

LES DÉPLACEMENTS DU SACRÉ ET DU RELIGIEUX

Guy Ménard

Bilan

L'étude des déplacements (de l'expérience) du sacré et du religieux coïncide largement, au Québec, avec la rupture qui s'est opérée, vers la fin des années soixante, dans l'étude institutionnelle de la religion, avec la fin de l'hégémonie des approches théologiques et l'émergence des " sciences de la religion ". Cette mutation a été bien mise en lumière par Louis Rousseau (1980) qui évoque notamment la réaction à ce qu'il appelle la " perte de l'objet ". Par là, il y a lieu d'entendre le sentiment largement partagé par les intellectuels du temps à l'effet que la religion, au Québec comme ailleurs en Occident, était de plus en plus battue en brèche par les avancées déterminantes de la modernité, au point, comme le suggérait une image forte de l'époque, que plusieurs la voyaient déjà " reléguée aux poubelles de l'histoire ". Une telle perception, qui peut paraître quelque peu naïve aujourd'hui, s'explique sans doute d'autant que l'Église catholique avait, depuis des décennies, saturé l'espace socio-culturel et religieux du Québec francophone traditionnel. Dans l'esprit de plusieurs, dès lors, le retrait — voire l'effritement — rapide de celle-ci sous les coups de butoir rapides de la sécularisation fut fréquemment assimilé à une érosion pure et simple de la religion en tant que telle.

Un nouveau paradigme

C'est à cette époque qu'une petite équipe de sciences religieuses du Collège Sainte-Marie de Montréal, réunie autour du P. Raymond Bourgault, et qui allait constituer le noyau du département des sciences religieuses de la nouvelle Université du Québec à Montréal (1969), était à mettre au point un nouveau modèle d'approche du phénomène religieux, qu'elle décida d'appeler " religiologie " (notamment pour se démarquer des approches *théologiques* confessionnelles qui avaient été largement dominantes jusque là). Ce faisant, ces universitaires avaient le sentiment de prendre ce que Rousseau (1980, p. 89) appelle

une “ décision heuristique fondatrice ” : “ Nous postulions l’universalité du religieux dans l’espace-temps humain et inaugurons la mise en place de procédures d’inscription des productions culturelles dans un modèle qui en ferait apparaître la structure et les fonctions spécifiquement religieuses. ”

Une intense réflexion épistémologique se déploya alors, dont l’un des principaux effets, pour ce qui nous concerne ici davantage, consista à permettre une ouverture déterminante de la définition même de la religion. On songe à cet égard aux travaux — malheureusement quelque peu oubliés — de R. Bourgault (1970, 1980) et à sa proposition d’élargir la compréhension du religieux au-delà de ses seules formes théistes. “ L’homme des prochaines générations, suggère-t-il ainsi (1980, p. 119), aura avantage à (...) articuler autour d’une notion plus compréhensive de la religion non seulement le théisme mais aussi l’humanisme (philosophie, lettres, art, histoire) et le matérialisme (rationalisme, empirisme, naturalisme, scientisme, positivisme). ” “ Au lieu de définir la religion par le théisme, poursuit-il (p. 128), nous la définissons par la religiologie ” — cette nouvelle “ science de la religion ” dont on s’enthousiasmait à poser les bases. Pour Yvon Desrosiers, également pionnier de la religiologie uqamienne, le défi qui se présente à ce projet encore inchoatif est en fait le devoir qui incombe à toute science (y compris humaine ou sociale), c’est-à-dire celui de *construire formellement son objet* en l’arrachant aux évidences du sens commun de la culture et en élaborant sa propre théorie (celle-ci pouvant toutefois bien sûr être plurielle). “ Le modèle théorique, une fois construit, on utilise celui-ci comme norme pour revenir aux différents faits religieux ” mais également pour mettre en lumière la dimension religieuse de réalités non spontanément perçues comme “ religieuses ” au sens courant du terme — “ comme une production culturelle, un modèle politique ou économique ” (Desrosiers, 1980, p. 64).

On a noté (par exemple Rousseau, 1980) que les nouvelles perspectives scientifiques et non confessionnelles d’étude de la religion qui se mettent en place et s’institutionnalisent au Québec à la fin des années soixante se sont déployées selon deux modèles épistémologiques principaux : l’un, privilégié par les chercheurs de l’U. Laval et de l’U. de Sherbrooke, allait dans le sens d’une approche pluridisciplinaire du phénomène religieux (on parla alors plus volontiers de “ sciences humaines de la religion ”), l’autre,

qui portait davantage la “ marque de commerce ” de l’UQÀM, poursuivit le projet de faire émerger une science *autonome et spécifique* du religieux.

