

## chapitre 9

### La religion dans la postmodernité

Les perspectives qui ont été déployées jusqu'à présent demeurent en un sens très vastes et très générales, et peuvent vraisemblablement s'appliquer, de ce fait, à l'ensemble du phénomène religieux — excepté chez les Bongo-Bongo.

Mais... évitons tout de même au lecteur intrigué d'avoir à chercher — en vain — l'habitat naturel de cette mystérieuse tribu. Il s'agit en fait là d'une boutade... sérieuse, d'une « façon de parler » un jour utilisée par un collègue pour suggérer la nécessaire modestie de toute théorie. S'il demeure légitime d'avancer ainsi des théories très générales et très englobantes pour éclairer les faits socioculturels et donner plus d'intelligibilité aux phénomènes humains, il est cependant bien rare que celles-ci ne comportent aucune *exception* dans le réel. Cela n'invalide pas forcément leur pertinence et leur utilité — aussi longtemps, en tout cas, qu'elles ne sont pas envahies par les exceptions, comme les terrains vagues par la mauvaise herbe ! Auquel cas il est évidemment préférable de les mettre au rancart et d'en proposer de nouvelles. En attendant, modestie et nuances restent évidemment de mise. Les Bongo-Bongo n'existent pas — sinon comme limite à la prétention de tout discours des sciences humaines.

Ces réserves étant faites, on peut néanmoins considérer de telles perspectives comme un cadre général utile et fécond pour mieux comprendre un objet comme celui auquel nous nous

intéressons ici, en gardant à l'esprit ce que le philosophe Jean Baudrillard, à sa manière provocante, se plaisait à dire de tout «objet» d'étude. «Au fond, l'objet se moque des lois dont on l'affuble, il veut bien figurer dans les calculs comme une variable sarcastique et laisser les équations se vérifier, mais la règle du jeu, les conditions auxquelles il accepte de jouer, personne ne les connaît, et elles peuvent changer d'un seul coup<sup>1</sup> ... »

Cela étant, c'est bien sûr un truisme d'affirmer que l'humanité change, évolue et se transforme au fil du temps, sans qu'il y ait cependant lieu de voir là — ce n'est pas du tout, en tout cas, ce que suggèrent ces pages — un indéniable « progrès ». Il se peut aussi fort bien que la longue marche de l'humanité, comme le suggérait Cioran à son impayable manière, soit à maints égards un «élan vers le pire»!

Quoi qu'il en soit, et dès lors qu'on le considère comme un phénomène essentiellement humain, il n'y a pas lieu de s'étonner que ces transformations de la culture et de la civilisation se laissent également repérer à l'intérieur même du phénomène religieux. À cet égard, il paraîtra utile de revenir plus systématiquement à un thème évoqué ici et là au fil des pages, celui de la *postmodernité*. Cela permettra notamment d'apporter quelques nuances importantes en ce qui concerne l'économie générale de la religion dans ce nouveau contexte<sup>2</sup>.

1. Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983, p. 269.

2. Ce n'est bien sûr pas ici le lieu pour discuter de cette hypothèse d'une évolution *postmoderne* de la société contemporaine. On se reportera avec profit, pour cela, à l'ouvrage collectif publié sous la direction de Yves Boisvert, *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998. Les pages qui suivent reprennent en partie la substance de notre contribution à cet ouvrage, «Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux».

## *Mutations et ruptures postmodernes*

De même qu'un ensemble de transformations dans toutes les sphères de la culture et de la société a pu induire l'idée d'un passage des sociétés traditionnelles à la *modernité*, de même, de nombreux indices donnent à penser que les sociétés occidentales contemporaines seraient travaillées par une dynamique de transformation qui amènerait justement à faire l'hypothèse de ce que plusieurs ont proposé d'appeler *postmodernité*.

