

Extrait de: Yves Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 89-115.

LE BRICOLAGE DES DIEUX.
POUR UNE LECTURE POSTMODERNISTE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

Guy Ménard
Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

D'aucuns pourront s'étonner de la présence d'un article portant sur la *religion* dans un collectif qui vise à explorer la fécondité des notions de postmodernité et de postmodernisme en sciences humaines. Dans l'esprit de plusieurs de nos contemporains, en effet, non seulement la religion saurait-elle difficilement prétendre au «label postmoderne», mais elle représenterait bien plutôt la quintessence même de la *prémodernité* — «enfance de l'humanité» ou «premier âge» de l'évolutionnisme d'un Auguste Comte.

Religion et prémodernité

Et, certes, bien des indices tendent à conforter une telle vision des choses. On songe ainsi volontiers au pape Pie IX dont, il y a à peine plus d'un siècle, l'intransigeant *Syllabus* vouait aux pires gémonies toutes les «hérésies modernes» et imposait à tous les clercs de la chrétienté romaine un solennel serment d'allégeance «antimoderniste». Il n'est cependant pas nécessaire de remonter aussi loin, notre propre époque grouillant à vrai dire d'indices aussi éloquents. Pensons simplement à la vigoureuse présence de l'intégrisme au sein de l'islam actuel, mais aussi bien dans divers courants du christianisme et du judaïsme¹; songeons encore à la prégnance religieuse de nombreux conflits socio ou ethnopolitiques plus ou moins chroniques de notre époque, un peu partout dans le monde, de l'Irlande à la Bosnie, du Cachemire à l'Indonésie.

Mais pensons aussi, plus près de nous, à la vigueur d'une «nouvelle droite» musclée, notamment en France et aux États-Unis, et dont le Canada commence à enregistrer

¹ Voir par exemple Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991; Roger Garaudy, *Intégrismes*, Paris, Belfond, 1990.

certaines obsessions (à travers des sensibilités du genre de celles qu'avalisent des formations politiques, le Reform Party par exemple). Signalons aussi, dans une veine différente mais apparentée, les tenaces combats d'arrière-garde que livre dans le paysage scolaire québécois, autour de la confessionnalité des écoles publiques, une pugnace minorité «plus catholique que le pape». Mais pensons aussi, bien sûr, à ce pape lui-même, dont les positions, notamment en matière d'éthique de la sexualité, demeurent d'un traditionalisme désespérant pour nombre de croyants eux-mêmes.

Songeons encore aux dérives ésotériques et sectaires de tout acabit qui, de Jamestown à Waco, en passant par les hécatombes de l'Ordre du temple solaire, planifient leurs fumeux «transits vers Sirius» jusque sur internet, avec un fanatisme qui est loin de ne séduire que des esprits incultes, et qui semble tenir en échec tout le combat des Lumières.

Qu'il s'agisse d'ayatollahs imposant le port du hijab ou de talibans afghans celui de la barbe, d'élus montréalais interdisant les distributrices de préservatifs dans les écoles secondaires, d'évêques irlandais ou polonais luttant contre l'avortement, de militants juifs ultra orthodoxes — comme celui qui s'est enorgueilli d'avoir assassiné Ytzhak Rabin — ou de *preachers* américains dénonçant les droits des homosexuels, on aurait à vrai dire facilement le sentiment que les convictions religieuses hébergent toujours, de nos jours, des attitudes et des valeurs qui ne passent même pas le cap des premiers balbutiements de la modernité.

On pourra toujours arguer que la religion n'est pas le seul facteur déterminant dans ces archaïsmes idéologiques. Et, certes, de Dublin à Kaboul, et de Sarajevo à Washington, d'autres variables — sociales, ethniques, économiques, géopolitiques — s'associent à la religion pour rendre compte de tant de tensions larvées et de conflits ouverts. Mais le fait est qu'à tout le moins la religion elle-même semble bel et bien conserver sa capacité d'emblématiser, de nourrir, voire de fétichiser, au nom d'une tradition et d'une transcendance, des manières de comprendre le monde et d'y intervenir qui n'ont à peu près rien à voir avec ce qu'on s'entendrait sans trop de mal pour appeler «modernité». Alors, pour ce qui est d'une hypothétique *postmodernité*...

La religion au risque de la modernité

Le tableau n'est pourtant pas aussi simple. Les exemples qui viennent d'être évoqués, sans perdre de leur pertinence, n'épuisent évidemment pas le paysage contemporain du religieux. De nombreux spécialistes² des sciences sociales et des sciences de la religion,

² Le nom du sociologue Pierre Bourdieu viendra vraisemblablement ici à l'esprit de plusieurs, mais on songera peut-être encore davantage aux travaux de la sociologue française Danièle Hervieu-Léger qui offre l'une des plus pénétrantes analyses des transformations du champ religieux en Occident et de sa recomposition «en direction» de la modernité. Pour ce qui concerne le Québec, et outre plusieurs analyses désormais classiques des Rocher, Grand'Maison et Dumont, voir le récent

au cours des décennies récentes, ont tenté de mettre en lumière comment la religion, à travers ses institutions, ses discours, ses pratiques et ses cadres, s'est aussi progressivement mise, si l'on ose dire, et tout au moins en Occident, au diapason de la modernité et de ses valeurs: une métamorphose dont l'*aggiornamento* conciliaire de Vatican II pourrait sans doute servir de significatif emblème.

Ici encore, les exemples ne manqueront pas pour nous convaincre que d'importants pans de la réalité religieuse contemporaine ont résolument — et, dans certains cas, depuis un bon moment même — pris le «virage» de la modernité. Et ce, aussi bien dans la tradition chrétienne (dont on se demande d'ailleurs parfois si elle n'héberge pas, avec quelque cocasse paradoxe de l'histoire, les derniers fidèles d'une *gauche* radicale qui semble ailleurs bien épuisée) que dans plusieurs visages du judaïsme, ou même dans cet islam laïciste et modéré qui résiste avec conviction, comme c'est notamment le cas en Turquie, aux tentatives de *revivals* islamiques intégristes et rétrogrades.

Mais concentrons-nous peut-être sur la tradition chrétienne et ses métamorphoses dans l'Occident contemporain. Au plan du discours, la théologie chrétienne (d'abord au sein du protestantisme libéral, puis de plus en plus au cœur du catholicisme lui-même) n'hésite plus à faire appel, pour s'élaborer, à tous les développements de la pensée moderne, de l'existentialisme à la psychanalyse, en passant par toute la panoplie théorique des sciences humaines (y compris le marxisme, avant que son effondrement théorique ne précède celui des régimes qui prétendaient s'en inspirer). On se souviendra même peut-être que les années soixante ont vu s'épanouir, au sein de plusieurs avant-gardes libérales, divers courants théologiques qui ont tenté de réarticuler le discours de la foi chrétienne en tournant le dos à ses expressions «religieuses» et «mythiques», considérées comme relevant de catégories mentales et culturelles d'un monde désormais révolu (le «surnaturel» ou le «miraculeux», notamment) et tentant audacieusement de la reformuler dans celles d'une humanité enfin «devenue adulte» (Bonhoeffer) et résolument moderne. C'est ainsi qu'on a vu apparaître, dans le sillage de l'entreprise de démythologisation exégétique d'un Rudolf Bultmann, des théologies dites «de la mort de Dieu» ou «de l'athéisme chrétien³», défalquées des arrières-mondes métaphysiques auxquels la modernité semblait avoir simplement cessé de croire.