S’il ne s’agit pas ici d’apprécier la pertinence et la fécondité de ces choix, on peut en revanche noter que le second modèle, dont Y. Desrosiers n’hésite pas à revendiquer le caractère proprement “ réducteur ” (mais au sens où *toutes* les sciences, en tant que telles, sont nécessairement “ réductrices ” dans le regard théorique qu’elles portent sur le réel), offrait sans nul doute un terrain plus fertile à l’émergence d’une conception beaucoup plus large et plus compréhensive de la religion, de même qu’il encourageait à repérer des dimensions proprement religieuses dans des sphères de la société et de la culture vers lesquelles, selon toute vraisemblance, l’expérience religieuse se “ déplaçait ” de plus en plus. Signalons en outre qu’une telle vision des choses paraît également partagée, à l’époque, par des chercheurs travaillant en dehors des sciences religieuses proprement dites. “ Je crois, écrit ainsi l’anthropologue Rémi Savard (1973, p. 270), que pour retrouver aujourd’hui le discours religieux, on aurait tort de chercher du côté des institutions dites religieuses qui me sont toujours apparues comme des organes spécialisés de l’État affichant à titre de raison sociale d’anciens discours religieux décantés par l’écriture, et sur lesquels se pratique une herméneutique de plus en plus essoufflée (...) ”

Convergences internationales

Une bonne partie de cette conviction épistémologique nouvelle, à l’effet que la religion puisse être repérée ailleurs que dans les lieux traditionnels du religieux, provient de l’indéniable puissance heuristique d’outils conceptuels et théoriques que ces universitaires québécois avaient trouvés chez un certain nombre de penseurs et dont ils inspirèrent leur propre pratique intellectuelle. Dès lors par exemple qu’un Mircea Eliade avançait que virtuellement tout avait pu, à une époque ou dans une culture donnée, être le vecteur d’une *expérience hiérophanique du sacré*, il n’y avait pas de raison d’exclure qu’une telle expérience puisse également être vécue dans de nouvelles réalités de la culture actuelle. Précisons également que, ce faisant, l’étude du phénomène religieux et de ses “ déplacements ” s’est largement trouvée à se recentrer sur l’expérience fondatrice même de la religion, c’est-à-dire celle du *sacré* (dont Henri Hubert avançait que la religion n’était

en quelque sorte rien d'autre que l'instance de son " administration ").

Notons par ailleurs que cette ouverture nouvelle de la recherche québécoise à l'étude des déplacements de l'expérience du sacré et du religieux se trouvait largement en phase avec diverses autres approches qui se déployaient ailleurs au même moment et dont plusieurs eurent une influence non négligeable ici-même, au Québec. On peut à cet égard signaler la théorie de la " religion invisible " de Thomas Luckmann (1967), la " religion civile " de Robert N. Bellah (1970), la notion de " religion séculière " déjà avancée par Raymond Aron (à propos du communisme et du nazisme) et développée par Jean-Pierre Sironneau (1982) et Albert Piette (1993), la " religion implicite " de Edward I. Bailey (1997), la théorie de la " religion diffuse " de Jean Baubérot (1983), le thème du " retour du sacré " de Daniel Bell (1977), la " théologie pour athées " de Franco Ferrarotti (1984), de même que l'étude des rites " profanes " illustrée notamment par les travaux de Claude Rivière (1995). On songe tout spécialement aussi aux éclairantes distinctions de Roger Bastide (1978, p. 65-69) dans son article " Anthropologie religieuse " de l'*Encyclopédie Universalis*, devenue l'une des références les plus souvent citées sur les déplacements du sacré, et qui résume bien ce dont il est ici question, au-delà de particularités dont il ne s'agit bien sûr pas de gommer la réalité. " Le " religieux ", y écrit-il, se déplace, plus qu'il ne disparaît, avec les cultes nouveaux nés de la sécularisation (...), avec leurs rites extatiques ou leurs pratiques cérémonielles (...). Le religieux 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 (...) ".