La société et la culture auraient considérablement bougé, en d'autres termes, depuis les grandes poussées de la modernité au siècle des Lumières, depuis le « il faut être résolument moderne » de Rimbaud, depuis l'exaltation des « temps modernes » — à la manière de Charlot ou à celle de Jean-Paul Sartre. La société et la culture auraient été poussées par la modernité, portées par elle; on serait tenté de dire: *surfant* sur elle, quoique l'image s'apparente probablement davantage à celle qu'on peut justement se faire de la postmodernité. Et ce, en tout cas, au point d'en arriver à ce qu'on peut considérer comme de véritables *ruptures*.

Rupture, tout d'abord, par rapport aux grands mythes de la modernité: la Raison («trionphante»), le Progrès («inéluçtable»), l'Histoire («qui nous conduit vers le nouvel âge d'or de quelque avenir radieux»), le caractère nécessairement sotériologique (c'est-à-dire porteur de salut) de la Science et de la Technique. Rupture, également, par rapport à tout un ensemble de valeurs et d'idéaux qui ont façonné la culture occidentale depuis la Renaissance et les Lumières (l'éthique du travail ou la morale du devoir, l'individualisme, le rôle de l'État-providence, etc.).

Les ruptures dont il est ici question ne sont bien sûr jamais absolues ou radicales, et il est bien évident qu'elles ne surviennent jamais non plus du jour au lendemain, sans crier gare, comme une tornade ou une tempête de verglas. La postmodernité ne «commence» pas un beau mardi d'avril, vers les dix heures du matin. Il se peut même d'ailleurs que le terme de

« post » modernité ne soit pas le plus heureux, dans la mesure où il évoque quelque chose venant *après* quelque chose d'autre. Or les choses, bien sûr, ne se tranchent pas aussi clairement entre un « avant » et un « après ». Il s'agit bien davantage d'une *tendance* qui est loin d'avoir « aboli » la modernité ou de l'avoir rendue obsolète — tout comme on peut, même après des siècles d'hégémonie moderne, repérer dans la culture des traces, parfois tenaces, de civilisation traditionnelle (ou prémoderne).

Par ailleurs, même si ces tendances paraissent suffisamment différentes de celles de la modernité pour justifier l'hypothèse de quelque chose d'autre, elles ne tombent bien sûr pas non plus du ciel mais apparaissent plutôt comme un *aboutissement de la modernité* elle-même — quoique cet aboutissement, à maints égards, finisse par ne plus tellement ressembler à ce qui l'avait produit, et parfois même par s'y opposer clairement. Prenons un exemple: l'idée — éminemment moderne — de la *démocratie*, élargie à celle d'une *démocratisation de la culture*, aboutit fréquemment, de nos jours, à la dissolution même de l'idée de « culture » telle que s'en faisait la modernité. Au grand dam des puristes, Snoopy entre au Musée des beaux-arts, et les centres sportifs côtoient les orchestres symphoniques dans les enveloppes budgétaires des « affaires culturelles » — avec souvent d'ailleurs, on le sait, une part pas mal plus conséquente du gâteau pour les premières que pour les secondes... Céline Dion ou Nathalie Choquette? Le Canadien ou l'OSM? Disneyland ou le Guggenheim? Bergman ou Elvis Gratton? Désormais, en fait, plutôt les uns *et* les autres. Mais c'est bien, en revanche, le succès de cette valorisation indiscutablement *moderne* de la démocratie qui a ainsi produit une rupture significative par rapport à ce que la « culture » pouvait représenter au sein de la modernité.

Pour cette raison, d'ailleurs, d'aucuns ont proposé de parler plutôt de modernité « avancée » ou « tardive », voire d'« ultra » modernité. Quoi qu'il en soit de ce débat qu'il n'y a pas lieu de poursuivre ici, il suffira à notre propos de garder à l'esprit que les

transformations qui nous occupent se donnent bel et bien à voir comme des *ruptures*, qui s'imposent suffisamment *comme telles* pour qu'il vaille la peine de faire l'hypothèse d'une altérité non négligeable par rapport à cette modernité dont nous (pro)venons. En d'autres termes, elles offrent assez d'indices convergents pour qu'il paraisse justifié, non pas de brandir un nouveau dogme, mais d'essayer simplement de comprendre les choses autrement. Comme le suggérait Michel Foucault avec beaucoup d'à-propos: « Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir<sup>3</sup>. »