Le Québec, pendant si longtemps terre d'élection d'un catholicisme immuable, traditionnel et prémoderne, a par ailleurs connu, on le sait, en l'espace de quelques brèves décennies à peine, des mutations à maints égards spectaculaires. La *priest ridden province*, qui préférait la fumée des encensoirs à celle des usines, et où rien ne devait ni changer ni mourir, n'est pas seulement devenue l'une des sociétés les plus

collectif publié sous la direction de Brigitte Caulier, *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval (collection Culture française d'Amérique — CEFAN), 1996.

³ Auxquelles ont peut notamment associer les noms de Thomas Altizer, Harvey Cox, John A. T. Robinson, Paul Tillich et Gabriel Vahanian.

sécularisées de l'Occident; ce qui est peut-être encore plus intéressant pour ce qui nous concerne ici, c'est que plusieurs des lieux du christianisme qui y survivent ont non seulement souscrit au processus de sécularisation généralisé de la société dans son ensemble, mais ont en outre épousé avec enthousiasme les idéaux, les valeurs et les paradigmes de la modernité. Contentons-nous de citer à cet égard les mouvements chrétiens de gauche qui ont fleuri dans les années soixante-dix (Action catholique ouvrière, Politisés chrétiens, etc.) et les nombreuses mouvances qui leur ont survécu ou succédé jusqu'à notre époque (groupes féministes comme L'Autre Parole, Centre justice et foi, Entraide missionnaire, etc.). Ces organisations et ces milieux continuent de militer activement en faveur d'une *modernisation* radicale et tous azimuts — théologique, pastorale, politique — de l'institution catholique et des mentalités que l'on y trouve.

Cette constatation ne saurait d'ailleurs se restreindre à quelques avant-gardes militantes et plus ou moins marginales. À peu près partout en Occident — et les exceptions, ici, n'infirment vraisemblablement pas la tendance générale —, la hiérarchie et le clergé des Églises chrétiennes se sont largement convertis, si l'on ose dire, à la plupart des grands acquis de la modernité, qu'il s'agisse du principe de séparation de l'Église et de l'État — ou de la communauté religieuse et de la communauté civile —, du respect des valeurs démocratiques, de la conscience des croyants ou du pluralisme religieux et moral, ou qu'il s'agisse encore du recours à tous les outils de la culture moderne (des médias de masse à internet). Les institutions religieuses ne s'interdisent certes pas, à l'occasion, de continuer à promouvoir un certain nombre de valeurs à première vue nettement plus traditionnelles (autour des questions de l'avortement, du divorce, de l'homosexualité, de la contraception, de la peine de mort, de la confessionnalité scolaire, etc.). Mais elles le font désormais — et c'est sans doute cela qui est le plus significatif — dans le cadre d'un débat essentiellement démocratique, où leur statut ne leur confère plus l'autorité indiscutable et sans partage d'une époque où elles pouvaient dicter, du haut de la chaire, leurs quatre vérités au peuple et à ses dirigeants.

Bref, et pour conclure sur cet ensemble de constatations, force est également de reconnaître que la religion, à travers ses institutions, ses discours, ses pratiques et ses valeurs, et tout au moins dans le monde occidental, a, dans une large mesure, fait la preuve de sa capacité d'absorber les mutations les plus déterminantes de la modernité. Et ce, sans se nier elle-même, sinon aux yeux des traditionalistes les plus intraitables, quoique au prix d'une *privatisation* généralisée de la sphère religieuse — mais qui constitue précisément, quand on y pense, l'un des traits caractéristiques de la modernité depuis ses racines dans la Réforme et les Lumières.

Pour une définition postmoderniste de la religion⁴

Soit. Mais qu'en est-il de cette *postmodernité* à l'élucidation de laquelle cet ouvrage a le propos de contribuer?

Eh bien, on fera très simplement l'hypothèse que s'il y a quelque chose de pertinent dans cette notion, d'heuristiquement fécond dans ce concept, d'éclairant dans cette proposition idéaltypologique, cela devrait aussi se manifester dans la sphère religieuse de la culture contemporaine. On ira même plus loin en suggérant qu'une lecture postmoderniste des choses s'impose, si tant est que l'on tienne à pouvoir repérer, dans la culture actuelle, d'authentiques formes d'expérience religieuse qui, sans un tel analyseur, risquent de passer inaperçues. Et cela, bien sûr, au prix d'un appauvrissement non négligeable de notre compréhension du monde et de notre capacité d'y intervenir avec intelligence. Il ne faudrait sans doute pas oublier, à cet égard, que si les premiers chrétiens furent à maintes reprises lourdement persécutés par le monde romain, c'est d'abord et avant tout à cause de l'«athéisme» et de l'«irréligion» dont on leur faisait le reproche... Il serait assez désolant, à deux mille ans de distance, de commettre la même bourde épistémologique, en étant incapable de voir pour ce qu'elle est la religiosité qui bouillonne en notre temps à travers des formes que l'on devra justement peut-être à l'hypothèse postmoderniste de pouvoir repérer et de savoir identifier.

Pour ce faire, il paraîtra en un premier temps opportun de préciser ce qu'il s'agit d'entendre ici par *religion* — ou peut-être, en d'autres termes, de proposer une définition elle-même postmoderne de la religion (dont on verra cependant qu'on peut l'enraciner dans une conception beaucoup plus ancienne de celle-ci). Puis on tentera de dégager des analyses postmodernistes de la culture actuelle un certain nombre de traits caractéristiques susceptibles de permettre le repérage de formes et de cristallisations postmodernes du religieux.

Une définition restrictive et spécialisée de la religion

Notre époque demeure lourdement tributaire d'une conception de la religion héritée de la tradition chrétienne, notamment depuis Lactance qui, au quatrième siècle, à partir de l'étymologie latine du mot *religare* — «relier» —, la définissait dans ses *Institutiones divines* comme ce qui «relie» les humains à l'absolue transcendance de Dieu: c'est-à-dire, bien sûr, l'Église elle-même, sa doctrine et ses rites. «La» religion, c'était le christianisme. Et, dans cette perspective, les autres entreprises offrant des projets apparemment semblables (relier les humains au divin), les autres... «religions», donc,

⁴ La section qui suit reprend une partie des propos présentés dans notre article «Le nœud de paille et la statue équestre. Considérations sur l'obscur objet du regard religiologique», *Religiologiques*, 9 (*Construire l'objet religieux*), printemps 1994.

ne pouvaient bien sûr être que des religions entre guillemets, de «fausses» religions — ersatz ou contrebande —, mascarades du Malin, subterfuges du Diable...

Étonnamment, les sciences humaines qui se sont intéressées au phénomène religieux, surtout à partir de la fin du dix-neuvième siècle, ont souvent réagi de la même manière: à partir d'une définition d'origine largement chrétienne, elles ont établi des distinctions entre les «vraies» religions et d'autres phénomènes — semblables, analogues, étrangement homologues même, parfois — mais qu'elles n'osaient tout de même pas vraiment considérer comme étant «de la vraie» religion.

C'est à Cicéron que l'on doit de nous avoir transmis une autre étymologie classique du terme religion — et on pourrait dire une autre manière de concevoir celle-ci. Pour l'orateur d'Arpinum, les *religiosi* — du verbe latin *relegere*, «rassembler» —, les «religieux», donc, étaient ceux qui, à Rome, colligeaient scrupuleusement, archivaient pieusement et... «religieusement» tout ce qui avait rapport au culte des dieux. Près de vingt siècles avant notre fin de millénaire, il pointait en fait ainsi du doigt ceux que Drewermann appellera les «fonctionnaires de Dieu».