Une telle approche, on le conçoit sans peine, est souvent apparue comme concurrente, voire comme contradictoire par rapport aux théories de la *sécularisation* qui eurent, comme on sait, le vent dans les voiles dans la seconde moitié du XX^e siècle. S'inspirant des travaux de Karel Dobbelaere et de Peter E. Glasner, le regretté Roland Chagnon, au terme d'un long article qu'il consacre à dresser l'état de ce débat (1986), en vient lui-même à la conclusion que les deux théories ne sont évidemment pas " incompatibles ", qu'elles permettent simplement la saisie de réalités différentes, celle des déplacements du sacré ayant bien sûr une portée plus large et plus inclusive sans que cela compromette pour autant

la fécondité des théories de la sécularisation, comme en font foi des travaux récents (par exemple Caulier, 1996). On peut au demeurant faire le constat que cette perspective des déplacements du sacré, malgré les réserves qu'elle inspire encore à certains, de nos jours, trouve néanmoins un accueil beaucoup plus favorable qu'il y a vingt ou trente ans. Et ce, pourrait-on dire, aussi bien devant l'évidence de la vivacité têtue du phénomène religieux contemporain (à l'encontre des prophéties qui prédisaient son rapide estompement) qu'en raison du fait que la culture québécoise semble être pour une bonne part revenue du positivisme enthousiaste — mais un peu court — qui avait accompagné sa modernisation rapide. On y reviendra dans la seconde partie de ce texte.

Sans nier que ce vaste thème d'étude soit encore l'objet de débats théoriques et ne fasse pas l'unanimité parmi les chercheurs en sciences religieuses, on retiendra tout de même qu'il a permis de générer de nombreuses recherches empiriques qui ont en quelque sorte contribué à sa “ défense ” et à son “ illustration ”. Il convient de ce fait de s'arrêter maintenant aux contributions les plus significatives que l'on peut identifier dans ce domaine au cours des trois dernières décennies.

Trente ans d'explorations empiriques

En dehors de l'UQÀM, et plus précisément à la faculté de théologie de l'U. de Montréal, Michel Campbell fut parmi les premiers à s'intéresser à la fécondité de telles perspectives, à la fois dans le cadre de ses enseignements, de ses directions de recherche et de ses propres travaux (par exemple, 1977) sur l'herméneutique religieuse de la culture, cette dernière s'inscrivant en outre, chez lui, comme moment privilégié d'un vaste “ geste théologique ” marqué par les requêtes d'une approche résolument praxéologique. Campbell a en outre dirigé un certain nombre de thèses logées à l'enseigne des déplacements du sacré, et formé des étudiants qui s'en inspirèrent par la suite dans leur propre pratique universitaire.

Mais c'est bien sûr principalement à l'UQÀM, centre névralgique du paradigme religiologique, que se déployèrent le plus grand nombre de travaux en ce sens. Yvon Desrosiers en fit pour sa part lui-même, tout au long de sa carrière, son champ d'investigation privilégié, qu'il arpenta dans de nombreuses directions. On lui doit un ensemble de textes généralement courts mais incisifs et marquants, à travers lesquels il a

inlassablement poursuivi le projet de repérer des déplacements de l'expérience du religieux et du sacré dans plusieurs sphères de la culture actuelle : la littérature, et en particulier la littérature québécoise (1986), le théâtre (1972), et singulièrement celui de Michel Tremblay (1981), la poésie, notamment avec Nelligan (1977), la peinture, à travers l'œuvre de Jean-Paul Lemieux (1982), la psyché québécoise (1970), l'écologie (1987). Desrosiers, s'inspirant lui-même de plusieurs auteurs dans ses travaux (Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Roger Caillois, Roger Bastide) a toujours soutenu que “ la meilleure théorie sera celle qui fournit le plus d'intelligibilité des faits identifiés ” (1980, p. 64).

Bien qu'il ait lui-même peu publié sur le sujet, Jacques Pierre s'est tout de même beaucoup intéressé lui aussi, notamment dans le cadre de ses enseignements, à la perspective des déplacements du sacré, mettant à contribution ses propres intérêts pour l'herméneutique (en particulier celle d'œuvres littéraires et de productions cinématographiques) et la phénoménologie éliadienne (voir Pierre, 1989) de même que son expertise en sémiotique greimassienne. Il a également été l'une des chevilles ouvrières du collectif *Religion et culture au Québec — Figures contemporaines du sacré* (Desrosiers (dir.), 1986) qui, au milieu des années quatre-vingt, faisait en quelque sorte le point sur la production québécoise en sciences de la religion, incluant un certain nombre de terrains relatifs à l'étude des déplacements du sacré.

