

JR | RELIGION & CULTURE C

Volume 28, Nos. 1 & 2

Religion, Activism, & Social Change

JR
C

The JRC would like to acknowledge the support of sponsors
from within the Concordia University community:

Dean of Students
Concordia Council on Student Life Special Projects Committee (CCSL)
The Department of Religion and Culture
Graduate Student Association

We would also like to offer our special thanks to:
Dr. Carly Daniel-Hughes, our very supportive department Chair;
Tina Montandon and Munit Merid, administrators extraordinaire;
all of our referees, readers and everyone else who gave their time to
the publication of this journal.



RELIGION & CULTURE

A Peer-Reviewed Graduate Journal

2019 Volume 28, Nos. 1 & 2

Journal Committee

Executive Committee

Joseph E. Brito
Lindsey Jackson
T. Scarlet Jory
Laurel Andrew

Editor-in-Chief
Article Editor
Article Editor
Book Review Editor

Editorial Board

Maryam Amirdust
Taylor Roberts Carleton
Kelly Norah Drukker
Elyse MacLeod
Alexander Nachaj
Purna Roy
Ana Mota de Souza

Faculty Advisors

Rachel Berger
Carly Daniel-Hughes
André Gagné
Hillary Kaell
Marc Lalonde
Steven Lapidus
Leslie Orr

The Journal of Religion and Culture (JRC) is proudly produced
by the Graduate Students of the Department of Religions and Cultures
at Concordia University.

© 2019 Journal of Religion and Culture,
Concordia University, Montreal, Quebec.

ISSN 1198-6395
Journal of Religion and Culture Volume 28, no. 1 (2019)
Journal of Religion and Culture Volume 28, no. 2 (2019)

All rights reserved. No part of this journal may be used or reproduced in any matter
without the express written permission of the editors except in the case of brief quotations
embedded in critical articles and reviews.

For more information:
Journal of Religion and Culture
Department of Religions and Cultures (FA-101)
Concordia University
1455 de Maisonneuve O.,
Montreal, Quebec
H3G 1M8

JRC logo design: Christopher Burkart
Book design: Joseph E. Brito
The type face of this journal is Minion Pro,
designed by Robert Slimbach,
issued as a digital Open Type font
by Adobe Systems, Mountain View California, 2000.

Content

- 9 *Change and Transition: An Introduction by the Editor*
Joseph E. Brito

Articles

- 15 *Religion in the Art of Colonial Resistance: Hinduism
and the Struggle for Indian Sovereignty, 1870-1920*
Katja Rieck
- 50 *Twenty-First-Century Looting, Academic Ethics,
and The Antiquities Market in Egypt*
Chance Bonar
- 81 *Take it Like A Man: The Marriage Commissioners Reference,
Masculinity, and Law's Private/Public Parts*
Connor Steele

In Conversation

- 105 *Emily Suzanne Johnson, Ball State University*
By Lindsey Jackson

Book Reviews

- 113 *Paranormal America: Ghost Encounters, UFO Sightings,
Bigfoot Hunts, and Other Curiosities in Religion and Culture*
Alexander Nachaj, reviewer.
- 116 *Practices of Selfhood*
Elliot Mason, reviewer.

Content

Articles

- 123 « *Se changer soi pour changer le monde* », *entre spiritualité et innovations sociales: Le cas des créatifs culturels*
Julia Itel
- 139 *Black Femmes Black Gods: Magic as Justice*
Marcelitte Failla
- 156 *Monster Theory and Anti-Judaism in the Gospel of John*
Tyler Smith

In Conversation

- 178 *Melissa M. Wilcox, University of California*
Laurel Andrew

Book Reviews

- 186 *Jewish Radical Feminism: Voices from the Women's Liberation Movement*
Lindsey Jackson, reviewer.
- 189 *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought*
Joseph E. Brito, reviewer.

« Se changer soi pour changer le monde », entre spiritualité et innovations sociales: *Le cas des créatifs culturels.*

Julia IteL, *Université Paris-Nanterre*

Résumé

Conscients des acquis de la tradition et de la modernité mais aussi de leurs limites, les créatifs culturels, qui représenteraient selon les sociologues Paul Ray et Sherry Anderson un tiers de la population en Occident, chercheraient à construire une nouvelle société plus durable et inclusive. Ils partageraient une conscience globale et des valeurs post-matérialistes telles que l'écologie, la valorisation du féminin dans la société, le développement psycho-spirituel, l'être sur l'avoir et le paraître et une implication sociétale. « Se changer soi pour changer le monde » devient l'emblème d'une culture alternative à celle de l'hypermodernité, qui cherche dans la spiritualité un moyen de réenchanter le monde et d'y agir en conscience. En effet, ces « innovateurs sociaux » engagés dans un cheminement spirituel seraient plus à même d'impacter leur environnement car il y aurait une plus grande congruence entre valeurs et actes au quotidien. Nous présenterons ici quelques pistes de réflexion soulevées dans notre étude qualitative, menée sur des créatifs culturels dont la spiritualité s'est avérée être une ressource fondamentale pour leur engagement moral et politique dans le monde.

