

Du religieux en émergence Emerging Religion Today

Raymond LEMIEUX

Volume 25, numéro 1, printemps 1993

La gestion du social : ambiguïtés et paradoxes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001428ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001428ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

LEMIEUX, R. (1993). Du religieux en émergence. *Sociologie et sociétés*, 25(1), 125–151. <https://doi.org/10.7202/001428ar>

Résumé de l'article

À partir d'enquêtes empiriques concernant les transformations des croyances et des organisations religieuses dans la culture québécoise, au cours des dix dernières années, les auteurs proposent d'établir les coordonnées d'une économie générale du religieux contemporain, à la fois comme complexe d'adaptations institutionnelles à la modernité et d'appropriations individuelles d'un ordre imaginaire congruent aux expériences contemporaines. La dialectique du sujet et de l'institution qui s'y profile conduit alors à proposer l'analyse du marché des biens de salut comme l'institutionnalisation d'une régulation sémiotique du religieux, constituée de la tension constante des subjectivités en émergence et des institutions qui ont besoin, pour leur propre survie, des expériences que leur apportent les individus. S'y rencontrent producteurs, diffuseurs et consommateurs de biens de saluts dans une dynamique d'échange où le champ religieux de la modernité se définit lui-même comme une structure d'émergences réactivant sa fonction perenne qui est d'assurer la représentation de l'unité imaginaire de la société et du monde.

Du religieux en émergence

RAYMOND LEMIEUX et É.-MARTIN MEUNIER

L'institution de la société est l'institution des significations imaginaires sociales qui doit, par principe, conférer sens à tout ce qui peut se présenter « dans » la société comme « hors » de celle-ci. La signification imaginaire sociale fait être les choses comme telles choses, les pose comme étant ce qu'elles sont — le *ce que* étant posé par la signification, qui est d'une manière indissociable principe d'existence, principe de pensée, principe de valeur, principe d'action. Mais ce travail de la signification est perpétuellement menacé (et, à un point de vue ultime, toujours déjà mis en échec) par le Chaos qu'elle rencontre, et par le Chaos qu'elle fait resurgir elle-même. Cette menace se manifeste, avec toute sa réalité et toute sa gravité, aux deux niveaux extrêmes de l'édifice des significations : par l'absence de clef de voûte de cet édifice, et par le sable qui est à la place de ce qui devait le soutenir comme son fondement.

Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II* (1977 : 366)

Nouveaux mouvements religieux, nouvelles spiritualités, nouvelles croyances, Nouvel Âge, néo-catéchuménat, néo-pentecôtisme, nouvelle naissance (*to be born again*), renouveaux charismatiques : s'il est une facette paradoxale du monde religieux contemporain, c'est bien cette conscience d'être habité par l'émergence de multiples nouveautés. Dans un étrange renversement, alors même que les formes traditionnelles du religieux ont perdu la maîtrise des règles sociales communes, alors que l'intelligence occidentale, dans ses approches philosophiques et scientifiques, fait de l'histoire politique de la religion celle d'un *désenchantement* (Gauchet, 1985), le discours religieux, quant à lui, reformule son catéchisme en termes d'émergences, prétendant tourner le dos aux impasses de la culture de masse pour passer de l'obscurité à la lumière, invitant à une humanité nouvelle.

Devant cette profusion de nouveautés, certains sont amenés à parler de « retour » du religieux, de réenchantement du monde, voire de la « revanche de Dieu » (Keppel, 1991), affirmant la pérennité d'un ordre spirituel du monde qui ne peut qu'être opposée à la nécessité historique de la sécularisation. La pensée contemporaine concernant la religion est ainsi amenée à osciller entre deux lectures de l'histoire reposant sur des postulats

antagonistes. Chacune de ces lectures donne lieu à des dénégations symptomatiques : refus du poids culturel de la sécularisation d'une part, effacement de l'importance effective du religieux dans la culture, d'autre part¹. Il va sans dire que l'une peut être aussi impérialiste que l'autre.

Que signifient, dès lors, les émergences religieuses qu'on peut observer dans le monde contemporain ? Le concept d'*émergence* est-il un outil d'analyse adéquat, à l'égard de ces phénomènes, ou bien une simple bannière de ralliement ? Peut-on l'utiliser en évitant de s'engager dans des herméneutiques incertaines concernant la vie et la mort du religieux ? Le discours scientifique peut-il éviter d'être piégé par un tel concept, comme il l'est par bien d'autres signifiants à valence polémique utilisés par les discours religieux en adjuvants de leur production de sens plutôt que comme outils critiques de cette production ?

Une *émergence* n'a de sens qu'en référence à l'horizon d'où elle se produit. C'est pourquoi, compte tenu des questions qui viennent d'être posées, l'objectif premier de ce texte ne sera pas de décrire des émergences religieuses contemporaines, mais de tenter plutôt d'en repenser le cadre d'analyse. Pour les descriptions nécessaires, nous renvoyons aux travaux produits au cours des quinze dernières années, certains avec grande distinction tant sur le plan théorique que sur le plan empirique². Loin de contester la nécessité d'en poursuivre la production — l'observation n'en est pas épuisée et, comme l'a énoncé Marx, la critique de la religion est *toujours à refaire*³ —, nous tenterons plutôt d'en intégrer le questionnement dans un cadre d'analyse plus large, celui-là même qui nous est ouvert par le développement contemporain de la recherche et qui concerne une *économie générale* du religieux et de ses productions, dans le monde contemporain. Nous faisons l'hypothèse que, dans cette économie générale, les émergences religieuses ne sont pas des épiphénomènes — les *lapsus calami* d'une société séculière ayant mal refoulé ses origines —, mais des dimensions structurelles dont les formes concrètes sont intégrées et produites par la modernité.

Nous procéderons en deux temps. En premier lieu, nous résumerons très rapidement certaines positions de recherche qui nous paraissent porter les jalons d'une phénoménologie contemporaine du religieux, pour tâcher d'en saisir les enjeux les plus importants. En second lieu, nous nous attarderons à la logique et à la dynamique sociales sous-entendues par ces phénomènes et par les régulations dont ils sont tributaires. Nous aborderons alors le champ religieux non pour lui-même, mais pour ce qu'il peut nous apprendre de la société globale, ce qui nous nous amènera à l'interpréter non plus comme un ensemble d'écarts ou d'actes manqués par rapport aux régulations sociales dominantes, mais comme une réalité s'inscrivant au cœur même de ces régulations.

1. Les comptes rendus de la recherche dirigée par Jacques Grand'Maison dans la région de Saint-Jérôme, actuellement en voie de publication, traduisent bien cette oscillation qui est le lot des interprètes contemporains du religieux. Dans le premier volume (GRAND'MAISON, 1992) tout en prenant soin de se démarquer des positions extrêmes, on en exprime les deux pôles. D'une part, lit-on, « nous n'allons pas assister au déclin du religieux comme le prétend Bourdieu, mais, au contraire, à un surenvahissement. Ce religieux sauvage est l'expression avant tout d'une pauvreté de la subjectivité contemporaine. La difficulté de s'intérioriser faute d'objets mentaux structurants conduit des jeunes et des adultes à se tourner vers ceux qui se présentent comme des références de l'irrationnel » (p. 120). D'autre part, il ne faut pas ignorer la « vague historique montante depuis trois siècles en Occident, où un nombre grandissant de gens ont décidé de vivre leur pleine humanité sans religion, sans croyances ». Le texte synthétise alors ce qui pourrait être le dilemme de bien des chercheurs : « Hier, une certaine idéologie de la sécularisation occultait la permanence du religieux ; aujourd'hui l'idéologie de la croyance en tout et partout tombe dans le piège inverse » (p. 152, les italiques sont dans le texte original).

2. Parmi les auteurs qui se sont adonnés à ce type de production au cours des dernières années signalons BERGERON (1982), BOUCHARD *et al* (1991), CHAGNON (1979; 1984; 1985), CÔTÉ (1988), ROULEAU et ZYLBERBERG (1984), TURCOTTE (1982; 1984; 1988; 1991), ZYLBERBERG (1984; 1985; 1986; 1990), ZYLBERBERG et CÔTÉ (1990), ZYLBERBERG et MONTMINY (1980; 1981; 1982), sans compter la série de fascicules publiée par le Centre d'information sur les nouvelles religions (C.I.N.R.) de Montréal.

3. Voir les thèses de Feuerbach.

L'ÉCONOMIE GÉNÉRALE DU RELIGIEUX CONTEMPORAIN

Deux domaines d'observation doivent être considérés. Le premier, plus facilement observable malgré sa complexité, est celui des *organisations* dites « religieuses ». Le second, plus diffus, touche directement les individus dans leur vision du monde, c'est celui des *croyances*. Entre ces deux domaines il existe, bien sûr, de multiples et constantes transactions : les organisations cherchent tout naturellement à influencer les individus, elles développent des stratégies pour en faire des « fidèles », constituer des communautés de sens visibles et partager des identités concrètes référant à un imaginaire commun ; les individus donnent forme à leurs croyances en s'appropriant les signifiants offerts par les organisations en tant que *biens de salut*. C'est donc cette dialectique de l'*organisation* du religieux et de son *individualisation* qui sera au centre de nos préoccupations, parce que ses formes contemporaines nous semblent particulièrement révélatrices des conditions de constitution du champ social.

Cette distinction de deux domaines correspond pour une bonne part au développement historique des sciences de la religion elles-mêmes. Depuis que celles-ci ont pris leur parti d'une approche hétéro-interprétative du religieux, elles ont été constamment ballotées entre les deux dimensions de ce dernier, institutionnelle et subjective, organisationnelle et comportementale. Elles ont été amenées à osciller entre une conception politique du sacré, où celui-ci se présente comme la sublimation d'un espace collectif, « société en acte de sursociété » (Desroche, 1968), et une conception archétypique, où il se présente comme une infra-détermination subjectale inscrite au creux de l'expérience individuelle, *tremendum et fascinens* (Otto, 1949). On a parfois pensé résoudre le dilemme en développant des voies disciplinaires complémentaires, par exemple, socio-psychologique. Ou encore, on a distingué des espaces phénoménologiques en interaction, bien qu'étrangers l'un à l'autre : religion officielle et religion populaire. La limite opérationnelle de ces derniers concepts est cependant vite atteinte : elle vient du fait que la disjonction sémantique qu'ils mettent en œuvre est trop proche parente des catégories de l'auto-interprétation du religieux : religion révélée/religion naturelle. Leur dialectique suppose l'existence d'un univers normatif par rapport à un univers de dérèglement (Poulat, 1981) d'un positif par rapport à un négatif, *sans corps doctrinal, anecclésial, hors éthique* (Dupront, 1987, p. 419 ss). Ils sont en conséquence peu aptes à rendre compte de l'éclatement contemporain du monde religieux.

Depuis deux décennies, la recherche concernant le religieux en Occident a été particulièrement stimulée par le foisonnement des « nouveaux mouvements religieux ». Ce terme générique a désigné toutes sortes de groupes : sectaires, gnostiques, charismatiques, utopiques, fondamentalistes, revivalistes, communautaires, etc. À l'extérieur comme à l'intérieur des Églises (et souvent à leur marge), ceux-ci ont mis en scène des idéaux de pureté et des radicalités dont les institutions traditionnelles avaient pour le moins perdu l'habitude. Protestant contre l'« esprit du temps », se présentant même parfois comme des lieux de contre-culture, ces nouveaux mouvements ont proposé à la fois des ressourcements de type « néo-archaïque », enracinés dans une *expérience inaugurale* appréhendée, en milieux chrétiens, comme proche de celle de l'Église primitive, et de paradoxales plages de congruence de la religion et de la modernité, dépassant, comme utopies concrètes, le vieux contentieux de la foi et de la raison, de la fidélité et de la technique (Zylberberg, 1985 ; Zylberberg et Côté, 1987).

Leur éclatement a donc poussé les chercheurs à réviser leurs positions de base. Sans nécessairement renier Marx, Durkheim, Freud et Weber, cette révision a consisté d'abord à travailler le paradoxe apparent d'effervescences religieuses propres à une culture supposée religieusement stérile. Pour en rendre compte et en dégager une phénoménologie cohérente, ils ont dû approfondir la lecture de leurs classiques et découvrir que religion et modernité se présentent non seulement comme des réalités en conflit, mais aussi comme des interfaces d'informations et d'adaptations réciproques.

À la fin des années 80, cet éclatement du religieux a commencé à être mis en évidence non plus seulement au plan des institutions et des groupes, mais aussi des mentalités et des consciences individuelles. Une expression a pris le devant de la scène, celle de la « religion à la carte⁴ », marquant par la métaphore du menu de restaurant le fait que la religion, désormais, était devenue affaire de libre choix, chaque individu étant appelé à constituer pour son propre usage des cohérences de sens qui lui sont propres, à partir d'une offre libérée de tout monopole explicite. Dans la mouvance du Nouvel Âge et des spiritualités ésotériques, comme dans un certain regain de visibilité des institutions traditionnelles, on a pu alors assister à une extraordinaire diffusion d'« objets de croyance » qui peuplent l'imaginaire commun et s'associent les uns aux autres pour former le marché concurrentiel et dynamique des « biens de salut ».

La dialectique des « croyances » et des « organisations » nous amène, par ce développement de la recherche, à nous interroger sur la structure du champ religieux en soi et sur les problématiques de base qui le concernent. Si les « croyances », notamment, débordent les aires de contrôle des groupes qui les diffusent, si elles ont leur vie propre, elles seraient pourtant difficilement pensables sans la mise en scène qu'en font les vitrines institutionnelles. Si les institutions assoient leur autorité sur les traditions et les révélations, elles pourraient difficilement survivre sans intégrer les expériences renouvelées que traduisent les croyances. Cette convergence d'intérêts est pour nous le premier indicateur d'une *économie générale* du religieux qui nous oblige à considérer non seulement ses formes *dénommées*, celles qui sont garanties par des organisations conventionnelles, mais aussi ses formes *dénotées*, celles qui, autrement qualifiées, contribuent tout autant que les premières à constituer l'univers de sens des individus. Toute approche du religieux qui n'en considérerait que les formes organisationnelles convenues risque d'en donner une version tronquée, puisqu'elle ne tiendrait pas compte de la vie croyante qui se déroule souvent en dehors d'elles. Toute approche qui n'en considérerait que les formes subjectives serait naïve, puisqu'elle oublierait qu'il existe, à l'horizon des cultures, des « manipulations institutionnelles du sens » dont se nourrissent ces formes subjectives.

