaine à part, mais se réalise en tant qu'expérience hybride, modelant un certain environnement du social contemporain, dans le sens du "cultic milieu", développé par Colin Campbell.

Serait-il alors adéquat de penser que cette configuration hybride traverserait l'ensemble du panorama religieux contemporain en faisant du mouvement New Age son expression la plus vigoureuse? Si, comme le souligne Latour (2005), la constitution moderne s'efforce de masquer le travail de prolifération des "hybrides", en les reléguant à un "non-lieu", grâce à une incessante purification, le New Age témoigne justement de la faillite de ce projet. Il s'agit, à la fois, de religion, de consommation et de thérapeutique.

Ainsi, le New Age ne peut pas être réduit à sa seule dimension commerciale. L'abondance de discours véhiculés par le mouvement ne se limite pas à favoriser une meilleure "adéquation" de l'individu aux urgentes nécessités de la vie urbaine contemporaine. Au lieu d'envisager ce phénomène religieux comme étant "contaminé" par la consommation, il semble plus utile de suivre quelques pistes déjà parcourues par les travaux de Leila Amaral (2001, 2003) et d'explorer l'idée suivante: il s'agit de formes d'expériences religieuses qui se réalisent à travers la consommation. Amaral caractérise ainsi la spécificité de cette expérience religieuse:

... ce qu'on observe, c'est la présence d'une religion non institutionnelle omniprésente et correspondant à la logique de la consommation moderne – vecteur d'une société dont la principale marchandise est l'identité, produite pour être consommée. Plus qu'acquérir une identité, même religieuse, ce qui frappe est l'identité en transformation et sa multiplication vertigineuse, dans l'acte même de la consommation: par la dissémination d'une identité propre qui circule selon la logique mercantile et par la possibilité de combiner des discours divers et d'élargir les limites de la différence (2001: 8).

Lors d'enquêtes sur de nouvelles dimensions de la religiosité contemporaine, quelques limites finissent par poser problème, comme celle qui, traditionnellement, nous pousse à considérer que la vraie expérience religieuse se réalise nécessairement hors du domaine profane de la vie sociale. En suivant encore l'argumentation développée par Amaral, on peut dire que la transitivity caractéristique de cette expérience n'aurait pas pour origine l'intense circulation entre les divers

domaines du social, mais que “c’est l’expérience religieuse même qui se présente confondue à d’autres expériences normalement considérées comme ni religieuses, ni spirituelles” (2001: 10).

Pourtant, la perception du fait que certaines expériences religieuses ne se conforment pas toujours à des systèmes structuralisés, mais comprennent aussi “des synthèses provisoires et ambigus” (Amaral, 2000: 15), ne nous renvoie pas nécessairement à l’image de la fugacité des relations face à face. En effet, l’importance croissante de la dimension vécue de l’expérience est en train d’influencer la perspective anthropologique, mais peut aussi être cernée grâce au démêlage des nœuds des réseaux de pratiques sociales.

3. En suivant le maillage des réseaux

On insiste beaucoup trop sur la difficulté de fixer les frontières du New Age. Habituellement, on entend dire qu’il s’agit d’un mouvement nébuleux, sans limites définies, contraire à toute systématisation et dont les caractéristiques ne sont pas rendues par les modèles sociologiques. L’image “d’errance” proposée par Luiz Eduardo Soares (1994) semble clairement refléter ces difficultés de délimitation. Pour “l’errant du New Age”, la signification de l’expérience religieuse ne résulte pas de son engagement dans un groupe religieux spécifique, mais d’une matrice de sens qui traverserait la diversité de contenus et d’expériences religieuses vécues par le sujet. Il ne s’agit donc pas “d’être” d’un lieu quelconque, parce que cette identité religieuse ne s’ancre pas dans la filiation à un groupe, mais “d’être en train”—toujours temporairement—d’expérimenter des vérités contextuelles vécues à l’intérieur de ce groupe. Malgré cette apparente fragmentation de l’expérience religieuse, ce qui marque l’identité de l’errant est, selon Soares, l’existence d’un métasystème de référence qui donne du sens à la pluralité des expériences contextualisées. “L’essence” même de cette forme de spiritualité se trouve dans “l’errance” du chemin, et non dans les “ports d’arrivée”.

