

LES « NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX » ET LE PHÉNOMÈNE DES « SECTES »

Alain Bouchard

L'ÉTUDE DES « nouveaux mouvements religieux » et du phénomène des « sectes » n'a pas encore de tradition de recherche bien implantée au Québec. L'enseignement universitaire est dispensé par des chargés de cours, tant dans les milieux francophones qu'anglophones, et il n'y a pas pour l'instant de groupe de recherche constitué sur cette question. Après des décennies de controverses, les années soixante-dix et quatre-vingt nous laissent pourtant envisager un avenir plus prometteur pour l'étude de ce sujet.

BILAN

Antécédents et débuts

Rappelons que les premières études universitaires publiées sur la question des sectes au Québec remontent aux années quarante. En 1948, l'abbé Hervé Gagné, professeur à la faculté de théologie de l'U. Laval, déposait une étude sur les Témoins de Jéhovah pour le compte du procureur de la ville de Québec, M^e Ernest Godbout. Il va sans dire que cet avis était négatif et qu'il présentait les membres de ce groupe comme des ennemis de la démocratie et de la religion et comme des fauteurs de sédition. Gagné concluait d'ailleurs son mémoire par ces mots : « Ce qu'ils enseignent est philosophiquement et théologiquement faux, moralement mauvais. Voilà pourquoi ils ne peuvent même pas être tolérés dans une société chrétienne et qui entend rester chrétienne. » (p. 110) De tels propos peuvent faire sourire aujourd'hui ; pourtant, plusieurs publications récentes sur la question des sectes portent encore les mêmes jugements sur ces groupes, mais cette fois non pas au nom d'une société chrétienne, mais au nom d'une société moderne et démocratique. Cette même rhétorique est utilisée par la mouvance anti-secte qui constitue le point de vue le plus véhiculé dans la population, en particulier par les médias.

Un courant de recherche académique — car nous ne pouvons pas encore parler de tradition — sur la question des nouveaux mouvements religieux s'est développé en parallèle à ce lobby anti-secte dans les années soixante-dix. Après quelques études réalisées dans le cadre de maîtrises, à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, c'est en 1973 qu'est lancé, à l'U. Concordia (Sir Georges Williams à l'époque), autour de Frederick B. Bird assisté de ses collègues William Reimer, Charles Davis, David Miller, Sheila McDonough et John Rossner, le premier projet de recherche sur les nouveaux mouvements religieux au Québec. L'objectif principal poursuivi par ce projet était d'explorer les formes de participation à ces mouvements. Les travaux de ce groupe de recherche, qui cessa ses activités au printemps de 1978, ont produit des résultats remarquables et incontournables sur des questions comme le taux de participation dans les nouvelles religions (Bird et Reimer, 1982), la relation entre l'adepte et le maître (Bird, 1979 ; Westley, 1983) et la gestion du « charisme » (Bird, 1993 ; Palmer, 1988). De cette équipe, Susan Palmer, professeure au collège Dawson et chargée de cours à l'U. Concordia, est une des seules qui soit restée active dans le domaine ; elle est devenue, au cours des dernières années, la figure dominante sur la question de l'étude des nouveaux mouvements religieux au Québec.

Au même moment, un professeur du Cégep de Limoilou, Éric Foucart, commençait à étudier le phénomène des sectes religieuses. Il a publié quelques articles sur des questions générales (Foucart, 1978) et la seule bibliographie en français sur le sujet au Québec (Foucart, 1982), avant de changer d'orientation au début des années quatre-vingt. En 1976, Richard Bergeron, alors professeur à la faculté de théologie de l'U. de Montréal, a élaboré un cours et un projet de recherche sur la question des nouveaux mouvements religieux. Le fruit de ce travail mena à la publication d'un livre, *Le cortège des fous de Dieu* (1982), et à la création du Centre d'information sur les nouvelles religions en 1984. Maintenant à la retraite, Bergeron a surtout concentré ses énergies à développer une approche théologique et pastorale du phénomène.