Keywords: Créatifs culturels, Spiritualité, Innovateurs sociaux, Responsabilité, Société alternative.

À la fin des années 1980, Paul H. Ray et Sherry R. Anderson – sociologue et psychologue – commencent une grande enquête sociologique sur la société américaine (valeurs, vision du monde) auprès de 100 000 américains, pendant quatorze ans¹. À la suite de leur étude, ils identifient trois groupes socio-culturels bien distincts : les modernistes – animés par le progrès technique, la réussite, l'individualisme, le matérialisme – 2) les traditionalistes – tournés vers le conservatisme culturel et religieux – et 3) les créatifs culturels (CC) représenteraient une “troisième voie”², ne se reconnaissant ni dans la tradition ni dans la modernité actuelle souvent caractérisée

par ses excès telle que l'hyperconsommation (on parle alors d'hypermodernité³). Les CC partageraient une conscience globale et des valeurs postmatérialistes telles que l'écologie, la valorisation du féminin dans la société, le développement psycho-spirituel et une implication sociétale.

En 2007, des chercheurs français – sous la tutelle du Club de Budapest – conduisent une étude similaire pour évaluer la proportion de CC en France⁴. À la suite de leur recherche, les chercheurs français viennent ajouter deux valeurs à la liste établie par Ray et Anderson, soit 4) « la valorisation de l'être sur l'avoir et le paraître », et une 5) « ouverture multiculturelle ». De plus, ils découvrent qu'en France, la dynamique alternative propre à ces individus (38% de la population) est aussi large que celle existant aux États-Unis (35%), ce qui les conduit – de la même façon que les auteurs américains – à considérer les CC non plus comme une contre-culture de la modernité mais bien comme une société alternative essayant de créer, par des innovations sociales diverses, une culture et des modes de vie plus respectueux de l'être humain et de son environnement. Cette dynamique serait, toujours leurs conclusions, alimentée par une forte congruence entre les valeurs de ces individus et leurs actions au quotidien, congruence résultant d'un profond investissement psychologique et spirituel permettant à la fois d'agir sur soi pour ensuite se diriger vers l'autre et s'impliquer dans la société de manière plus consciente. Ainsi, “se changer soi pour changer le monde”⁵ deviendrait l'emblème d'une culture alternative à celle de l'hypermodernité, qui chercherait dans la spiritualité un moyen de réenchanter le monde et d'y agir en conscience. C'est là l'hypothèse que nous avons voulu explorer dans notre propre recherche.⁶ La présente étude repose principalement sur des entretiens avec dix-neuf CC francophones (Québécois et Français) se considérant « spirituels mais pas religieux ». En effet, lors de cette étude, nous avons cherché à répondre à la question suivante : comment les CC définissent la spiritualité et comment celle-ci influence leur quotidien, leur permettant d'être congruents et donc de créer une société alternative viable ?

Afin de tester cette hypothèse, nous clarifierons le cadre conceptuel dans lequel nous nous positionnons et permettant de comprendre les CC comme mouvement socioculturel innovant, c'est-à-dire en introduisant la notion d'ultramodernité, soit le tournant axial dans lequel notre société contemporaine évolue, et en donnant les caractéristiques de la religiosité ultramoderne se définissant dans ce contexte comme une spiritualité séculière (entendue comme « non-religieuse »). Puis, nous verrons comment les CC cherchent à « réenchanter » la société en réintroduisant, dans l'ère ultramoderne, la question du sens et l'adoption de modes de vie correspondant à leur système symbolique. Nous présenterons quelques pistes de réflexion soulevées lors de notre recherche de terrain et qui nous ont permis de présenter ces individus comme de véritables innovateurs sociaux privilégiant la congruence entre leur *soi*, leurs valeurs, et leurs actions au quotidien.

L'ultramodernité et ses innovations spirituelles

À la fin des années 1960 apparaît un courant de pensée attestant de la rupture avec les traditions idéologiques de la modernité. Le courant postmoderne (Lyotard, Maffesoli, Habermas) ouvre le champ à la conception d'une éventuelle sortie de la modernité en Occident en affirmant sa posture critique vis-à-vis de celle-ci⁷. Rejetant cette idée de *rupture*, un autre courant se dessine misant davantage sur une *continuité* de la modernité (Giddens, Beck), cette dernière se traduisant certes dans des transformations sociales et culturelles majeures mais ne rompant pas toutefois avec le paradigme moderne⁸. Signe de ces incertitudes quant à l'appellation de cette « deuxième modernité », de multiples termes apparaissent dans la littérature faisant de la modernité un objet d'étude sociologique à part entière : modernité haute, avancée, tardive, réflexive, liquide, fluide, ou encore hypermodernité (prisesoit dans le sens de modernité réflexive soit dans le sens d'un excès de la modernité), surmodernité, transmodernité, etc.