La polémique autour de l’essence, qui traverse constamment les analyses de ce mouvement, révèle une tentative de recherche de paradigmes universels qui puissent donner du sens à des expériences considérées comme décontextualisées. C’est le cas—sans négliger les différences entre elles—des approches de Carozzi et de Soares, mais aussi de celle, bien connue, de Paul Heelas (1996), qui soulève l’élaboration d’un méta-rapport fondé sur “l’autorité du moi”. À l’opposé, Amaral a emprunté un chemin singulier qui ne prend pas en considération la question des matrices de sens universelles et lui permet d’affirmer que cette religiosité indique “la possibilité de penser et vivre ‘l’idéal de communauté’ d’une manière non essentialiste” (2000: 96).

On peut dire *grosso modo* que le mouvement New Age est fréquemment interprété à partir de deux référentiels. Dans le premier, le recours systématique aux images de “nébuleuses” ou de “non-lieu” pour caractériser la spécificité du New Age souligne que l’on envisage seulement les tendances les plus générales et que l’on suppose problématique la délimitation sociologique des contours et des frontières du mouvement. Dans le deuxième, on soupçonne que ce mouvement n’est qu’un amalgame de pratiques et croyances. L’objet de la recherche consiste à trouver ses orientations fondamentales, sous-jacentes

à une vision kaléidoscopique. Chercher les universels qui traverseraient le mouvement, ou les refuser à partir d'une approche topique, semble résumer le dilemme de ces analyses. Dans le cas des approches topiques, on peut observer des différences frappantes, qui oscillent entre l'interprétation "non-essentialiste" des contextes des pratiques et des expérimentations vécues du New Age—comme chez Amaral (1999, 2000)—et la défense de la spécificité des contextes où ces actions ont cours, comme dans l'interprétation de Magnani (1996, 1999), ou encore dans quelques-uns de mes propres articles (Tavares, 1999, 1999b, 2003).

Pourtant, et revenant sur ma position quant à la tension entre paradigmes universels et locaux, l'approche de Latour permet, à mon sens, de trouver une issue à ce dilemme, dans la mesure où il bouleverse l'axe de ces référentiels: des extrêmes (universel et local), on peut passer aux médiations, aux processus et à l'espace intermédiaire.

Comme Latour le soulève, "même un vaste réseau continue d'être local dans tous les aspects" (2005: 144). L'idée moderne selon laquelle les réseaux globaux forment des totalités systématiques et homogènes est, en réalité, issue d'un effet de cette répartition entre universel et contextuel, au moyen de laquelle nous composons nos catégories d'analyse. Dans une sorte d'essentialisation de ces extrêmes, les sciences sociales s'ancrent dans une division entre des approches "macro" et "micro", comme des ordres distincts de phénomènes avec des caractéristiques bien particulières. Ainsi, par contraste, on aurait, dans le premier type, les analyses décharnées, avec des totalités systématiques, stabilisées, dotées de constantes sociologiques, tandis que le deuxième serait caractérisé par les relations personnelles marquées par la fugacité des contextes. Les idées de local et de global ne constituent pas, pour Latour, des concepts adéquats pour la recherche de la dynamique des réseaux, puisque ceux-ci se situent aux deux niveaux à la fois. Ce qui constituerait leur spécificité ne serait pas une différence de niveau, mais d'amplitude. Passer du local au global et vice-versa caractériserait le travail de médiation des réseaux qui, sans prendre en compte ces "essentialismes", construisent sans cesse des connexions, des relations, des déplacements, des passages.

La perception de la globalisation comme totalité s'ancre dans l'image d'une surface lisse et homogène, déracinée des passions. À cette image, on peut opposer la perception des espaces striés, d'après la forme que Gilles Deleuze et Félix Guatarri (1995, 1997) ont attribuée à l'idée de rhizome qui rend possible une autre compréhension des phénomènes, en ce que l'idée de rhizome s'opposerait alors à la figure de l'arbre: "Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement alliance. L'arbre impose le verbe 'être', mais le rhizome a pour tissu, la conjonction 'et ... et ... et ...'" (Deleuze et Guatarri, 1995: 37).