À l'U. Laval, Jacques Zylberberg et Jean-Paul Montminy, de la faculté des sciences sociales, lançaient, en 1978, un projet de recherche sur le vécu religieux des Québécois, qui se pencha plus particulièrement, jusqu'en 1984, sur le Renouveau charismatique, les Témoins de Jéhovah et les familles hassidiques de Montréal. L'objectif de ce projet de recherche était de montrer comment ces mouvements offraient à leurs adeptes des niches de sociabilité et comment le monde extérieur, en particulier l'État, transformaient les groupes. Deux des chercheurs associés à ce projet, Pauline Côté et Alain Bouchard, ont fait de la problématique des nouveaux mouvements religieux leur champ de recherche spécifique. En 1981, Roland Chagnon, de l'U. du Québec à Montréal, démarrait un projet de recherche sur la quête d'identité dans les nouveaux mouvements religieux. Malheureusement sa mort subite, en 1988, nous priva de l'un de nos plus précieux collaborateurs et théoriciens. Une des raisons probables,

mais pas exclusive, qui pourrait expliquer que présentement il n'y ait pas d'équipe de recherche sur cette question, est le fait que le sujet est brûlant d'actualité — mais qu'il brûle aussi les chercheurs qui s'en approchent...

Sectes ou nouvelles religions ?

L'étude des « sectes » est un domaine d'étude controversé. L'attention que l'on porte aux nouveaux mouvements religieux vient du fait que, dans les années soixante-dix, on pensait que ces groupes pratiquaient une technique de « lavage de cerveau ». Cette théorie fut supportée par des témoignages comme celui de Josh Freed dans son livre *Un billet pour le ciel*. Cet ouvrage inspira un long métrage qui remporta le prix du meilleur film canadien en 1982. Ce livre raconte la déprogrammation d'un ami, Benji Carroll, adepte du Mouvement pour l'Unification. Mike Kropveld, qui participa à cette « expédition », fonda par la suite le centre Info-secte. Comme le soulignait Roland Chagnon (1985), la recherche se bute aussi à la méfiance des groupes qui ne voient pas d'un bon œil l'arrivée des chercheurs qui peuvent menacer leur cohésion interne et révéler des aspects de leur vécu que pourraient utiliser leurs adversaires.

Parler de secte c'est parler d'exclusion, c'est porter un jugement : « la secte c'est l'autre ». Il est notable de constater que la majorité des chercheurs s'excusent avant d'utiliser ce terme dans leurs articles. Le sujet est souvent l'enjeu de débats publics où il ne peut y avoir que deux clans, le pour et le contre. Le chercheur devient ainsi coincé, et même s'il rêve de distance par rapport à son objet, la réalité le plaque dans un camp ou dans l'autre. Afin de retarder cet effet « pervers », certains chercheurs ont utilisé d'autres mots pour désigner ce phénomène. L'expression « nouveaux mouvements religieux », utilisée dans le titre du présent article, est une traduction d'une expression qui est devenue le « standard » dans la littérature anglophone. Cette expression renvoie à une structure plus fluide que l'institution où les individus ont un rapport de type « clientèle » avec le groupe. D'autres auteurs (Bergeron, 1982 ; Chagnon, 1985) ont préféré utiliser l'appellation « nouvelle(s) religion(s) » pour parler de ce phénomène, renvoyant ainsi à une notion de *nouveauté* (même si la plupart de ces groupes avaient vu le jour il y a plusieurs années) caractéristique de notre contexte, puisque ces groupes étaient arrivés au Québec au début des années soixante-dix. Montminy et Zylberberg (1982) ont préféré utiliser la notion de « communauté sacrale excentrique » pour accentuer le rapport majorité et minorité du phénomène. Bouchard (1990b), pour sa part, utilisa l'expression « religion en émergence » pour souligner la dynamique historique derrière ce phénomène.

Une définition absolue et précise de ce champ est problématique, car nous sommes en présence d'une grande variété de groupes très différents les uns des autres tant du point de vue du contenu des doctrines que de leurs structures, de leurs origines et du profil de leurs membres. Afin de pallier ce problème, les chercheurs ont tenté de regrouper ces mouvements sous des types.