On conviendra que si cette hypothèse a quelque pertinence, elle devrait en avoir aussi pour éclairer cela même à quoi nous nous intéressons ici : le phénomène religieux, cette chose coriace qui a résisté aussi bien à l'invention des dieux qu'à leur estompement du ciel moderne, cette «relique d'un autre âge» que la modernité avait assez cavalièrement vouée aux poubelles de l'histoire mais qui, comme Galilée s'obstinait à le soutenir à propos de la Terre, continue pourtant de tourner...

### *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 des sociologues Max Weber et Marcel Gauchet<sup>4</sup>, on pourrait voir comme des indices d'un *réenchantement* du monde. Tout semble en effet se passer comme si l'hégémonie rationaliste de «la bande au professeur Nimbus» s'était sérieusement émoussée au cours des décennies récentes,

3. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15-16.

4. De Marcel Gauchet, voir *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

laissant nos contemporains de nouveau disponibles à de nouvelles formes d'une religiosité diffuse à travers de nombreux lieux de la culture. Loin de s'être émancipée de la sphère « mystérieuse et irrationnelle » du sacré, notre époque — et pour le meilleur comme pour le pire — y serait plus que jamais engluée<sup>5</sup>.

Que l'on songe — pour prendre une série d'exemples — 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 « néo-païennes », 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 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 à ces « poubelles de l'histoire », comme a pu le prophétiser jusqu'à naguère encore le rationalisme triomphant de la modernité. Pour filer cette vieille métaphore 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

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

modernité. De ce point de vue, et parmi les principales ruptures susceptibles d'affecter l'économie postmoderne de la religion, il y a lieu de faire une place singulière à la proposition du philosophe Jean-François Lyotard<sup>6</sup> (on y a indirectement fait allusion au passage) selon laquelle la postmodernité se caractériserait également par l'effritement des «grands récits» fondateurs — des grands mythes, donc, 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 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 de la modernité elle-même — Raison, Progrès, Science, 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.

6. Voir Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

## *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<sup>7</sup>. Déjà sans doute largement estompé dans la mémoire et la conscience collective quelques mois plus tard, 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 proposé plus haut le terme.

Cela dit, il faut sans doute voir dans cette éphémère longévité des «nouveaux mythes» postmodernes l'une des principales pierres d'achoppement dans la tentative de penser le phénomène religieux actuel. Dans son propre 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

7. Voir à ce sujet l'article de Christine Pina, «Lady Di et Mère Teresa: deux saintes cathodiques?», *Religiologiques*, n° 19 («Postmodernité et religion»), printemps 1999, p. 79-95.



religion aux productions de sens faisant appel, «de façon explicite, au capital de références et de symboles qui appartiennent aux traditions des “religions historiques”<sup>8</sup>».

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»<sup>9</sup>*. D’où bien sûr, chez la sociologue, l’importance capitale de la *mémoire* 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 de restreindre le domaine du religieux à ces «dispositifs» qui enracinent dans une *mémoire* le sens d’une appartenance à une «lignée croyante». 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, de nos jours, est celle dont ont besoin les ordinateurs pour permettre de surfer sur internet...

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 «lignées croyantes», tout entière vouée à l’émotion fugace du

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

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

présent<sup>10</sup>. On y chercherait bien sûr en vain les grands déploiements qui se sont élaborés au cours des siècles au sein des grandes mythologies de l'histoire. On y trouvera en revanche, fût-ce de manière embryonnaire et inchoative, les éléments essentiels du mythe comme récit sacré et pourvoyeur de sens tels qu'on a tenté de les dégager ici.

