Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

(1992)

“Les croyances: nébuleuse ou univers organisé ?”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond Lemieux, "**Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ?**".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, **Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique**, pp. 23-89. Québec : Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, 383 pp. Collection : Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11.

M. Raymond Lemieux est professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 26 février 2004.]

Courriel : Raymond.Lemieux@ftsrl.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 24 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

Table des matières

Introduction

1. Les postulats de la recherche

1. La religion est un phénomène naturel
2. Il y a une religion de la modernité
3. Nous avons tous des croyances

II. À la recherche d'une méthodologie

1. Croire, croyance, croyances
2. Les croyances sont des faits de langage
3. Un modèle exploratoire

III. Une axiomatique des croyances

1. Des polarités
2. Une structure de marché
3. Une dynamique du provisoire

Conclusion: les pratiques sociales en question

Références

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

“Les croyances: nébuleuse ou univers organisé ?”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, **Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique**, pp. 23-89. Québec : Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, 383 pp. Collection : Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11.

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

Introduction

Nous accueillons tous les faits, quels qu'ils soient, pourvu que, directement ou indirectement, ils puissent nous conduire à la découverte d'une uniformité.. Les croyances, quelles qu'elles soient, sont aussi des faits, et leur importance est en rapport non avec leur mérite intrinsèque, mais bien avec le nombre plus ou moins grand de gens qui les professent.

Vilfredo Pareto (1968 : par. 81, 36)

Alors que « la croyance » fournissait à nos certitudes scientifiques un contrepoint d'affirmations « populaires », « primitives » ou « mystiques », voici qu'elle devient le lieu de notre ignorance, une région inconnue dans nos connaissances mêmes, une inquiétante étrangeté au cœur des sciences sociales, qui ne cessent d'en traiter sans savoir ce que c'est ».

Michel de Certeau (1985 : 690)

[Retour à la table des matières](#)

Nul ne contestera que les croyances soient aussi des faits. Elles s'imposent à l'expérience comme à l'observation, à l'instar de n'importe quel autre fait. On doit compter avec elles dans l'action sociale. Elles ont des effets sur nos vies individuelles, nous obligeant à nous définir par rapport à leurs propositions, soit comme croyants, soit comme incroyants. Elles ont aussi des effets sociaux, quand elles constituent des groupes de fidèles ou d'opposants. Des Églises, des mouvements religieux et des courants spirituels s'organisent en fonction d'elles, proposant des pratiques et des identités diverses, démarquant les initiés des non initiés, s'inquiétant des indifférents, cherchant à convaincre les étrangers.

Dans beaucoup de sociétés, surtout celles dans lesquelles les traditions tiennent un rôle important, les croyances sont prises en charge par des institutions politiques ou religieuses (ou, le plus souvent, les deux à la fois) qui les organisent

en corpus de doctrines et les affinent en règles de vie. Ces institutions du croire établissent alors le monopole de leur discours en s'appuyant sur des corporations de savants, théologiens ou idéologues « fonctionnaires de la vérité », chargés d'en fixer jusqu'aux plus petites nuances, de démasquer l'erreur, de pourfendre l'hérésie et de démontrer que dévier de ce qu'il faut croire, c'est mettre en cause l'unité du monde, et partant, la nécessité de son organisation actuelle. Bref, les croyances supportent des effets d'inclusion et d'exclusion.

Nul n'aurait mis en doute leur caractère religieux, en Occident, à l'époque où les Églises en contrôlaient le sens et la diffusion. Mais au cours du dix-neuvième et du vingtième siècles, un certain nombre de ruptures internes ont profondément marqué l'imaginaire des sociétés occidentales : les polarisations Église <---> État, religieux <---> profane, public <---> privé, issues de la séparation des pouvoirs spirituels et temporels, ont remis en cause les dominations langagières qui y étaient jusque-là exercées (Moreux, 1978). Dans le développement des pratiques techniques et la valorisation des performances individuelles, les grands récits, les mythes, les traditions qui mobilisaient autrefois la conscience commune se sont effrités. Cet affaïssement des « grands récitatifs », dont Jean-François Lyotard (1979) fait une caractéristique de l'accès à la postmodernité, laisse l'individu seul avec lui-même, sans repère dans une culture qui ne lui offre pas de signifiants communs incontestables. Sans doute est-ce la raison pour laquelle il a tant besoin de se raconter : aux courriers du cœur, dans les lignes ouvertes radiophoniques, aux psychologues ou dans la multitude des rapports sociaux qui exigent de lui de se situer, de s'identifier. L'imaginaire individuel et les normes sociales sont devenus des réalités indépendantes. Aussi le paysage des croyances offre-t-il à l'observateur un paysage complexe : les dieux sont fragmentés ¹, l'univers culturel est éclaté.