Cette définition a l'air plus empirique, mais elle a bien sûr l'inconvénient d'être, en un sens, circulaire, et elle aussi lourdement tributaire d'une certaine idée de la religion. Au point d'ailleurs, comme on l'a évoqué plus haut, que le monde romain, en s'y référant, a été incapable de voir la signification proprement *religieuse* du christianisme naissant, n'y voyant qu'une forme particulièrement détestable d'irréligion et d'athéisme. Comme quoi une (définition de la) religion peut décidément en cacher une autre, pourtant promise à un brillant avenir!

Religion et pontification

Il existe une troisième étymologie du mot, moins connue⁵, que Roger Caillois⁶ affirmait tenir de Marcel Mauss. Cette étymologie se réfère à un sens beaucoup plus ancien et beaucoup plus matériel du mot: celui d'un *nœud de paille*. Elle évoque plus précisément ces nœuds de paille qui servaient, à l'époque romaine archaïque, à fixer les poutrelles des ponts, et dont on confiait l'exécution au chef des prêtres — qui deviendra de ce fait *pontifex*, pontife⁷, faiseur de ponts. Ce chef des prêtres, du fait de sa plus grande familiarité avec les puissances surnaturelles, était en somme considéré comme le seul à pouvoir ériger impunément cette *transgression* dans le paysage: relier entre elles deux rives que les dieux eux-mêmes avaient pourtant pris la peine de séparer

⁵ Voir à ce sujet Michel Clévenot, «Qu'est-ce que la religion?», dans M. Clévenot (dir.), *L'État des religions dans le monde*, Paris, La Découverte/Cerf, 1987. Pour les deux premières étymologies, plus classiques, voir notamment les «prolégomènes» d'A. Brelich dans le premier tome de *l'Histoire des religions* publiée dans La Pléiade sous la direction de H.-C. Puech (Paris, Gallimard, 1970).

⁶ «Le grand pontonnier», dans *Cases d'un échiquier*, Paris, Gallimard, 1970.

⁷ Les empereurs romains, chefs du culte public, hériteront de ce titre (*Cæsar fecit pontem!*) — avant que celui-ci ne serve à désigner leur successeur — spirituel, et parfois temporel! — sur la colline vaticane: l'évêque de Rome...

par un infranchissable fossé — qu'il était donc extrêmement périlleux de vouloir franchir, en même temps qu'il était aussi parfois nécessaire de pouvoir le faire⁸.

Cette étymologie-là nous met peut-être sur la piste d'une définition de la religion beaucoup plus féconde pour notre temps. Elle ouvre une perspective qui dégage nos imaginaires de l'emprise hégémonique de l'encens, des tchadors, de l'imagerie sulpicienne et des églises gothiques — mais aussi bien des dichotomies opérées par le rationalisme des Lumières et par le laïcisme de la modernité positiviste⁹; à nous affranchir, en somme, d'une conception historiquement située, fortement institutionnalisée, étroitement restrictive et finalement très *spécialisée* de la religion.

On voit évidemment toute la différence que cela peut représenter au plan de l'interprétation de la culture. Si l'on confine l'objet religieux à ces formes historiques spécialisées (notamment celles qui impliquent une croyance en une divinité personnelle et en un au-delà surnaturel), il est bien évident que l'on est obligé de conclure au dépérissement de la *religion* dès lors que l'on constate l'érosion de ces formes. On est alors conduit à analyser la culture en termes de «sécularisation», de «désenchantement du monde» — quitte à admettre aussi, bien sûr, mais presque comme les rémissions d'un cancer, d'imprévisibles «réveils» du religieux ou d'étonnants «retours» du sacré. L'objet religieux tend à y devenir objet de musée, espèce en voie de disparition.

Le problème, évidemment, c'est que, pour qu'il y ait «retour», il faut qu'il y ait eu «départ». Or, encore une fois, si l'on peut effectivement parler de dépérissement de certaines *formes* historiques de la religion, il est inexact — dans la perspective adoptée ici — de le dire de la *religion* elle-même. Celle-ci n'est jamais... «partie». Elle a simplement fait appel à d'autres «pontifes» pour faire les liens¹⁰, fixer les «nœuds de paille» — c'est-à-dire, en somme, pour gérer l'inévitable *angoisse* de la périlleuse mais nécessaire *transgression* dans la vie la plus quotidienne, là où nous sommes à *la fois* obligés de nous prémunir contre le *tremendum* du sacré et d'y puiser périodiquement ce sans quoi la vie humaine profane s'étiolerait, faute d'être régénérée par ce qui lui donne sens. «Le sacré, écrivait fort bellement Roger Caillois, est ce qui donne la vie et ce qui la ravit, la source d'où elle provient, l'estuaire où elle se perd...»

En ce sens, on peut avancer que l'une des tâches les plus stimulantes des sciences humaines à l'heure actuelle consiste en une pratique renouvelée du *regard*. Ce regard,

⁸ On retrouve ici aussi, bien sûr, l'évocation du grand-prêtre des temps bibliques seul autorisé à pénétrer — et encore, une seule fois l'an — dans le Saint des Saints du Temple d'Israël (là où étaient conservés l'Arche d'Alliance et les Tables de la Loi), afin d'intercéder pour tout le peuple et de recueillir en sa faveur la bénédiction divine.

⁹ Empêchant ainsi de voir le caractère profondément *religieux* de certaines idéologies du dix-neuvième siècle et du nôtre (le marxisme et le nazisme, par exemple, mais aussi bien la religion comtienne du Progrès et de l'Humanité).

¹⁰ Michel Maffesoli, à la suite du sociologue M. Bolle de Bal, et en un sens proche et fort stimulant, parlait pour sa part de «reliance». Voir notamment, à ce sujet, *Religiologiques*, 3 (printemps 1991), *Jeux et traverses — autour de M. Maffesoli*.

il est bien sûr pertinent et légitime de continuer à le porter sur les églises, autour des synagogues, sur le parvis des mosquées ou dans les parages des temples, et de s'intéresser à ce qui s'y passe — encore. Il faudrait en effet être bien présomptueux — ou bien myope — pour décréter la mort des dieux qui ne cessent de hanter ces lieux en taraudant le sentiment religieux de ceux et celles qui les fréquentent toujours.

Mais, sous peine de passer complètement à côté de quelque chose d'extrêmement important du point de vue de cet objet qui nous intéresse ici, et peut-être bien de quelque chose du même ordre que ce qui s'est joué en Occident entre le triomphe de Constantin et l'échec de Julien l'Apostat —, il est également indispensable de circuler aussi dans d'autres espaces qui pourraient bien n'avoir de «profane» que notre vieille habitude à les considérer ainsi, et où se nouent pourtant sans cesse, sous nos yeux, de remarquables «nœuds de paille», d'authentiques formes actuelles et vivantes de la *religion*.

En sciences des religions, ces perspectives ont fait l'objet d'importantes élaborations théoriques et de non négligeables investigations empiriques notamment autour de ce qu'on a appelé le «déplacement (de l'expérience du) sacré¹¹», la théorie de la religion «invisible¹²» ou celle de la religion «implicite¹³». Mais on aura bien sûr compris qu'au-delà ou en deçà de ces diverses entreprises, c'est ici que peut s'insérer la fécondité heuristique de l'hypothèse postmoderniste.