L'auteur de ces pages, depuis plusieurs années maintenant, a également fait de cette approche son principal intérêt de réflexion et de recherche, abordant en particulier l'étude des dimensions mythiques, symboliques et rituelles de la technique et des changements technologiques (Ménard et Miquel, 1988) et celui de la sexualité comme lieu de l'expérience contemporaine du sacré (Ménard, 1990, 1999a). Il a publié (1999b) un *Petit traité de la vraie religion* dans lequel il tente entre autres choses de situer théoriquement la perspective d'une exploration des déplacements de l'expérience du sacré et de présenter les principaux outils des sciences de la religion utiles à cette fin. En 1991, avec Jean-Marc Larouche, il avait piloté un numéro spécial de la *Revue internationale d'action communautaire* qui faisait une bonne place à des dossiers empiriques sur les déplacements du sacré. Signalons également qu'il fut, à la fin des années quatre-vingt, avec Jacques Pierre et quelques étudiants du programme de doctorat en sciences des religions (Jean-

Jacques Dubois, Denis Jeffrey, Manon Lewis) à l'origine de la revue *Religiologiques*, dont il assume la direction depuis plusieurs années. Cette publication universitaire, qui a été l'une des premières à offrir une édition électronique intégrale sur site web, a fait une large place, depuis plus de dix ans, aux résultats de recherches (y compris de plusieurs étudiants de cycles supérieurs) sur les déplacements de l'expérience du sacré.

L'ouverture d'un programme de maîtrise (1975) puis de doctorat (1988) en sciences des religions, à l'UQÀM, a en effet permis à plusieurs étudiants d'emboîter le pas à cette recherche et de mettre en lumière divers lieux de la culture contemporaine qui se laissent interpréter avec fécondité dans les catégories d'un déplacement de l'expérience du religieux et du sacré. Parmi les thématiques abordées au fil des ans, signalons entre autres la question de l'identité nationale québécoise, la musique contemporaine et la culture rock, la littérature, l'écologie, le suicide et la mort, les jeux de hasard, le phénomène des "gangs" de jeunes, la danse contemporaine, etc. Plusieurs de ces recherches ont fait l'objet de publication, notamment celles de Chantal Deschamps (1983) qui rapprochait la synectique comme technique de créativité de l'expérience zen de l'illumination ; de Manon Lewis, qui s'est employée à investiguer pour sa part plusieurs divers types de productions culturelles, dont la bande dessinée (1990), le téléroman québécois (1993), le cinéma de Kieslowski (1997) ; de Jean-Jacques Dubois (1993) sur les dimensions mythiques de la révolution sandiniste en Amérique centrale ; de Sylvie-Anne Lamer (1995) sur la signification religieuse des marquages corporels dans la culture occidentale contemporaine ; de Lomer Pilote (1995) sur l'efficacité mythico-rituelle du mouvement et de la méthode des Alcooliques Anonymes (A. A.) ; de Ghislain Fournier (1997) sur les jeux de rôles de type *Donjons et Dragons* ; de Eve Paquette (1999) sur l'évolution du mythe du vampire dans la fiction littéraire et les discours suscités par celle-ci ; de Roger Lussier (1999) sur les nouvelles formes de ritualités funéraires ; de Charles Gagné (1999) sur le caractère "héroïque" du chanteur rock Kurt Cobain, ainsi que celles de Robert Verreault sur l'œuvre de Michel Tremblay (1992), sur les milices d'extrême droite américaines (1999), de même que, dans un beau livre paru en 1998, sur les rites de passage à l'âge adulte dans plusieurs œuvres majeures de la littérature québécoise contemporaine (Anne Hébert, Michel Tremblay, Marie-Claire Blais, Réjean Ducharme).

