

chapitre 1

La religion d'hier à demain

«Quand j'entends prononcer le mot *culture*, aurait un jour lancé le président de la Chambre théâtrale du Reich, Hans Johst, j'ai envie de sortir mon revolver¹.» Le haut fonctionnaire nazi, c'est le moins qu'on puisse dire, n'avait pas la culture en très haute estime.

Une ancienne odeur d'encens

Quand ils entendent pour leur part le mot *religion*, la plupart de nos contemporains — ceux, du moins, pour qui le mot évoque encore quelque chose ! — n'ont pas tous, il s'en faut, de réaction aussi violente. Mais il y a tout de même fort à parier qu'il leur vient à l'esprit un certain nombre d'images spontanées et d'impressions tenaces : une odeur d'encens qui remonte de leur enfance, d'indigestes questions du Petit Catéchisme qui viennent leur hanter la mémoire, l'attente, mêlée de gêne et d'angoisse, à la porte d'un confessionnal (surtout à l'âge des premiers émois de «la chair»); mais aussi, sans doute, le souvenir émerveillé d'une

1. Cet édifiant cri du cœur est parfois attribué, à tort, au D^r Joseph Goebbels, ministre de la propagande d'Adolf Hitler. Je l'ai moi-même souvent, je m'en confesse, erronément attribué au maréchal Goering, bras droit du führer, qui ne devait toutefois pas en penser beaucoup moins.

crèche de Noël ou d'une messe de minuit, la joyeuse solennité de l'orgue à la sortie d'un mariage, l'enthousiasme exaltant d'une équipe de JEC² à l'âge où l'on a encore la généreuse naïveté de vouloir sauver le monde.

De manière plus contemporaine, on songera sans doute aussi, pêle-mêle, aux voyages médiatisés d'un Jean-Paul II, aux harangues puritaines de *preachers* américains, aux clochettes d'une bande de disciples de Krishna, aux témoins de Jéhovah sonnant à la porte un samedi matin, aux boudins des juifs hassidim, au tchador des femmes musulmanes, à l'impeccable turban des sikhs. En se creusant un peu la tête, on en viendra peut-être aussi à évoquer telle cérémonie vaudou, entrevue à la télé ou au cours de vacances dans «les îles», le suicide collectif et théâtral de sectes inquiétantes, un concert de musique «sacrée» à la radio du vendredi saint, la chronique «spécialisée» que bien des journaux consacrent encore à «la religion» entre les pages de mode, les trucs de jardinage et les petites annonces. Et, bien entendu, on aura, en un sens, absolument raison. Toutes ces « images » — on pourrait d'ailleurs les multiplier presque à l'infini — évoquent bel et bien des visages de cette *religion* dont il est ici question, tout en étant cependant fort loin de les épuiser.

Plus encore : ces images spontanées, souvent presque réflexes, risquent, dans bien des cas, de renvoyer à des formes de la religion qui se sont peu à peu vidées de leur substance et de leur ferveur. Certes, elles survivent encore dans la culture ou dans la mémoire mais, pour une bonne part, elles ressemblent à ces coquillages que les vagues de la mer ramènent sur la grève: vides de la vie qui, un temps, les avait habités.

Les musées, quand on y pense, sont ainsi remplis d'objets religieux «morts», c'est-à-dire de signes ayant appartenu à des formes religieuses vivantes — sculptures antiques, masques primitifs, totems autochtones, objets liturgiques anciens —, mais

2. Jeunesse étudiante catholique.

désormais comme coupés de leurs racines et de leur sève, réduits au statut de documents d'archives ou au rôle esthétique de «beaux objets»³. Les musées, mais aussi bien, souvent, nos propres demeures : on peut évoquer en ce sens tous ces anciens bancs d'église recyclés dans les appartements modernes, les chandeliers massifs marchandés chez quelque antiquaire de campagne, les chapelets de pierre du Rhin que tant d'adolescentes, ignorant d'ailleurs totalement à quoi ils pouvaient bien servir aux mains de leurs grands-mères, n'hésitent pas à porter comme des colliers très in les soirs de discothèque. Comme si la *religion* se prenait elle-même parfois à désertier les lieux, les objets et les symboles — «religieux» — auxquels elle avait jadis prêté son «âme».