Malgré cela, les croyances se présentent généralement comme des savoirs sur le monde, sur l'être humain, son histoire et sa destinée. Ces savoirs sont appréhendés comme efficaces, susceptibles de donner sens à la vie et d'en régler les conduites. Ils sont aussi reçus comme nécessaires : que peut-on faire d'une vie qui n'aurait pas de sens ? Ils se donnent souvent, dans les discours qui les diffusent, comme totaux, susceptibles d'englober toute l'expérience humaine, de la résumer dans un plan sans faille, dans une cohérence parfaite. Ils se présentent alors sous forme de dogmes : organisations logiques (rationnelles) capables de satisfaire la curiosité de l'être humain pour tout ce dont il dépend mais ne contrôle pas.

¹ Selon le titre d'un des livres les mieux documentés concernant la situation religieuse des Canadiens au cours des dernières années (Bibby, 1987).

* * *

Le contrôle exercé sur la nature s'assure mieux, en effet, de savoir-faire multiples que d'un savoir-être général. Réduit à la maîtrise ponctuelle d'un environnement immédiat et à l'inscription dans une histoire éphémère, souvent même ce savoir-être lui échappe. Comme le remarque le philosophe Hans Jonas (1990), dans la mesure même où l'être humain apprend progressivement à maîtriser la nature, cette nature qui était jusque-là pour lui menaçante, dont il devait se protéger pour survivre, il se rend compte qu'elle est fragile, que c'est lui-même qui la menace. Il sait qu'il peut fort bien, dans ce processus, être la cause de sa propre destruction. Dès lors, où peut-il inscrire la vérité de son rapport au monde, à la vie, à la société, au cosmos ?

Pour l'observateur pressé - ce que nous sommes tous à un moment ou l'autre - l'univers des croyances se présente comme un monde étrange, mal défini : une nébuleuse. Tout y est offert pêle-mêle ; il ne semble pas y avoir de règles.

On ne sait plus très bien, par exemple, qui est « croyant », qui est « incroyant ». Même dans les milieux chrétiens engagés, l'enjeu est devenu moins de démarquer foi et incroyance, comme on avait l'habitude de le faire, que de distinguer la foi chrétienne des multiples modes d'adhérer à des croyances, fussent-elles formulées dans un vocabulaire chrétien. Les enquêtes montrent qu'une notion comme celle de réincarnation, pourtant étrangère aux traditions chrétiennes auxquelles 85% des Québécois continuent de déclarer appartenir, est acceptable pour une proportion non négligeable d'entre eux : de 25% à 30%. Et cette réincarnation peut faire bon ménage avec la résurrection, même chez des pratiquants qu'on aurait pensés d'autant plus attachés à l'intégrité de leur doctrine qu'ils sont devenus minoritaires.

Les extra-terrestres de toutes sortes côtoient Jésus-Christ, dont certains proposent qu'il soit lui-même un extra-terrestre. N'est-il pas « descendu du ciel » pour ramener les humains sur la voie du salut ? Derrière sa façade hétéroclite, le Nouvel Âge propose tout un ensemble de techniques, d'objets, de spiritualités, de connaissances, certaines ésotériques, d'autres simplement de sens commun, susceptibles de procurer à ceux qui s'y adonnent relaxation, réconciliation de l'esprit, harmonie mentale et physique, bien être, contrôle affectif, épanouissement, toutes choses qui, si on en croit leurs diffuseurs, « manquent » terriblement aux contemporains.

Les biens de salut, à court, moyen ou long terme, s'offrent de toutes parts. Et pour les trouver il n'aït point besoin d'adhérer, ni d'appartenir à un groupe où à une Église, mais simplement d'accepter leur plausibilité, bref d'y croire.

On ne peut en douter, l'éclatement de l'encadrement culturel traditionnel, tel qu'il s'est produit depuis trente ans, a forcé les Québécois à redéfinir leur religion. Il a poussé beaucoup d'entre eux à devenir critiques et à prendre distance à l'égard des formes du catholicisme reçues dans leur enfance. Tout en continuant de se déclarer catholiques nominalement, plusieurs ont été amenés à « ne plus y croire », ou tout au moins à devenir indifférents aux propositions de l'Église. D'autres ne savent plus très bien s'ils y croient ou non, d'autant plus que l'Église s'étant elle-même transformée, ils n'y trouvent plus le visage auquel ils étaient habitués. Ils ont tendance à dire qu'ils n'ont pas de croyances, que le monde religieux leur est de plus en plus étranger.

La religion, comme réalité humaine, a migré du champ de l'institution à celui de l'expérience, du vécu, du personnel, voire du subjectif. Et là, chaque individu est renvoyé à des choix qu'il conçoit comme les siens propres, qui ne regardent pas la société en tant qu'ordre public. La religion, désormais, est considérée de domaine privé.