Les typologies

Tout comme les définitions, les typologies sont des outils qui se développent selon les besoins de leurs auteurs. Reflets des orientations de recherche, les typologies des nouveaux mouvements religieux mettent l'accent sur des aspects particuliers de chacun des groupes.

Frederick B. Bird (1979) utilisa une typologie qui reposait sur la modalité d'appartenance des adeptes, car il s'intéressait au « comment » l'adepte assume la responsabilité morale dans ces groupes. Les types de Bird sont : 1) les dévots d'un Seigneur ou d'une Vérité ultime, 2) les disciples d'une discipline sacrée et 3) les apprentis entraînés à débloquer le pouvoir mystérieux qu'ils ont en eux. L'intérêt de cette typologie est d'être centrée sur le rapport qui s'établit entre l'adepte et le groupe. Celle-ci offre une échelle qui permet de nuancer le degré d'autonomie dont jouit l'adepte à l'intérieur d'un nouveau mouvement religieux.

Richard Bergeron (1982) a cherché, pour sa part, à dégager les axes selon lesquels se construisent les grandes traditions religieuses. À partir du type original du christianisme, il situe deux voies : 1) la « secte », qui s'est développée en ce centrant sur l'eschatologisme, le fondamentalisme et le radicalisme, et 2) la « gnose » qui, elle, s'est développée autour de l'ésotérisme, de la transtemporalité et du dualisme. La perspective philosophique qui sous-tend cette typologie a souvent rendu difficile son application pratique et a même été critiquée par plusieurs. Elle a toutefois le mérite de centrer le regard du chercheur sur les aspects religieux du phénomène.

Dans ses travaux sur les motivations qui poussent les gens à adhérer aux nouveaux mouvements religieux, Roland Chagnon (1985) a élaboré une typologie qui cartographie l'impact qu'a pu avoir un groupe sur la construction de l'identité personnelle. Chagnon identifie ainsi deux types de groupes : 1) les groupes de « conversion », qui transforment radicalement l'identité du converti et 2) les groupes d'« alternance », qui transforment modérément l'identité de l'adepte. Cette typologie a permis de donner un cadre à des travaux qui ont prouvé hors de tout doute que la conversion aux nouvelles religions n'était pas le fait d'une manipulation à l'insu de l'adepte, mais bien une démarche qui s'inscrit dans une quête d'identité typique de notre monde moderne.

Pour Alain Bouchard (1994), une des avenues intéressantes pour aborder le phénomène des sectes est de retracer la généalogie de ces groupes. C'est ainsi que Bouchard en est arrivé à distinguer quatre types de groupes qu'il nomme des « familles » : 1) la famille « chrétienne », qui regroupe les religions puisant dans la tradition biblique et chrétienne, 2) la famille « orientale », qui puise pour sa part dans les traditions provenant majoritairement de l'Inde et du Japon, 3) la famille « ésotérique », qui s'inspire de la tradition de l'ésotérisme occidental et, enfin, 4) la famille « scientifique », inspirée des courants de pensée qui ont sacralisé la science. Cette approche nous

permet de voir la continuité culturelle et sociale derrière ce phénomène. Mais même si on peut voir dans les nouveaux mouvements religieux un reflet de notre société, le phénomène reste quand même marginal.