L'hétérogénéité des réseaux—qui, depuis toujours, forment les collectifs, mais qui, dans notre société, prennent des proportions bien amplifiées—peut être contrastée avec les effets de territorialité d'autres collectifs non modernes. Mais il est aussi certain qu'il s'agit là d'une différence quant à la question des effets des médiations produites dans les divers collectifs, des effets que nous avons à analyser dans la mesure où nous parcourons la tessiture de ces médiations. Il s'agit

exactement de cette image: parcourir les fils de ces connexions qui s'établissent, car elles ne sont pas visibles au préalable. Comme nous le rappelle Eduardo Viveiros de Castro:

Ce qui varie crucialement n'est pas le contenu des relations, mais leur idée même: ce qui compte en tant que relation dans cette culture ou dans une autre. *Ce ne sont pas les relations qui varient, ce sont les variations qui entrent en rapport.* Et, s'il en est ainsi, alors le substrat imaginé des variations, la "nature humaine" ... changerait complètement de fonction, ou mieux, il cesserait d'être une substance et deviendrait une vraie fonction (2002: 120, italique de l'auteur).

Lorsque l'on analyse le travail de méditation des réseaux du New Age, on doit accueillir la suggestion ci-dessus et s'interroger sur ce qui est mis en relation dans ce mouvement. Comme plusieurs études l'ont déjà indiqué, "tout" est susceptible d'être mis en relation. Reprenant l'image proposée par Latour, celle de la tension—caractéristique de la constitution moderne—entre le travail de la médiation et celui de la purification, je dirais que, dans le circuit de ce réseau, les médiations sont perpétrées franchement, tandis que le travail de purification, même s'il existe, poursuit son chemin de plus en plus timidement.

Conclusion

Les caractéristiques de l'errance du New Age ne sont, selon moi, pas "diluées dans l'air", mais se réalisent pleinement dans le champ des possibles des réseaux. Au cœur de la dynamique de ce mouvement, les constantes nouveautés ne se partagent pas entre les divers domaines de la vie sociale, mais se montrent plutôt toujours hybridées. Ainsi, des philosophies de vie sont transmues en techniques de perfectionnement qui sont, à leur tour, transformées en marchandises disponibles dans le marché. À tout instant, on dispose d'anciens et de nouveaux gourous véhiculant des idées qui peuvent être intégrées comme des techniques "d'auto-aide", dans de potentiels "best-sellers" très recherchés par les éditeurs. Ce travail de médiation ne peut être poursuivi si l'on ne prend en compte que les aspects superficiel, croissant, négatif, de détour ou de pur aspect mercantile. Certes, cette réalité existe, mais le travail sur les réseaux s'avère bien plus complexe. L'hybridisme qui caractérise la dynamique des réseaux suggère la nécessité d'une analyse du mouvement New Age à travers l'examen de ce circuit, un circuit à parcourir prudemment parce qu'il révèle les nouvelles configurations qu'acquiert le "social".

NOTES

¹. Au Brésil, on peut observer un nombre croissant de mémoires de Master et de thèses de doctorat sur ce thème, mais leur publication est encore très limitée.

². Bien que le concept de réseau soit un terme utilisé par les adeptes, son usage fait par mes soins renvoie à la perspective méthodologique d'investigation du "social" développée par Latour (2006).

³. Au sujet des nouveaux mouvements religieux aux États-Unis et pour une bibliographie détaillée des recherches, voir Bromley et Robbins (1993). Sur le même sujet, voir le

volume 30(1) de *Social Compass*, spécialement Beckford et Richardson (1983). Voir aussi le volume 42(2) de *Social Compass* (1995).

4. Hervieu-Léger propose une classification de cette diversité en trois grands groupes: a) les nouveaux mouvements religieux “spiritualisants” (qui comprennent le mélange de différentes traditions orientales et occidentales, ainsi que le phénomène “New Age”); b) les groupes “conversionnistes” (constitués aux périphéries des grandes Églises ou en leur sein, en proposant une forme de conversion); c) des “utopistes” (qui cherchent à construire une nouvelle société). Dans tous les groupes, il y a une recherche de “réintégration”: ou de l’individu (premier groupe), ou du groupe (conversionnistes) ou de toute la société (utopistes) (notes de cours prises par l’auteur, 1996).

5. À ce propos, voir, par exemple, les travaux d’Heelas, en particulier l’ouvrage de 1996.