COMPLEXE INSTITUTIONNEL ET ADAPTATIONS À LA MODERNITÉ

À travers les Églises, les sectes, les grands récits mythiques ou les textes doctrinaux, les rituels d'initiation ou d'entretien, à travers tous les codes qui en sont reconnus dans une société, l'*institution* du religieux garantit, selon l'expression durkheimienne⁵, le fonctionnement élémentaire de la religion en tant que *division du monde en profane et sacré*. Or cette institution du religieux, dans la modernité, s'est considérablement déplacée. Aussi faut-il apprendre désormais à la repérer en d'autres lieux que ceux que les sociétés reconnaissent d'emblée comme tels. Des essais dans ce sens ont été faits aux États-Unis, entre autres, et ont conduit à la proposition de concepts nouveaux. Il faut noter, par exemple, les notions de *religion civile* (Herberg, 1955; Bellah, 1967; 1974;) et de *religion séculière* (Marty, 1976).

La « religion civile » est, selon celui qui en a le premier lancé l'idée :

an organic structure of ideas, values, and beliefs that constitutes a faith common to Americans as Americans, and is genuinely operative in their lives; [...] Sociologically,

4. La traduction en français du livre de Reginald BIBBY (1988) sur la situation religieuse au Canada a grandement contribué à la popularité de ce terme.

5. « Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse ; les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes. » (DURKHEIM, 1925, p. 51.)

anthropologically, it is the American religion, undergirding American national life and overarching American society. [...] And it is a civil religion in the strictest sense of the term, for in it, national life is apotheosized, national values are religionized, national heroes are divinized, national history is experienced [...] as a redemptive history (Herberg, 1955, p. 90).

On a là une première contextualisation des paradoxes que révèlent les observations contemporaines. L'institutionnalisation du religieux ne se manifeste pas seulement par des efflorescences (de type sectaire, par exemple), mais aussi par la diffusion de symboles communs et nécessaires au sein de la société civile. La sacralité du drapeau, le droit divin du pouvoir politique ou économique (*In God we trust*), la sublimité de la nation ne sont pas des réalités médiévales mais des modes éminemment fonctionnels d'adaptation du religieux à la modernité. Aux États-Unis, si on en croit les auteurs qui en ont étudié la réalité empirique, cette *religion civile* s'est élaborée par emprunts successifs de valeurs et de signifiants au courant central (*mainstream*) formé par les principales dénominations religieuses, les grandes confessions protestantes au dix-neuvième siècle, auxquelles se sont ajoutés les catholiques à la suite des migrations irlandaises et italiennes du début du siècle, puis les juifs dans l'effort de guerre des années quarante. Ce sont évidemment ces valeurs sublimées qui permettent aujourd'hui encore à cette formation sociale et à ses soldats de se considérer comme champions de la « civilisation judéo-chrétienne » dans le monde.

Ainsi la question de la légitimité, toujours soutenue par des discours « religieux », a-t-elle transitée du champ institutionnel ecclésiastique au champ institutionnel civil, important ses signifiants au sein de ce dernier. Mais le transit des signifiants n'implique pas nécessairement celui des signifiés. Le « dieu » du *In God we trust*, s'il réfère à une toponymie d'origine chrétienne, peut recouvrir toutes sortes de terrains sémantiques, celui de la rationalité instrumentale qui a besoin d'un « premier moteur » comme celui de l'imaginaire cosmologique qui a besoin d'une « énergie » infuse.

Mais quelle que soit l'axiomatique dont elle est tributaire, une religiosité civile n'a de prégnance que dans la mesure où une formation sociale est capable de produire la représentation de son unité, notamment l'imaginaire de la *nation*. Aussi un auteur comme Martin E. Marty, historien de la religion en Amérique, note-t-il que le Canada n'aurait pas connu ce stade du développement religieux. On y serait passé directement, selon le cas, du stade de la *religion ethnique* (qui fut celle des fondateurs de la Nouvelle-France comme celle des Pèlerins de la Nouvelle-Angleterre), ou de celui de la *religion confessionnelle* (concurrence dénominatoire due au fait que les groupes fondateurs ont dû entrer en interaction), à une *religion séculière*, « *religiocification of secular humanism* » (Marty, 1976, p. 14).

Cette « religion séculière » se forme, au cœur des processus sociaux contemporains (tant ceux qui relèvent des appareils d'État, d'Église que de diffusion culturelle), dans l'appropriation non critique d'un ensemble de valeurs unanimement reconnues, donc, en mesure de créer et de recréer la cohésion sociale. Ces valeurs peuvent être, par exemple, la *paix*, la *liberté*, la *fraternité*, le *respect de l'autre*, le *respect de la nature* (l'écologisme), la *non-violence*, le *culte de la vie*... Toutes les valeurs ne sont pas aptes à soutenir une telle sublimation en tout temps. On sait par exemple les conflits qu'entraînent des herméneutiques différentes appliquées au « respect de la vie » selon qu'on est « pro-vie » ou « pro-choix » face aux cas limites que représentent les pratiques relatives à la naissance et à la mort. Mais certaines d'entre elles sont susceptibles, dans des conjonctures culturelles précises, de s'ériger en absolu. Leur statut peut alors au moins être qualifié de « quasi religieux », puisque leur fonction *politique* est bien celle qu'on attribuait autrefois aux symboles religieux : assurer l'unité imaginaire d'un groupe en lui permettant de se représenter comme tributaire d'une *même* histoire, dans un même rapport à l'*altérité*.

Le religieux, à condition qu'on accepte de le définir autrement que par son institutionnalisation traditionnelle, exerce toujours ainsi sa fonction de moteur et de garantie de la socialisation des individus en configurant les cadres nécessaires de leur action. C'est ainsi, par exemple, que le mot « paix » est devenu un mot clé de l'enseignement moral et religieux

dans les écoles primaires du Québec. Cela est tout naturel si on pense que l'enseignant, à la fois acteur étatique et acteur religieux, a principalement comme rôle d'établir « des connexions sociales entre les pulsions fantastiques des enfants et les demandes symboliques du monde ordonné » (Shiose et Zylberberg, 1992, p. 360). C'est ainsi, également, qu'on peut voir une institution aussi organiquement centrale que le Comité catholique du Conseil supérieur de l'Éducation, au Québec, intégrer des notions comme celle d'*école démocratique*, de *pluralisme* et de *liberté*⁶. Des responsables de pastorale scolaire ont soutenu devant nous, publiquement, que « depuis toujours, l'école catholique au Québec avait une tradition d'accueil de l'étranger, de respect de l'autre, de pluralisme ». De même, à l'autre pôle du spectre de la religiosité, on peut analyser certains aspects de l'éthique environnementaliste comme étant l'émanation d'une religiosité non traditionnelle qui pose, à l'encontre des religions du Livre, la *valeur en soi de la vie non humaine* sur terre⁷.

Ces discours sont toujours, on s'en rend compte, des discours *institués*. Des organisations, des groupes, affirment des valeurs, diffusent des croyances, traditionnelles ou autres, bref, procèdent à des *manipulations du sens* qui consistent essentiellement à *accréditer des autorités* et à *contrôler des cohérences*, selon le mode même par lequel les Églises, dans les traditions chrétiennes, ont modifié les expériences de sens dont elles ont héritées, pour les rendre accessibles au peuple et en faire des voix de salut collectivement acceptables. Louis Panier (1991, p. 55), dans une synthèse de la pensée de Michel Certeau, en présente ainsi les procédures :

Le premier [traitement] porte sur le *dire*, sur l'énonciation. Il consiste à trier, parmi les locuteurs « admis » dans une société, ceux qui sont « admissibles » par l'institution. Il s'agit par là d'*accréditer* des locuteurs : on passe du « on dit » à la désignation *nominale* de *qui* parle avec autorité (la famille pense, l'Église affirme, le parti déclare...). « L'institution assume la fonction énonciative alors que le "reçu" la répartit dans une pluralité de gens ("tous", ou "presque tous") » (Certeau, 1985, p. 702). Finalement, l'institution est là *à la place de l'autre* ; elle en tient lieu. Elle a « la prétention de parler au nom du réel qui, supposé inaccessible, est à la fois le principe de ce qui est cru (une totalisation), et le principe de l'acte de croire (une chose toujours soustraite, invérifiable, manquante) » (Certeau, 1980, p. 310).

Le second traitement porte sur les énoncés (sur le dit). Il consiste à produire une *compatibilité* entre eux. Il sélectionne, remodèle et hiérarchise les énoncés selon le critère de la *cohésion sociale* (plutôt que sur la *cohérence logique*, qui serait le critère du traitement scientifique des énoncés). On passe ainsi de la *prolifération* des propositions *reçues* (et de la polysémie de leurs interprétations possibles) à une *collection non contradictoire*, à un petit nombre d'*articles de foi* au sens défini. Mais n'oublions pas que la croyance est toujours l'index de pratiques. L'institution organise le croire au service d'activités qu'elle contrôle : elle vise à produire des *pratiquants*.

Telles sont la procédure et la portée de l'*institution* du sens, quelle que soit sa forme, traditionnelle ou moderne, religieuse ou civile, ecclésiale ou sectaire, communautaire

6. « L'école démocratique n'appartient pourtant ni à l'État, ni aux enseignants, ni aux administrateurs, ni aux parents, ni aux travailleurs, ni aux Églises. Elle existe pour les étudiants et leur éducation complète. Qui s'approprie l'école, l'aliène. Et une école aliénée devient vite aliénante [...]. Mais en même temps, elle se doit de percevoir dans la religion et l'Évangile non pas une menace à la liberté, mais une incitation et un stimulant dans la recherche de significations qui font vivre » (Comité catholique du Conseil supérieur de l'Éducation, *Reprendre en main le projet scolaire*, 1976).

7. Nous ne pouvons évidemment discuter ici de cette religiosité. On en trouvera cependant des exposés critiques, en termes philosophiques et éthiques chez Jean-Marc FERRY (1991) qui met en cause les propositions éthiques de Hans JONAS (1990). De même les travaux montréalais du Groupe de recherche réuni autour de José A. PRADES, Jean-Guy VAILLANCOURT et Robert TESSIER (1991 et 1992) présentent diverses approches de terrain. Voir notamment l'article de Joseph HOFBECK (1991) et celui de Christian SAINT-GERMAIN (1992).

ou médiatique. Elle consiste à coder ce qui concerne la régulation des comportements, individuels ou collectifs, par la distinction du normal et de l'anormal, et partant, du « nous » et des « autres ». Bref, elle produit la *représentation de l'unité imaginaire de la société*.

Les sociétés contemporaines, en cela, ne dérogent pas à l'exigence d'une certaine *universalité* du religieux. Elles organisent cependant leur rapport à ce dernier différemment de celles d'autrefois. Sous les difficultés de repérage du religieux, dans la complexité et la nébuleuse de ses formes, gîte toujours l'exigence d'une unité imaginaire de la société, c'est-à-dire d'un ensemble de représentations qui rendent possible, pour ceux qui y réfèrent, la constitution d'un rapport au sens. Relisons ici Castoriadis (1975, p. 206) :

Toute société jusqu'ici a essayé de donner une réponse à quelques questions fondamentales : qui sommes-nous, comme collectivité ? que sommes-nous, les uns pour les autres ? où et dans quoi sommes-nous ? que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque ? La société doit définir son « identité » ; son articulation ; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient ; ses besoins et ses désirs. Sans la « réponse » à ces « questions », sans ces « définitions », il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture — car tout resterait chaos indifférencié. Le rôle des significations imaginaires est de fournir une réponse à ces questions, réponse que, de toute évidence, ni la « réalité » ni la « rationalité » ne peuvent fournir.

En société prémoderne, cette fonction de mise en code était assumée presque totalement par les Églises. Organisations religieuses prétendant toutes exprimer l'unité de la tradition, mais en concurrence les unes avec les autres, vivant leurs rapports au monde et leurs rapports entre elles comme une campagne inlassable du Divin contre le Malin, *reproduisant* ce qu'elles considèrent comme l'authenticité des biens de salut, elles donnaient au peuple un langage commun. Malgré leur violence, les dissensions cléricales pouvaient très bien contribuer à la reconnaissance de codes homogènes : on peut ne pas s'entendre sur la manière de servir Dieu et reconnaître la nécessité de le servir. Le transfert de cette fonction codificatrice de l'Église vers l'État renforcera cette unicité du langage commun. Dorénavant, celle-ci cesse d'être liée à des autorités qui doivent faire admettre leur crédibilité pour devenir fonction de pouvoirs organisationnels. L'État moderne, en concordat avec l'une ou l'autre Église, ou prenant leur relève là où elles se sont trouvées affaiblies, s'est trouvé à son tour en disposition de symboles unitaires, *transmettant* des valeurs par ses appareils spécialisés, en première instance l'École, mais aussi bien sûr ses appareils juridiques et sanitaires, de même que ceux du bien-être, de l'économie et de la démographie. Aujourd'hui, une certaine victoire des idéologies libérales liées à la mondialisation du capital provoque de nouveaux glissements. S'ajoute au complexe politico-religieux l'institution médiatique, c'est-à-dire essentiellement la *diffusion* du religieux — c'est-à-dire de l'unité représentationnelle du monde — sous forme d'objets-images susceptibles d'être mis en spectacle et donnant accès à la multitude indéfinie des *figures emblématiques* du sens.