«Je crois que, pour retrouver aujourd'hui le discours religieux, écrivait il y a déjà une trentaine d'années l'anthropologue Rémi Savard, on aurait tort de chercher du côté des institutions religieuses [...] affichant [...] d'anciens discours religieux décantés par l'écriture, et sur lesquels se pratique une herméneutique de plus en plus essoufflée [...]»⁴.» Le propos est certes radical. Il a en tout cas le mérite de faire réfléchir: ce que nous tenons spontanément pour la *religion* pourrait bien n'être souvent, en fait, que le vestige de ce qui en a déjà été, mais dont la présence

3. Cela dit, il n'est pas impensable que de tels objets puissent en quelque sorte retrouver leur puissance sacrée. Pensons à cet égard aux revendications de plusieurs peuples autochtones, y compris en Amérique du Nord, pour que leur soient rendus nombre de leurs objets de culte (sculptures, masques ou objets rituels, par exemple) «enfermés» contre leur volonté dans les musées des Blancs. Et ce, afin que ces objets retrouvent la seule place qui, à leurs yeux, leur convienne vraiment, au milieu de leurs croyances sacrées. Dans la même veine, quoique à travers des œuvres de fiction, les lecteurs de Tintin penseront sans doute à la momie et aux bijoux de l'Inca Rascar Capac, et les fans d'Indiana Jones, à la mystérieuse pierre du *Temple maudit*...

4. *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. 3, n° 3, 1973-1974, p. 270.

encombrante nous empêche de voir ce qui en est aujourd'hui devenu, et de manière infiniment plus vivante.

Disons-le quand même une fois pour toutes, afin d'éviter tout malentendu: il n'est évidemment pas exclu que des formes anciennes et traditionnelles soient, de nos jours encore, porteuses d'une expérience religieuse authentique et bien vivante. Les fidèles qui se pressent aux «marches du pardon» du vendredi saint, les juifs qui vont célébrer le sabbat à la synagogue, les musulmans qui pratiquent sérieusement le jeûne du ramadan, mais aussi bien ceux de nos nouveaux concitoyens qui, par exemple, suivent les enseignements du Bouddha, ou ceux qui, parmi les descendants des premiers habitants de l'Amérique, cherchent à retrouver les racines spirituelles de leurs ancêtres autochtones, tous ces gens témoignent avec éloquence que la religion peut encore habiter avec ferveur des formes et des institutions plusieurs fois séculaires. Il s'agit seulement de ne pas s'y laisser enfermer. Et l'on comprendra de ce fait la nécessité de s'inspirer d'une conception de la religion qui nous permette d'en saisir une réalité beaucoup plus large.

Êtes-vous religieux?

Un universitaire britannique qui a enseigné pendant plusieurs années au Japon livre à cet égard une anecdote fort significative⁵. Il raconte qu'il a l'habitude de demander à ses étudiants, chaque année, s'ils se considèrent comme religieux. À quoi l'immense majorité, bon an mal an, répondent sans hésiter par la négative : «Non, nous ne sommes pas du tout religieux!» Le professeur leur demande alors s'il leur arrive tout de même d'aller de temps en

5. Ian Reader, « Des pieds à la tête. Étiquette et religion implicite au Japon », *Religiologiques*, n° 14 («Religion implicite»), automne 1996, p. 75-99. Les articles de la revue *Religiologiques* peuvent être consultés en ligne à <<http://www.religiologiques.uqam.ca>>

temps dans un temple (bouddhiste) ou une pagode (shintoïste). Réponse encore une fois quasi unanime, mais cette fois affirmative: «Mais oui, bien sûr!» Et quand donc, de poursuivre l'enseignant, y êtes-vous allés la dernière fois? «Eh bien, de répondre les jeunes gens en chœur, nous y sommes allés prier, juste avant les examens»...

La contradiction de l'anecdote n'est en fait qu'apparente, on le verra à l'instant, mais elle illustre fort bien notre propos. Il faut savoir que la culture japonaise traditionnelle ne possédait pas de terme équivalent à notre concept de religion. C'est seulement au dix-neuvième siècle, lorsque le pays s'est ouvert davantage aux influences du monde extérieur, que des lettrés nippons en firent un, en bonne partie d'ailleurs pour répondre aux critiques des missionnaires chrétiens « prompts à présumer qu'un peuple où ce terme était absent devait être dénué de valeurs religieuses et, dès lors, qu'on pouvait le coloniser sans vergogne⁶ »...