Pensons, entre autres exemples possibles, aux mythes qui se sont élaborés dans le sillage des grandes *stars* de la culture *rock*, souvent prématurément disparues — James Dean, Jimi Hendrix, Janis Joplin, Jim Morrison, Elvis Presley, Bob Marley et Kurt Cobain. Ces micromythes rejoignent de nos jours des milliers d'adeptes qui, d'une manière ou d'une autre, trouvent dans ces personnages — devenus mythiques — une source d'inspiration (musicale, vestimentaire, identitaire, éthique ou esthétique) et même de *raisons de vivre* — donc parfois aussi de mourir: songeons, par exemple, aux nombreux suicides d'adolescents rap- portés à la suite de celui de leur idole Kurt Cobain, figure centrale du groupe *grunge* Nirvana, coqueluche de la fin des années quatre-vingt<sup>11</sup>. Si la musique demeure vraisemblablement le plus

10. 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 *ethos*, c'est-à-dire un nouvel ensemble de valeurs socioculturelles notamment caractérisé par la valorisation de l'innovation et du changement continu. Voir «Technique et dissacralité: l'impact des "nouvelles technologies" sur l'économie contemporaine du sacré», dans G. Ménard (dir.), «Aspects du sacré, formes de l'imaginaire », *Cahiers de recherche du RIER, 5/Cahiers du FRISQ, 2*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988. Voir également *Les ruses de la technique*, Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck, 1988.

11. Voir l'article stimulant de Charles Gagné, «Un héros postmoderne? Une interprétation de la figure héroïque campbellienne dans la

important vecteur de ces nouvelles mythologies, on constate également que les nouvelles technologies de l'information, et en particulier internet, leur offrent une diffusion assez phénoménale, qui rassemble leurs adeptes en communautés virtuelles transcendant les frontières — et en «temps réel», qui plus est.

Pour un nombre assurément limité mais tout de même considérable de nos contemporains, ces phénomènes jouent bel et bien le rôle dévolu au mythe dans le sens le plus classique et le plus traditionnel du terme — soit, encore une fois, en racontant une histoire sacrée d'origines fondatrices et en fournissant par là même un certain nombre de «modèles» et de directions pour l'action.

### *La religion «à la carte»*

Des auteurs qui se sont intéressés à la postmodernité ont fait — et à juste titre — de l'*éclectisme* l'une des caractéristiques principales de l'évolution contemporaine de nos sociétés; l'éclectisme, c'est-à-dire le fait de tenir à *choisir* soi-même, comme dans un vaste Walmart des visions du monde, les valeurs, les croyances et les types de comportement auxquels on adhère, plutôt que de se les voir imposer par une institution ou par quelque autre instance d'«autorité». Et le fait est que les nouvelles cristallisations religieuses, mythiques et rituelles les plus typiques de la culture postmoderne se présentent le plus souvent comme élaborées au moyen d'un *bricolage* syncrétiste — et parfois assez étriqué — 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

culture des jeunes», *Religiologiques*, n° 19 («Postmodernité et religion»), printemps 1999, p. 65-78.

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 appartiennent aux traditions des “religions historiques”» ne disparaît donc pas vraiment; il se trouve plutôt réinvesti 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 surannés que bien des jeunes dénichent dans les greniers ou les friperies et qu'ils «récupèrent» allégrement 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 groupes de croissance en «nouvelles religions» 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 canadien Reginald Bibby<sup>12</sup>, est largement devenue une «religion à la carte».

12. 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).

Le *syncrétisme* qui se déploie ainsi tous azimuts n'est certes pas un phénomène nouveau dans l'histoire des religions, ces dernières s'étant au contraire le plus souvent élaborées en assimilant des formes et des contenus qui leur étaient au départ étrangers, voire hostiles<sup>13</sup>. Mais là où, à des époques plus reculées de l'histoire, il pouvait s'opérer de manière plus ou moins consciente, et sur de très longues périodes d'adaptation culturelle, cet éclectisme religieux deviendrait pour ainsi dire un trait caractéristique, habituel, délibéré et conscient de la religiosité postmoderne.