On aura également compris — il faut du moins l'espérer — que le recours à une telle hypothèse n'a rien à voir avec un quelconque effet de mode et ne souscrit à aucun snobisme branché. Bien qu'il puisse assurément devenir une «tarte à la crème» conceptuelle et camoufler de désolantes vacuités analytiques, le recours à la notion de postmodernité apparaît bien plutôt, pour ce qui nous concerne ici, comme une manière de sauver l'objet religieux et sa pertinence anthropologique, en lui évitant de disparaître avec le monde qui lui a donné certaines de ses formes historiquement situées, mais auxquelles il ne saurait se réduire.

Éléments d'une grille d'analyse postmoderniste du fait religieux

Les pages qui viennent auront vraisemblablement, et pour le meilleur comme pour le pire, quelque chose du *work in progress*, — ce en quoi on sera peut-être tenté de les voir comme passablement postmodernes elles-mêmes. Mais la mission proposée aux

¹¹ Voir notamment l'article «Anthropologie religieuse» dans l'*Encyclopædia Universalis*, sous la plume de Roger Bastide. Voir également Roland Chagnon, «Religion, sécularisation et déplacements du sacré», dans Yvon Desrosiers (dir.), *Religion et culture au Québec — figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986.

¹² Voir Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York, Macmillan, 1967.

¹³ Voir en particulier le numéro de la revue *Religiologiques* consacré au thème de la «religion implicite», sous la direction de E. I. Bailey (14, automne 1996).

collaborateurs de ce collectif était de montrer l'intérêt de l'hypothèse postmoderniste dans la pratique de leurs disciplines respectives, non de produire un traité définitif sur la question. C'est ce que je crois avoir tenté de faire dans ces pages. On me permettra de passer au *je* l'espace de quelques paragraphes pour en situer la genèse.

Ces considérations, en fait, proviennent pour une large part de préoccupations d'ordre d'abord et avant tout pédagogique. Ayant dû en effet assurer un certain nombre d'enseignements sur le thème des rapports entre la religion et la culture, au premier cycle aussi bien qu'au niveau des études avancées en sciences des religions, j'avais souhaité y aborder notamment la question de l'évolution des sociétés occidentales vers la postmodernité, et celle de l'impact de ces mutations sur le vécu proprement religieux de nos contemporains. Je me suis cependant assez rapidement rendu compte que la vaste majorité des étudiants auxquels je m'adressais («produits», il est vrai, d'un enseignement notoirement catastrophique de l'histoire dans le système scolaire des dernières décennies) ignoraient non seulement à peu près tout des perspectives de la postmodernité mais avaient également beaucoup de mal à situer, «dans son essence et ses manifestations», pour parler comme Van der Leeuw, le paradigme même de la modernité.

J'ai donc, en premier lieu, et à partir d'un certain nombre d'auteurs à qui l'on doit certaines des propositions les plus éclairantes sur la postmodernité, tenté d'élaborer quelques outils, essentiellement sous forme de grilles comparatives, permettant, un peu à la manière du formisme de Simmel ou des idéaltypes wébériens, de situer les unes par rapport aux autres les principales caractéristiques des cultures modernes, prémodernes et postmodernes. Ce genre littéraire a évidemment des limites — celle de la simplification quelque peu rigide, notamment —, sur lesquelles il est inutile d'insister longuement. Il a à tout le moins le mérite de «faire voir» clairement ce dont on parle, quitte à s'astreindre par la suite au travail de nuance qui s'impose.

Ce sont donc, tirées de ces outils, certaines des grandes caractéristiques de la religiosité postmoderne que je voudrais présenter ici, en fournissant un certain nombre de pistes d'illustrations qui auront bien sûr une valeur essentiellement suggestive et qu'il conviendrait de soumettre à l'épreuve d'une analyse empirique beaucoup plus poussée. Je signale d'ailleurs, à cet égard, que j'ai précisément proposé ce type d'investigation à la douzaine d'étudiants de la maîtrise en sciences des religions de l'université du Québec à Montréal dans le cadre d'un séminaire que j'y animais à l'automne 1997. Les délais de production de cet article n'ont hélas pas permis, comme je l'aurais souhaité, de tirer profit de ces fort intéressants travaux dont la riche diversité¹⁴ me semble

¹⁴ Les sujets choisis allaient de la figure contemporaine du vampire et de la postmodernisation du «héros» de Joseph Campbell aux «adaptations» occidentales de traditions orientales (hindouisme, bouddhisme, tantrisme) ou afro-américaines (vaudou), en passant par le phénomène hippy des années soixante, celui des milices privées américaines, celui du suicide au sein des jeunes générations québécoises, ou encore celui de l'engouement actuel pour l'astrologie. Je profite de l'occasion pour remercier sincèrement de leur contribution à cette recherche les participants à ce séminaire, Marie (Kumari) Belley, Béatrice Bérubé, Julie Colpron, Louis Cormier, Mario

néanmoins déjà militer en faveur de la fécondité de l'hypothèse. J'ai du moins bon espoir qu'un certain nombre des essais ainsi réalisés dans le cadre de ce séminaire pourront donner lieu à des productions qui viendront elles-mêmes significativement enrichir les propositions plus générales que je tente moi-même de présenter ici.

De quelques caractéristiques de la religiosité¹⁵ postmoderne

Anecdote. Il y a quelque temps, la presse française¹⁶ s'est à la fois émue et amusée des exploits d'une bande de jeunes «délinquants» qui se disaient membres d'un groupe secret dont personne n'avait entendu parler jusque là: le FLNJ — Front de libération des nains de jardins. Leurs forfaits? Furtivement, la nuit, la tête masquée d'une cagoule, dans la plus pure tradition des commandos espions ou terroristes, ces jeunes allaient dérober des pelouses de banlieue ces petites figurines de plâtre qui, avec les négrillons pêcheurs et les flamants roses, appartiennent à l'esthétique kitsch de part et d'autre de l'Atlantique. Mais ce n'est pas tout: ces inhabituels kidnappeurs allaient par la suite rendre à la forêt — leur «habitat naturel», soutenaient-ils — ces lutins déracinés, non toutefois sans s'être préalablement livrés en grandes pompes à un rituel complexe: ils repeignaient tout d'abord en vert et bleu («couleurs du ciel et de la forêt») ces pauvres gnomes peinturlurés de teintes criardes, leur passaient au cou un collier de nouilles (pour que ceux-ci puissent survivre en attendant de se réadapter à la vie des sous-bois) et leur souhaitaient solennellement longue vie sur fond de musique techno.

Canular postadolescent de joyeux drilles désœuvrés? Parodie burlesque de l'action des commandos corses — ou des sérieux kamikazes de Greenpeace? Critique ludique de l'esthétique beauf et ringarde? Passion du risque *soft*? Nostalgie moyenâgeuse et

Desaulniers, Charles Gagné, Frank Jean-François, Louise Leblanc, Eve Paquette, Carole Sénéchal, Nancy Shaink et Robert Verreault.