Le mot « religion » lui-même, porteur de significations multiples et ambiguës, aux valences parfois positives, parfois négatives, ne permet plus de distinguer adéquatement entre les croyances anciennes et les croyances nouvelles. Les pratiques du Nouvel Âge, par exemple, peuvent-elles être considérées comme des pratiques religieuses ? Les grandes institutions chrétiennes ayant perdu leur fonction d'encadrement de la vie quotidienne, y a-t-il encore une régulation sociale des croyances ?

* * *

De prime abord, cette nébuleuse de la religiosité contemporaine nous fascine. Mais l'anarchie apparente de cette situation exige une redéfinition des concepts naguère élaborés à partir d'une religiosité encadrée et ordonnée. Elle représente un ensemble de défis remarquables qu'on peut répertorier sous forme de questions élémentaires. Qu'est-ce que des « croyances » ? N'y a-t-il de croyances que « religieuses » ? Comment est-il possible de les étudier ? Quels sont les outils d'observation et d'analyse qu'il faut développer pour cela ? Pourquoi, en cette fin de vingtième siècle, étudier les croyances ?

Alors que certains font deuil du christianisme tel que connu autrefois et voient mal comment des formes nouvelles pourraient naître de ses cendres (Gauchet, 1984 ; 1988), d'autres annoncent le « retour du religieux ». Celui-ci peut certes être interprété comme largement païen (Augé, 1982). On peut alors dire que ce néo-paganisme ambiant dégage des embrigadements sectaires, du marchandage

ésotérique et du néo-mysticisme individualiste. Mais il peut aussi être interprété à partir de ce qui semble une montée des intégrismes, une « revanche de Dieu » (Kepel, 1991). Dans les pays chrétiens, juifs ou musulmans, des fidèles semblent alors opposer leurs charismes aux illusions de la consommation, aux insatisfactions du matérialisme et aux désenchantements du progrès. Malgré la chaleur rassurante des assemblées charismatiques, l'idée fait courir comme un frisson... tant elle met en cause, du même souffle, les espoirs de liberté ².

Contre tous les mythes, tant ceux de la fin de la religion que ceux du retour du religieux, reste sans doute toujours à mener le « combat de la raison » (De Diéguez, 1989). Et ce combat est à l'ordre du jour non pas parce que la raison est appelée, en quelque grand soir, à triompher de l'imaginaire pour produire une machine humaine parfaitement logique, ni parce qu'elle serait aujourd'hui plus menacée qu'autrefois par les obscurantismes, mais parce que l'être humain est toujours en train de sublimer, dans le miroir des représentations qu'il se donne de lui-même, les conditions réelles de son existence ³.

Avant d'être des réalités religieuses, prises en charge par des institutions spécialisées, les croyances sont donc des réalités anthropologiques qui concernent l'être humain en tant qu'être social. Ces croyances, dès lors, ont besoin du travail de la raison. Celui-ci représente l'épreuve qui leur permet de se constituer en cohérence et d'accéder à la vraisemblance. Nous y reviendrons.

² On est en droit de se demander, certes, qui est ce Dieu revanchard, si son image est bien compatible avec l'expérience du Dieu chrétien. C'est là une question pour théologiens. Et dans tous les cas, il faudrait en critiquer le mythe, ce que nous avons déjà tenté de faire ailleurs (Lemieux, 1992).

³ C'est évidemment Marx, celui des Thèses sur Feuerbach. Rappelons-en l'énoncé clé : « Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux [représenté] et un monde profane [réel]. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base profane [il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait notamment que la base profane] se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome ne peut s'expliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane. Il faut donc tout à la fois comprendre celle-ci dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement... » (Marx, 1845, thèse 4. Les expressions entre crochets sont celles de la variante d'Engels en 1888).

On verra plus loin comment Freud, de son côté, développe aussi une théorie de l'illusion nécessaire.

1. Les postulats de la recherche

[Retour à la table des matières](#)

La nébuleuse religieuse-ésotérique de notre temps mérite, elle aussi, ce travail de la raison qui consiste à tenter de dégager sous les produits les modes de production, derrière l'affirmation des valeurs les enjeux d'intérêt, dans la rigueur des énoncés la fragilité des énonciations, à travers le discours le travail structurant du non-dit, dans l'affirmation de l'absolu l'inscription du doute, à l'horizon du sens les hésitations de la quête de sens ⁴.