Pour rendre le terme *religion* en japonais, on utilisa le néologisme *shûkyô*, lui-même formé de deux idéogrammes qui évoquent respectivement l'idée de «secte» ou de «communauté d'appartenance» et celle de «dogme» ou de «corps de doctrine». Or le fait est que la majorité des Japonais adhèrent à la fois aux enseignements du Bouddha et à l'antique tradition nationale shinto, qu'ils parviennent à concilier sans trop de contradictions. Par conséquent, lorsqu'ils se déclarent «non religieux», ils veulent en général simplement dire qu'ils n'adhèrent *pas exclusivement* à une seule doctrine ou à une seule communauté croyante. On voit sans peine les difficultés d'une définition somme toute beaucoup trop étroite de la religion, qui empêche d'en saisir des aspects pour le moins décisifs — par exemple, le fait de se rattacher à au moins deux traditions religieuses et, quand on est adolescent, d'aller se «tourner vers les dieux» pour obtenir le succès aux examens. Pas religieux, ça?

6. *Ibid.*, p. 93.

Notre propre culture demeure pour sa part lourdement tributaire d'une conception de la religion héritée pour l'essentiel de la tradition chrétienne, notamment depuis le philosophe et théologien Lactance, au quatrième siècle. Celui-ci, à partir de l'une des étymologies latines du terme (*religare*, relier), définissait la «religion» comme ce qui *relie* les humains à l'absolue transcendance de Dieu — c'est-à-dire l'Église chrétienne elle-même (hors de laquelle, point de salut!), sa doctrine, ses rites et ses pasteurs. *La* religion, dans cette perspective, c'était donc, tout simplement, le christianisme. Et toutes les autres entreprises offrant, si l'on ose dire, des projets concurrents — relier les humains au divin —, toutes les autres... religions, donc, ne pouvaient bien sûr être que de «fausses» religions, mascarades du Malin, subterfuges du Diable pour dévoyer les humains, astuces de Satan pour les capturer dans ses cages à homards...

Étonnamment, force est de constater que les sciences humaines (l'anthropologie, la sociologie, l'histoire des religions) qui se sont intéressées au phénomène religieux, surtout à partir de la fin du dix-neuvième siècle, ont souvent réagi d'une manière assez semblable⁷. À partir d'une définition d'inspiration largement chrétienne, elles en sont venues à faire des distinctions entre les «vraies» religions et d'autres phénomènes analogues, mais qu'elles n'osaient souvent pas considérer comme étant tout à fait de la religion: d'accord pour le judaïsme et l'islam, d'autant que ces religions sont en outre toutes deux monothéistes et que, comme le christianisme, elles puisent en partie aux mêmes sources (la Bible hébraïque, et plus particulièrement la descendance spirituelle d'Abraham). Mais qu'en est-il du bouddhisme, par exemple, ou tout au moins de certaines de ses formes où l'on

7. Pour un aperçu général sur le développement des sciences (humaines) de la religion, voir entre autres Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, et Henri Desroche et Jean Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.

ne rencontre aucune croyance en une figure proprement *divine* ? Peut-on alors vraiment parler de *religion*? Ne s'agirait-il pas plutôt d'une *quasi-religion*, voire d'une *spiritualité*, ou même d'une simple philosophie — quoiqu'on y retrouve pourtant à peu près tous les autres «ingrédients» (dogmes, rites, liturgie, clergé, etc.) d'une véritable... religion?

La religion et la statue équestre

Pour essayer de sortir de cette difficulté, on a eu parfois recours à divers qualificatifs servant à établir des distinctions au sein du phénomène religieux. C'est ainsi, par exemple, qu'on en est venu à parler de religions «séculières» — ou «laïques» —, de «crypto» religions, de «quasi», de «péri» ou de «para» religions. Ou, encore, on a fait une distinction sémantique somme toute assez byzantine entre *la religion* et *le religieux*, réservant le premier terme aux religions «classiques», traditionnelles et institutionnalisées, et utilisant l'autre pour désigner des phénomènes qui semblent avoir beaucoup en commun avec la religion, mais auxquels on hésite à reconnaître ce statut pour ainsi dire «à part entière». Ainsi, le christianisme et l'hindouisme seraient-ils indiscutablement des *religions*, tandis qu'on pourrait, à l'occasion, repérer du *religieux* dans des phénomènes comme l'art, le jeu, la politique, etc.