¹⁵ Aux fins de la présente analyse, il ne me paraît pas indispensable d'établir de distinction substantielle entre la notion de *religion* et celle de *religiosité*, cette dernière évoquant seulement peut-être un peu plus le caractère éclaté, diffus, souvent inchoatif et peu institutionnalisé du phénomène religieux contemporain. Il ne me semble pas non plus utile d'avoir recours à la distinction — fréquemment utilisée — entre *la religion* et *le religieux*, qui me paraît au reste empêtrée dans les corsets définitionnels évoqués plus haut. À vrai dire, la seule distinction qui apparaît ici pertinente est celle qu'il convient évidemment de maintenir entre *la religion* comme structure anthropologique générale (il y a «de la religion» dans une société comme il y a «de la culture» ou «de la politique») et *les religions* comme cristallisations historiquement et culturellement repérables de *la religion* dans l'histoire des sociétés humaines. Inutile de préciser qu'il n'y a rien de platonicien dans cette dernière affirmation, «la religion» n'étant bien sûr, au bout du compte, qu'un objet formel abstrait et construit à partir de l'observation empirique du réel.

¹⁶ Je confesse mes sources — en rougissant quelque peu: il s'agit en fait d'un vieux numéro de *Paris-Match* (de 1995 ou 1996), feuilleté récemment dans la salle d'attente de mon dentiste, dont la ponctualité ne m'a malheureusement pas laissé le temps de prendre la référence plus exacte. Cela dit, l'anecdote est authentique!

bucolique? Mystique écologique un peu tordue, renouant avec un vieux fonds païen de la culture européenne mâtiné de désinvolture hiphop?

Mais un peut tout cela, peut-être bien.

Cette anecdote, à vrai dire, fût-ce de manière caricaturale et spectaculaire, évoque peut-être aussi, à elle seule, plusieurs aspects de la culture postmoderne, et notamment d'une religiosité contemporaine telle que l'hypothèse postmoderniste permet de la repérer à notre époque, et telle que les pages qui viennent vont tenter d'en préciser quelques traits.

Un monde disponible au réenchantement

L'une des choses qui frappent assez, au premier abord, quand on observe le paysage de la culture actuelle, serait ce que, dans la mouvance des analyses de Max Weber et de Marcel Gauchet, on pourrait appeler un *réenchantement* du monde. Tout semble en effet se passer comme si l'hégémonie rationaliste de «la bande au professeur Nimbus», pour évoquer Brassens¹⁷, s'était sérieusement émoussée au cours des décennies récentes, laissant nos contemporains de nouveau disponibles à de nouvelles formes d'une religiosité diffuse à travers de nombreux lieux de la culture¹⁸. Loin de s'être émancipée de la sphère mystérieuse et «irrationnelle» du sacré, notre époque — et pour le meilleur comme pour le pire¹⁹ — y serait plus que jamais engluée²⁰, la mort de Dieu ne faisant à cet égard que confirmer la constatation des sciences de la religion selon laquelle Dieu est somme toute un tard venu dans l'histoire des religions humaines, qui peuvent fort bien survivre à son avis de décès.

Que l'on songe — en vrac et pêle-mêle — à l'attrait actuel pour tant de nouvelles formes de spiritualité plus ou moins rattachables à l'influence orientale ou à la mouvance touffue du Nouvel Âge; que l'on pense également à la déroutante popularité des anges, il y a quelques années, à l'engouement pour l'atmosphère mystique d'un mythique Moyen Âge ou pour le noir frisson des ambiances «gothiques», à la tenace fascination pour les extraterrestres et les ovnis, aux mille et une formes de superstition que l'on peut repérer même dans les couches les plus instruites de la société; mais que l'on songe aussi bien à l'enthousiasme inspiré par les multiples facettes de ce que, pour

¹⁷ Qui venait «frapper les cieus d'alignement, chassant les dieux du firmament»...

¹⁸ Compte tenu des dimensions et des objectifs de cet article, il ne saurait évidemment être question d'entrer dans l'explication d'une telle évolution — d'ailleurs déjà bien mise en lumière par plusieurs des auteurs dont ces pages s'inspirent.

¹⁹ Disons-le une fois pour toutes: le fait de s'intéresser ici à la fécondité de la notion de postmodernité et à l'utilité d'une lecture postmoderniste du phénomène religieux n'implique ni apologie de la culture postmoderne ni nostalgie de ce que celle-ci a pu éroder ou supplanter. Comme disait le philosophe Alain au début de ses cours, «ici, on ne critique pas, on essaie de comprendre».

²⁰ Voir par exemple, su ce thème, Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984.

faire bref, on appellera les nouvelles «réalités virtuelles» — notre époque semble en tout cas bien loin d'avoir jeté les dieux, les mythes et les croyances «aux poubelles de l'histoire», comme a pu le prophétiser jusqu'à naguère encore la rationalisme triomphant de la modernité. Pour filer cette vieille métaphore matérialiste en empruntant d'autres images à certaines préoccupations écologiques contemporaines, on pourrait dire que cette religiosité, notre époque l'a bien plutôt vouée aux bacs à recyclage, aux marchés aux puces et aux boutiques d'occasions courues.

L'effritement des «grands récits»

Nouvelle disponibilité, donc, à une expérience réenchantée du monde, et cependant fort différente de celle que l'on pouvait observer aussi bien dans les sociétés traditionnelles que dans la modernité. De ce point de vue, et parmi les principales ruptures susceptibles d'affecter l'économie postmoderne du religieux, il y a lieu de faire une place singulière à la proposition de Jean-François Lyotard selon laquelle la postmodernité se caractériserait également par l'effritement des «grands récits» fondateurs, des grands mythes — traditionnels ou classiques — au profit de nouveaux récits d'ampleur généralement beaucoup plus modeste (dans la durée sinon dans l'impact), éclatés, fragmentés dans la culture et — on y reviendra — largement composites.

On conviendra sans peine de l'importance de ce trait eu égard à la saisie du phénomène religieux, traditionnellement fondé, on le sait, sur de grands mythes et des textes sacrés — le plus souvent d'ailleurs réputés de source extra-mondaine, d'inspiration surnaturelle ou divine. Mais on en conviendra tout autant eu égard aux grands mythes fondateurs de la modernité elle-même — la Raison, le Progrès, la Science, l'Universalité de l'Homme, etc. —, eux aussi victimes de l'érosion postmoderne signalée par Lyotard.

Ces anciens «grands récits» ne disparaissent évidemment pas du paysage de la culture. On continue de lire la Bible et de s'inspirer du Coran, et le Progrès ou la Démocratie n'ont perdu ni leurs thuriféraires ni leurs hérauts. Force est en revanche de constater que ces mythes ont largement perdu leur capacité de mobiliser les croyances des masses et de galvaniser celles-ci en vue de l'action. Dans le supermarché des visions du monde qu'est largement devenue notre culture pluraliste, en outre, on y cherche vraisemblablement de moins en moins «la» vérité — unique et exclusive, éclipsant toutes les autres — et bien davantage «une» manière de dire le sens (du monde, de la vie), une manière parmi d'autres, compatible et — on le verra plus loin — *combinable* avec d'autres.

Micromythologies contemporaines

Tout semble par ailleurs aussi se passer comme si les nouveaux récits, les nouveaux mythes qui prenaient pour ainsi dire le relais, avaient un caractère largement éphémère et fugace qui n'a plus grand-chose à voir avec la longévité souvent millénaire des anciens récits fondateurs et des traditions religieuses auxquelles ceux-ci ont historiquement donné naissance. Ces nouveaux récits peuvent pourtant, pendant un certain temps, et en grande partie grâce aux avancées médiatiques contemporaines, avoir un impact remarquablement étendu. Songeons seulement, par exemple, à la prodigieuse émotion qui, au début de l'automne 1997, a consacré à peu près partout dans le monde le mythe tragique de Lady Di. Déjà sans doute largement estompé dans la mémoire et la conscience collective seulement quelques mois plus tard²¹, cet événement n'en a pas moins constitué, pendant quelques brèves semaines, une formidable source de signification et de communion, voire de «pontification» au sens où on a défini plus haut le terme.