Reproduction, transmission, diffusion : trois fonctions propres à la manipulation institutionnelle du sens, prises en charge par trois types d'appareils — systèmes organisationnels — qui s'en trouvent à la fois spécialisés, et interdépendants : les organisations nommément religieuses (Églises, sectes, mouvements) garantissent la reproduction du sens, l'État éducateur, économiste, démographe et thérapeute, a pris la relève de la famille et en garantit la transmission, les appareils médiatiques assurent sa diffusion et ses transactions avec le « vécu⁸ ». Ces trois modes d'organisation ne sont ni exclusifs ni fermés. Ils

8. Tous les indicateurs nous présentent d'emblée ces organisations comme les plus actives sur le marché du sens (LEMIEUX, 1992b). La famille, par ailleurs, nous paraît sinon impuissante, du moins très affaiblie dès que l'enfant commence son apprentissage scolaire. La discussion est ouverte à savoir si cette répartition des fonctions est essentielles ou accidentelle pour les organisations en cause. En éducation, quoi qu'il en soit, c'est un débat qui, vingt ans après les travaux de BOURDIEU et de PASSERON (1970) semble en train de renaître : voir à ce sujet MEIRIEU (1990 ; 1991) et IMBERT (1989).

donnent à la *manipulation institutionnelle du sens* la plus grande partie de son efficacité et assurent la dynamique de ses enjeux. Il n'y a pas lieu de développer ici l'analyse de chacune de ces organisations. Il est cependant important de saisir la transformation de la notion même d'*institution du sens* que suppose désormais le complexe de leurs transactions, complexe qui organise l'offre des biens de salut comme un marché où se juxtapose un nombre indéfini de vitrines présentant chacune leur logique propre mais tributaires d'une rationalité globale qui embroche chacune de ces logiques tout en leur étant étrangère.

L'IMAGINAIRE RELIGIEUX OU LES APPROPRIATIONS INDIVIDUELLES DES CROYANCES

Tel est le contexte général des émergences religieuses contemporaines qui se présentent sous forme de mobilisations institutionnelles; tel est aussi celui que nous impose l'observation des «croyances», non plus en tant que manipulations institutionnelles du sens, mais comme appropriations individuelles de l'imaginaire.

Certes, encore une fois, il y a interdépendance de cette deuxième dimension du problème par rapport à la première. Si l'institution vise à «produire des pratiquants», ces derniers, les «croyants», doivent avoir accès au «trésor» des propositions institutionnelles pour organiser leurs pratiques; si l'institution modifie «la prolifération des idées reçues» pour en faire «un petit nombre d'articles de foi», elle dépend par ailleurs d'un monde qui la déborde largement, celui de l'*expérience* religieuse, de ce monde où les idées et les interprétations de toutes sortes prennent forme. Or c'est précisément ce terrain que nous avons tenté de baliser à l'aide du concept de «croyances».

Celui-ci nous permet, en effet, de procéder à deux opérations: d'abord repérer le religieux en tant que reçu par les individus qui s'approprient, chacun à sa façon, le corpus rendu disponible par l'institution du sens; observer ensuite le travail spécifique que suppose, de la part de ces individus, cette appropriation, travail qui consiste d'abord à reconnaître les idées religieuses qui circulent dans la culture (donc d'avoir accès à l'information en ce sens), mais qui va aussi beaucoup plus loin, exigeant d'assumer ces idées, de les rendre opérationnelles dans la vie concrète, d'effectuer à leur égard des jugements de validité, d'évaluer jusqu'à quel point elles permettent de faire sens et parfois même de créer de nouvelles représentations à partir de cette expérience même du monde qu'elles permettent d'assumer.

L'expérience personnelle, le *vécu* religieux, comme d'ailleurs tout rapport à l'imaginaire, ne sont pas des réalités qu'on peut observer directement. Un *vécu* se livre par ses traces. Et ces dernières, c'est généralement dans des récits et des discours qu'on les trouve de la façon la plus explicite. Aussi les croyances sont-elles d'abord pour nous des faits de langage. Pour en aborder la réalité, nous les avons envisagées essentiellement comme des *énoncés*, supposant donc une énonciation, celle du sujet croyant, mais aussi un corpus, déposé par la pratique, et pouvant être reconstitué objectivement. Livrées dans le langage, les croyances forment ainsi la représentation objectivée d'un univers imaginaire au sein duquel chaque individu puise les éléments de son rapport personnel au monde mais, en même temps, communique aux autres quelque chose de son expérience. Dans cet acte de communication, les croyances deviennent alors les indices d'une mise en ordre du monde, d'une production de valeurs⁹.

Les observations des «croyances» que nous avons menées nous ont enseigné trois choses:

1. Tout d'abord, elles nous ont plongé au cœur d'un univers encore plus éclaté et ouvert que celui des organisations. Dès notre première approche empirique, quand nous

9. On trouvera un exposé des conditions épistémologiques de cette position (LEMIEUX, 1992a), de même que l'explication de notre définition des «croyances» et de ses conséquences méthodologiques dans le collectif présentant un certain nombre de travaux menés par le Groupe de recherche sur les croyances des Québécois, de l'Université Laval (LEMIEUX et MILOT, 1992).

avons demandé à des informateurs aléatoires en quoi ils croyaient et en quoi les autres, autour d'eux, croyaient, nous avons pu récolter plus de quatre cent cinquante énoncés de croyances. Il serait sans doute vain de tenter de faire l'inventaire exhaustif de l'univers des croyances puisqu'on peut penser que chaque expérience humaine est susceptible de laisser dans le langage des traces qui lui sont spécifiques et de mettre au monde un rapport aux croyances qui lui est propre. Cet univers, ouvert, peut donc être considéré comme celui des mots de langue : le total de ses signifiants possibles est indéfini, même si celui des signifiants utilisés par chaque locuteur individuel est limité, fini dans son nombre et défini par son histoire et ses possibilités d'accès à la culture. Pour l'observateur, l'univers des croyances représente donc un ensemble de signes possibles. Elles forment, pour paraphraser Saussure (1925), le « trésor déposé par la pratique de générations de croyants » qui ont fait et continuent de faire trace, à travers elles, de leur expérience humaine.

2. Ce qui peut sembler nébuleux, à première vue, comme un de ces brouillards qui nimbent les villes par les petits matins d'hiver, quand le froid fige dans un nuage commun la multitude des rejets effectués par des consommations énergétiques individuelles, s'avère, à l'analyse, structuré. Certes, les « croyances » proviennent de toutes sortes de sources : traditionnelles ou ésotériques, collectives ou individuelles, discours de fiction ou discours scientifiques ; certaines portent d'emblée l'étiquette « religieuse », d'autres lui sont indifférentes ou réfractaires, d'autres encore la cachent pour éviter, précisément, d'être assimilées aux « religions » telles que certains discours les présentent¹⁰.

Nous avons pu dégager de cette nébuleuse une structure quadripolaire où nous trouvons :

- des croyances « religieuses » proprement dites, c'est-à-dire qui sont d'emblée qualifiées comme telles par ceux qui les énoncent et dont les signifiants proviennent, pour la très grande majorité, des traditions chrétiennes affirmant la transcendance d'une Altérité ;
- des croyances *cosmiques* dont les signifiants sont tirés des petites et grandes cosmogonies contemporaines, annexes d'une appréhension « scientifique » du monde dans certains cas, d'une appréhension du monde comme fiction dans d'autres cas, mais où, en tout état de cause, l'ordre du monde se manifeste dans l'immanence plutôt que dans la transcendance ;
- des croyances sublimant la réalité du « moi », comme représentation synthèse et somme des expériences personnelles, capables de dépasser et de résoudre les problèmes liés à la contingence de l'individualité parce que dotées d'une force intime, inaliénable, et capables d'inscrire l'individu, selon son être propre et irréductible, dans l'ordre du monde ;
- des croyances portant sur des réalités « sociales » ou des valeurs réifiées, telles l'amour, la paix, la « nature », dotées elles aussi d'une force susceptible de les rendre capables de sortir l'humanité des impasses produites par la relativité de son génie.

Ces champs de croyances n'ont pas tous une importance égale, ni par le nombre des énoncés qu'ils comportent, ni par celui de leurs adeptes. Si les énoncés « religieux » restent les plus nombreux (45 % de ceux que nous avons recueillis), on ne peut plus dire cependant qu'ils dominent sans contestation l'univers imaginaire des Québécois. Au contraire, même quand on les trouve en position dominante dans l'appréhension du monde dont fait état un individu particulier, ils sont influencés par les autres, notamment par ceux qui proviennent du champ « cosmique » et de celui du « moi », jusqu'à être parfois réinterprétés en fonction de ceux-ci. « Dieu », par exemple, en qui environ 85 % des

10. L'utilisation du mot « religion », comme celle de ses corollaires « croyance », « église », « secte », etc., n'est jamais neutre, mais s'inscrit dans des luttes sociales où les mots sont des armes. Dans les milieux où dominant des formes de rationalité instrumentale, elle sert généralement à dénigrer des pratiques dépourvues d'efficacité apparente. Ainsi dire qu'une action sociale « c'est de la pastorale », c'est bien sûr manifester son peu d'intérêt. Le mot « secte » est, dans ce contexte, un des plus diffamant qui soit, et est régulièrement utilisé, dans tous les milieux, pour discréditer ceux qu'il vise (METTAYER, 1991). Assimilant « croyances » et « croyances religieuses », certains interlocuteurs nous diront ainsi « ne pas avoir de croyances », ce que démentira l'entrevue dès qu'ils auront accepté qu'il peut exister des « croyances non religieuses » et, bien sûr, incorporant parfois à celles-ci des signifiés religieux parmi les plus traditionnels (LEMIEUX, 1992a).

Québécois continuent de croire, n'est plus, pour la majorité d'entre eux, le Dieu personnel des traditions judéo-chrétiennes, mais est devenu une « énergie créatrice », une « force intime », un « principe organisateur », ou tout simplement un « Être suprême » aux contours plus ou moins évanescents. Si les croyances issues des traditions chrétiennes sont encore dominantes, elles sont à n'en pas douter profondément colonisées par d'autres, d'origines et de portées diverses. Ce sont par ailleurs les discours à forte imprégnation de signifiants cosmiques et de sublimation du moi qui semblent manifester les plus grandes potentialités de développement (Meunier, Montminy et Saracchi, 1992).

3. Dans cette structure, les individus font des choix et produisent des cohérences qui leur sont propres. Ces choix sont explicites, tout d'abord, dans la manière dont chacun définit ses croyances personnelles par rapport à celles des autres. Les réalités auxquelles on croit sont toujours bonnes et désirables. On en a fait l'expérience; si tous pensaient ainsi, le monde serait bien meilleur. Celles auxquelles les autres croient (les autres étant définis comme *ceux qui croient autrement*, bien sûr) sont d'une tout autre nature: illusions, superstitions, effets de mode. Ainsi, chez les « croyants » dont l'univers imaginaire est structuré par des signifiants empruntés au discours chrétien, les croyances des autres ont tendance à être représentées par toutes ces « réalités illusoires » du monde contemporain qui ont pour nom *matérialisme, course au succès, compétitivité, argent, prestige*, etc.; pour des « croyants » qui affichent fortement des signifiants du Nouvel Âge, de l'énergie cosmique ou encore de la force du moi, les croyances des autres, ce sont « ces superstitions qui viennent du passé » et survivent encore aujourd'hui.

Univers manichéen, certes, mais cependant pas comme on pourrait le penser. S'il reflète une certaine exclusion des *signifiants* du sens les uns par rapport aux autres, cela ne se traduit pas nécessairement par une exclusion des *signifiés*. Et surtout, cela ne reproduit en rien les exclusions dogmatiques qu'impliquent de leur côté les manipulations institutionnelles du sens. Les individus, à ce niveau, se donnent une marge de manœuvre, une liberté qui se traduit par des réinterprétations, par des comparaisons et des emprunts à des sources diverses, sans se sentir liés par des contraintes institutionnelles, ni d'ordre rationnel ni d'ordre disciplinaire. L'individu, désormais, est en position non seulement de faire des choix dans ce qui lui est offert par le marché ouvert de la diffusion institutionnelle du sens, mais il produit, pour son compte, les cohérences qui s'adaptent à sa position actuelle dans le monde, telle qu'il la conçoit. Bref, il croit selon ses *besoins*.

Des *biens de salut* s'offrent à lui de toutes parts, à court, à moyen ou à long terme. Pour y avoir accès, il n'est nécessaire ni d'*adhérer* à un groupe ni d'*appartenir* à une Église, mais simplement d'accepter leur plausibilité, bref d'y *croire*. Les « croyances » ainsi *traversent les institutions*. Nous en trouvons la dynamique autant chez les fidèles des religions traditionnelles que chez les adeptes des « nouvelles religions ». Il n'est pas rare, par exemple, que des catholiques pratiquants adoptent des représentations et des pratiques du Nouvel Âge, notamment en ce qui a trait à leurs valeurs thérapeutiques présumées ou expérimentées. L'idée de réincarnation, acceptée par près de 30% de la population, se retrouve ainsi chez plusieurs qui reconnaissent, en même temps qu'elle, la résurrection. Ce qui semble contradictoire d'un point de vue doctrinal et institutionnel peut s'avérer acceptable d'un point de vue individuel et subjectif. Mais même si elle se présente sous « un style occidental de croyance » (Couture, 1992) assez étranger aux sources brahmaniques, même si elle bénéficie de promoteurs efficaces, notamment à travers la littérature réincarnationniste, une telle croyance n'est pas liée à une organisation particulière, ni pour sa reproduction, ni pour sa mise en marché, ni pour son contrôle. Elle relève d'un autre mode de régulation du champ religieux.

LA RÉGULATION ORDINAIRE DU RELIGIEUX : DIALECTIQUE DU SUJET ET DE L'INSTITUTION

« L'âme est une réalité personnelle qui n'est pas soumise aux Églises », a dit à ce propos Shirley MacLaine¹¹. Dans un langage qui pourrait être entendu comme celui d'une contre-religion, puisqu'il se propose de libérer la « réalité personnelle » de l'emprise des Églises, mais qui refuse en même temps toute velléité de croisade anti-religieuse en affirmant bien la réalité de l'« âme », l'expression rend compte, à sa façon, de la problématique contemporaine des rapports entre les « croyances » et les « institutions ». Toute vitrine du sens met en scène des « valeurs » présumées, chacune est susceptible de présenter une cohérence qui lui est propre, mais aucune ne peut se prévaloir d'un monopole sur la vérité. Toutes font signe au sujet et l'appellent à s'inscrire dans un rapport au sens complexe et fluide. Pour ce sujet dès lors, quelle que soit la cohérence de son mode particulier de croire, quel que soit l'univers imaginaire dont il s'inspire, le problème n'est pas d'aller à l'encontre des institutions manipulatrices du sens, mais de se sentir suffisamment libre à leur égard pour être en mesure d'effectuer des choix pertinents parmi leurs propositions.