Ici, nous choisissons « ultramodernité » dans le sens employé par Jean-Paul Willaime⁹, et repris par Yves Lambert lorsqu'il parle de la modernité comme d'un « nouveau tournant axial »¹⁰ et

de l'ultramodernité comme « sa phase de généralisation et de radicalisation »¹¹, marquée par une sorte de relativisme général (généralisation du questionnement critique) et de réflexivité poussée (remise en question des métarécits tels que le progrès), par une exacerbation du processus d'individualisation et par de nouvelles caractéristiques religieuses (valorisation de l'autonomie individuelle, conception humano centrée du religieux, accomplissement de soi dans la vie présente et vision holiste de l'univers¹²). Dans la perspective d'Yves Lambert, dans chaque tournant axial existent un ou plusieurs moments axiaux qui précèdent l'avènement d'un autre tournant axial (soit, l'effondrement global de l'ordre des choses établies et un renouveau spirituel majeur¹³). Ici l'ultramodernité est donc considérée comme le dernier moment axial de la modernité, où un remodelage général laisse entrevoir des possibilités de déclin, de disparition, de redéfinition, d'innovation ou de réactions conservatrices¹⁴ que ce soit d'un point de vue social, politique, économique, culturel ou encore religieux. Les CC et la société alternative qu'ils seraient en train de construire constitueraient la phase innovante de cette période d'incertitude ultramoderne.

La religiosité à l'ère de l'ultramodernité se configure selon deux processus : d'une part, on assiste depuis l'avènement de la modernité, à une décomposition de la religion classique¹⁵, à une sorte de discrédit jeté sur le système chrétien qui est généralisé par les individus à l'ensemble des dogmes religieux institutionnels¹⁶; d'autre part, l'ultramodernité constitue, selon Willaime, une sécularisation de la modernité¹⁷, soit un « désenchantement » des institutions séculières, qui se trouvent elles-mêmes relativisées, et une remise en question des métarécits¹⁸. La sécularisation entraîne une transformation historique et culturelle radicale qui commande une nouvelle vision du monde¹⁹ et de nouvelles croyances et pratiques religieuses qui reposent sur « la généralisation de l'idéal d'autonomie individuelle, libérée du joug de l'autorité institutionnelle »²⁰. Ce basculement idéologique, qui souligne à la fois l'héritage de la modernité mais également de sa rupture, implique la redéfinition en profondeur des interactions individu-société, et marque l'entrée de la modernité dans un tournant subjectif²¹ : le passage d'une *life-as* (selon des rôles,

devoirs et obligations extérieurs et objectifs) à une *subjective-life* (selon sa propre subjectivité et sa façon d'expérimenter soi-même le monde)²², fondée sur les concepts d'autonomie et d'authenticité. Ce tournant majeur détermine la nouvelle conception que l'on a désormais de la spiritualité, conçue comme profondément distincte de la religion. C'est pourquoi nous choisissons, pour définir la religiosité caractéristique de l'ultramodernité, la notion de spiritualité séculière, elle-même soustraite à l'influence directe et au contrôle d'une religion établie, la spiritualité étant comprise par les individus comme opposée au religieux, et plus particulièrement au religieux « institutionnel » se référant à un dogme.

La spiritualité, reflet des croyances des individus, s'est détachée de son lieu d'inscription traditionnel et a gagné son autonomie par rapport aux symboles et aux systèmes religieux afin de se définir à partir de sa nature propre²³. Le sujet est désormais libre de bricoler, de créer son propre système de sens²⁴ à partir de nouveaux lieux d'inscription comme des religions « alternatives » (attire pour le bouddhisme, la méditation zen, etc.), les sciences, la psychologie et la philosophie²⁵. Dans l'étude américaine, actualisée en 2008²⁶, 46% des CC seraient « pour la spiritualité » (contre 21% de la population totale), 63% auraient une forte demande d'authenticité (vs. 39% population totale), 62% partageraient une demande de développement personnel (vs. 34%). Dans l'étude française²⁷, 17% des CC se considèrent « comme une personne en quête de spiritualité » sans être liée à une religion ou « à un itinéraire déjà institutionnalisé » (vs. 6%), 8% se sentent attirés par des religions orientales (vs. 2%), 8% ont déjà essayé ou s'appuient toujours sur des pratiques comme le yoga, le druidisme, l'anthroposophie, le chamanisme, la wicca, etc. (vs. 3%) et enfin pour 46% d'entre eux des valeurs éthiques sont plus importantes que des croyances religieuses (vs. 28%).