Cela dit, il faut sans doute voir dans cette labile fugacité des «nouveaux mythes» postmodernes l'une des principales pierres d'achoppement dans la tentative de penser le phénomène religieux actuel. Dans son remarquable effort pour réfléchir aux mutations contemporaines du religieux la sociologue Danièle Hervieu-Léger rappelle les deux positions qui ont eu tendance à se dessiner ces dernières années, l'une consistant à recourir à une définition très extensive de la religion «qui englobe [...] l'ensemble des constructions imaginaires par lesquelles la société, des groupes dans cette société et des individus dans ces groupes tentent de donner un sens à leur expérience» et l'autre, beaucoup plus restrictive, qui réserve au contraire cette désignation de la religion aux productions de sens faisant appel, «de façon explicite, au capital de références et de symboles qui appartiennent aux traditions des “religions historiques”²²». Pour sortir de cet apparent dilemme, la sociologue choisit pour sa part de «concentrer l'effort de définition sur la modalité particulière du croire qui caractérise la religion» et qui, selon elle, est la référence à l'autorité légitimatrice d'une tradition. Dans cette perspective, Hervieu-Léger définit comme «religion» *«tout dispositif — tout à la fois idéologique, pratique et symbolique — par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière»²³*. D'où bien sûr, chez la sociologue, l'importance capitale de la *mémoire* «pour» et grâce à laquelle la religion continuerait d'exister.

S'il faut reconnaître de très légitimes qualités à une telle perspective, on doit en revanche admettre qu'elle a pour effet — certes lucidement et délibérément, mais néanmoins arbitrairement — de restreindre le domaine du religieux à ces «dispositifs» qui enracinent dans une mémoire le sens d'une appartenance à une «lignée croyante».

²¹ Encore que la chose ne soit pas si certaine: les médias rapportaient en effet que des milliers de «fidèles» se sont arraché en quelques heures à peine les «billets d'admission» (au coût de 10 £) pour l'été 1998 au lieu de sa sépulture — qui pourrait bien ainsi offrir une sérieuse concurrence à la tombe parisienne de Jim Morrison comme principal haut-lieu de pèlerinage postmoderne.

²² Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 47.

²³ *Ibid.*, p. 48 et 49 (souligné dans le texte).

Force est pourtant de constater que, pour un nombre considérable de nos contemporains — et pour le dire sous forme de boutade —, la seule «mémoire» vraiment significative et indispensable est celle dont ont besoin les ordinateurs pour permettre de surfer sur le Net...

Dans la mesure où, comme l'ont bien mis en lumière plusieurs penseurs de la postmodernité, cette dernière se caractérise aussi par une accentuation du *présent* (au détriment de la mémoire du *passé* et de la prospective de l'*avenir*), il ne répugne donc pas à l'intelligence de considérer des cristallisations beaucoup plus éphémères comme vecteurs d'une authentique religiosité, fût-elle orpheline d'une «mémoire» qui rendrait possible l'existence de «lignes croyantes», tout entière vouée à l'émotion fugace du présent²⁴.

La religion «à la carte»

Des auteurs qui se sont intéressés à la postmodernité (Yves Boisvert, notamment) ont insisté — et à juste titre — pour souligner l'*éclectisme* comme l'une des caractéristiques principales de l'évolution contemporaine de nos sociétés. Et le fait est que les nouvelles cristallisations religieuses, mythiques et rituelles les plus typiques de la culture postmoderne se présentent le plus souvent en effet comme élaborées au moyen d'un *bricolage* syncrétiste faisant plus ou moins consciemment appel aux matériaux les plus divers.

Les anciennes constellations des grands récits mythiques ne disparaissent pas, on l'a vu, du paysage actuel. Elles donnent cependant souvent l'impression de s'être pour ainsi dire désancrées des institutions qui les géraient (Églises, appareils idéologiques) et qui ont largement vu s'effriter leur pouvoir de contrainte sur les masses. Tout se passe dès lors comme si leurs éléments constitutifs flottaient en quelque sorte, délestés des dogmes et des institutions qui en assuraient la cohérence, disponibles à des combinaisons inédites. De ce point de vue, incidemment, et pour reprendre les mots de Hervieu-Léger, «le capital de références et de symboles qui appartient aux traditions des “religions historiques”» ne disparaît donc pas vraiment; il se trouve plutôt réinvesti, si l'on ose dire, dans de nouvelles entreprises mythico-rituelles qui n'ont, il est vrai, souvent plus grand-chose à voir avec les traditions dont proviennent ces symboles et ces références. On songerait en fait assez volontiers ici à ces vêtements

²⁴ J'ai tenté de montrer ailleurs, et dans un tout autre contexte, comment cette transformation de «l'économie» du religieux, à notre époque, pouvait être en partie expliquée par les mutations techniques contemporaines, et singulièrement par l'impact des «nouvelles technologies» sur la culture, dans laquelle celles-ci paraissent avoir instillé un nouvel *éthos* (notamment caractérisé par la valorisation du changement et de l'innovation continus). Voir «Technique et dissacralité: l'impact des “nouvelles technologies” sur l'économie contemporaine du sacré», dans *Aspects du sacré, formes de l'imaginaire*, sous la direction de G. Ménard, *Cahier de recherche du RIER*, 5 / *Cahiers du FRISQ*, 2, Montréal, UQAM, 1988. Voir également *Les ruses de la technique* (en collaboration avec C. Miquel), Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck, 1988.

surannés que bien des jeunes dénichent dans les greniers ou les friperies d'occasions et qu'ils «récupèrent» allègrement au sein d'une esthétique parfois assez déroutante...

Cas classique, que l'on croise pratiquement tous les jours: tel se confectionnera ainsi une croyance religieuse à sa convenance, greffant à un vieux fonds chrétien défalqué de ses «irritants dogmatiques» (la Trinité, l'Incarnation, l'Enfer...) des éléments de spiritualité orientale (la réincarnation, le yoga ou la méditation transcendante), un soupçon de mystique New Age, un zeste d'astrologie; tel autre «magasinera» sans vergogne de groupe de croissance en «nouvelle religion» jusqu'à ce qu'il ait trouvé une «niche» religieuse correspondant à peu près à sa quête — de sens, d'identité ou d'appartenance —, sans voir de contradiction ou d'incohérence dans sa démarche. La religion de la postmodernité, pour reprendre le titre français d'un ouvrage fort éclairant du sociologue Reginald Bibby²⁵, est largement devenue une «religion à la carte».

Le syncrétisme qui se déploie ainsi tous azimut n'est certes pas un phénomène nouveau dans l'histoire des religions, ces dernières s'étant au contraire le plus souvent élaborées en assimilant, en phagocytant même des formes et des contenus qui leur étaient au départ étrangers, voire hostiles²⁶. Mais là où, à des époques plus reculées de l'histoire, il pouvait s'opérer de manière plus ou moins consciente sur de très longues périodes d'adaptation culturelle, cet éclectisme religieux deviendrait pour ainsi dire un trait caractéristique, délibéré et conscient de la religiosité postmoderne — auquel il convient dès lors d'être attentif pour en saisir les chatoiements parfois vertigineux.