Cette dernière distinction, bien que défendable, est tout de même assez fâcheuse, ne serait-ce que parce qu'elle prive un substantif de son adjectif, ou donne un double sens, peu éclairant, à ce dernier. Il devient impossible de savoir si, lorsqu'on dit que quelque chose est «religieux», cela renvoie à «de la religion» en bonne et due forme ou à «de la religion» dans un sens moins rigoureux du terme⁸.

8. On fait souvent une distinction semblable, également compréhensible mais tout aussi fâcheuse, entre la politique et le politique, la

Il est certes difficile de tenir rigueur de telles distinctions à un certain nombre de penseurs qui, en les proposant, ont au moins eu l'assez géniale intuition de faire éclater les cadres trop étroits du concept. Le sociologue Raymond Aron, par exemple, peu après la seconde guerre mondiale, observant des phénomènes comme le nazisme et le communisme, y décelait des dimensions, des aspects et des structures très semblables à ce que l'on peut repérer dans les religions. D'où l'expression «religions séculières» qu'il proposa à leur endroit⁹.

D'autres auteurs, qui ont apporté une contribution parfois marquante aux sciences de la religion, ont mis en avant des distinctions analogues. Certains ont ainsi proposé les notions de religion «invisible», de religion «civile», de religion «populaire» (par opposition à la religion «savante», ou religion «des clercs») ou de religion «implicite»¹⁰. Ces pistes, souvent fécondes, ne sont du reste pas non plus très éloignées des perspectives qui sont privilégiées ici. Elles offrent néanmoins l'inconvénient de maintenir une distinction, à l'intérieur du phénomène religieux, entre des réalités qui seraient plus «visiblement», ou plus «explicitement», religieuses que d'autres qui, l'étant moins, risquent toujours de finir par être considérées comme «moins religieuses» que les premières.

première renvoyant, de manière d'ailleurs parfois assez méprisante, à l'exercice concret du pouvoir, le second servant plutôt à désigner une dimension de l'être humain généralement aussi noble qu'abstraite.

09. Raymond Aron, *Chroniques de guerre (1910-1945)*, Paris, Gallimard, 1990.

10. Voir, par exemple, Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Londres, Macmillan, 1967 ; Robert N. Bellah et Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1980; Roger Lapointe, *Socio- anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève et Paris, Droz, 1988; Edward I. Bailey (dir.), *Religiologiques*, n° 14 («Religion implicite»), automne 1996.

En proposant, par exemple, le concept de «religion implicite», Edward Bailey renvoie à toute une série de phénomènes dans lesquels on peut, selon lui, repérer des dimensions ou des structures religieuses, bien que ces réalités ne soient pas *explicitement* considérées comme telles par la culture ambiante. Dans nos sociétés, le christianisme ou l'islam seraient spontanément considérés comme des formes de religion *explicite*. Mais on pourrait également noter, en observant nos contemporains, que ceux-ci vivent d'autres réalités — la famille, le sport, l'art, l'engagement politique ou social, etc. — d'une manière *implicitement* religieuse.

Une telle distinction, si féconde qu'elle puisse être, présente elle aussi un double inconvénient. D'une part, et bien que ce ne soit pas là l'intention qui la fonde, elle accorde presque inévitablement une sorte de «prime» à la religion *explicite*, c'est-à-dire aux formes traditionnelles et institutionnalisées qui ont prédominé historiquement dans une société donnée. D'autre part — et c'est encore plus lourd de conséquence pour ce qui nous intéresse ici —, elle risque de continuer à considérer comme étant vraiment *de la religion* des réalités qui en ont sans doute été à une certaine époque, mais qui, lorsqu'on les observe de près, se présentent bien davantage de nos jours comme des vestiges d'une religion morte depuis longtemps. Personne, par exemple, n'hésiterait vraiment à ranger les processions de la Fête-Dieu de jadis parmi les formes de la religion *explicite* qu'a connues le Québec d'avant les années soixante. Et le fait est qu'elles furent bien, à une certaine époque, l'une des expressions populaires d'une religion bien vivante. Pour la grande majorité de nos contemporains, toutefois, elles ne sont plus guère désormais que des souvenirs folkloriques. De la religion d'archives ou de musée, en d'autres termes, comme celle des anciens Sumériens ou des Égyptiens du temps de Ramsès II.