Un phénomène marginal

Même si les estimés du nombre de groupes présents au Québec varient entre 300 et 1 000 (Bergeron, 1982 et Bouchard, 1990a), le phénomène demeure quand même marginal. En 1983, les recherches de Reginald W. Bibby (de l'U. de Lethbridge en Alberta) avaient indiqué que seulement 1 % des Canadiens avaient un intérêt pour les nouveaux mouvements religieux, et qu'une fraction de ce nombre en avait fait l'expérience (Chagnon, 1985). On est donc loin de l'image populaire voulant que la majorité des gens qui ont quitté les religions traditionnelles se soient tournés vers les nouveaux mouvements religieux. Au contraire, une proportion plus importante de gens sont opposés et même hostiles à l'endroit de certains nouveaux mouvements religieux. En 1984, le Centre de sondage de l'U. de Montréal révélait que 5,4 % des Québécois avaient déjà participé ou participaient à des groupes d'inspiration orientale et que 19,9 % des répondants avaient déjà lu des ouvrages de spiritualité orientale (Chagnon, 1985). Dans les années quatre-vingt, on estimait à 450 le nombre de dévots de Krishna au Canada, à 500 le nombre de « moonies », et à 700 le nombre de scientologues. Nous sommes donc loin du raz-de-marée destructeur contre lequel une certaine littérature populaire nous met en garde. Il n'en demeure pas moins que l'étude des nouveaux mouvements religieux, malgré son caractère marginal, permet de comprendre des enjeux fondamentaux de nos sociétés contemporaines ; ce sont des microcosmes qui nous permettent d'observer les forces sociales en présence dans le développement des institutions.

Aux origines du phénomène

L'un des premiers thèmes qui s'est imposé sur la question des nouveaux mouvements religieux est celui des raisons qui sous-tendent l'émergence du phénomène. Comment expliquer l'arrivée de ces groupes à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix ? Pour Richard Bergeron (1982), il y a derrière ce phénomène une conséquence du retrait de l'Église catholique de la sphère publique. Roland Chagnon (1986) y voit quant à lui le signe d'une profonde transformation du Québec contemporain. Pour Chagnon, le Québec est passé en quelques décennies d'une Nation-Église supportée par une intégration symbolico-religieuse, à une Nation-État supportée par une intégration symbolico-politique. Le moment crucial de cette transformation est la Révolution tranquille, qui, en sécularisant ces institutions, fait passer le Québec d'une société au Nous sacralisé à une société au Moi sacralisé. Chagnon rejoint ainsi Frances Westley (1983) et son étude sur le « culte de l'homme » dans les nouvelles religions. Au centre de cette émergence il y

aurait donc une transformation profonde de la société. Pour Alain Bouchard (1990a), les nouveaux mouvements religieux s'inscrivent aussi dans cette perspective, mais en particulier dans le registre de la transformation des grands mythes fondateurs de nos sociétés modernes. Les nouveaux mouvements religieux deviennent ainsi des cristallisations d'idéaux tels la science, le moi, etc. Les nouveaux mouvements religieux sont donc des réponses aux nouveaux besoins sociaux et psychologiques des individus modernes avec, comme spécificité, le fait de proposer une expérience spirituelle. Les nouveaux mouvements religieux prennent leur source dans le brassage des nouvelles croyances (réincarnation, télépathie, contact d'extra-terrestres, etc.), que certains nomment « *cultic milieu* » et se développent dans les paramètres de la culture de masse (Leblanc, 1998). Nous sommes alors aux antipodes de la position de Jean-Pierre Gosselin et de Denis Monière (1978) qui voyaient dans ce phénomène une compensation illusoire — l'« opium du peuple » — qui démobilise la jeunesse face aux enjeux sociaux actuels. Loin d'être des brebis que l'on tond, comme le suggérait l'image de la page couverture de leur livre *Le trust de la foi*, les adeptes des nouveaux mouvements religieux semblent, si on en croit les résultats des recherches sur la question, être très actifs, libres et conscients dans leur cheminement de convertis.