L'inversion des rapports entre le mythe et le rituel

Une autre caractéristique des transformations postmodernes de la culture affecterait le rapport traditionnellement entretenu entre le *mythe* et le *rituel*, ces deux éléments centraux et structurants de l'expérience religieuse. Dans les sociétés prémodernes, en effet, comme encore dans celles de l'Occident moderne, le rituel a pour fonction de réactualiser périodiquement le ou les mythes fondateurs du groupe, qu'il s'agisse aussi bien de l'eucharistie chrétienne ou de la Pâque juive que des manifestations du premier mai ou des célébrations québécoises de la Saint-Jean. Dans tous ces cas, c'est le mythe qui fournit au rituel sa substance et souvent même jusqu'à la forme de son déroulement («faites ceci en mémoire de moi...»).

²⁵ Reginald W. Bibby, *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988 (tr. fr. de *Fragmented Gods. The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin, 1987).

²⁶ Parmi les innombrables exemples qui pourraient être signalés, mentionnons par exemple la christianisation de la fête païenne du solstice d'hiver, réassignée à la célébration de la naissance du Christ, la superposition des traditions dans le christianisme latino et afro-américain, ou encore le «bilinguisme religieux» — shintô et bouddhiste — d'une vaste majorité de la société nipponne.

L'effritement postmoderne des grands récits, leur désancrage par rapport aux institutions qui en étaient traditionnellement les gardiennes semblent avoir pour effet d'inverser en quelque sorte la séquence. Comme si, de plus en plus, désormais, des pratiques diversement ritualisées («pontifiées») étaient, pour ceux qui s'y adonnent, à l'origine de nouveaux petits récits, de micromythes individuels ou collectifs plus ou moins élaborés.

Le sociologue David Le Breton²⁷ a bien montré à cet égard comment une grande diversité de pratiques impliquant une *prise de risque* et vécues de manière plus ou moins consciemment ritualisées devenaient, pour plusieurs de nos contemporains, la source de constructions mythiques fondatrices d'identité, pourvoyeuses de raisons d'être. Tel, après avoir ainsi entrepris un éprouvant voyage en solitaire autour du monde, en reviendra, à l'instar d'Ulysse, «plein d'usage et raison» (du Bellay). Tels autres trouveront dans le côtoiement du risque et de la mort une raison d'exister que ne leur avait encore offerte aucune des visions du monde présentes sur le marché concurrentiel de la culture et qui, par la suite, demeurera à la source de leur raison de vivre²⁸. Et tels autres encore — on songe notamment à l'expérience de bien des «jeunes de la rue» —, s'ils parviennent à traverser cette «ordalie» (Le Breton), s'y référeront pour le reste de leurs jours comme à une épreuve initiatique fondatrice d'identité et de signification. On penserait volontiers au mot célèbre de Guillaumet: «Ce que j'ai fait, aucune bête ne l'aurait fait...»

C'est évidemment la structure fondamentale du *rite de passage*, notamment bien analysée par A. Van Gennep²⁹, que l'on retrouve ici: séparation et mise à l'écart (marge), épreuve et apprentissage proprement initiatique, réintégration avec l'acquisition d'un nouveau statut au sein du groupe de départ, et tout au moins à ses propres yeux ou à ceux de ses pairs immédiats³⁰.

²⁷ Voir en particulier son *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

²⁸ Le cas — différent — de personnes ayant survécu à des catastrophes (notamment aériennes) est également intéressant à cet égard. Pensons par exemple aux jeunes du film *Les survivants* et, en particulier à leur ritualisation spontanée des pratiques anthropophagiques — éminemment transgressives, s'il en est — auxquelles ceux-ci durent néanmoins se résoudre pour survivre — physiquement *et moralement* — à leur terrible épreuve.

²⁹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 (rééd. Picard, 1981). Voir également, dans cette mouvance, Victor W. Turner, *Le phénomène rituel*, Paris, PUF, 1990 [1969].

³⁰ Ce qui soulève incidemment un problème qu'il conviendrait de discuter davantage quoiqu'il déborde du propos de ces pages: certaines conduites de notre époque — on peut de nouveau penser à l'expérience de nombreux «jeunes de la rue», itinérants, fugeurs et «sans domicile fixe» — paraissent à première vue tronquées de la troisième partie de la séquence du rite de passage, soit la nouvelle agrégation à la communauté avec l'acquisition d'un nouveau statut reconnu par le groupe (dans ce cas: le passage à l'âge adulte). Ce problème renvoie en fait à l'éclairante distinction proposée par Roger Bastide entre «sacré domestique» et «sacré sauvage» (R. Bastide, *Le sacré sauvage — et autres essais*, Paris, Payot, 1975). Voir également, à ce propos *Religiologiques*, 16 (automne 1997), consacrée au thème des «rituels sauvages», ainsi que T. Goguel d'Allondans (dir.) *Rites de passage: d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Ramonville-Saint-Agne, Eres, 1994.

Les conduites à risque ne sont certes pas les seules dans lesquelles on puisse retrouver une telle mise en scène ritualisée donnant naissance à de petites cristallisations mythiques, bien que celles-ci aient probablement l'avantage de faire particulièrement bien voir ce qui s'y joue de vital. Mais d'autres conduites de notre époque illustrent elles aussi cette inversion postmoderne de la séquence du mythe et du rituel. Pensons par exemple à de nombreux adeptes, jeunes et moins jeunes, des jeux de rôles de style *Donjons et Dragons*, surtout lorsque ceux-ci sont pratiqués «grandeur nature» et qui sont souvent porteurs d'enjeux identitaires allant bien au-delà du passe-temps ludique³¹. Songeons encore à la fascination de plusieurs pour l'univers gothique, alimentée notamment par la vague des romans de Ann Rice. Et pensons à toutes ces «alternatives» rituelles qui, avec plus ou moins de génie et de bonheur, se bricolent chez un nombre croissant de nos contemporains autour d'événements (de «passages») comme la naissance, la puberté, l'entrée dans la vie de couple, voire même, dans certains cas plus audacieux encore, la séparation ou le divorce³².

Dans un monde où les ritualités des institutions traditionnelles (religieuses, politiques) ne suscitent guère plus l'adhésion que les grands récits qu'elles avaient pour fonction de garder vivants, il n'est pas étonnant de retrouver, également autour des pratiques rituelles de la postmodernité, ce même éclectisme bricoleur et métissé qui caractérise, comme on l'a vu, les nouvelles élaborations mythiques dont se nourrit de plus en plus la religiosité de notre temps. Mais n'est-ce pas assez éloquemment ce qu'offre, entre autres, l'exemple de ces jeunes commandos FLNJ évoqué plus haut?

Une religiosité tribale

Si elles ne parviennent plus à mobiliser l'imaginaire de toute la culture, les nouvelles formes mythiques et rituelles de religiosité engendrées par la postmodernité revêtiraient en revanche le plus souvent ce qu'on peut appeler un caractère *tribal*. Par ce terme, et à la suite des fécondes analyses d'un Michel Maffesoli, notamment, qui nous épargnent d'avoir à les présenter longuement³³, on entendra ici une forme d'être-ensemble typique de la postmodernité, mouvante et non exclusive, oscillant entre l'individualisme et la masse, davantage fondée sur l'affectif et les affinités identitaires que sur la rationalité et les identités préétablies.

³¹ Voir Ghislain Fournier, «À chacun son héros. Jeux de rôles et rites adolescents», *Religiologiques*, 16 (*Rituels sauvages*), automne 1997.