Si le religieux est passé d'un encadrement institutionnel de type ecclésial à un encadrement de type marché, plus ou moins influencé par certains acteurs, dont les médias, sa régulation sociale ne s'exerce plus du lieu d'une orthodoxie ni d'une orthopraxie. Elle s'effectue au carrefour de biens symboliques « utiles » et de « besoins » singuliers. Elle avalise dès lors la dispersion des structures de solidarités communautaires qui supportaient les traditions, de même que l'emphase individualiste des cultures contemporaines. Le religieux cesse alors d'être prioritairement pour l'individu un lieu de conventions pour devenir un lieu d'assumption d'une histoire personnelle, un mode d'expression d'une expérience et un processus de recréation constante des rapports symboliques au monde. Le religieux est un cadre de *production de la subjectivité*.

On comprendra sans doute mieux cette transformation contemporaine du religieux si on en considère l'analogie avec l'art. Là aussi, l'effondrement des canons de la normalité détenus par certaines institutions (celles qui étaient en mesure de dicter les normes de la « beauté », par exemple) conduit l'artiste à exprimer un « vécu » plutôt qu'une « convention sociale », c'est-à-dire un rapport au monde irréductiblement personnel et en même temps capable de rencontrer celui des autres, de leur être donné à lire, à sentir, à explorer, sinon à comprendre. On s'en convaincra facilement si on fréquente les « installations » visuelles contemporaines (dans lesquelles la production artistique n'est souvent qu'un dispositif à court terme, le temps d'une exposition) ou encore les « performances » scéniques multidisciplinaires. L'art, désormais, exprime l'individu, ce dont rendait compte Nina Kandinsky (1989) : « Le refus des formes habituelles du beau conduit à admettre comme sacrés tous les procédés qui permettent de manifester sa personnalité. »

Ce qui se passe du côté du religieux n'a donc rien de bien original, si on en considère la structure. La modernité s'y manifeste d'abord par l'effritement des « grands récits » (Lyotard, 1979), effritement qui s'accompagne de la dissolution des institutions de reproduction sociale et d'encadrement des subjectivités, telles la famille, la paroisse, la nation. Dans bien des domaines, l'histoire de la modernité est, ainsi, celle du déclin des traditions. Mais l'observation de la dynamique contemporaine des croyances nous apprend aussi qu'à la place des grands récits organisateurs de l'appropriation collective du sens prolifèrent une multitude de « petits récits » dans lesquels la subjectivité est sans relâche intimée de faire surface, de dire son expérience, de *se produire* et de prendre le risque de l'autre, comme l'artiste prend le risque du public en *exposant* son œuvre. La modernité dès lors ne peut plus être considérée seulement comme une histoire négative,

11. On sait que l'actrice est devenue une de ces promotrices, parmi les plus efficaces, de l'idée de réincarnation, notamment à travers ses livres, *L'amour foudre* (Paris, Sand, 1984) et *Danser dans la lumière* (Paris, Sand, 1986), prônant le primat de l'expérience individuelle. Voir à ce propos COUTURE (1992).

celle du déclin des oligarchies du sens, mais elle doit aussi être considérée comme une histoire positive, celle du développement des choix offerts aux individus.

Peut-être y a-t-il là, si on prend pour en rendre compte les mots avec lesquels Luc Ferry (1990, p. 16) décrit l'évolution contemporaine de l'esthétique, le paradigme d'un regard postmoderne sur l'histoire :

[...] L'histoire de la modernité n'est pas seulement (même si elle l'est aussi) l'histoire du *déclin* des traditions, mais [...] elle est avant tout, *positivement*, celle des multiples visages de la subjectivité, *c'est-à-dire de la constitution du seul socle à partir duquel il nous faudra désormais, volens nolens, aborder, et peut-être même parfois résoudre, la redoutable question des limites que l'on doit imposer aux pouvoirs de l'homme sur l'homme*. Or, dans cette voie, ce n'est plus l'histoire des cosmologies ou des grandes religions qui peut nous servir à elle seule de fil conducteur ; pas davantage celle de la philosophie politique moderne, bien que, c'est l'évidence, l'une comme l'autre doivent rester présentes à l'esprit comme le négatif d'une autre histoire, [...] en laquelle se sont inscrites de façon *positive*, non seulement les diverses conceptions de la subjectivité constitutives des Temps modernes, mais aussi leur tension la plus aiguë, avec la question, refoulée mais toujours sous-jacente, du rapport de l'individuel au collectif.

Quoi qu'il en soit, c'est précisément dans cette tension, dont les formes peuvent effectivement être aiguës, qu'il faut situer la *régulation ordinaire* du religieux. Nous la qualifions ainsi pour la distinguer de celle qui en est devenue *régulation extraordinaire*, marginalisée par la culture (ce qui ne l'empêche aucunement d'être active) : celle des minorités agissantes formant les noyaux engagés des organisations traditionnelles ou les groupuscules convaincus des « nouveaux mouvements religieux ». La régulation ordinaire ne relève pas d'une économie de type charismatique, comme celle que met en lumière la sociologie des ordres religieux et des groupes d'effervescence (Séguy, 1992). Elle concerne les 85 % de la population qui, tout en s'avouant « croyants » ne se reconnaissent ni « fidèles » ni « adeptes », mais transigent plutôt, quotidiennement, tant du côté des traditions que du côté des nouveautés, pour donner sens à leur vie.

Elle se spécifie donc, en conséquence, de prendre place au point de convergence du sujet et de l'institution, dans la constante dialectique de ces deux instances et dans la redéfinition de chacune d'elles. Le sujet ne peut y être réduit à un individu purement consommateur, puisqu'il est celui qui, par la singularité de son comportement, inscrit dans l'ordre du monde (l'institution) quelque chose de l'irréductibilité de son être au monde et, par là même, *produit du sens*. C'est un sujet *actif* qui, tout au long du processus qui le met au monde, aspire à dire *je*. L'institution à son tour ne peut y être réduite aux organisations conventionnelles du sens, puisqu'en tant qu'ordre présidant à une mise en marché elle est susceptible d'*assumer toutes les productions de sens*. Elle est non seulement encadrement, mais condition de possibilité de la subjectivité.

Cela ne veut pas dire, cependant, que cette dialectique rend possible n'importe quoi. L'institution, par ses codes implicites et explicites, ceux des régulations de marché comme ceux des mises en cause éthiques, produit de la valeur. Elle finit toujours par « engendrer le sens et le consensus sur le sens par la logique de l'inclusion et de l'exclusion » (Bourdieu, 1971, p. 298)¹². Elle a donc un nécessaire effet de contrôle sur les subjectivités

12. Dans un autre contexte analytique, Bourdieu avance ainsi sa problématique : « Si on prend au sérieux à la fois l'hypothèse durkheimienne de la genèse sociale des schèmes de pensée, de perception, d'appréhension et d'action et le fait de la division en classes, on est nécessairement conduit à l'hypothèse qu'il existe une correspondance entre les structures sociales (à proprement parler, les structures du pouvoir) et les structures mentales, correspondance qui s'établit par l'intermédiaire de la structure des systèmes symboliques, langue, religion, art, etc. ; ou, plus précisément, que la religion contribue à l'imposition (dissimulée) des principes de structuration de la perception et de la pensée du monde et en particulier du monde social dans la mesure où elle impose un système de pratiques et de représentations dont la structure, objectivement fondée sur un principe de division politique, se présente comme la structure naturellement surnaturelle du cosmos » (1971, p. 300).

qui, à moins de devenir *folles* (i.e. incohérentes du point de vue des *autres*), ne peuvent s'inscrire que dans les limites de ce que leur offre le marché du sens. Mais cette action de l'institution suppose une action en retour de la subjectivité, le contrôle de l'expérience individuelle par l'institution du sens suppose le contrôle de l'institution du sens par l'expérience individuelle. Aucune proposition de sens ne peut tenir, ne fût-ce une journée, sur le marché des biens de salut si elle est incapable de démontrer sa pertinence pour les sujets auxquels elles s'adressent. L'institution dépend des sujets, dans la mesure où seuls ces derniers peuvent dire : « c'est vrai, je l'ai expérimenté ».

Dès lors les individus ne sont pas de simples réceptacles, dociles ou réfractaires aux discours tenus à leur égard. Ils forment le pôle à partir duquel des choix sont faits parmi ces discours, choix qui leur donnent ou leur refusent une valeur opérationnelle. Ils sont donc, eux aussi, non seulement des *consommateurs* mais des *acteurs* du système. Ou peut-être faudrait-il utiliser à leur égard le mot de Toffler et dire : des *prosommateurs* (*prosumers*), signifiant par là que « le système de production dans lequel nous sommes déjà largement entrés fait de nous non pas des consommateurs de biens mais, en tant que consommateurs mêmes, des opérateurs du système » (Touraine, 1991, p. 37). L'idéologie du pluralisme, d'ailleurs, n'est qu'une des conséquences de cette opération. Elle « commence à s'implanter en réponse à l'impuissance de l'idéologie à prendre en charge la totalité de l'expérience¹³ ».

L'ORDRE DES CROYANCES : L'INSTITUTION SÉMIOTIQUE DU RELIGIEUX

Il serait donc naïf de n'utiliser du modèle économique, en ce qui concerne le marché contemporain des biens de salut, que ce qui concerne la division du monde en producteurs et consommateurs. La réalité est beaucoup plus complexe. Elle consiste, d'une part, en une redéfinition des lieux de production et de consommation du religieux, instituant de nouveaux rôles joués par les « organisations » et par les « sujets », délimitant l'institution sociale du sens et l'individualité du rapport au sens, et, d'autre part, en une multiplication des objets-signes qui circulent et concrétisent les relations entre ces instances.

Cette économie est certes productrice de valeurs, à l'instar de toute économie. Cependant, l'enjeu premier de son analyse n'est pas d'en « évaluer » la production, ni de juger de sa fonctionnalité ou de sa dysfonctionnalité par rapport à des projets sociaux ou culturels déterminés. Il ne s'agit pas de savoir si les « biens de salut » mis en circulation lors de transactions entre les sujets et les institutions apportent réellement le salut, ni de vérifier leur utilité, encore moins de décider de leur « vérité » ou de leur adéquation à un supposé « réel ». De tels jugements relèvent du discours religieux lui-même et nous les trouvons abondamment dans la bouche de nos répondants. Il nous faut plutôt chercher *comment* le religieux, considéré comme un ensemble de « croyances » à la fois appropriées par des sujets et réglées par l'institution-marché, se présente structurellement comme un *religieux en émergence*, vu qu'il est moins une instance de reproduction de l'ordre social qu'un lieu, parmi d'autres, de *production de la subjectivité*, constituant et reconstituant sans cesse la possibilité concrète, pour des individus dotés d'expériences particulières, de s'inscrire dans un ordre supposé et de vérifier, par de nouvelles expériences, le bien-fondé de cette inscription.

Cette production dépend dès lors moins d'un appareil normatif (les « lois » d'une organisation donnée) que d'un appareil *esthétique*, c'est-à-dire un ensemble de jeux portant sur des possibles. Elle structure un espace culturel pour que des sujets donnent forme à leur identité. Rencontre toujours à recommencer de la subjectivité et de l'institution culturelle, elle nous conduit à une problématique inédite de l'émergence, ce terme étant amené à désigner moins le passage d'un stade à un autre, dans l'évolution de sociétés par ailleurs stables, qu'une qualité intrinsèque au fonctionnement social lui-même. Dès lors nous sommes loin, par ce concept d'« émergence », d'un hypothétique « retour du religieux »

13. Nicole GAGNON, citée dans Jean HAMELIN (1984, p. 27-28).

qui ne pourrait être que régressif : il s'agit de qualifier les points nodaux où des processus d'institutionnalisation du sens rencontrent des processus de production du sens.

Nous procéderons, ici encore, en trois temps. Dans le premier, nous nous demanderons quels sont les effets de cette nouvelle économie du sens sur les discours institués eux-mêmes, dont bien sûr ceux des Églises. Dans le deuxième, nous reviendrons à une anthropologie fondamentale du « croire » pour saisir comment cet acte peut être appréhendé comme une exigence de l'intersubjectivité. Et enfin, nous nous demanderons quelle est la portée, dans ce contexte, des nouvelles institutionnalisations du religieux qui nous sont manifestées par les sectes, les mouvements religieux et les transformations des Églises elles-mêmes.

L'OBJET RELIGIEUX COMME FIGURE EMBLÉMATIQUE DU SENS

Certes, cela fait partie des fonctions traditionnellement assumées par l'Église, l'École et l'État que de *reproduire, transmettre et diffuser* les signifiants du sens hérités des générations précédentes. D'autres organisations participent aussi, désormais, à cette opération, notamment les médias et les diffuseurs de toutes sortes, dont l'efficacité dans le champ religieux a été relativement peu analysée mais dont le rôle est devenu d'une importance considérable.

Quand ces organisations étaient en position d'encadrement de sociétés structurées à partir de communautés dites naturelles (la famille, la paroisse et la nation), elles assumaient ces fonctions avec beaucoup de brio, sinon de discernement critique, reproduisant la plupart du temps les transactions entre les classes et les catégories sociales, de même que leurs normes d'inclusion et d'exclusion. On a beaucoup insisté sur le fait qu'elles exerçaient alors une fonction de *légitimation*, fondant les valeurs et les exigences de la vie collective dans la pérennité d'une Tradition, la parole d'un Auteur, ou l'Ailleurs d'une cosmologie.