Premier finissant du programme de doctorat en sciences des religions de l'UQÀM, et pendant longtemps chargé de cours à son département des sciences religieuses, Robert Tessier a publié, en 1994, un ouvrage dans lequel il tentait justement d'illustrer la thèse des déplacements du sacré dans la société actuelle, notamment à travers la culture, la politique, l'économie et l'écologie. Comptant également parmi les tout premiers diplômés du doctorat de l'UQÀM et devenu, depuis, professeur à la faculté des sciences de l'éducation de l'U. Laval, Denis Jeffrey s'est entre autres choses beaucoup investi lui aussi dans l'étude des déplacements du sacré, notamment autour de la question centrale du *rituel* et de sa signification dans la culture contemporaine (voir son article sur ce thème dans ce collectif). Ayant lui-même fait partie des pionniers de la revue *Religiologiques*, il en dirigea ou en co-dirigea quelques numéros et y signa un certain nombre d'articles. En 1998, il publiait un stimulant ouvrage — *Jouissance du sacré* — dans lequel il explore ce qu'il appelle la “ religion vagabonde ”, dans les “ marges ” du religieux traditionnel. Ses recherches, qui se poursuivent, sont marquées par le souci d'élucider les conséquences, au plan religieux, du passage de la culture occidentale à la modernité et, de plus en plus, à la postmodernité.

Prospective et défis

Malgré l'indéniable fécondité de la recherche qu'elle a inspiré depuis trois décennies, comme on vient de le voir, la théorie des déplacements (de l'expérience) du religieux et du sacré dynamise un champ d'investigation encore jeune, où énormément reste à faire. Il faut en outre reconnaître qu'elle continue de heurter un certain nombre de sensibilités épistémologiques pour lesquelles la *religion* saurait difficilement être repérée en dehors du cadre *des religions* historiques, traditionnelles et institutionnalisées (et, à la rigueur, dans les “ nouvelles religions ” qui, pour être d'origine plus récente, ne partagent pas moins nombre de traits caractéristiques avec les plus anciennes). De telles sensibilités, fût-ce en toute bonne foi, demeurent donc pour le moins réticentes à reconnaître la présence d'une dimension authentiquement religieuse dans nombre de manifestations — à première vue “ profanes ” — de la culture actuelle vers lesquelles le sacré aurait tendance à “ se déplacer ”.

Cet état de choses lance vraisemblablement un double défi à ce champ d'études : d'une

part, celui de multiplier les investigations empiriques nourries de ce paradigme, de manière à accroître encore davantage la conviction de sa pertinence et de sa fécondité ; d'autre part, celui de poursuivre critiquement la réflexion théorique autour d'une définition plus compréhensive de la religion, qui se refuse à exclure d'emblée du paysage religieux certaines expériences de nos contemporains du seul fait que celles-ci diffèrent des formes religieuses auxquelles nous nous référons spontanément.

La fécondité d'une telle perspective est certes d'abord et avant tout *heuristique* : elle élargit notre connaissance du réel et nous aide à mieux comprendre le monde qui évolue sous nos yeux, l'enrichissant d'une intelligibilité supplémentaire à partir de la panoplie conceptuelle des sciences de la religion. Mais rien n'interdit de penser que l'étude des déplacements du religieux et du sacré puisse aussi inspirer et nourrir un certain nombre de *pratiques* — dans le monde de la pédagogie, par exemple, dans celui de l'intervention psycho-sociale ou encore dans l'univers de la création artistique.

Un certain nombre de recherches contemporaines, colorées par des approches théologiques et par des préoccupations d'ordre pastoral, ont plus d'une fois analysé la culture actuelle — notamment celle des jeunes — en termes de “ dérives ” ou de “ drame spirituel ”. Sans nier que l'on puisse effectivement y repérer des indices pouvant s'interpréter en ce sens, force est néanmoins de reconnaître que si “ drame ” ou “ dérive ” il y a, c'est d'abord et avant tout du point de vue d'une tradition croyante inquiète, et pas forcément au regard d'une anthropologie religieuse d'abord attentive à saisir — sans juger — l'émergence de nouvelles formes de religiosité. On peut en outre faire l'hypothèse qu'une partie non négligeable de ces nouvelles formes religieuses surgissent dans des lieux de la culture souvent surtout fréquentés par les plus jeunes générations de nos contemporains. De ce fait, elles sont le plus souvent fort mal connues des universitaires — qu'elles ont en outre facilement tendance à dérouter, pour ne pas dire à rebuter, et qui y verront souvent, au mieux, un simple “ effet de mode ” passager, indigne d'une véritable recherche académique.