³² Voir, dans une perspective proche, l'excellente étude de Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

³³ Voir en particulier *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

Le désormais célèbre «tam-tam» qui réunit à Montréal, depuis plusieurs années maintenant, des centaines et des centaines de jeunes et de moins jeunes sur le flanc du Mont-Royal, tous les dimanches de la belle saison, en offre vraisemblablement une illustration assez convaincante. Cette célébration, dans laquelle on a pu voir un clin d'œil nostalgique à l'effervescence hippy des années soixante, réunit hebdomadairement ses «fidèles» selon une combinatoire complexe et lâche, qui transcende les barrières identitaires ethno-linguistiques et même générationnelles. Elle se fonde essentiellement sur l'émotion immédiate et fusionnelle de l'être-ensemble portée et nourrie par des rythmes musicaux eux-mêmes largement métissés de «world beat»³⁴.

Mais on en retrouverait sans peine la présence de cette religiosité tribale dans bien d'autres lieux — fussent-ils souvent moins spectaculaires — de la culture actuelle, que ce soit autour du culte voué à telle ou telle idole artistique ou sportive, dans les bandes de jeunes ou les groupes du Nouvel Âge, chez les accros de *Star Trek* ou les maniaques des *X Files*. Et que dire de ces *raves* qui ont profondément marqué les comportements de larges secteurs de la jeunesse au cours des années quatre-vingt-dix³⁵?

Le caractère labile, mouvant et non exclusif de l'appartenance aux nouvelles tribus de la postmodernité a en outre ceci d'intéressant, du point de vue qui nous concerne ici davantage, qu'il rend tout à fait possible l'adhésion concomitante et simultanée à plus d'une constellation de religiosité tribale. Tel mordru du tam-tam dominical de la montagne se retrouvera par exemple aussi, à un autre moment de la semaine, avec d'autres adeptes passionnés de «jeux de rôles» ou d'arts martiaux japonais; il pourra tout aussi bien fréquenter un groupe de discussion de Trekkers sur le Web ou un cercle de fidèles raéliens, passant sans heurt d'un univers mythique à l'autre, se glissant chaque fois dans la sémantique et la syntaxe d'une ritualité différente.

Une religiosité light

Ce dernier aspect du néotribalisme contemporain nous permet d'ailleurs d'enchaîner sur un autre trait caractéristique de la religiosité postmoderne, et qu'avec prudence on pourrait appeler sa *légèreté*. Et on se référera ici aussi bien aux pénétrantes analyses

³⁴ Le tam-tam du Mont-Royal a en outre ceci d'intéressant pour notre propos qu'il permet d'observer comment un phénomène né d'une spontanéité *instituant* bien typiquement postmoderne a pu malgré tout s'accommoder, au fil des ans, d'une certaine permanence dans la durée et, donc, d'une *institutionnalisation* au moins embryonnaire et lâche (autorégulation des «petits commerces» qui y prolifèrent, notamment celui de l'alcool et de la drogue, poursuite de l'événement en d'autres lieux, au cours des mois d'hiver, etc.).

³⁵ Voir à ce sujet la très intéressante — et très postmoderne! — étude de Emmanuel Galland *et al.*, *Rituel festif / Festive Ritual, portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macano, 1997.

d'un Lipovetsky³⁶ (sur la postmodernité comme ère de la «glisse» et de l'humour «light») qu'à celles, déjà évoquées, de M. Maffesoli³⁷ (sur la légèreté tragique de la (sur)conscience et du *carpe diem* dionysiaques face à l'inéluctabilité de la mort). Quelle que soit en effet la manière dont on en rend compte, force est de reconnaître que l'on ne retrouve généralement pas dans la religiosité postmoderne cette *gravité* austère et rigide qui a largement caractérisé les grandes religions et les grandes idéologies de l'Occident³⁸, du christianisme au marxisme, en passant par toutes les variantes de la «religion de l'Humanité» et de celle du Progrès. Ni excommunication, ni contention, ni martyre, ni guerre sainte — ce qui n'exclut pourtant ni l'enthousiasme ni la ferveur. La religiosité postmoderne, et pour citer de nouveau librement Brassens, semble bien prête à mourir pour des idées, mais à la condition que ce soit «de mort lente», «en flânant en chemin»...

C'est sans doute à vrai dire qu'elle se conjugue tout naturellement avec cet *hédonisme* généralisé dans lequel on a pu voir un autre trait caractéristique de la postmodernité, et qui illustre vraisemblablement aussi l'une des principales ruptures du vécu religieux à une époque qui n'accepte plus de sacrifier la jouissance du présent aux promesses de quelque paradis extramondain ou de quelque avenir radieux. Voici d'ailleurs peut-être l'un des aspects les plus déroutants de la mutation postmoderne du phénomène religieux, mais aussi l'un des plus décisifs. Il a en tout cas le mérite de rappeler à nos considérations théoriques marquées par plus de trente siècles d'austérité biblique que le mot *enthousiasme*, de par son étymologie, signifie bel et bien «avec du dieu dedans». Tant et si bien que l'on pourrait être tenté d'y voir l'un des critères susceptibles de nous permettre de repérer, en notre temps, les indices d'authentiques cristallisations postmodernes de la religion.

*

Disons-le peut-être avant qu'on nous en fasse le reproche: les pages qui s'achèvent sont — on l'aura remarqué sans peine — largement impressionnistes. Elles n'ont ni la prétention d'être systématiques ni encore moins celle d'être exhaustives. Bien d'autres caractéristiques de la religiosité postmoderne auraient assurément pu y être présentées. On songe ainsi par exemple au rapport de la religion et de la *morale* dans ce nouveau

³⁶ Voir notamment *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983; *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

³⁷ Voir par exemple *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1982.

³⁸ Il est d'ailleurs probablement significatif que l'une des formes religieuses traditionnelles qui ont connu une certaine popularité dans l'Occident des dernières décennies ait été celle du bouddhisme, en particulier dans sa version tibétaine, représentée par un certain nombre de maîtres spirituels mais peut-être d'abord par la figure extrêmement médiatisée du Dalaï Lama. On peut en tout cas faire l'hypothèse que l'absence de rigidité dogmatique et morale de cette tradition (par comparaison avec d'autres courants du bouddhisme ou d'autres traditions religieuses à maints égards beaucoup plus austères) et même la place de l'*humour* dans la spiritualité tibétaine se sont trouvées particulièrement «en phase» avec la sensibilité religieuse de la postmodernité occidentale.

paysage culturel³⁹, qui aurait mérité à lui seul un développement considérable, ou, selon un autre angle d'analyse, à la manière dont les mutations postmodernes peuvent affecter le contenu, la cohérence et, pour ainsi dire, la «logique interne» des traditions religieuses historiques elles-mêmes. Celles qui l'ont été, par ailleurs, auraient très certainement pu faire l'objet d'une exposition beaucoup plus élaborée, et sans doute aussi beaucoup plus rigoureuse. Tel n'était toutefois pas leur objectif. Il ne s'agissait pas, en effet, de proposer ici une somme théorique mais bien plutôt d'indiquer comment, et de manière encore à maints égards balbutiante, l'hypothèse postmoderniste est susceptible de marquer ce que'on a appelé plus haut une «pratique renouvelée du regard» par rapport à cet «obscur objet» de la culture qu'on a fait ici le pari de vouloir conserver sous le terme de *religion*.

³⁹ On pourra tout au moins se référer, à ce chapitre, aux contributions de Denis Jeffrey et de Yves Boisvert dans les pages de ce collectif.