Dans la mesure où elles ne jouissent pas d'un tel monopole, les organisations religieuses doivent aujourd'hui réviser leurs stratégies. C'est leur légitimité même qui est remise en cause : « de quel droit peut-on imposer des normes ? ». Les préoccupations explicites de leur discours ont dès lors tendance à glisser de l'*authenticité* vers l'*efficacité*, de la *reproduction* et de la *transmission* vers la *diffusion*, s'autorisant de moins en moins de traditions qui semblent appartenir à un autre monde que de critères d'utilité actuels, accordés à la mission de répondre aux attentes concrètes des êtres humains.

Quand nous parlons d'une religion de la modernité, nous désignons *grosso modo* un processus de rationalisation des rapports qu'entretiennent les organisations religieuses avec ce qu'elles considèrent comme leurs propres finalités. Ce processus a commencé bien avant le vingtième siècle, mais est devenu inévitable dès que ces organisations ont dû transiger avec la modernité. Un de ses premiers indicateurs a sans doute été le développement considérable des appareils bureaucratiques et des techniques auquel il a donné lieu, notamment dans l'Église romaine où, par exemple, dès la fin du Moyen Âge, sous l'impulsion organisatrice de Jean XXII, pape à Avignon (1316-1334), la curie pontificale a pu compter jusqu'à 15 000 fonctionnaires : copistes, soldats, clercs de tous niveaux, y compris des représentants de la papauté dans toutes les cours importantes d'Europe. Vouées essentiellement au service politique et administratif des Églises, ces bureaucraties ecclésiastiques ont à la fois géré le rapport au « monde » de ces dernières et assuré l'encadrement des « fidèles ». Le corps professionnel des théologiens eux-mêmes, ces « fonctionnaires de la vérité », s'est spécialisé dans la formation des clercs et l'adjuvance au bon gouvernement (des Églises et souvent des États), garantissant l'ordre social du lieu de la compétence philosophique et dogmatique.

Or les bureaucraties religieuses (qui débordent largement le corps traditionnel des « ecclésiastiques ») se développent maintenant davantage dans un autre axe, incorporant les savoir-faire contemporains susceptibles d'assurer l'efficacité de l'action : technologies des communications, de la pédagogie, de l'andragogie, de l'animation, etc., ajoutant à la rhétorique

traditionnellement maîtrisée par les prédicateurs toute la panoplie des techniques dont disposent les systèmes médiatiques, de l'enseignement maternel jusqu'à la télématique. Logiquement, leur stratégie doit comprendre jusqu'à de véritables opérations de mise en marché, effectuées selon les modèles qui concernent les biens de consommation ordinaires.

Une logique propre à la modernité s'installe alors au cœur même des organisations religieuses, l'économie culturelle à laquelle elles doivent s'accorder supposant un déplacement des enjeux de leurs discours. La fonction politique de ceux-ci, qui consistait à encadrer des communautés de sens, communautés le plus souvent constituées à partir de groupes dits naturels, perd beaucoup de son caractère impératif à partir du moment où ces discours s'adressent à des individus ou à des groupes qui n'ont plus de rapports intersubjectifs réels, ni entre eux ni avec l'institution religieuse elle-même. Les impératifs de la diffusion (avec leur insistance sur des compétences techniques) l'emportent alors sur ceux de l'encadrement (qui parlaient de fidélité).

On peut repérer plusieurs conséquences de ce déplacement, dès lors qu'on s'attarde à observer quelque peu systématiquement l'univers religieux contemporain.

Tout d'abord, il faut y noter une rupture évidente des signifiants et des signifiés, rupture qui se double d'ailleurs d'une rupture tout aussi importante entre les *appartenances* et les *pratiques*, entre le *dire* et le *faire*. Plus encore, l'homogénéité apparente de certains signifiants ou de certaines appartenances peut cacher une hétérogénéité véritable des signifiés et des pratiques, telle que nous l'avons illustrée ci-haut avec le signifiant « dieu ». L'individu qui adhère à un signifiant, qu'il soit d'origine traditionnelle ou ésotérique, n'adhère pas nécessairement à un signifié déterminé par cette origine. Il fait plutôt fonctionner ce signifiant dans sa vie personnelle en l'accommodant aux impératifs de son histoire propre. Et quoique les organisations religieuses, de leur côté, diffusent des signifiants en faisant comme si ces derniers entretenaient une relation *nécessaire* avec les signifiés qu'elles valorisent, en cours de route, ces signifiés leur échappent.

Le signifiant religieux, dans ce contexte, ne fonctionne plus comme le régulateur d'une appartenance, d'une valeur ou d'une solidarité, mais comme une *figure emblématique du sens*. Polysémique, il sert à des causes plurielles. Aléatoire, il peut facilement être changé pour un autre. Dans la mesure même où adhérer à un signifiant ne suppose pas l'adhésion nécessaire à un ordre du signifié, changer de signifiant ne veut pas nécessairement dire changer de signifié. On peut, ou bien avoir fait ce mouvement antérieurement, ou bien ne pas le faire, ou bien encore reconstruire un ensemble de rapports arbitraires entre signifiants et signifiés qui est *sui generis*. Et dès lors, la quête de sens dans laquelle le sujet est engagé, à travers sa consommation de signifiants sur le marché des biens de salut, prend précisément sa consistance par ce type de reconstruction.

Ici encore, l'histoire religieuse contemporaine rejoint celle des autres domaines de la vie sociale. Il s'agit ni d'y proclamer le triomphe de la désintégration ni le débridement des émotions individuelles ou collectives, comme le montrent respectivement Touraine (1991) et Elias (1986) pour le travail et le sport, mais le fait que le sujet se conçoit essentiellement comme un être en devenir, luttant pour son existence même, c'est-à-dire son *identité*, en tentant de s'inscrire dans un ordre qui lui échappe tout en lui étant accessible, celui du sens. Là, certes, « n'importe qui peut devenir quelqu'un » (Ehrenberg, 1991). L'ordre du monde n'est plus ce que l'on assume en intégrant une identité sociale, mais ce que l'on performe en produisant de l'identité subjectale.

Mais s'il s'agit moins de réaliser un rapport au sens qu'un rapport aux figures emblématiques du sens (de la même façon qu'à d'autres niveaux, celui du sport mass-médiatisé, par exemple, on produit et consomme des figures emblématiques de la performance, de la forme, du succès, etc.), la portée de l'action des organisations religieuses risque d'en être profondément transformée. En diffusant des signifiants sans contrôle des signifiés, ces organisations sont amenées elles-mêmes à donner la primauté à leur fonction *sémiotique* sur leur fonction *sémantique*.

Un indicateur évident de cette tendance est bien sûr celui qui consiste à rendre disponibles les biens de salut au moindre coût, c'est-à-dire en demandant à ceux qui les

consomment un investissement minimal. On assiste alors à une banalisation des biens de salut consommés, sans que le rapport au sens qu'ils supposent soit actualisé, *comme si* le sens était un effet automatique, magique, du signifiant. Bien sûr, cette banalisation du religieux est déplorée par les organisations traditionnelles elles-mêmes quand elles sont ainsi amenées à sacrifier aux impératifs de la religion à la carte: un critique catholique américain parlait ainsi, récemment, de *McDonald liturgiques* où «tout est réduit aux plus petites portions possibles et servi dans le temps le plus court, avec le sourire» (Day, 1990, p. 78)¹⁴.

Cependant, même les organisations religieuses les plus traditionnelles doivent désormais apprendre à tenir compte des «personnes», à reconnaître leurs besoins, à respecter leurs attentes, à décoder leurs aspirations à court terme. Sinon, le coût à payer est énorme pour elles: c'est celui de l'indifférence. Producteurs sémiotiques, les organisations religieuses sont ainsi prises dans une course qui ressemble à la fois à un concours de popularité, où il s'agit de regrouper les fans d'un soir, et une concurrence commerciale, où il s'agit d'assurer sa place sur le marché, quitte à s'unir contre l'ennemi commun, l'indifférence, dans des cartels œcuméniques¹⁵ à plus ou moins grande portée. Ce concours de popularité amène les institutions détentrices du «vrai» sens à être plus tolérantes envers ceux qui se réclament de leur dénomination propre quand ils usent parfois de moyens spectaculaires pour attirer les foules. Paradoxalement, ce cautionnement «pour la cause» amoindrit les fonctions premières de ces institutions, c'est-à-dire l'encadrement et la structuration.

D'ailleurs, à l'instar de ce qui se passe dans les autres marchés, les organisations religieuses sont elles aussi mises en demeure de produire non seulement les biens de salut qui correspondent aux besoins explicites de leur clientèle potentielle, mais de produire la demande pour ces biens. Comme le développe Baudrillard (1978), cette production de demande est cruciale pour le système, puisque que c'est somme toute grâce à elle que celui-ci développe son dynamisme global. C'est par rapport à cet enjeu précis qu'interviennent les appareils médiatiques qui offrent aux organisations religieuses l'efficacité de leur haute technologie. Dès lors, le spectacle du sens absorbe le sens. Le médium devient le message. Les figures emblématiques du sens ou, pour reprendre le vocabulaire baudrillardien, les *simulacres* (ce que sont, somme toute, les «croyances»), tiennent lieu de sens, tout comme le spectacle de la politique tient lieu d'espace politique et le spectacle de la guerre, de la violence, des faits divers tient lieu d'espace social.

DU CROIRE AUX «CROYANCES»: LA SUBJECTIVITÉ DE L'EXPÉRIENCE

Le *croyant sémiotique*, dans ce contexte, est très proche du *citoyen sémiotique*. La religiosité, à l'instar de la citoyenneté, est «décomposée en un réseau de signes non synchroniques» (Wexler, 1990, p. 165). Et, en conséquence, les cohérences proposées par les organisations traditionnelles du sens ne peuvent plus le satisfaire, tout comme il en est des lieux d'existence collective qui donnaient à ses ancêtres les cadres d'appréhension d'un destin commun.

14. Le cas de la dernière levée de fonds du diocèse de Montréal en est aussi un exemple parmi d'autres. Utilisant une pleine page des quotidiens, les publicistes y insistent sur une présentation de l'Église comme «service essentiel», reprenant le vocabulaire même des institutions publiques et des appareils d'État, et négligent toute caractéristique de spécificité dogmatique. Fine stratégie de contournement d'un potentiel anti-cléricalisme...

15. «La principale méthode pour régler rationnellement la concurrence est la cartellisation», écrivaient déjà Berger et Luckmann (1967, p. 131-132). «Elle implique la réduction, par fusions, du nombre des compétiteurs et l'établissement de la part des survivants, désormais plus forts, d'un processus constant et rationnel d'accommodation. Ces deux aspects de la cartellisation sont essentiels pour comprendre la situation de la religion dans une conjoncture pluraliste. En particulier, le mouvement œcuménique demeurera sociologiquement incompréhensible à qui ne prendrait pas ces aspects en considération. Nous ne nous attachons pas ici à la variété des facteurs — dont certains sont fort éloignés de l'économie — qui ont concouru à l'élaboration de l'œcuménisme contemporain. Nous soutenons, pourtant, que les nécessités économiques de la situation pluraliste auraient, en tout cas, fait surgir quelque chose d'analogue au mouvement œcuménique actuel, quelle que soit par ailleurs l'importance des autres facteurs. Les bureaucraties religieuses ne font pas exception à cette règle.»

Il ne faudrait pas penser, cependant, que cette sémiotisation du religieux le rend inapte à supporter les efforts de la subjectivité pour advenir à l'existence. Bien au contraire. «Aujourd'hui, la reconnaissance des personnes est médiatisée par des régulateurs sociaux qui, tels le signe monétaire et la règle juridique, se substituent à l'intersubjectivité naturelle pour coordonner les actions individuelles» (Jean-Marc Ferry, 1991, p. 19). Tel est aussi le rôle que jouent ces signifiants figuratifs que sont les «croyances», dès lors qu'affranchis des organisations religieuses qui les diffusent et cherchent à les contrôler, ils sont appréhendés par des individus qui en font des opérateurs de sens efficaces dans leur vie. Ils constituent alors pour chacun la trame d'un *imaginaire* particulier, lui permettant à la fois de garder mémoire de ses expériences différentielles et d'inscrire cette mémoire dans un espace culturel plus vaste, collectif, où elle devient reconnaissable par d'autres comme contribution spécifique à l'économie du sens.

C'est bien sûr le grand jeu de l'identité personnelle qui se joue alors dans les réseaux de croyances que nous pouvons observer. Il se joue par la pratique d'une *sémiotique fondamentale* (pour reprendre une expression de l'auteur qui vient d'être citée) qui consiste à *socialiser le croire*, c'est-à-dire à inscrire dans les codes de la normalité sociale ce en quoi chaque être humain donne forme à son expérience de l'altérité.

Croire, bien avant d'être une réalité religieuse (investie par les canons de la culture), est un fait anthropologique élémentaire. Quand *Je* rencontre *Tu*, c'est-à-dire un être différent de lui-même mais lui aussi en position de *Je* susceptible de le reconnaître comme *Tu*, il ne peut que le croire. Rien en effet ne garantit le discours de l'autre à travers lequel il constitue (*cum-stare*) son identité, comme rien ne garantit aux yeux de l'autre son propre discours. Il ne peut donc qu'*imaginer* l'ordre de leurs relations, effectives ou potentielles. Cet acte de croire, par lequel chaque *un* produit la conscience de sa réalité en tant qu'irréductible au reste de son environnement, est antérieur à tout contrat, à toute convention. Il est le moteur premier de l'imaginaire. Il pose le désir de l'autre comme répondant de son propre désir, avance à son propos la psychanalyse. Cette dimension anthropologique de l'être humain n'est pas accidentelle: elle traduit le fait que celui-ci habite un espace-temps spécifique du monde et qu'il doit, pour vivre et pour agir, se représenter cet espace-temps, au-delà des dimensions qu'il contrôle immédiatement. Il doit en concevoir l'*altérité*. L'anthropologie du *croire*, en ce sens, n'est pas une théologie de la foi. Elle ne traite pas d'une expérience religieuse plutôt que d'une autre. Elle concerne l'émergence et la structuration du sujet (Certeau, 1987) dans l'expérience de ses limites et de son nécessaire rapport à l'altérité.