À la frontière entre la « nébuleuse mystique-ésotérique » de Françoise Champion caractérisant la spiritualité New Age et la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » de Nadia Garnoussi, évoquant une spiritualité psychologisée et marquée par la philosophie pratique développée à partir des années 1990, la spiritualité des CC a donc la

particularité de se fonder, non plus sur une transcendance (Dieu), mais sur l'être humain lui-même²⁸.

Au-delà du bricolage, créer un nouveau récit

En sociologie de la religion, les théories du « bricolage spirituel » et du « supermarché de la spiritualité »²⁹ séduisent nombre de chercheurs. Ces dernières dressent un profil du chercheur de sens comme celui d'un consommateur qui choisit, récupère et bricole avec des éléments désormais décontextualisés de façon à épouser les intérêts privés des individus en recherche d'amélioration perpétuelle du soi, et ainsi la spiritualité est perçue comme une pratique synchrétique, approvisionnée par des entrepreneurs, comme un outil sujet à l'appropriation d'individus « aliénés »³⁰. Ce type de comportement qui traduit et reflète certaines déviances de la société néolibérale, comme l'hyperconsommation et le culte de l'instantanéité, induirait donc, selon Nicole Aubert et son équipe, à la production d'un individu hypermoderne, c'est-à-dire « un individu dominé par le besoin de satisfactions immédiates, intolérant à la frustration »³¹ qui cherche à acquérir un mieux-être dans l'ici et maintenant, et donc inscrit sa quête de sens non plus dans une vie de l'au-delà mais bien dans l'immédiat³². Contrairement à cet individu hypermoderne, davantage caractérisé par une hypertrophie du *moi*, nous soutenons l'hypothèse – représentant d'ailleurs un des enjeux de notre recherche – que nous assisterions à l'émergence d'un nouvel individu propre à l'ultramodernité : le créatif culturel. Les CC auraient, d'après les différentes enquêtes, la particularité de posséder pour la plupart une vision grand-angle, soit une vision du monde qui intègre une pluralité de systèmes de croyances, et qui adopte, à partir du point de vue essentiellement subjectif de l'individu, une vision holiste de l'univers³³.

Cette vision holiste provient d'une tradition de pensée, ou plutôt une sensibilité, remontant au XIX^e siècle³⁴. Cette sensibilité a pris naissance dans le courant romantique et dans le transcendentalisme américain qui déjà remettaient en question les postulats de la modernité tels que le progrès, la vision mécaniste du monde, le

capitalisme, et réhabilitaient l'affect et un désir d'harmonie entre l'être humain et la nature. Le courant de l'orientalisme et le développement de la gnose moderne (théosophie) ont favorisé l'introduction de certaines pratiques (comme le yoga) auprès d'une élite adoptant dès lors un mode de vie alternatif³⁵. Ce mode de vie particulier s'est popularisé dans la contre-culture américaine des années 1950 à 1970 en recherche d'utopie libertaire et d'un monde plus juste (mouvements sociaux, passage aux valeurs postmatérialistes), tout en réactivant la quête de sens collective dans le regain pour la spiritualité.

Au cours des années 1970 et 1980 de nombreuses catastrophes climatiques dans le monde font progressivement prendre conscience aux sociétés de l'urgence écologique³⁶. On entre alors dans l'ère de l'anthropocène, soit une ère marquée par l'influence des activités humaines sur la planète et la conscience de celle-ci. Cette prise de conscience ne fera que s'accroître dans les années 2000³⁷ et on verra ainsi l'émergence de comportements autrefois réservés à la culture alternative hippie – comme le compost ou le recyclage – se disséminant auprès de la population, et se normalisant. Chez les CC, il y aurait donc une conscience que tout est interrelié, que tout doit être pris en compte – dans une approche systémique et holiste – pour le bon fonctionnement du vivre-ensemble. Par exemple, 73% des CC américains considèrent qu'il est très ou extrêmement important de « vivre en harmonie avec la terre » et 68% pensent qu'il est « important de développer un mode de vie radicalement nouveau pour atteindre la durabilité écologique »³⁸.

En effet, l'humanité est perçue pour la première fois comme une « force globale, réelle, physique, cause du changement climatique, responsable du passage à une nouvelle ère »³⁹. Il y a dès lors une prise de conscience individuelle et collective de la responsabilité de chacun quant à l'avenir de notre espèce et de notre habitat⁴⁰. De ce fait, conscients de la crise de la modernité et de ses dérives qui ont provoqué cette même crise écologique, les CC sont mués par un sentiment d'urgence qui, dans leur quête de sens et d'authenticité (en posant la question des finalités de l'existence humaine⁴¹), se traduirait, selon les deux études, par une congruence entre valeurs et actes les