De ce fait, et au risque d'avoir l'air quelque peu... cavalier, on fera donc plutôt ici la proposition qu'il est préférable de voir la religion comme on considère les... statues équestres : une statue

équestre, en effet, ne peut pas être «plus ou moins» équestre, «crypto» équestre, équestre «mais de manière invisible», ou « implicitement » équestre. Elle l'est ou elle ne l'est pas ! Si, donc, il vient un temps où l'on a besoin de multiplier les épithètes pour décrire la réalité de la religion, c'est qu'il est sans doute préférable d'en revoir la définition.

Des esprits sagaces pourraient certes être tentés de penser que le titre même de ce livre, en faisant allusion à la «vraie» religion, semble bien renvoyer — au moins... implicitement ! — à une autre qui, elle, ne le serait pas. Et, donc, à une distinction analogue à celles dont on vient tout juste de signaler les inconvénients... L'étudiant futé qui, dans un cours, m'aurait fait une telle observation n'aurait certainement pas, dans mon esprit, été très loin d'un A+. Cela dit, je lui aurais tout de même rappelé que ce titre est d'abord et avant tout une sorte de clin d'œil, tout en l'encourageant à réfléchir aux conséquences de sa perspicace observation — en attendant peut-être que l'auteur s'en explique un peu lui-même dans la conclusion de ces pages...

Retour ou déplacement du sacré?

Le fait est que nous sommes souvent enfermés dans une conception spontanée bien étroite de la religion, à la fois très chrétienne et très moderne¹¹. Très *chrétienne*, au sens où, comme on vient de le voir, celle-ci demeure profondément conditionnée par l'héritage de la théologie chrétienne depuis le haut Moyen Âge. Mais également très *moderne*, au sens où l'époque moderne a tendu à confiner la religion dans certaines de ses formes histo-

11. Sur ce très vaste sujet, voir Michel Despland et Gérard Vallée (dir.), *La religion dans l'histoire — le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo, WLUP, 1992. Voir également Jacques Pierre, «L'impasse de la définition de la religion: analyse et dépassement», *Religiologiques*, n° 9 («Construire l'objet religieux»), printemps 1994, p. 15-29.

riques, et notamment celles qui impliquent la croyance en une divinité personnelle et en un au-delà surnaturel. « Une religion sans surnaturel ! », se gaussaient les frères Goncourt dans leur *Journal*, au milieu du très moderne dix-neuvième siècle. « Cela me fait penser à une annonce que j'ai lue, ces années-ci, dans les grands journaux: vin *sans raisin*.»

Et, dans cette mesure, il est bien évident que l'on est obligé de conclure au *dépérissement* de la religion dès lors que l'on constate — comme c'est le cas dans l'Occident contemporain — l'érosion de plusieurs de ces formes, saisissable à de nombreux indices : scepticisme généralisé des «fidèles», baisse dramatique de la pratique et des «vocations» religieuses, dérive des mœurs loin des prescriptions morales des Églises, etc. On en est alors conduit à se contenter d'analyser la culture en termes de progrès de la *sécularisation*¹², ce processus indéniable que nous avons notamment bien connu au Québec depuis les années de la Révolution tranquille, et en vertu duquel l'ensemble des sphères d'une société — politique, vie syndicale, santé et bien-être, éducation, morale, etc. — s'émancipent peu à peu de la tutelle de la religion, s'affranchissant de la mainmise des institutions religieuses. Et, à cet égard, il faut effectivement reconnaître qu'une société comme la nôtre, longtemps considérée comme un bastion imprenable du catholicisme (ne parlait-on pas du Québec comme de la *priest-ridden province*?), est devenue, en l'espace d'à peine quelques décennies, l'une des sociétés les plus *sécularisées* de l'Occident.