Le parcours de l'adepte

Les recherches de Chagnon (1985, 1988) et de Bird (1976) nous ont fait découvrir qu'à la base de la conversion aux nouveaux mouvements religieux, il y a une quête de sens et une liberté de choix. Le futur adepte est un chercheur de sens, que nous avons qualifié de « chasseur-cueilleur de la modernité », qui a un intérêt pour les questions religieuses et qui veut inscrire sa quête dans le cadre d'un groupe. Cet explorateur un peu marginal entre en contact avec un groupe en particulier parce qu'un lien affectif, un réseau d'amis, une connaissance, fréquente déjà ce milieu. Souvent la réaction de ses proches (parents et amis) est négative face à ce choix, mais cette réaction exerce une force centrifuge en raison du fait que le futur adepte se sentait déjà en marge du consensus environnant, qu'il contestait peut-être ou qu'il jugeait tout simplement insatisfaisant. Après une série de visites et d'entretiens, le postulant devient membre du groupe. Cette trajectoire typique est vécue par environ 4 % des explorateurs du monde des nouveaux mouvements religieux (Chagnon, 1988). Le cliché « entrée facile » véhiculé par plusieurs livres populaires est bien loin de la réalité. Une fois à l'intérieur du groupe, l'adepte fait l'apprentissage de son rôle et toute une série de raisons motivent son maintien dans le groupe : guérison, bien-être, nouvelle famille, etc.

Après quelques années, en moyenne trois ans, une dissonance cognitive finit par éloigner l'adepte du consensus du groupe, et celui-ci finit par en sortir. La sortie est le fait de plus de 75 % des adeptes, reléguant encore une fois le cliché « sortie

difficile» au rang des préjugés. Le bilan positif de l'expérience sectaire, qu'ont pu documenter Chagnon (1985, 1988) et Palmer (1994) dans leurs recherches, se retrouve aussi chez les ex-adeptes. Près de 85 % d'entre eux considèrent leur expérience passée comme positive, et comme les ayant aidés dans leur vie. Susan Palmer voit dans ce phénomène une indication que cette expérience joue le rôle d'un rite de passage où l'individu se retire du monde fébrile pour se recentrer sur ses potentialités en prenant refuge dans le groupe. Comme Chagnon l'a bien démontré, les nouveaux mouvements religieux jouent un rôle important dans la quête d'identité des adeptes. Mais si ces religions changent leurs adeptes, on réalise qu'elles changent elles aussi avec le temps.

Transformations des nouveaux mouvements religieux

Un ensemble de facteurs créant une pression interne amène les nouveaux mouvements religieux à se transformer. L'augmentation du nombre et des profils des adeptes, le défi posé par la deuxième génération des croyants, la transformation du leadership et des types d'autorité, voilà autant de facteurs qui amènent les groupes à transformer leurs systèmes de croyances et d'organisation.

Pauline Côté (1993, 1995) s'est particulièrement intéressée à l'influence des autorités publiques sur l'évolution des nouvelles religions. Les croyants et les organisations ont à se positionner face au monde extérieur : les transactions politiques et économiques qu'ils auront avec leurs vis-à-vis les transformeront pour le meilleur et pour le pire. Nous savons que la bureaucratisation du charisme est le facteur prédominant dans la disparition d'une nouvelle religion. La réception sociale est aussi un autre facteur qui modifie le profil des membres et des groupes.

Les réactions sociales

La réaction que suscite la présence des nouvelles religions au Québec est très intéressante, elle est même révélatrice d'une dynamique sociale particulière. Alain Bouchard (2001) a montré comment le modèle de la secte qui se dégage des articles de journaux semble relever de la « légende urbaine », ces histoires fictives qui deviennent plausibles socialement et qui expriment de façon inconsciente les préoccupations des individus qui les créent et les propagent. Ces rumeurs sont des récits cathartiques qui fournissent au groupe social un scénario acceptable pour substituer un ordre à la dissonance générée par l'évolution et la destruction des formes traditionnelles de socialisation.

Les récits sur les nouvelles religions deviennent donc des moyens pour dire que l'on n'aime plus l'institution religieuse traditionnelle et pour identifier un coupable à l'échec familial dans la transmission des valeurs. On reprend alors le scénario typique de l'« étranger » et de l'« enlèvement », l'ogre des fables refait surface sous le masque des sectes. Comme dans les légendes urbaines, les récits médiatiques sur les

nouvelles religions pointent les préoccupations d'une époque et identifient un bouc émissaire révélateur des angoisses d'une société. La secte menace l'avenir du groupe (les jeunes) en les faisant basculer dans l'irrationnel, qui est l'inversion du mythe fondateur moderne : la rationalité, la science. La *secte* c'est plus que l'*autre*, c'est finalement l'inversion de *nous autres*.