rendant ainsi proactifs : 80% des CC français seraient, entre autres, plus à même de choisir une profession ayant un impact positif sur la société contre 57% de la population⁴². En effet, certaines études sur le rôle de la construction identitaire narrative de l'individu (le *storytelling*)⁴³ indiquent que celui-ci se construit autour d'un sens qui donne signification et direction à l'ensemble de son existence (ex : découverte de sa vraie nature, l'avènement d'une société juste, la défense des droits humains, la sauvegarde de la création, etc.)⁴⁴ et de ce fait, définit le rapport à soi, aux autres et au monde⁴⁵. Lorsque ce sens devient un projet ou une philosophie de vie (le sujet se sent empreint d'une mission), ce passage est accompagné de l'adoption d'un système de valeurs⁴⁶ (inscrit dans une vision du monde et dans le sens que l'on donne à sa vie) qui, éventuellement, par la mise en action collective de ces valeurs, débouchera sur l'émergence d'une nouvelle culture et/ou d'un nouveau paradigme (si partagées par un nombre conséquent d'individus).

Les CC, représentant 35% de la population en Occident, ont la particularité de mettre en action et d'incarner par des techniques innovantes les sensibilités auxquelles ils adhèrent ce qui les distingue d'autres groupes sociaux : respect de l'environnement, reconnaissance de la place de la femme dans la société (60% des CC sont des femmes), intérêt pour le développement personnel et la spiritualité, implication sociétale (au niveau local) et ouverture multiculturelle⁴⁷. Donc toujours selon ces études et les conclusions qu'elles amènent, les CC représenteraient le courant le plus en adéquation entre leur vision de la vie, leurs valeurs et leur vécu quotidien⁴⁸. Contrairement à l'individu hypermoderne narcissique et consommateur dans l'excès⁴⁹, les CC tendraient à valoriser l'être sur l'avoir et le paraître⁵⁰, à valoriser donc la connaissance de soi (non pas par égoïsme et nombrilisme) dans un souci d'unité et d'autonomie de la personne (individuation) qui demeure ancré dans la conscience de l'altérité⁵¹. La spiritualité des CC, à l'ère de l'ultramodernité, faite d'emprunts et d'expériences multiples, ne relèverait cependant pas du bricolage spirituel, considéré comme superficiel et dans la continuité du consumérisme ambiant. Au contraire, notre étude qualitative réalisée auprès de CC se considérant « spirituels mais pas religieux » tend

à montrer qu'il s'agit plutôt d'une recherche investie, inclusive et cohérente dans le cheminement personnel de la personne qui, dans sa quête de sens, cherche à trouver, enrichir et complémentariser sa voie⁵². Sans le savoir, les CC seraient en train de créer un nouveau récit de l'anthropocène en établissant une nouvelle « éthique du partenariat »⁵³ avec soi, les autres et le monde, en assurant un espace de liberté à chacun.

Se changer pour soigner le monde

Dans *Condition de l'homme moderne* (1958), Hannah Arendt écrit qu'il faut sortir des sociétés de travail pour aller vers une société de l'œuvre. Le mouvement des CC évoque « la notion d'un réenchantement du monde, véhiculée par cet intérêt nouveau pour la spiritualité, qui inclut essentiellement la question du sens, un nouveau rapport à l'éthique, à la Nature et à autrui (interdépendance) ; mais aussi un élan d'émancipation de l'individu, éloigné de toute forme d'oppression et de dogmatisme, désireux d'évoluer individuellement et collectivement vers un élargissement des connaissances et un mieux vivre ensemble »⁵⁴.

Dans notre recherche qualitative, nous avons été amenés, de ce fait, à investiguer la question suivante : comment les CC définissent la spiritualité et comment celle-ci influence leur quotidien, leur permettant d'être congruents et donc de créer une société alternative viable ? Nous avons donc mené une enquête qualitative auprès de dix-neuf CC québécois et français, se considérant « spirituels mais pas religieux ». Afin d'évaluer leurs valeurs et leur appartenance à ce groupe spécifique d'individus, nous avons d'abord administré un questionnaire de recrutement en ligne puis nous avons poursuivi avec une entrevue semi-dirigée. Les premiers éléments statistiques corroborent les études originelles sur les CC : 68% de nos répondants étaient des femmes et l'âge moyen, de 42 ans, était plutôt jeune. Il est intéressant de noter que 42% d'entre eux occupaient une double activité qui se conjuguait souvent par un poste de cadre supérieur (pour la majorité), une profession libérale ou un poste de salarié (minoritaire) et par un métier relevant du domaine de la santé psychologique. En

effet, onze répondants étaient soit thérapeutes ou bien en voie de le devenir (c'est-à-dire en formation). Lorsque nous avons abordé la question des valeurs lors de l'entrevue, systématiquement des valeurs humanistes (comme le respect, l'entraide, la compassion, l'écoute) ont été évoquées, dans une dynamique altruiste envers soi, les autres et la nature. Elles étaient identifiées comme un besoin pour une société plus juste, plus idéale en réaction à une société néolibérale d'hyperconsommation, de compétition et de saturation d'informations négatives. Nous avons également observé en les faisant parler de leur conception de la société un fort discours anti-hégémonique relevant de la fin de l'adhésion au récit moderne et de la soif en un discours plus optimiste, constructif, altruiste, durable. La principale source d'implication sociétale reposait sur la consommation (on parle de *consommaction*) où il était considéré que consommer c'était être autrement, vivre autrement.