Dans la même veine, on en viendra également à partager les conclusions de ces penseurs¹³ qui ont parlé d'un *désenchantement du monde* progressif et inéluctable, c'est-à-dire d'une évolution de

12. Voir notamment, sous la direction de Brigitte Caulier, *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'université Laval, 1996.

13. On pense notamment aux thèses du célèbre sociologue Max Weber et, plus récemment, aux travaux de Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985).

ce monde vers une étape où les progrès de la *raison* et de la *science* rendent les humains de plus en plus incapables de croire aux dieux et aux mythes qui les racontaient, d'adhérer aux rites qui nous y rendaient présents, d'accepter l'idée qu'il puisse exister, *au-delà* de ce *monde-ci*, un monde *surnaturel*, peuplé d'êtres qui y mènent une existence à part, mais qui peuvent également intervenir dans le nôtre, à l'occasion. Bref, pourrait-on dire, une évolution qui rend les humains de plus en plus imperméables à l'*enchantement* même d'une expérience religieuse, dans un monde qu'auraient désormais déserté, sans espoir de retour, aussi bien les dieux que les fées et les miracles, tout entier livré, comme chantait jadis Brassens (*Le Grand Pan*), au professeur Nimbus et à sa bande: «Mais se touchant le crâne en criant: "J'ai trouvé!" / La bande au professeur Nimbus est arrivée / Qui s'est mise à frapper les cieux d'alignement / Chassant les dieux du firmament... » Dans cette vision des choses, on admettra certes, parfois, la possibilité d'étonnants «réveils» du religieux ou d'imprévisibles «retours» du sacré, mais en les considérant au bout du compte comme des «poches de résistance» au changement, ou même comme ces «rémissions» quasi miraculeuses qui, parfois, ralentissent l'évolution d'un cancer, sans pour autant en stopper le cours inéluctable.

On voit cependant sans peine surgir un problème de taille : pour que l'on puisse ainsi parler de « retour » du religieux ou du sacré, encore faudrait-il qu'il y ait eu « départ ». Or, si l'on peut effectivement parler du dépérissement de *certaines formes* historiques traditionnelles de la religion — celle des anciens Gaulois ne compte effectivement plus beaucoup d'adeptes, et même les chrétiens convaincus de notre époque ne le sont plus guère à la manière de leurs grands-parents —, il en va tout autrement de la *religion elle-même* qui, elle, si la proposition faite ici a quelque fondement, n'est vraisemblablement jamais « partie », bien qu'elle ait en revanche eu tendance à emprunter un grand nombre de nouveaux visages.

Notre approche, à cet égard, s'inspire en grande partie de ce que, en sciences des religions, on appelle la *théorie des déplacements du sacré*, à laquelle on peut notamment associer le nom de l'anthropologue Roger Bastide¹⁴. Selon cette théorie, l'expérience du sacré ne disparaît pas forcément avec les avancées du processus de *sécularisation* (des institutions et de la culture); elle a simplement tendance à *se déplacer* vers d'autres « objets » et dans des sphères de l'existence différentes des institutions religieuses où elle se vivait traditionnellement. «Le “religieux” se déplace plus qu'il ne disparaît [...] il n'est pas toujours dans ce que l'on appelle les religions; et réciproquement, les religions sont souvent des rétrécissements, des institutions de défense contre le religieux, voire de simples annexes sentimentales d'un pur moralisme.» Pour peu que l'on parvienne en somme à dépasser une vision culturellement assez étroite des choses, on admettra qu'il puisse y avoir *aussi* du vin de bleuets, de gadelles ou de pissenlit...

Et c'est bien dans l'espoir de repérer ces *nouvelles* formes de religion (on verra cependant qu'elles ne sont pas forcément toujours si totalement «nouvelles») qu'il importe de s'en donner une conception plus large et plus riche. Pour cela, il apparaît indispensable de revenir à la source de toute réalité religieuse authentique, c'est-à-dire l'expérience même du *sacré*.

14. Celui-ci en donne une présentation succincte et fort éclairante dans son article «Anthropologie religieuse» de l'*Encyclopædia Universalis*. Voir également, pour diverses études dans cette perspective au Québec, les contributions du collectif dirigé par Yvon Desrosiers, *Religion et culture au Québec – Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986.