Pensons à cet égard, et pour ne prendre qu'un exemple, au phénomène du *rave* qui, depuis la fin des années quatre-vingt, rassemble et coalise l'exubérance de milliers d'adolescents

et de jeunes adultes agglutinés par la frénésie de la danse et de la musique techno. Un tel phénomène, est-il besoin de le dire, a fait l'objet de très recherche universitaire, au Québec, y compris en sciences de la religion. Dans un petit ouvrage récent (Ben Saâdoune *et al.*, 1997), une poignée de jeunes praticiens de la “ scène rave ” y ont cependant entrevu eux-mêmes, fût-ce de manière largement intuitive, l'un des lieux d'une authentique effervescence sacrée dans la culture actuelle. C'est ce phénomène on ne peut plus actuel qu'a tenté d'investiguer le colloque multidisciplinaire *Technoritualités — ritualités rave*, organisé par François Gauthier et Guy Ménard dans le cadre du 69^e congrès de l'ACFAS, au printemps 2001.

Et l'on pourrait sans difficulté multiplier les exemples, en évoquant de nombreuses autres productions ou pratiques culturelles de notre temps, du côté du sport, de la politique, de l'art, de la sexualité, de la technique, de l'esthétique, des styles de vie, etc. Ce sont des pistes de ce genre que la recherche empirique sur les déplacements du sacré a tout intérêt à emprunter afin de voir où celles-ci sont susceptibles de conduire. Elle doit assurément le faire avec une grande rigueur et sans complaisance, sous peine de confirmer le malaise de certains par rapport à de telles perspectives. Il ne saurait par exemple être question de se contenter d'enregistrer les “ analogies molles ” qui pullulent dans le langage courant ou celui des média — lorsque ceux-ci évoquent les “ dieux du stade ” ou les “ grands'messes ” sportives. Il s'agit bien plutôt de mettre minutieusement à jour de *véritables homologues de structures religieuses* qui, seules, permettront de soutenir qu'on a bel et bien affaire à d'authentiques déplacements du religieux et du sacré.

*

Au risque d'une précision inutile, ajoutons tout de même une fois pour toutes que le fait de s'intéresser à ce phénomène des déplacements du sacré n'implique évidemment aucune dépréciation des formes religieuses plus traditionnelles, pas plus qu'il ne présume que celles-ci auraient perdu de leur vitalité ou de leur pertinence contemporaines. Il s'agit en revanche de ne pas restreindre arbitrairement l'aire du religieux, ne serait-ce que pour éviter de réitérer la bourde du monde romain ancien qui, obnubilé par sa propre vision traditionnelle des choses, fut incapable de saisir le caractère profondément “ religieux ” du

christianisme naissant, allant jusqu'à accuser les premiers chrétiens d'irreligion et d'athéisme...

*

Il y a lieu de penser que l'une des pistes les plus prometteuses, à la fois en vue de poursuivre la réflexion théorique et de nourrir la recherche empirique, amène à considérer la fécondité heuristique de la notion de *postmodernité* et des analyses que celle-ci inspire. Voici assurément une autre proposition qui est loin de faire l'unanimité en sciences humaines — quoique ce ne soit pas ici le lieu d'en débattre. Les perspectives postmodernistes sont néanmoins, de nos jours, critiquement partagées par un nombre suffisant de chercheurs pour qu'il paraisse honnête et raisonnable de ne pas les rejeter d'un rapide revers de la main. L'« hypothèse postmoderne », quand on y pense, ne fait au surplus que proposer un constat analogue à celui qui s'est imposé avec la *modernité*, en suggérant de repérer dans l'Occident contemporain un certain nombre de ruptures significatives avec les idéaux et les valeurs de cette modernité — dont la « postmodernité » serait tout à la fois l'accomplissement et le dépassement.

Quoi qu'il en soit, et si cette hypothèse a quelque pertinence, on comprend aisément qu'elle risque d'avoir un impact assez déterminant sur l'économie contemporaine du religieux et de ses déplacements. Ce sont en effet pour une large part dans les zones marquées par les mutations postmodernes que l'on est susceptible de repérer de nouvelles formes religieuses actuelles. Ainsi, et pour ne prendre qu'un exemple rapide, il semble que la sensibilité postmoderne soit à maints égards beaucoup plus marquée par une expérience intense du *présent* que par l'héritage d'une *mémoire* ou le projet d'un *à-venir*. Si tel est bien le cas, il faut alors aussi s'habituer à penser le religieux en dehors des longues transmissions de « lignées croyantes » et de la projection de grandioses eschatologies, c'est-à-dire d'abord et avant tout comme pure effervescence du *présent*. À cet égard, il se pourrait d'ailleurs que plusieurs des nouvelles formes religieuses dont on peut scruter aujourd'hui les déplacements aient plus d'affinité avec l'antique religiosité du *carpe diem* dionysiaque qu'avec une histoire judéo-chrétienne du salut. Mais ce ne serait bien sûr là que l'un des traits du phénomène, parmi bien d'autres qui attendent seulement d'être mis en lumière.