Dans la société contemporaine, nous constatons plusieurs initiatives qui s'implantent durablement dans nos modes de vie et dans nos mentalités, notamment au niveau de l'alimentation et de la santé : le marché du bio explose, on consomme local, de saison, on recycle, on composte, on mange moins de viande, etc. Nous serions donc passés du « corps-objet » au « corps-sujet » : « je suis ce que je mange, je mange ce que je suis ». Pour la grande majorité des répondants, surtout ceux qui occupaient une double profession, le travail devait avoir un impact positif (sur soi, la société, l'environnement). Il s'agissait de « faire sa part » pour construire la société de demain. L'analyse de discours de ces personnes traduisait un langage propre à l'ouverture et à l'inclusion. D'abord, ces individus considéraient la spiritualité comme ouverte et inclusive, comparée à une religion perçue comme fermée et dogmatique. Il était donc permis de puiser certaines croyances et pratiques de traditions diverses, de techniques de développement personnel. Cependant, celles-ci se rejoignaient autour de la méditation (bouddhiste ou non), de la marche en forêt « qui ressource », d'une discipline psychocorporelle (yoga, tai-chi, massage), et de lectures très variées (physique quantique, parascience, psychologie, philosophie, etc.). Il en ressortait une volonté de rassembler les parties de soi dans une non-dualité entre le corps

et l'esprit. Le vocabulaire de l'ancrage revenait systématiquement, évoqué par le symbole de l'arbre (systématique aussi). Le quotidien était considéré comme l'endroit où pratiquer sa spiritualité, le lieu de la mise en pratique de ses valeurs et idéaux. La spiritualité était alors perçue davantage comme une philosophie de vie, une sagesse, guidant les actions des individus. Si cette spiritualité s'inscrivait dans un rapport vertical (le plus grand que soi), elle s'enracinait aussi dans un rapport horizontal d'interdépendance, permettant la croyance en un univers dynamique, intentionnel où tout fait partie du tout (réconciliation entre science et tradition spirituelle).

On notait également un optimisme certain quant à l'évolution de l'humanité vers un stade supérieur en se comprenant comme partie intrinsèque de celui-ci et en l'humanisant, c'est-à-dire en appliquant les valeurs de respect et de bienveillance à l'égard de soi, des autres mais surtout de la nature. Cette vision de l'alignement harmonieux entre ces trois rapports, créant un tout unifié cosmique, est au cœur de la conscience écosophique théorisée par Maffesoli, et reposant sur le principe d'unicité, soit « la possible cohésion d'éléments multiples gardant, chacun, leur spécificité, [l'] individu se métamorphosant dans la personne plurielle »⁵⁵, assurant la possible interaction entre l'individu (micro), la société (meso) et la nature (macro). Dans notre étude, nous avons observé la recherche d'un équilibre constant entre ces trois rapports, redéfinissant alors la portée des CC dans le monde. Généralement, la rencontre avec la spiritualité (ou la quête spirituelle) – c'est-à-dire l'éveil à une autre dimension de la réalité telle qu'on la vit dans le processus classique de socialisation, peu importe l'expérience (un voyage, une expérience mystique, un choc émotionnel, une rencontre, etc.) – provoque un mouvement qui part de l'intériorité vers l'extériorité, où l'on fait place en soi pour accueillir l'autre. De cette ressource intérieure qu'est le rapport conscient (et confiant) à soi – engagés par les diverses techniques rencontrées et juxtaposées entre psychologie et traditions – peut naître alors un engagement social, communautaire et environnemental. Il s'agit d'un dépassement de soi pour rencontrer l'autre et agir au sein de l'humanité et avec elle. C'est à partir de ce constat que nous pouvons envisager l'avènement d'une culture alternative à la modernité et

donc d'une possible après-modernité⁵⁶. Nous avons ici exploré les itinéraires de sens de différents individus et évalué leur impact à cette même échelle. Cependant, des initiatives plus grandes en termes de taille et d'ampleur existent. Les livres de Paul Ray et Sherry Anderson, aux États-Unis, et d'Ariane Vitalis, en France, en font mention. Nous pourrions citer quelques exemples qui tenteraient de donner un léger aperçu des divers domaines concernés par cette mouvance. Par exemple, à Montréal il existe les fermes Lufa qui ramènent l'agriculture en ville, l'engouement pour la permaculture et pour les jardins potagers urbains, The Boson Project en France qui essaie de remettre l'humain au centre des priorités de l'entreprise, bien sûr le mouvement des Colibris, etc.