On peut bien sûr donner à l'altérité la majesté de la majuscule et l'appeler l'*Autre*. On peut la baptiser de toutes sortes de noms: Dieu, Allah, Yaweh, l'Être Suprême, voire l'Innommable. Mais on peut tout aussi bien la considérer dans ses figures conjoncturelles, éphémères: celui qu'on rencontre, celle avec qui la coexistence est désirable, celui qu'on accepte comme répondant, parce qu'*il est là*. De même, on peut refuser tout geste de reconnaissance, soit parce qu'on se considère indigne devant l'ineffable, ou encore parce que l'expérience qu'on a faite de l'autre, celle d'une trop grande multitude de paroles non tenues, l'a rendu incroyable. Un philosophe, Bernhard Welte (1988), n'affirme-t-il pas à cet égard que l'expérience du «rien» est devenue, dans la postmodernité, l'expérience religieuse fondamentale d'une partie de l'humanité?

Le rapport à l'autre suppose la figure de l'autre. Voilà pourquoi nous parlons ici de *sémiotique fondamentale*¹⁶. Mais cette figure de l'autre, une fois investie par un sujet, prend statut de réalité. La représentation, l'imaginaire, produit l'autre en objet; elle lui

16. Non pas cependant, comme le fait Ferry, au niveau le plus élémentaire, celui du rapport *sensation/perception*, mais à un niveau ultérieur, celui où la perception se donne en images recevables, parce que codées, et implique la socialisation du désir. Comme le dit le théologien Louis Panier (1991: 51), continuant de commenter l'œuvre de Michel de Certeau: «Le croire pose donc un rapport à l'autre, rapport qui [...] se situe entre la reconnaissance d'altérité (ou de pure différence) et le contrat établi entre partenaires égaux (ou égalisés par le pacte). Le croire est sans contrat. Faute de ce contrat, le croyant doit supposer derrière la "chose" escomptée (attendue) un répondant "régulier" qui en fonde l'attente, un répondant "fidèle", tout à la fois obligé et capable de s'exécuter: il doit y avoir du répondant.»

prête une existence en soi (garantissant l'*en soi* de l'existence du sujet lui-même). Or telle est la fonction des croyances : *représenter l'autre comme lieu de plausibilité de sa propre subjectivité en train d'advenir.*

Telle est bien aussi la structure du discours que tiennent, à propos de leurs croyances, ceux qui ont accepté de nous en parler. Peu importe que celles-ci soient tributaires d'ordres divers, religieux ou profanes. On peut accepter du même souffle la vraisemblance de plusieurs croyances : la puissance thérapeutique des cristaux et la toute-puissance potentielle du savoir médical, le salut par l'amour annoncé par le Christ et la nécessité de développer un moi fort, l'ordre immanent de l'univers et l'intervention d'extra-terrestres dans l'histoire humaine. La cohérence se constitue non pas dans l'ordre dogmatique du dire mais ailleurs, dans la subjectivité de celui qui croit. Elle consiste à donner à chaque signifiant portant ce croire une place fonctionnelle dans la vie personnelle, place qui peut d'ailleurs changer, se transformer. Certaines croyances (par exemple celles qui ont formé l'univers de l'enfance) peuvent devenir obsolètes alors que d'autres prennent le devant de la scène, sans qu'on se sente pour autant obligé de renier les premières : puisqu'elles ont déjà été utiles, elles méritent le respect, tout en restant inactivées dans la gestion quotidienne de la vie. Les signifiants importent peu, dès lors qu'ils sont susceptibles de supporter un acte de croire actuel, configuré par une histoire personnelle et socialisé par le recours au trésor déposé par les expériences d'une multitude d'autres croyants.

Autrement dit, les croyances sont moins les garanties d'une identité donnée une fois pour toutes que les signes d'une identité flottante, ballottée au gré des histoires de vie, acquise ou à acquérir, et rendue possible, en tant que conscience subjective, par la mise en marché des multiples figures emblématiques du salut. Dès lors le rapport aux croyances rend compte d'une génétique de la subjectivité¹⁷. Habitant les interstices de l'individualité et de la collectivité, les croyances forment nœud de l'institution du sens, à travers la multitude contemporaine de ses réseaux, et de l'expérience personnelle à travers l'histoire de l'individu.

Pour le sujet croyant, cela a beaucoup de conséquences.

Premièrement, la question de la légitimité de ses croyances ne le renvoie pas d'abord aux institutions du sens, dont il reconnaît ou non la pertinence et l'authenticité comme légataires de traditions respectables, mais à l'*expérience* qu'il a pu et peut encore en faire. Cette expérience n'est rien d'autre que la mémoire qu'il porte en lui de l'efficacité d'un rapport aux croyances satisfait par le recours à une croyance particulière. Elle le renvoie donc à son tour à son histoire personnelle. Pour le sujet, une croyance légitime est une croyance qui s'est avérée *utile* à l'*expérience*. Dès lors qu'il a reconnu cette utilité, il peut en rendre compte à d'autres. Elle acquiert ainsi le statut du *bon sens*, c'est-à-dire de ce qui est vraisemblable, parce qu'il en a été affecté et que d'autres peuvent en reconnaître les effets ; la croyance, communicable, inscrit ainsi le sujet dans l'ordre d'une sociabilité en développement.

Dans les entrevues où nous avons demandé aux répondants de nous parler des principaux événements qui ont marqué l'histoire de leurs croyances et pourquoi ils croient actuellement en ce qu'ils nous disent croire, trois critères reviennent constamment à la surface du discours¹⁸ : « c'est utile », « j'en ai fait l'expérience », « ça a du bon sens ». L'utilité de la croyance, enracinée dans l'expérience, est le premier critère de sa vraisemblance et, pour le sujet, le premier stade où un signifiant s'inscrit dans un projet qui lui est propre. La croyance « utile », en effet, quelle qu'elle soit, est celle qui est jugée positivement dans son rapport à au moins deux ensembles : celui que forme l'histoire personnelle

17. « Sur le plan ontogénétique, cette première expérience amorce logiquement un accès au *langage* en général. Phylogénétiquement, il est conséquent qu'à ce titre la forme socialement dominante de l'agir téléologique ne soit pas d'emblée la *forme technique de l'instrumentation*, mais antérieurement à cela, la *forme magique de l'incantation* » (Jean-Marc FERRY, 1991, p. 53).

18. On trouvera un exposé plus détaillé de cette recherche dans notre article « Histoires de vie et postmodernité religieuse » (LEMIEUX, 1992b).

du sujet, et celui que forment ses possibilités d'accès à la communication, c'est-à-dire à la sociabilité. Tout comme l'utilité, dans l'économie des biens de consommation, forme le premier niveau de la définition de la *valeur* (Baudrillard, 1972), dans l'économie des biens de salut elle ouvre l'accès à la question du sens.

On conviendra cependant, deuxième conséquence, que dans ce contexte la notion de *déviance* soit largement superfétatoire pour le sujet. La déviance est une notion qui n'a de portée que par rapport à des contrôles institutionnels assortis de sanctions. Si le sujet, du lieu de son expérience, contrôle la vraisemblance des discours qu'il reçoit des institutions socialement reconnues du sens, s'il en pondère la portée en fonction de sa propre histoire, il ne se sent aucunement contrôlé par ces dernières. Elles représentent pour lui des pôles de référence, voire des réseaux potentiels où inscrire son expérience, mais elles ne jouent plus le rôle d'appareils normatifs. Quand l'*expérience* conduit à s'éloigner des cohérences formelles que proposent leurs discours, c'est que ces derniers sont devenus incapables d'intégrer cette expérience. Or l'*expérience*, pour le sujet, s'impose comme une réalité. Il ne s'agit pas de décider si elle est valable ou non : elle est là. Bien sûr, on peut être tout à fait conscient de ses limites, voire de sa relativité. Mais dès lors rien n'implique que les expériences des autres, formalisées dans les traditions et les institutions sociales du sens, ne soient tout aussi relatives. Et si on dévie par rapport aux régulations formelles d'une institution donnée, il y a d'autres institutions, d'autres réseaux capables d'intégrer ce qui est conçu comme premier, la « réalité » d'un « vécu ».

ÉGLISES, MOUVEMENTS ET RÉSEAUX: LE CONTRÔLE DE LA SUBJECTIVITÉ

Tel est le stade élémentaire du religieux en émergence, celui où le « croire » s'explique en « croyances », ces croyances dont nous avons vu qu'elles forment nœud de la subjectivité — elle-même en continuelle émergence — et des ordres de la collectivité. Le religieux en émergence, de ce point de vue, c'est d'abord l'inscription de sujets croyants, quels que soient les signifiants ou les figures emblématiques qui portent leur expérience, dans l'ordre du langage et de la convivialité. Cette inscription est faite d'essais et d'erreurs, de succès et d'échecs ; elle est souvent éphémère, toujours aléatoire ; elle n'en reste pas moins la trame de l'histoire du sujet et le caractère irréductible de son identité. C'est elle qui donne au religieux, par ailleurs socialement mis en forme, son dynamisme intrinsèque. C'est elle aussi qui fait du religieux une réalité éclatée, dans un éclatement qui est non pas le simple effet de conjonctures culturelles, mais un éclatement structurel, quoique conjoncturellement « libéré » par l'affaissement des « grands récits » et des encadrements collectifs.

Nous avons vu comment cette « liberté » laissée aux sujets marquait le discours des organisations religieuses. Elle les met en demeure de s'adresser aux individus plutôt qu'aux collectivités, de tenir compte des subjectivités, d'atténuer leur préoccupation d'authenticité pour mettre en évidence leur capacité d'accueil. De ce fait, les organisations religieuses sont elles aussi en position sémiotique, non pas au niveau élémentaire que nous proposons les « croyances » (niveau qui pourrait par contre sans doute être trouvé comme tel dans les expériences d'origine dont elles se réclament), mais à un niveau complexe et « organisé ». Répondre aux besoins, cela veut dire tenir, à la demande, un langage *pertinent* permettant aux sujets de dire leurs expériences plurielles, de reconnaître entre eux la valeur de leurs parcours, malgré les divergences d'itinéraires, et enfin d'inscrire cette subjectivité dans des organisations formelles qui lui donnent un statut social.

Dès lors ce que nous avons dénoté jusqu'ici comme une *fonction de diffusion* ne peut être considéré comme accidentel dans l'évolution d'organisations religieuses qui auraient perdu de vue leur mission fondamentale. Cette fonction est pour elles une condition de survie. De la même façon que les sujets ont besoin, pour assurer le caractère vraisemblable de leurs croyances et de leur expérience, d'en inscrire les signifiants dans l'ordre du langage et de la convivialité, les organisations, qui représentent des ordonnan-

cements *donnés* d'un langage religieux, mis en forme par l'histoire et éprouvés par des générations de croyants, ont besoin, elles, d'intégrer sans cesse de nouvelles expériences pour assurer leur dynamisme et rester vivantes¹⁹.

La règle structurale, ici encore, est simple. Une organisation religieuse qui ne repose-rait que sur sa tradition telle que coulée dans le béton de ses dogmes ou de ses Écritures serait une religion morte, tout comme une langue incapable d'intégrer de nouvelles expériences subjectales, c'est-à-dire de faire place à une *parole*, est une langue morte. L'institution du champ religieux, quelle que soit sa forme actuelle dans une organisation donnée, a donc besoin de l'expérience des *sujets* qui cheminent, avec ou sans elle, pour garantir sa vitalité.

Dès lors, elle est cependant aux prises avec un problème complexe : comment à la fois *favoriser* et *contrôler* ces expériences qui la renouvellent ? L'éclatement contemporain des organisations religieuses traduit la multitude des réponses qu'on peut donner désormais à ce problème. Depuis Troelsch (1912) et Niebuhr (1957), sociologues et théologiens ont tenté régulièrement d'expliquer cet éclatement en développant des typologies susceptibles d'en rendre compte, typologies au sein desquelles, bien sûr, la catégorie « expérience » prend une place importante. *Grosso modo*, on pourrait résumer cette explication ainsi : plus une organisation est tributaire de codes institutionnels formels, plus elle est indifférente aux expériences qu'apportent en son sein ses membres (l'Église romaine incarnant ici un prototype). Inversement, plus elle est liée à l'expérience, plus elle développe des normes concrètes et, dès lors, plus elle est exigeante pour ses membres (n'acceptant, à la limite, qu'un petit nombre d'élus partageant une expérience du même type).

L'Église représente, de ce point de vue, le mode d'organisation à la fois le plus formel, reposant sur des règles simples et accessibles à tous (pour en faire partie, il suffit canoniquement d'avoir été baptisé et de ne pas avoir apostasié officiellement), le plus accueillant envers la diversité, mais celui aussi où l'inscription de l'expérience personnelle a le moins d'effet, tant sur les structures établies que sur l'identité des sujets eux-mêmes. On peut s'inscrire dans l'Église d'une façon purement nominale, sans même se poser la question de la conformité de l'expérience qu'on y apporte par rapport au corpus de vérité et à la discipline idéale qu'elle propose. L'institution peut d'ailleurs elle-même se montrer relativement indifférente aux nouveaux signifiants qu'elle incorpore : nous avons rencontré des membres d'un Comité de pastorale paroissial proposant de remplacer, dans la liturgie pascale, le cierge par un cristal, comme si, pour mieux assurer le signifié, il fallait précisément changer les signifiants. On pourrait dire à la limite que l'Église se présente d'abord comme un univers sémantique, à *sémiotique variable*.

Le christianisme a d'ailleurs intégré ainsi, à travers ses deux mille ans d'histoire, les signifiants d'un très grand nombre de cultures. Il existe même une expression dans le discours théologique pour accuser cette propension : l'*inculturation*, qui désigne la capacité de l'Évangile d'être dit à travers la multitude des cultures²⁰. Les discours théologiques contemporains découvrent sans cesse de nouvelles dimensions de cette inculturation : théologies de la libération, théologie féministe, théologie noire, option pour les plus pauvres, etc. On peut donc penser que l'organisation religieuse de type Église est relativement bien armée pour affronter le pluriculturalisme des sociétés contemporaines, même si

19. D'où l'importance du « témoignage » dans une multitude de groupes dits de « renaissance », dans les mouvements charismatiques, comme dans les stratégies de prédication de masse de type « télévangéliste ». Le « converti », le « baptisé de l'Esprit » ou celui qui a « rencontré Jésus-Christ » vient, par son témoignage, non seulement légitimer une démarche mais démontrer la vitalité même du discours, sa puissance et son efficacité.