Bibliographie

Bailey, Edward, 1997, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen (Pays-Bas), Kok Pharos.

Bastide, Roger, 1978, art. “ Anthropologie religieuse ”, *Encyclopédie Universalis*, vol. 2.

Baubérot, Jean, 1983, “ Religion diffuse et sécularisation ”, *Archives de sciences sociales des religions*, 56, 2, p. 195-198.

Bell, Daniel, 1977, “ The Return of the Sacred : The Argument on the Future of Religion ”, *British Journal of Sociology*, 28, 4, 421-449.

Bellah, Robert N., 1970, *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York et Londres, Harper and Row.

Ben Saâdoune, Nora, Emmanuel Galland *et al.* (dir.), 1997, *Rituel festif / Festive Ritual*, Montréal, Macano.

Boisvert, Yves (dir.), 1998, *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber.

Bourgault, Raymond, 1980, “ Théisme et religion ”, dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), 1980.

Bourgault, Raymond et Louis Rousseau (dir.), 1970, *Religiologiques*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.

Campbell, Michel-M., 1977, “ Les bruits de la mer : essais d'herméneutique religieuse d'un mythe de l'original dans la chanson populaire québécoise ”, dans Peter Slater (dir.), *Religion et culture au Canada*, Ottawa, S.C.É.R.

Caulier, Brigitte (dir.), 1996, *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Chagnon, Roland, 1986, “ Religion, sécularisation et déplacements du sacré ”, dans Yvon Desrosiers (dir.), 1986.

Couture, Yves, 1994, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber.

Deschamps, Chantal, 1983, *Créativité et satori*, Montréal, Agence d'Arc.

Despland, Michel, 1995, “ De notre religion à notre religiologie ”, “ *Regards nord-américains sur la religion* ”, *Religiologiques*, 11.

Desrosiers, Yvon, 1972, “ Notes pour une lecture religiologique du théâtre québécois populaire ”, *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 1, 2.

_____, 1977, “ La dimension religieuse dans l'œuvre d'Émile Nelligan ”, dans Peter Slater (dir.), *Religion et culture au Canada*, Ottawa, S.C.É.R.

_____, 1980, “ Notes épistémologiques sur la religiologie ”, dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), 1980.

_____, 1981, “ Structures du sacré dans le théâtre de Michel Tremblay ”, *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 10, 3.

_____, 1982, “ Les thèmes religieux dans la peinture de Jean-Paul Lemieux ”, *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 11, 3.

_____, 1986, “ Le sacré dans la littérature. Lecture du *Matou* et de *Maryse* ”, dans Yvon Desrosiers (dir.), 1986.

_____, 1989, “ Mythécologie : pour une écologie de l'imaginaire ”, dans Roger Tessier (dir.), *Un paradigme écologique*, Montréal, Hurtubise HMH.

Desrosiers, Yvon et Robert Ducharme, 1970, “ Une religion à double visage ”, dans Raymond Bourgault et Louis Rousseau (dir.), 1970.

Desrosiers, Yvon (dir.), 1986, *Figures contemporaines du sacré — Religion et culture au Québec*, Montréal, Fides.

Dubois, Jean-Jacques, 1993, “ Spiritualité amérindienne dans la théologie de la libération.

Le cas sandiniste ”, “ *Le métissage des dieux* ”, *Religiologiques*, 8.

Ferrarotti, Franco, 1984, *Une théologie pour athées*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

Fournier, Ghislain, 1997, “ À chacun son héros. Jeux de rôles et rites adolescents ”, “ *Rituels sauvages* ”, *Religiologiques*, 16.

Gagné, Charles, 1999, “ Un héros postmoderne ? Une interprétation de la figure héroïque campbellienne dans la culture des jeunes ”, “ *Postmodernité et religion* ”, *Religiologiques*, 19.