Conclusion

Nous situant dans la pensée de Michel de Certeau qui indique qu'une "culture est le langage d'une expérience spirituelle [vouée à répondre] aux questions d'un temps"⁵⁷, nous avons proposé un portrait de ce groupe socio-culturel qui cherche par la spiritualité à établir une nouvelle société. Mais comment définir ce qu'est la spiritualité séculière? Nous avancerons l'hypothèse que c'est une conscience humano-éthique, qui cherche dans la spiritualité une façon de réenchanter et de guérir le monde par la mise en action d'une autre manière de croire et de vivre avec l'altérité.

Plusieurs initiatives populaires sont rapportées dans les livres publiés spécifiquement sur les CC et démontrent qu'il existe des actions concrètes de la société civile américaine et française vers la création d'une société renouvelée, plus respectueuse et inclusive, véritablement « unicitaire ». Aucune étude de la sorte n'a encore été publiée au Québec ou au Canada. Notre intention ici est donc d'aborder un sujet peu exploité qui mériterait, pourtant et au-delà de nos propres recherches, une attention toute particulière favorisant ainsi la reconnaissance d'individus se sentant isolés dans leurs croyances et pratiques comme groupe capable de changements positifs dans la société d'aujourd'hui mais aussi celle de demain. Les résultats finaux de notre étude paraîtront à l'été 2018.

Notes

- 1 Paul Ray et Sherry Anderson, *L'émergence des créatifs culturels, enquête sur les acteurs d'un changement de société* (Gap : Yves Michel, 2001).
- 2 Ariane Vitalis, Op. cit., 13-14.
- 3 Nicole Aubert, *L'individu hypermoderne* (Toulouse : Eres, 2008).
- 4 Association pour la Biodiversité Culturelle, *Les créatifs culturels en France* (Gap : Yves Michel, 2007)
- 5 Étude française : 62% des créatifs culturels considèrent que « des changements positifs de ma personnalité, dans ma vie, pourraient contribuer à changer le monde » contre 35% de la population française (p. 57).
- 6 La présente étude repose principalement les résultats d'un projet de mémoire maîtrise, qui sera déposé durant l'été 2018.
- 7 Claude Tapia, « Modernité, postmodernité, hypermodernité », *Connexions* 1, no. 97 (2012) : 16-17.
- 8 Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* (Paris : Armand Colin, 2004).
- 9 Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue* (Lyon : Olivétan, 2008).
- 10 Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité: Une analyse en termes de "tournant axial" », *Archives des sciences sociales des religions* 45, no. 109 (2000): 88.
- 11 Ibid.
- 12 Idem., 109.
- 13 Idem., 90.
- 14 Idem., 88.
- 15 Nadia Garnoussi, « De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existential : Étude sociologique de la "nébuleuse psycho-philosophique" » (Thèse, EPHE, Paris, 2007), 15.
- 16 Richard Bergeron, *Renâître à la spiritualité* (Montréal : Fides, 2002), 218.
- 17 Jean-Paul Willaime, « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine, » *Archives de sciences sociales des religions*, 146 (2009) : 204.
- 18 Nadia Garnoussi, Op. cit., 15.
- 19 Richard Bergeron, Op. cit., 218.
- 20 Nadia Garnoussi, Op. cit., 15.
- 21 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Oxford : Oxford University Press, 1992), 26.
- 22 Paul Heelas et Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution : Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Malden, USA : Blackwell Publishing, 2005), 2-5.
- 23 Richard Bergeron, Op. cit., 218 et 220.
- 24 Nadia Garnoussi, Op. cit., 15.
- 25 Richard Bergeron, Op. cit., 221.
- 26 Paul Ray, « The Cultural Creatives. The Potential for a New, Emerging Culture in the U.S. », *Report on the 2008 American Values Survey* (2008), 13.