20. On sait que le dynamisme démographique du christianisme a désormais basculé de l'Occident vers les pays de nouvelles Églises, africains et asiatiques notamment. La force de ce dynamisme est telle que certains auteurs n'hésitent pas à parler, à son propos, de *Tierce Église*, et à envisager le jour où les pays de mission ne seront pas ceux qui ont été ouverts par la colonisation mais ceux d'où sont partis les colonisateurs eux-mêmes et qui devront recevoir, à nouveau, le christianisme. Voir, au sujet de l'inculturation : PEELMAN (1988), qui réfère aux principaux travaux des dernières décennies à ce propos.

celui-ci, dans ses formes les plus profondes, ne vient pas d'abord des rencontres entre cultures ethniques, ni même comme on se plaît à le croire, de l'extension des échanges internationaux, mais de l'intériorisation, par les sujets, d'histoires particulières qui les différencient les uns des autres et par lesquelles surtout ils s'affranchissent des solidarités communautaires, familiales, nationales ou religieuses.

Mais produire les signifiants d'une identité subjectale, aujourd'hui, c'est s'inscrire dans un univers social éclaté dont les médiations communes, finalement, se proposent non sous forme de solidarités communautaires, mais de figures emblématiques, que ce soit celles du sens que nous trouvons dans les « croyances » constitutives de l'infrastructure du champ religieux, ou celles de la force, du succès, du prestige, du pouvoir, d'où se constituent d'autres discours. Dans cette perspective, c'est sans doute, en deçà des Églises, des dénominations, des sectes et des mouvements qui retiennent le plus souvent l'attention, la notion de *réseau* qui rend le mieux compte des enjeux de la subjectivité dans l'institutionnalisation contemporaine de la religiosité. Avant même de produire des mouvements, bien avant d'être intégrées par des groupes sectaires ou ecclésiaux, les croyances se retrouvent en effet dans de tels réseaux qui traversent toutes les autres formes d'organisation religieuse et qui, en même temps, permettent aux individus d'appréhender leur expérience comme faisant partie de courants de pensée, de modes et d'éléments de style de vie qui contribuent à la configuration de leur identité.

Un réseau est une structure qui se définit par son caractère symbiotique, c'est-à-dire sa capacité d'intégrer des éléments provenant de sources diverses. Ce qu'on appelle le Nouvel Âge se constitue ainsi, le plus souvent, non pas d'organisations formelles mais de réseaux pluriels, où on peut trouver des pratiques aussi traditionnelles que l'astrologie associée à des technologies informatiques de pointe, des croyances diverses dans les forces immanentes de la matière, des techniques de méditation inspirées de rituels exotiques mais vouées à combattre le stress, des pratiques thérapeutiques issues des médecines douces ou des savoirs populaires, des procédés divinatoires, des savoirs ésotériques, etc. On peut aussi trouver, dans le christianisme, des réseaux de pratiques et de croyances représentant les influences de disciplines spirituelles orientales : méditation, postures, éléments de philosophie, etc., comme on en trouve d'autres qui mettent en scène des courants fondamentalistes : intransigeance éthique, pratiques liturgiques traditionnelles, interprétation littérale des Écritures, etc.

Un réseau, structurellement, se définit par ses nœuds, ses arcs et ses flots. Les *nœuds*, dans l'univers religieux, sont les lieux spécifiques de jonction entre les expériences vécues et les codes, les éléments de langage qui leur permettent de s'exprimer et d'advenir à une existence sociale. Ils se présentent le plus souvent sous forme de « croyances ». C'est d'ailleurs dans cette position précise que nous avons trouvé ces dernières, empiriquement, dans la bouche même de nos répondants : faisant nœud de l'expérience et de l'institution du sens. Les *arcs* définissent les relations effectives entre divers nœuds, des échanges d'influence réciproques. Par exemple, la réincarnation, en Occident, s'inscrit dans un rapport nécessaire avec la conception chrétienne du salut. Il est donc probable que l'Occidental qui l'adopte comme nœud de sa quête de salut en transformera d'autant le sens original, en même temps bien sûr que la conception chrétienne du salut, à moins de ne se fermer complètement à toute influence étrangère, à toute expérience nouvelle, recevra quelque chose d'inédit de son rapport à ce nœud. Les *flots*, de leur côté, représentent des tendances directionnelles, ou, si l'on veut, les *performances* des divers nœuds. Quand nous découvrons, par exemple, que les signifiants chrétiens, tel « dieu », sont désormais colonisés par des signifiés provenant d'autres sources, telles des conceptions cosmiques de la divinité, nous évaluons un flot d'informations dont l'origine n'est pas chrétienne, mais qui donne à des signifiants identifiés comme chrétiens une sémantique nouvelle.

Il nous est bien sûr impossible d'aller plus loin, ici, dans l'analyse de cette organisation du champ religieux sous forme de réseaux. D'ailleurs, nos propres recherches empiriques ne nous permettent encore que d'en envisager la possibilité. Et il faut dire aussi que

la structure du champ religieux qu'il nous faut considérer à ce niveau est beaucoup plus complexe que celle qu'on trouvait traditionnellement au niveau des organisations formelles. Un réseau est une réalité fluide et changeante. Ses nœuds sont souvent éphémères et ses flots, aléatoires. De plus, un réseau n'est pas d'abord une structure de solidarité, mais une structure fonctionnelle : il organise les rapports entre des produits (des *valeurs*) et une clientèle. La mise en réseau des signifiants religieux est donc antérieure à leur structuration dans les groupes où on trouve, par ailleurs, de telles solidarités.

L'importance contemporaine des réseaux ne détruit pourtant pas l'existence de ces dernières. Au contraire, on pourrait dire qu'elle la prépare, en inaugurant une sorte de continuité institutionnelle qui va du réseau à l'Église, c'est-à-dire du moins formel au plus formel (sur le plan du code) et du plus complexe au moins complexe (sur le plan de l'empirie). Dans cette continuité institutionnelle, cependant, l'enjeu de l'organisation est toujours le même : se ressourcer dans des expériences qui se situent à sa frontière, puisqu'elles représentent, en son sein, l'altérité des sujets, et, en même temps, contrôler cette altérité.

Les *mouvements* forment sans doute le mode d'organisation religieuse le plus proche des réseaux. Ils représentent une forme d'organisation facilement repérable historiquement, donc limitée dans le temps (ainsi, par exemple, le mouvement charismatique des années 70), mais aux racines fortes, à l'archéologie profonde et aux influences qui perdurent longtemps après leur mort en tant que mouvement. Le mouvement charismatique catholique peut ainsi trouver ses sources dans le pentecôtisme protestant du dix-neuvième siècle, qui lui-même se réclame, par médiations historiques successives, des *charismata* de la Pentecôte. Dans un mouvement, surtout quand il est au faite de son dynamisme, s'installent des relations fortes entre les individus. Les expériences subjectives se traduisent dès lors en stratégies de faire-valoir et en structures de groupe à solidarité réelle. Mais en même temps les mouvements restent déroutants pour les organisations plus formelles que sont les dénominations et les Églises. Ils sont trop proches de cette expérience qu'ils cherchent constamment à actualiser. Ils transgressent trop fréquemment les codes conventionnels, que ce soit sur le plan liturgique (par exemple le « parler en langues »), spirituel (la réception de l'Esprit), pratique (le don de guérison), disciplinaire (conflit des autorités) ou proprement dogmatique²¹.

L'enjeu des mouvements est d'intégrer, au sein d'organisations déjà formellement constituées, ou d'opposer à celles-ci, des solidarités nouvelles présentant des expériences vécues comme inédites. Quand ils pénètrent les organisations dénominonnelles et ecclésiales, ils ont évidemment tendance à en briser la quiétude. Ils y suscitent des mobilisations paradoxales, sinon franchement hétérodoxes. Par ailleurs, les organisations qui n'arrivent pas à donner une place fonctionnelle à ces mobilisations voient se développer à leur porte des groupes protestataires, plus ou moins sectaires, qui peuvent considérablement remettre en cause leur place sur le marché des biens de salut. Elles ont donc tout intérêt à favoriser l'institutionnalisation de leurs charismes, quitte à atténuer, par le fait même, leur force de mobilisation.

Les réseaux de croyances, les mouvements et les sectes représentent sans doute l'espace le plus visiblement effervescent du religieux en émergence dans le monde contemporain. Ils occupent ce qui serait autrement — et était autrefois — une sorte de *no man's land* entre l'expérience du sens, atomisée et subjectivisée, et les organisations régulatrices du sens qui répondent socialement de son bien-fondé, soit les dénominations et les Églises.

21. Le mouvement charismatique, au Québec, n'a pas connu de véritables transgressions dogmatiques, ce en quoi il a pu d'ailleurs être intégré fonctionnellement au catholicisme après quelques années d'effervescence. D'autres mouvements historiques, par exemple, les mouvements millénaristes en Nouvelle-Angleterre au dix-neuvième siècle (notamment le millérisme) et les mouvements pentecôtistes dans l'ensemble des États-Unis, ont connu, eux de telles transgressions qui les ont amené à rompre avec des Églises (presbytériennes, méthodistes) qui, dans un premier temps, les avaient pourtant accueillis comme porteurs de renouvellement pour leurs traditions.

CONCLUSION

Certes, cette visibilité est conjoncturelle. Elle doit être associée aux transformations récentes de la culture, notamment à l'effondrement des grandes institutions d'encadrement dont nous avons noté par ailleurs d'autres effets.

Mais au delà de la conjoncture, elle manifeste à sa façon le dynamisme structurel du champ religieux. Ce dynamisme, pour en résumer maintenant la nature et la portée, se présente comme la tension nécessaire entre l'expérience, enracinée dans le *croire*, atomisée dans les actes de naissance et de croissance des consciences subjectives, et l'institution globalisante du sens, à prétention universelle. Il traduit, à sa façon, la dialectique du sujet et de la loi. D'une part, on y trouve une économie ordinaire du religieux, économie qui se présente comme un marché ouvert des croyances, proposant ses biens de salut comme autant de possibilités aléatoires d'inscription des sujets dans un ordre présumé du sens. Considéré du point de vue de ces sujets, l'accès à ce marché représente un travail inlassable de construction de sens qui s'enracine jusque dans la vie quotidienne. D'autre part, on y trouve des organisations, de l'Église qui s'autodéfinit comme universelle jusqu'aux mouvements ponctuels et aux réseaux éphémères, qui représentent autant de lieux de domestication de l'expérience et de propositions de lois-cadres dans ce marché des significations globales.

Bien sûr, les sources ordinaires de l'effervescence doivent être cherchées du côté de l'expérience, et les sources ordinaires du contrôle doivent être cherchées du côté de l'institution. Cependant la réalité n'est pas aussi simple qu'un tel schéma dualiste pourrait le laisser croire. L'enjeu pour les sujets est de s'inscrire dans l'institution. Pour faire sens, ils doivent être reconnus par elle, quel que soit le lieu d'où provient cette reconnaissance, du réseau jusqu'à l'Église. Dès lors, il ne s'agit pas pour la subjectivité de s'opposer aux ordres conventionnels du sens mais de s'imposer à eux, en les marquant de l'irréductibilité de son être, comme le *Je* s'impose dans la langue en donnant à chaque phrase où il apparaît une portée sémantique spécifique. Les sujets ont besoin de formes institutionnelles qui rendent possible leur existence sociale, ce pourquoi ils provoqueront eux-mêmes l'émergence de nouvelles formes si les anciennes leur résistent trop.

D'autre part, l'enjeu premier des organisations est moins de contrôler que de perdurer, c'est-à-dire de traverser le temps et l'espace pour assurer la pérennité du sens qu'elles reproduisent. Elles ont besoin pour cela des expériences subjectives qui assurent leur renouvellement et font signe de leur vitalité actuelle. Il ne s'agit donc pas pour elles de contrer les subjectivités mais de les intégrer, et elles travaillent constamment, de leur propre côté, à susciter des expériences au sein de leur encadrement. Dès lors, ce qui se donne comme religieux en émergence provient de ce double mouvement : de l'expérience vers l'institution (mouvement généralement appréhendé comme impératif de la modernité), et de l'institution vers l'expérience (généralement appréhendé comme impératif de la tradition).

Cette structure du religieux n'a pourtant, en soi, rien de neuf. On la retrouve au cours de l'histoire sous toutes sortes de formes, notamment dans les tensions récurrentes de l'expérience mystique et des institutions ecclésiastiques. Ce qu'apporte la modernité, ici, c'est une mise en évidence nouvelle, au niveau de ce qui se constitue non plus comme culture d'élite mais comme culture de masse. On ne fait que commencer, bien sûr, à en rendre compte.

Elle n'est sans doute pas, non plus, spécifique au champ religieux. Alain Touraine posait récemment, dans *Sociologie et sociétés*, la question du retour des mouvements sociaux. Cette question, par beaucoup d'aspects, est assez proche de celle du « retour du religieux » que nous avons évoquée au début de ce texte. Les nouveaux mouvements sociaux, dit-il, ne se développent plus sous la tutelle de l'État, des partis politiques ou des syndicats. Ils ne parlent pas au nom de la collectivité mais ils expriment l'individualisme ; ils parlent « aussi et tout autant de créativité, de libération et de liberté de choix, en même temps qu'ils construisent des systèmes de santé, d'éducation et d'information qui visent à

maximiser le "rendement", c'est-à-dire à développer le plus possible la quantité d'informations médicales, pédagogiques ou générales en circulation» (Touraine, 1991, p. 38). Ils sont aussi moins tournés vers la prise de pouvoir qu'obsédés par la « prise de conscience ».