Gauthier, François et Guy Ménard (dir.), 2001, “ *Technoritualités — Religiosité rave* ”, *Religiologiques*, 24, automne.

Jeffrey, Denis, 1998, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998.

Jeffrey, Denis et David Le Breton (dir.), 1995, “ *Corps et sacré* ”, *Religiologiques*, 12.

Jeffrey, Denis, Jacques Pierre et Guy Ménard (dir.), 1997, “ *Rituels sauvages* ”, *Religiologiques*, 16.

Lamer, Sylvie-Anne, 1995, “ Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel ”, “ *Corps et sacré* ”, *Religiologiques*, 12.

Larouche, Jean-Marc et Guy Ménard (dir.), 1991, “ *Le sacré au cœur du social — l'incontournable facteur religieux* ”, *Revue internationale d'action communautaire*, 26, 66.

Lewis, Manon, 1990, “ Imaginaire, sacré et bande dessinée ”, “ *Le statut de l'imaginaire dans l'œuvre de G. Durand* ”, *Religiologiques*, 1.

_____, 1993, “ De la *Terra Aliena* à l'héritage œcuménique de V.-L. Beaulieu ”, “ *Littérature et sacré, II* ”, *Religiologiques*, 7.

_____, 1997, “ L'*Orphée bleu* de Krzysztof Kieslowski ”, “ *Orphée et Eurydice* :

mythes en mutation ”, *Religiologiques*, 15.

Luckmann, Thomas, 1967, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan.

Lussier, Roger, 1999, “ La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires ”, “ *Postmodernité et religion* ”, *Religiologiques*, 19.

Ménard, Guy, 1990, “ La sexualité comme lieu de l’expérience contemporaine du sacré ”, dans Claude Rivière et Albert Piette (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L’Harmattan.

_____, 1998, “ Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux ”, dans Yves Boisvert (dir.), 1998.

_____, 1999a, “ S’envoyer en l’air. Quête des sens, quête de sens ? ”, dans Yves Boisvert et Lawrence Olivier (dir.), *À chacun sa quête*, Québec, Presses de l’Université du Québec.

_____, 1999b, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber.

Ménard, Guy et Christian Miquel, 1988, *Les ruses de la technique*, Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck.

Ménard, Guy et Eve Paquette (dir.), 1999, “ *Postmodernité et religion* ”, *Religiologiques*, 19.

Paquette, Eve, 1999, “ La fiction vampirique, de la “ xénophobie ” de Bram Stoker au “ mysticisme ” d’Anne Rice ”, “ *Postmodernité et religion* ”, *Religiologiques*, 19.

Pierre, Jacques, 1989, *Mircea Eliade — Le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise HMH.

Piette, Albert, 1993, *Les religiosités séculières*, coll. “ Que sais-je ? ”, 2764, Paris, Presses Universitaires de France.

Pilote, Lomer, 1995, “ Dimensions crypto-religieuses des Alcooliques Anonymes ”, “ *Regards nord-américains sur la religion* ”, *Religiologiques*, 11.

Prades, José A., 1987, *Persistence et métamorphose du sacré*, Paris, Presses Universitaires de France.

Rivière, Claude, 1995, *Les rites profanes*, Paris, Presses Universitaires de France.

Rousseau, Louis, “ La religiologie à l’UQAM : genèse sociale et direction épistémologique ”, dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), 1980.

Savard, Rémi, 1973, “ Religion, nature, culture ”, *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 3, 3.

Sironneau, Jean-Pierre, 1982, *Sécularisation et religions séculières*, La Haye, Mouton.

Stryckman, Paul et Jean-Paul Rouleau (dir.), 1980, *Sciences sociales et Églises. Questions sur l’évolution religieuse du Québec*, Montréal, Bellarmin.

Tessier, Robert, 1994, *Déplacements du sacré dans la société moderne*, Montréal, Bellarmin.

Verreault, Robert, 1992, “ Pour empêcher que ne tombe la nuit. Une lecture éliadienne des *Chroniques du Plateau Mont-Royal* ”, “ *Littérature et sacré, I* ”, *Religiologiques*, 5.

_____, 1998, *L’autre côté du monde*, Montréal, Liber.

_____, 1999, “ Désordre et désenchantement : modernité, postmodernité et théories du complot ”, “ *Postmodernité et religion* ”, *Religiologiques*, 19.