- 27 Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., 66-67.
- 28 Ibid.
- 29 Entre autres, Jeremy Carrette et Richard King, *Selling Spirituality : The Silent Takeover of Religion* (Abingdon-on-Thames : Routledge, 2004).
- 30 Graham Harvey, « If « Spiritual but Not Religious » People Are Not Religious What Difference Do They Make? » *Journal for the Study of Spirituality* 6, no. 2 (2016): 132-133.
- 31 Nicole Aubert, « L'individu hypermoderne : un individu « dans l'excès » » dans *Dépendances* de Joyce Ain (Toulouse : Eres, 2005), 66.
- 32 Idem., 64.
- 33 Paul Ray et Sherry Anderson, Op. cit., 25.
- 34 Voir Ariane Vitalis, « Chapitre 1. L'héritage des créatifs culturels », Op. cit., 27-60.
- 35 Raphaël Liogier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?* (Paris : Armand Colin, 2012), 14.
- 36 Ariane Vitalis, Op. cit., 29-31.
- 37 Idem., 166.
- 38 Paul Ray et Sherry Anderson, Op. cit., 26.
- 39 Catherine Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit, » *Esprit* 420, no. 12 (2015) : 47.
- 40 Jonathan Chalier et Lucile Schmidt, « Comment penser l'anthropocène ? » *Esprit* 420, no. 12 (2015) : 5.
- 41 Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., 29-31.
- 42 Idem., 58.
- 43 Parmi elles : Raphaël Liogier, « La nouvelle religion du monde », *Sciences Humaines* 29, no. 12 (décembre 2012) : 1; Emily Esfahani Smith, *Je donne du sens à ma vie. Les 4 piliers essentiels pour vivre pleinement* (Paris : Leduc.s Éditions, 2017); Jonathan Gottschall, *The Storytelling Animal : How Stories Make Us Human* (Buena Vista : Mariner Books, 2012).
- 44 Richard Bergeron, Op. cit., 103.
- 45 Idem., 85.
- 46 Idem., 104.
- 47 Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., 50-52.
- 48 Idem., 74.
- 49 Nicole Aubert, Op. cit.
- 50 Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., 50.
- 51 Jean-François Barbier-Bouvet, *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui* (Paris : Médiaspaul, 2015), 201.
- 52 Cette étude est toujours en cours et sera publiée sous la forme d'un mémoire devant être déposé au printemps 2018.
- 53 Catherine Larrère, Op. cit., 52.
- 54 Ariane Vitalis, Op. cit., 22.
- 55 Michel Maffesoli, *Écosophie* (Paris : Éditions du Cerf, 2017), 84.
- 56 Ariane Vitalis, Op. cit., 83.
- 57 Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* (Paris : Seuil, 2003), 46-47.

Bibliographie

- Association pour la Biodiversité Culturelle. *Les Créatifs Culturels en France*. Gap : Yves Michel, 2007.
- Aubert, Nicole. *L'individu hypermoderne : un individu « dans l'excès »*. Toulouse : Eres, 2008.
- Nicole Aubert, « L'individu hypermoderne : un individu « dans l'excès » » dans *Dépendances* de Joyce Aïn Toulouse : Eres, (2005), 53-67.
- Barbier-Bouvet, Jean-François. *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*. Paris : Médiaspaul, 2015.
- Bergeron, Richard. *Renaitre à la spiritualité*. Saint-Laurent, Québec: Fides, 2002.
- Bonny, Yves. *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* Paris : Armand Colin, 2004.
- Carrette, Jeremy et Richard King. *Selling spirituality: the silent takeover of religion*. Abingdon-on-Thames : Routledge, 2004.
- Chalier, Jonathan et Lucile Schmid. “Comment Penser L’anthropocène ?” *Esprit* 420, no. 12 (2015) : 5-7.
- De Certeau, Michel. *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil, 2003.
- Esfahani Smith, Emily. *Je donne du sens à ma vie. Les 4 piliers essentiels pour vivre pleinement* (Paris : Leducs. Éditions, 2017).
- Garnoussi, Nadia. « De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existential : Étude sociologique de la “nébuleuse psycho-philosophico-spirituelle”. » PhD diss. Paris. EPHE, 2007.
- Gottschall, Jonathan. *The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*. Buena Vista : Mariner Books, 2012.
- Harvey, Graham. “If ‘Spiritual but Not Religious’ people are not religious what difference do they make?” *Journal for the Study of Spirituality* 6, no. 2 (2016): 128-141.
- Heelas, Paul et Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA : Blackwell Publishers. 2005.
- Lambert, Yves. « Religion, modernité, ultramodernité: Une analyse en termes de “tournant axial”. » *Archives de sciences sociales des religions* 45, no. 109 (2000): 87-116.
- Larrère, Catherine. « Anthropocène : le nouveau grand récit. » *Esprit* 420, no. 12 (2015) : 46-55.
- Liogier, Raphaël. « La nouvelle religion du monde », *Sciences Humaines* 29, no. 12 (décembre 2012).
- . *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?* (Paris : Armand Colin, 2012).

Maffesoli, Michel. *Écosophie*. Paris : Éditions du Cerf, 2017.

Ray, Paul et Sherry Anderson. *L'Émergence des Créatifs Culturels, enquête sur les acteurs d'un changement de société*. Gap : Yves Michel, 2001.

Ray, Paul. "The Cultural Creatives. The Potential for a New, Emerging Culture in the U.S." *Report on the 2008 American Values Survey* (2008).

Tapia, Claude. « Modernité, postmodernité, hypermodernité », *Connexions* 1, no. 97 (2012) : 15-25.

Taylor, Charles. *The ethics of authenticity*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Vitalis, Ariane. *Les Créatifs Culturels : l'émergence d'une nouvelle conscience. Regards sur les acteurs d'un changement de société*. Gap : Yves Michel, 2016.

Willaime, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Lyon : Olivétan, 2008.

———. « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine, » *Archives de sciences sociales des religions*, 146 (2009) : 201-218.