Les mobilisations religieuses et les signifiants qu'elles mettent en scène, de leur côté, traduisent désormais moins l'obsession de la « vérité » que celle de la « conviction ». À l'instar des autres discours idéologiques, mais souvent d'une façon plus remarquable encore, il ne leur est pas demandé de fournir des informations « vraies » sur le réel (Moreux, 1978), mais de supporter les quêtes des sujets à l'égard de ce réel. C'est en ce sens qu'on les juge à leur pertinence, à leur capacité de répondre à des « besoins ». Vérité ou illusion, peu importe, si des effets sont tangibles. De la même façon que ce qui caractérise l'illusion, « c'est d'être dérivée des désirs humains » (Freud, 1971, p. 44), c'est-à-dire de prendre la réalité du désir pour la réalité de son objet, ce qui caractérise la vérité telle que la pose la modernité religieuse, c'est d'être une « construction de peu de réalité mais qui exprime avec justesse la réalité du désir de ses sujets » (Kristeva, 1985, p. 22).

Ainsi retrouvé dans ce qui fait son dynamisme élémentaire, le religieux continue de produire, non plus cependant pour des collectivités en position d'assujettir des sujets, mais pour des sujets mis en demeure de s'inscrire dans des collectivités, *la représentation de l'unité imaginaire de la société et du monde*.

Raymond LEMIEUX et É.-Martin MEUNIER
Groupe de recherche en sciences de la religion
Université Laval
Québec (Québec)
Canada G1K 7P4

RÉSUMÉ

À partir d'enquêtes empiriques concernant les transformations des *croyances* et des *organisations* religieuses dans la culture québécoise, au cours des dix dernières années, les auteurs proposent d'établir les coordonnées d'une économie générale du religieux contemporain, à la fois comme complexe d'adaptations institutionnelles à la modernité et d'appropriations individuelles d'un ordre imaginaire congruent aux expériences contemporaines. La dialectique du sujet et de l'institution qui s'y profile conduit alors à proposer l'analyse du marché des biens de salut comme l'institutionnalisation d'une *régulation sémiotique* du religieux, constituée de la tension constante des subjectivités en émergence et des institutions qui ont besoin, pour leur propre survie, des expériences que leur apportent les individus. S'y rencontrent producteurs, diffuseurs et consommateurs de biens de saluts dans une dynamique d'échange où le champ religieux de la modernité se définit lui-même comme une structure d'émergences réactivant sa fonction pérenne qui est d'*assurer la représentation de l'unité imaginaire de la société et du monde*.

SUMMARY

On the basis of empirical surveys made on transformations in religious *beliefs* and *organizations* in Quebec culture over the past ten years, the authors propose establishing the coordinates of a general economy of contemporary religious reality, both as a complex of institutional adaptations to modernity and individual appropriations of an imaginary order congruent with contemporary experience. The dialectics of their subject and of the institution which emerges leads to proposing the study of the market for religious articles as the institutionalization of a *semiotic regulation* of religion, made up of the constant tension of emerging subjectivities and of the institutions which need, for their very survival, the experiences individuals bring to them. Producers, distributors and consumers of religious articles come together here in a dynamic of change in which the religious field of modernity is itself defined as a structure of emerging elements, reactivating its perpetual function which is to *ensure the representation of the imaginary unity of society and the world*.

RESUMEN

A partir de encuestas empíricas concernientes a las transformaciones de las *creencias* y de las *organizaciones* religiosas en la cultura quebequense, en el curso de los últimos diez años, los autores proponen establecer las coordenadas de una economía general contemporánea de lo religioso, como complejo de adaptaciones institucionales a la modernidad y como apropiaciones individuales de un orden imaginario congruente con las experiencias contemporáneas. La dialéctica entre el sujeto y la institución que se percibe, conduce a proponer

el análisis del mercado de bienes de salvación como la institucionalización de una *regulación semiótica* de lo religioso, constituida de la tensión constante de las subjetividades en emergencia y de las instituciones que necesitan, para su propia sobrevivencia, de las experiencias que les aportan los individuos. Encontramos productores, difusores y consumidores de bienes de salvación dentro de una dinámica de intercambio donde el campo religioso de la modernidad se define a sí mismo como una estructura de emergencias reactivando su función perenne que es *asegurar la representación de la unidad imaginaria de la sociedad y del mundo*.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDRILLARD, Jean (1978), *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris, Utopie.
- BAUDRILLARD, Jean (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.
- BELLAH, Robert N. (1974), « American Civil Religion in the 1970s », in Russell E. Richey and Donald G. Jones (eds), *American Civil Religion*, New York, Harper and Row.
- BELLAH, Robert N. (1967), « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, n° 1 (hiver).
- BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN (1967), « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 23, janvier-juin, pp. 117-127.
- BERGERON, Richard (1982), *Le cortège des fous de Dieu ... : un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Éditions Pauline.
- BIBBY, Réginald (1988), *La religion à la carte*, Montréal, Fides, traduction de *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Studdart (1987).
- BOUCHARD, Alain, Denis LESSARD, É.-Martin MEUNIER et Jean-Paul MONTMINY (1991), « Un portrait du Nouvel Âge. Rapport d'un sondage réalisé auprès d'élèves des niveaux secondaire, collégial et universitaire du Québec et des visiteurs au Salon du Nouvel Âge de Québec », Québec, Groupe de recherches en sciences de la religion.
- BOURDIEU, Pierre (1971), « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, pp. 295-334.
- CASTORIADIS, Cornelius (1977), *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éditions du Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- CERTEAU, Michel de (1987), *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil.
- CERTEAU, Michel de (1985), « Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances », in Hermann Parret et Hans-George Ruprecht (éd.), *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A.J. Greimas)*, Amsterdam, John Benjamin, T. II, pp. 687-707.
- CERTEAU, Michel de (1980), *L'invention du quotidien*. 1. *Arts de faire*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 » 1363.
- CHAGNON, Roland (1985), *Trois nouvelles religions de la lumière et du son : La Science de la Spiritualité, Eckankar, La Mission de la Lumière Divine*, Montréal et Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, 1985.
- CHAGNON, Roland (1984), *La Scientologie : une nouvelle religion de la puissance*, Montréal, Hurtubise HMH, Cahiers du Québec, Coll. « Sociologie » CO 82.
- CHAGNON, Roland (1979), *Les Charismatiques au Québec*, Montréal, Québec/Amérique.
- COUTURE, André (1922), *La réincarnation : théorie, science ou croyance ? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, (avec la collaboration de Marcelle Saindon), Montréal-Paris, Éditions Paulines - Médiaspaul.
- CÔTÉ, Pauline (1988), *Transactions politiques et collectivités sacrales : le cas des charismatiques et des Témoins de Jéhovah*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval.
- DAY, Thomas (1990), *Why Catholics Can't Sing. The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste*, Maryknoll, Orbis Press.
- DESROCHE, Henri (1968), *Sociologies religieuses*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le sociologue » 15.
- DUPRONT, Alphonse (1987), *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, Émile (1925), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan. Les références proviennent de la quatrième édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- EHRENBERG, Alain (1991), *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy.
- ELIAS, Norbert et Eric DUNNING (1986), *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Blackwell.
- FERRY, Jean-Marc (1991), *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Cerf, vol. 1 : *Le sujet et le verbe*, 216 p. ; vol. 2 : *Les ordres de la reconnaissance*.
- FERRY, Luc (1990), *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset.
- FREUD, Sigmund (1971), *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de psychanalyse ».
- GAUCHET, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF.
- GRAND'MAISON, Jacques (dir.) (1992), *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales » 10.

- HAMELIN, Jean (1984), *Histoire du catholicisme québécois 3. Le XX^e siècle. Tome 2: 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express.
- HERBERG, Will (1955), *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City.
- HOFBECK, Joseph (1991), « La Deep Ecology: essai d'évaluation éthique », in José A. Prades, Robert Tessier et Jean-Guy Vaillancourt (dir.), *Environnement et développement. Questions éthiques et problèmes socio-politiques*, Montréal, Fides, pp. 165-182.
- IMBERT, Francis (1998), *L'Émile ou l'interdit de la jouissance. L'éducateur, le désir et la loi*, Paris, Armand Colin.
- JONAS, Hans (1990), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf.
- KANDINSKY, Nina (1989), *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, traduit du russe par Bernadette du Crest, préface par Philippe Sers, Paris, Denoël, (texte russe : 1954).
- KEPPEL, Gilles (1991), *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, Télé-film du même titre, Antenne 2, automne 1991.
- KRISTEVA, Julia (1985), *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, coll. « Textes du XX^e siècle ».
- LEMIEUX, Raymond (1992a), « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », in Raymond et Micheline MILOT (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, pp. 23-90.
- LEMIEUX, Raymond (1992b), « Histoires de vie et postmodernité religieuse », in Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, pp. 187-233.
- LEMIEUX, Raymond et Micheline Milot (dir.) (1992), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11.
- LYOTARD, Jean-François (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit. Publié aussi sous le titre *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées*, Québec, Gouvernement du Québec, Conseil des universités, collection « Dossiers ».
- MARTY, Martin E. (1976), *A Nation of Behavers*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- MEIRIEU, Philippe (1991), *Le choix d'éduquer. Éthique et pédagogie*, Paris, ESF éditeur.
- MEIRIEU, Philippe (1990), *Enseigner, scénario pour un métier nouveau*, Paris, ESF éditeur, (2^e édition).
- METTAYER, Arthur (1991), « Le mot "secte". Une confirmation des lois du signifiant », communication à la section des sciences religieuses de l'ACFAS, 21 mai 1991, dactylographié.
- MEUNIER, É.-Martin, Jean-Paul MONTMINY, et Richard SARACCHI (1992), « Dimension sociale de la représentation de Dieu. Introduction et démarche quantitative », in Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, pp. 253-270.
- MOREUX, Colette (1978), « Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIV, pp. 35-62.
- NIEBUHR, H. Richard (1957), *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Meridian Books.
- OTTO, Rudolf (1949), *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot » 128.
- PANIER, Louis (1991), « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », in Claude Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 165, pp. 37-60.
- PEELMAN, Achiel (1988), *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée / Novalis.
- POULAT, Émile (1981), « Dérèglements et débordements du champ religieux », in *Le temps de la réflexion*, 2, Paris, Gallimard, pp. 153-169.
- PRADES, José A., Robert TESSIER et Jean-Guy VAILLANCOURT (dir.), (1992), *Gestion de l'environnement, éthique et société*, Montréal, Fides.
- PRADES, José A., Robert TESSIER, et Jean-Guy VAILLANCOURT (dir.), (1991), *Environnement et développement. Questions éthiques et problèmes socio-politiques*, Montréal, Fides.
- ROULEAU, Jean-Paul et Jacques ZYLBERBERG (dir.), (1984), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théorie et pratiques*, Montréal, Bellarmin, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5.
- SAINT-GERMAIN, Christian (1992), « L'éthique de l'environnement : une dernière utopie ? », in José A. Prades, Robert Tessier et Jean-Guy Vaillancourt (dir.), *Gestion de l'environnement, éthique et société*, Montréal, Fides, pp. 223-236.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1925), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, (édition 1975).
- SÉGUY, Jean (1992), « Instituts religieux et économie charismatique », *Social Compass*, 39(1), pp. 35-51.
- SHIOSE, Yuki et Jacques ZYLBERBERG (1992), « L'organisation scolaire de la croyance : ordre de Dieu ou Dieu de l'ordre », in Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, pp. 360-383.
- TOURAINÉ, Alain (1991), « Au-delà d'une société du travail et des mouvements sociaux », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIII, n° 2, automne, pp. 27-41.

- TROELSCH, Ernst (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, traduit de l'allemand par Olive Wyon, New York, Harper, 1960, 2 vol.
- TURCOTTE, Paul-André (1991), « Le discours et la perspective des sciences sociales dans l'étude des groupements religieux », *Pastoral Sciences / Sciences pastorales*, vol. 10, pp. 137-148.
- TURCOTTE, Paul-André (1988), *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin.
- TURCOTTE, Paul-André (1984), « Les abstentionnistes. Ceux qui refusent l'institution », in Jean-Paul Rouleau et Jacques Zylberberg (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5, pp. 299-325.
- TURCOTTE, Paul-André (1982), « Le pluralisme dans les congrégations religieuses québécoises. Aspects sociologiques », *Sciences pastorales*, 1, pp. 27-40.
- WELTE, Bernhard (1988), *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides.
- WEXLER, Philip (1990), « Citizenship in the Semiotic Society », in Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage Publications, pp. 108-116.
- ZYLBERBERG, Jacques (1990), « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », *Social Compass*, 37(1), pp. 87-96.
- ZYLBERBERG, Jacques (1986), « Le droit étatique des minorités religieuses », *Les Cahiers de droit*, vol. 27, n° 1, mars, pp. 57-78.
- ZYLBERBERG, Jacques (1985), « Les transactions du sacré », *Sociétés*, n° 4, juin, pp. 9-13.
- ZYLBERBERG, Jacques (1984), « Nationalisation et dénationalisation dans les collectivités sacrales excentriques », *Social Compass*, n° 4, numéro spécial : *Nationalismes et religions au Canada et au Québec*, pp. 409-426.
- ZYLBERBERG, Jacques et Pauline CÔTÉ (1990), « Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre : *Catholicisme et société contemporaine*, pp. 81-94.
- ZYLBERBERG, Jacques et Pauline CÔTÉ (1987), « Le réenchantement du monde : le cas du pentecôtisme catholique », *Recherches sociologiques*, vol. XVIII, 2, pp. 129-144.
- ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul MONTMINY (1982), « Existences excentriques. Les croyances alternatives au Québec », *Questions de culture*, 3, Montréal, I.Q.R.C. / Leméac, pp. 97-121.
- ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul MONTMINY (1981), « L'Esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois », *Recherches sociographiques*, XXII, 1, janvier-avril, pp. 49-103.
- ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul MONTMINY (1980), « Reproduction socio-politique et production symbolique : engagement et désengagement des charismatiques catholiques québécois », *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 4, pp. 121-148.