### *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. De manière générale, on l'a vu, 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...»).

Le fait est, toutefois, que l'effritement postmoderne des grands récits et leur désancrage par rapport aux institutions qui en étaient traditionnellement les gardiennes semblent avoir

13. Parmi les innombrables exemples qui pourraient être signalés, rappelons-en quelques-uns qui ont été déjà évoqués dans ces pages: la christianisation de la fête païenne du solstice d'hiver, réassignée à la célébration de la naissance du Christ, la superposition des traditions africaines et chrétiennes dans plusieurs secteurs de la culture latino- américaine, ou encore le «bilinguisme» religieux — shintô et bouddhiste — d'une vaste majorité de la société nipponne.

souvent 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 Breton<sup>14</sup> 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 ritualisée 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 vivre<sup>15</sup>. Et tels autres encore — on songe notamment à l'expérience (évoquée plus haut) 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...»

14. Voir en particulier son *Passions du risque*, Paris, Métailié, 2000 [ 1991 ].

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

C'est évidemment la structure fondamentale du *rite de passage*, mise en lumière par Van Gennep, que l'on retrouve de nouveau 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, tout au moins à ses propres yeux ou à ceux de ses pairs immédiats.

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 comportements de notre époque illustrent eux 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 ludique<sup>16</sup>. Ou encore à la fascination de plusieurs pour l'univers gothique, alimentée notamment par les succès de librairie d'Anne Rice et la carrière cinématographique de ses vampires *sexy*<sup>17</sup>. Et songeons à toutes ces «alternatives» rituelles auxquelles nous nous sommes quelque peu arrêtés et qui, avec plus ou moins de génie et de bonheur, se bricolent chez un nombre croissant de nos contemporains autour d'événements (de «passages») importants de la vie.

Dans un monde où les ritualités des institutions traditionnelles ne suscitent guère plus l'adhésion que les grands récits qu'elles

16. Voir Ghislain Fournier, « À chacun son héros. Jeux de rôles et rites adolescents », *Religiologiques*, n° 16 («Rituels sauvages»), automne 1997, p. 17-24.

17. Sur cette «postmodernisation» du phénomène vampirique, voir Eve Paquette, «La fiction vampirique, de la “xénophobie” de Bram Stoker au “mysticisme” d'Anne Rice», *Religiologiques*, n° 19 («Postmodernité et religion»), printemps 1999, p. 97-110.

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.

### *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 de Michel Maffesoli, notamment, qui nous épargnent d'avoir à les présenter longuement<sup>18</sup>, on entendra ici une forme de socialité ou 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. Il est d'ailleurs significatif que ce terme, longtemps utilisé pour désigner l'organisation socioculturelle de peuples non occidentaux plus ou moins «primitifs», ait été revendiqué avec autant d'enthousiasme par les courants les plus «branchés» de nos sociétés. C'est ainsi que l'on parlera volontiers de musique — ou d'ambiance — «tribale», et qu'on peut observer un indéniable engouement pour diverses pratiques de marquages corporels (tatouage, *piercing*), eux aussi d'inspiration nettement «tribale»<sup>19</sup>.

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

19. Sur cette question, voir, entre autres, Sylvie-Anne Lamer, « Le tatouage, un rituel ancestral devenu sauvage? », *Religiologiques*, n° 16 («Rituels sauvages»), automne 1997, p. 43-53, et les considérations critiques de David Le Breton dans *Signes d'identité : tatouages, piercing et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.



Le tam-tam dominical du mont Royal, auquel nous nous sommes arrêtés déjà, en offre une illustration assez convaincante. Cette célébration réunit hebdomadairement ses «fidèles», selon une combinatoire complexe et lâche, qui transcende les barrières identitaires ethnolinguistiques 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*.

Mais on retrouverait sans peine la présence de cette religiosité tribale dans bien d'autres lieux — fussent-ils 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-dix<sup>20</sup>?