PROSPECTIVE

Domaine d'étude récent des sciences humaines, le phénomène des nouveaux mouvements religieux offre encore une multitude de facettes à explorer. Par exemple, nous avons peu de monographies sur des groupes en particulier (signalons tout de même Gauthier, 1991 ; Métraux, 1997 ; Rhéaume, 1990) ou sur des événements (voir Sarra-Bournet, 1990) ; il faudrait réaliser des travaux pour pallier ce manque.

Même si on identifie souvent les sectes à la question financière, on a peu d'information sur les modes de financement, sur la gestion interne et sur les dépenses dans ces groupes. L'impact économique de cette présence sur une région ainsi que l'influence des fluctuations économiques sur l'idéologie et la théologie de ces groupes sont des objets de recherche à développer. La question de la santé mentale est un sujet encore tabou concernant les nouvelles religions. Sommes-nous en présence de thérapies ou de pathologies ?

La rencontre des nouveaux mouvements religieux et des autres est un sujet qui s'annonce riche en retombées. Quels rapports entretiennent-ils avec les gouvernements, la police, le ministère des Finances, les Églises officielles, les autres « nouvelles religions » ? Il faudrait aussi explorer plus à fond les raisons qui mènent à l'émergence de panique morale, et le rôle des médias dans ce processus (Lévesque, 1984). Des cas comme celui de l'Ordre du Temple solaire, au Québec, devraient nous inciter à fouiller plus à fond sur les raisons qui font qu'une histoire « tourne mal ».

Finalement, toute la question de la gestion des rôles dans ces groupes mériterait d'être le domaine prioritaire à explorer. Comment se fait la socialisation des enfants ? Quel rôle les femmes jouent-elles dans le groupe ? Ces sujets pourraient nous amener à effectuer des études comparatives, un type d'approche encore peu utilisé dans ce champ du savoir.

Bibliographie

- BERGERON, Richard, 1982, *Le cortège des fous de Dieu : un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Éditions Paulines, 511 p.
- , 1997, *Vivre au risque des nouvelles religions*, Montréal, Médiaspaul, 267 p.
- BIBBY, Reginald, 1983, « Religionless Christianity : A Profile of Religion in the Canadian 80s », *Social Indicators Research*, 2, p. 169-181.
- BIRD, Frederick B., 1979, « The Pursuit of Innocence : New Religious Movements and Moral Accountability », *Sociological Analysis*, 40, 4, p. 335-346.
- , 1993, « Charisma and Leadership in New Religious Movements », dans David BROMLEY et Jeffrey HADDEN (dir.), *The Handbook on Cults and Sects in America*, vol. 3, *Religion and the Social Order*, London, JAI Press, p. 75-92.
- BIRD, Frederick B. et William REIMER, 1976, « New Religious and Para-Religious Movements in Montreal », dans S. CRYSDALE et L. WHEATCROFT (dir.), *Religion in Canadian Society*, Toronto, Macmillan, p. 307-320.
- , 1982, « Participation Rates in New Religious and Para-Religious Movements », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 1, p. 1-14.
- BOUCHARD, Alain, 1990a, « Les nouvelles religions au Québec. Analyse d'une mutation sociale », *Santé Société*, 12, 4 (automne), p. 14-16.
- , 1990b, « Les nouvelles espérances », dans Marc PELCHAT et Marcel VIAU (dir.), *Une promesse d'Avenir*, coll. « La foi », 5, Montréal, Éditions Paulines, p. 11-44.
- , 1994, « Les nouvelles religions : des solutions théologiques à un nouveau contexte », *Parabole*, 16, 3.
- , 1999, « L'impact des autres religions », *Relations*, 654 (octobre), p. 233-236.
- , 2001, « Un règlement de "conte" avec les sectes. Drame religieux et gestion de crise, le cas de Saint-Casimir », dans Pauline CÔTÉ (dir.), *Chercheurs de dieux dans l'espace public — Frontier Religions in the Public Sphere*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa p. 97-112.
- CHAGNON, Roland, 1985, *Trois nouvelles religions de la lumière et du son : la Science de la spiritualité, Eckankar, la Mission de la lumière divine*, coll. « Notre temps », 31, Montréal, Éditions Paulines, 375 p.
- , 1986, « Religion and Identity : New Religious Movements in Quebec », dans Victor HAYES (dir.), *Identity Issues and World Religions*, Selected Proceedings of the Fifteenth Congress of the LAHR, The Australian Association for the Study of Religion, p. 145-154.
- , 1988, *Les conversions aux nouvelles religions : libres ou forcées?*, coll. « Rencontres d'aujourd'hui », 4, Montréal, Fides, 69 p.
- CÔTÉ, Pauline, 1993, *Les transactions politiques des croyants : charismatiques et témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 257 p.
- , 1995, « La communauté morale et ses ennemis : le cas de l'organisation de la Tour de Garde », U. Laval, Laboratoire d'études politiques et administratives, avril, 13 p.
- FOUCART, Éric, 1978, « Le phénomène des sectes : essai de synthèse », *Les cahiers du CRSR*, 2, p. 90-132.
- , 1982, *Sectes et mouvements religieux marginaux de l'Occident contemporain : répertoire bibliographique*, coll. « Études et documents en sciences de la religion, outil », Québec, Groupe de recherches en sciences de la religion, U. Laval, 202 p.