RÉFÉRENCES

- Amaral, Leila (1999) “Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado”, in Maria Julia Carozzi (dir.) *A nova era no Mercosul*, pp. 47–79. Petrópolis: Vozes.
- Amaral, Leila (2000) *Carnaval da Alma. Comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes.
- Amaral, Leila (2001) “Sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo”, *Trabalho apresentado no Seminário Internacional de História das Religiões e III Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, Recife, juin.
- Amaral, Leila (2003) “Um espírito sem lar: sobre uma dimensão ‘nova era’ da religiosidade contemporânea”, in Otávio Velho (dir.) *Circuitos Infinitos*, pp. 17–60. São Paulo: Attar.
- Bellah, Robert N. (1986) “A Nova Consciência Religiosa e a Crise na Modernidade”, *Religião e sociedade* 13(2): 18–37.
- Bromley, David et Robbins, Thomas (1993) “Research on new religious movements: a bibliography”, *Archives des sciences sociales des religions* 83: 107–25.
- Carozzi, Maria Julia (1999) “A autonomia como religião”, in Maria Julia Carozzi (dir.) *A nova era no Mercosul*, pp. 149–90. Petrópolis: Vozes.
- Carozzi, Maria Julia (2000) *Nueva Era y Terapias Alternativas*. Buenos Aires: Ed. de la Universidad Católica Argentina.
- Champion, Françoise (1988) “Nouveaux mouvements religieux et conflits de société (1965–1985)”, *Vingtième Siècle, Revue d’Histoire* 19(1): 43–53.
- Champion, Françoise (1989) “Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique”, *Archives des sciences sociales des religions* 67(1): 155–69.
- Champion, Françoise (1990) “La nébuleuse mystique-ésotérique”, in Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (dir.) *De l’émotion en religion*, pp. 17–70. Paris: Centurion.
- Champion, Françoise (1993) “Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes”, in Jean Delumeau (dir.) *Le fait religieux*, pp. 742–72. Paris: Fayard.
- Deleuze, Giles et Guatarri, Felix (1995) “Introdução: rizoma”, in *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed 34.
- Deleuze, Giles et Guatarri, Felix (1997) “1440: o liso e o estriado”, in *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed 34.
- Heelas, Paul (1996) *The new age movement. The celebration of self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle (1994) *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Latour, Bruno (2005) *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed 34.
- Latour, Bruno (2006) *Changer de société – refaire de la sociologie*. Paris: La Decouverte.
- Magnani, José Guilherme (1996) “O neo-esoterismo na cidade”, *Revista USP* 31: 6–15.

- Magnani, José Guilherme (1999) *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.
- Robbins, Thomas et Bromley, David (1993) “New religious movements in the United States”, *Archives des sciences sociales des religions* 83: 91–106.
- Soares, Luis Eduardo (1994) “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”, in Luis Eduardo Soares (dir.) *O Rigor da Indisciplina*, pp. 189–212. Rio de Janeiro : Relume-Dumará.
- Social Compass* (1995) “Twenty years on: changes in new religious movements”, 42(2), numéro thématique.
- Tavares, Fátima Regina Gomes (1998) *Alquimias da cura. Um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*, thèse de doctorat en sociologie, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.
- Tavares, Fátima Regina Gomes (1999) “Feiras esotéricas e redes alternativas: algumas notas comparativas sobre os circuitos carioca e parisiense”, *Trabalho apresentado nas IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Tavares, Fátima Regina Gomes (1999b) “O ‘holismo terapêutico’ no âmbito do movimento nova era no Rio de Janeiro”, in Maria Julia Carozzi (dir.) *A nova era no Mercosul*, pp. 106–29. Petrópolis: Vozes.
- Tavares, Fátima Regina Gomes (2003) “O circuito nova era: heterogeneidade, fronteiras e ressignificações locais”, *Religião e Sociedade* 23(1): 60–72.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002) “O nativo relativo”, *Mana* 8(1): 113–48.

Fátima Regina Gomes TAVARES est docteure en anthropologie (IFCS/UFRJ) et professeure pour les cours de Master/Doctorat en Anthropologie de l’Université Fédérale de Bahia. Elle réalise des recherches sur le religieux dans trois domaines: religion et santé; religion et espace public; champ religieux brésilien. Ses articles ont traité des thématiques suivantes: les nouvelles religiosités, le mouvement New Age, les religions afro-brésiliennes, jeunesse et religion, tourisme et religion, fêtes et religion, thérapies alternatives et itinéraires thérapeutiques. ADRESSE: Rua Reitor Macedo Costa, 113, 502 B, Itagira, Salvador, Brésil. [email: fattavares@ufba.br]