Le caractère 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 en particulier, qu'il rend tout à fait possible l'adhésion concomitante et simultanée à *plus d'une* constellation de religiosité tribale. Tel mordu du tam-tam 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 ritua- lité différente, sans autodafé ni apostasie.

20. 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.

## *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 par exemple ici aux pénétrantes analyses de Gilles Lipovetsky<sup>21</sup> (sur la postmodernité comme ère de la «glisse» et de l'humour «light»).

Il est certes difficile d'avoir recours à un tel adjectif — *light* — sans évoquer tous ces produits «allégés» que nous consommons de plus en plus volontiers aujourd'hui, du lait à 2% aux pâtes sans cholestérol, en passant par les bières «légères» et les cigarettes... *light*. On conviendra même que cette métaphore colle assez bien à plusieurs aspects de la religiosité postmoderne, par comparaison avec l'expérience religieuse d'autres époques. Pour le meilleur et pour le pire, d'ailleurs : le fromage à faible teneur en matières grasses est probablement moins périlleux pour nos artères, mais il est loin d'avoir le «caractère» d'un vieux cheddar ou d'un camembert au lait cru.

Cela dit, cette idée de «légèreté» renvoie tout autant à celle que l'on associe volontiers, par exemple, à l'art baroque ou à la musique de Mozart. Mais, sous des dehors en apparence frivoles, enjoués, ludiques — légers —, se profile en fait une conscience aiguë du tragique de l'existence et de l'inévitabilité de la mort — comme le suggère d'ailleurs très bien l'admirable *Amadeus* de Milos Forman. La «légèreté» que l'on retrouve ici est bien, aussi, celle de Zorba dansant sur son rêve écroulé — c'est-à-dire, encore une fois, cette «insoutenable légèreté» du *carpe diem* dionysien: «Mangeons, buvons, dansons, parce que demain...»

Quelle que soit la manière dont on la perçoit, force est en tout cas de reconnaître que l'on ne retrouve généralement pas

21. De cet auteur, voir *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, et *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

dans la religiosité postmoderne cette *gravité* austère et rigide qui a largement caractérisé les grandes religions et les grandes idéologies de l'Occident, du christianisme au marxisme, en passant par toutes les variantes de la « religion de l'Humanité » et de celle du Progrès. Il eût été difficile d'imaginer, il y a quelques décennies à peine, un cardinal archevêque participer à une émission de variétés estivale et y évoquer ses conversations avec son «grand chum» Jésus<sup>22</sup>.

Il est en outre significatif à cet égard 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 Dalai 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<sup>23</sup>.

Ni excommunication, ni contention, donc, ni martyre, ni guerre sainte — ce qui n'exclut pourtant ni l'enthousiasme ni la ferveur. La religiosité postmoderne, et pour citer de nouveau

22. Cette «légèreté» de la religiosité postmoderne atteint également l'imaginaire et le vécu de la mort à notre époque. Voir, sur ce sujet, Roger Lussier, «La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires», *Religiologiques*, n° 19 («Postmodernité et religion»), printemps 1999, p. 31-50.

23. Voir notamment, à ce sujet, Julie Colpron, «*Samsâra*: inversion postmoderne du bouddhisme?», *Religiologiques*, n° 19 («Postmodernité et religion»), printemps 1999, p. 51-54. Voir également Pierre Le Quéau, *La tentation bouddhiste*, Paris, Desclée de Brouwer, « Sociologie au quotidien », 1998.

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 un *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<sup>24</sup>.

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.

24. D'où, sans doute, l'importance de la place qu'occupe l'expérience de la sexualité et du plaisir dans de nombreuses sphères de la religiosité postmoderne. J'ai déjà eu l'occasion de développer ailleurs cet aspect des choses. Voir notamment « La sexualité comme lieu de l'expérience contemporaine du sacré », dans *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, sous la direction de Claude Rivière et Albert Piette, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 159-178. Voir également « S'envoyer en l'air. Quête des sens, quête de sens? », dans un ouvrage collectif sous la direction de Yves Boisvert et Lawrence Olivier, *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000.