- GAGNÉ, Hervé, 1948, *Nature de la doctrine et de l'organisation des « Témoins de Jéhovah »*, mémoire présenté à M^c Ernest Godbout, C.R., Aviseur légal de la Cité de Québec [sic], 110 p.
- GAUTHIER, Madeleine, 1991, *La science cosmique, quelle science?*, coll. « Rencontres d'aujourd'hui », 12, Montréal, Fides, 6 p.
- GOSSELIN, Jean-Pierre et Denis MONIÈRE, 1978, *Le trust de la foi*, Montréal, Québec-Amérique, 166 p.
- LEBIANC, Benjamin-H., 1998, « Nouveaux mouvements religieux et sociétés de masse », dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), *Croyances et sociétés : communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux*, Montréal, août 1996, coll. « Héritage et projet », 59, Montréal, Fides, p. 43-54.
- LÉVESQUE, André, 1984, « Le développement de la sécularisation au Québec : étude des réactions de la société suite à l'émergence de nouveaux mouvements religieux », mémoire de maîtrise, U. Laval.
- METRAUX, Daniel Alfred, 1997, *The Soka Gakkai Buddhist movement in Quebec : The Lotus and the Fleur de Lys*, coll. « Canadian Studies », Lewiston (NY), E. Mellen Press, 93 p.
- MONTMINY, Jean-Paul et Jacques ZYLBERBERG, 1982, « Existences excentriques. Les croyances alternatives au Québec », dans *Les cultures parallèles. Question de culture*, 3, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 97-121.
- PALMER, Susan, 1988, « Charisma and Abdication : A Study of the Leadership of Bhagwan Shree Rajneesh », *Sociological Analysis*, 49, p. 119-135.
- , 1994, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*, Syracuse, Syracuse University Press, 287 p.
- RHÉAUME, Jacques, 1990, *Le verbe s'est fait livre : la révélation protégée par la Fondation Urantia*, coll. « Rencontres d'aujourd'hui », 9, Montréal, Fides, 69 p.
- SARRA-BOURNET, Michel, 1986, *L'affaire Roncarelli : Duplessis contre les Témoins de Jéhovah*, coll. « Edmond-de-Nevers », 5, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 196 p.
- WESTLEY, Frances, 1983, *The Complex Forms of the Religious Life. A Durkheimian View of New Religious Movements*, Chico (California), Scholars Press, 199 p.