Quand nous affirmons que « quelque chose va sans dire », c'est bien que nous sommes en train de le dire et que nous pensons, de fait, qu'« encore faut-il le dire » ! Sans toutefois, probablement, être en mesure de rendre compte du pourquoi il faut encore le dire... Il en va de même de la plupart de nos constructions de sens, ce dont nous traitons ici sous le vocable général d'imaginaire ⁵. Depuis Bachelard (1969), nous savons que les « évidences premières » sont précisément des « obstacles » à la connaissance qu'il faut apprendre à « psychanalyser ». Sous les cohérences « évidentes » se cachent des incohérences, des failles, des ratées, des manques. Sous les incohérences, dans les « nébuleuses », doivent bien se masquer aussi des lois d'organisation, sinon des forces structurantes. Autrement, si on ne postule pas quelque part une cohérence, une loi d'organisation, on s'enlève toute possibilité de reconnaissance - au sens où l'aviateur reconnaît un terrain avant de s'y poser - de ce qui est notre environnement vital.

⁴ L'expression « nébuleuse religieuse-ésotérique » emprunte, sans s'y conformer complètement, à celle qu'emploie Françoise Champion (1990) pour caractériser un des champs d'analyse du phénomène contemporain des nouveaux mouvements religieux, marqués par leur recours à l'émotion, au vécu et à l'expérience : la « nébuleuse mystique-ésotérique ».

⁵ Sur la notion d'« imaginaire », nous renvoyons à nos articles précédents : « Foi et religion, une relecture sémiologique » (1992) ; « De la nécessité de l'imaginaire » (1990).

À l'instar de toute forme de religion, la nébuleuse religieuse contemporaine représente en effet, une réalité à la fois nécessaire et conjoncturelle.

Elle est nécessaire parce que si la fonction de la religion consiste bien à diviser le monde entre profane et sacré, selon la proposition durkheimienne, cette division du monde est un acte inhérent à la nature même de l'être humain comme être de langage, être qui ne peut penser le monde qu'en le distinguant d'autre chose. Distinguer le profane et le sacré, c'est aussi distinguer l'ici et l'ailleurs, le semblable et le différent, le spécifique et le commun, le même et l'autre, le familier et l'étrange, le désirable et l'indésirable, le naturel et le surnaturel, le quotidien et l'extraordinaire, le trivial et le sublime...

D'un autre côté, cette fonction de la religion est conjoncturelle : on la trouve selon des modalités différentes d'une société à une autre, d'une sous-culture à une autre, voire d'un individu à un autre, dans la mesure où un individu représente non pas seulement une simple entité biologique fermée sur elle-même, mais un noeud d'influences et d'interactions avec un environnement culturel complexe. On peut même avancer - les exercices empiriques dont fait état ce recueil permettront d'en assurer l'hypothèse - qu'elle change en fonction de l'évolution de l'individu lui-même : la division du monde en profane et sacré ne s'explique certes pas dans les mêmes discours, selon qu'on est enfant, adolescent, adulte ou aîné.

En s'articulant à partir de tels énoncés de base, notre cadre d'interprétation s'inscrit résolument dans la ligne de pensée durkheimienne, telle qu'énoncée dans *Les formes élémentaires*⁶. Plusieurs conséquences peuvent en être immédiatement tirées, non seulement sur les plans théoriques et abstraits, mais là où se définissent des propositions de recherche susceptibles d'orienter nos regards sur le monde. Présentons-les ici en nous aidant de quelques travaux contemporains sur Durkheim, notamment de ceux de José A. Prades (1987 ; 1990).

⁶ « 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. Mais par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot une chose quelconque peut être sacrée » (Durkheim, 1960 : 50-51). [Voir [Les Classiques des sciences sociales](#) pour trouver *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim. JMT.]

[Retour à la table des matières](#)

1. La religion est un phénomène naturel. Elle est une des « formes » que prend, dans une société, la coutume. En cela, certes elle peut être prise en charge par des institutions qui en explicitent le caractère absolu, mais elle peut aussi se présenter sous toutes sortes d'autres formes. Il n'y a donc pas un mode unique de normalité et de normativité religieuses. Si les représentations religieuses du monde s'imposent, cela peut être sous forme d'idées, d'actes, de sentiments, voire d'habitudes, dont la force de contrainte peut provenir des Églises et des grandes traditions, comme elle peut dériver de d'autres types de communauté morale, par exemple l'opinion publique, les réseaux de relations sociales, les convenances, les « styles de vie », toutes réalités auxquelles des individus font référence dans la construction de leur identité. De même l'objet des représentations religieuses n'est pas nécessairement de l'ordre du surnaturel : ce qui est considéré comme surnaturel dans une société peut très bien ne pas l'être dans une autre. « La foi en Dieu n'est qu'une espèce de foi. Il en est bien d'autres. La plupart d'entre nous ne croient-ils pas au progrès avec la même naïveté que nos pères croyaient jadis au bon Dieu et aux saints ? », demande déjà Durkheim (1970 : 195).

En posant comme postulat de base que la religion est un phénomène naturel, nous ne contestons en rien la possibilité d'une Révélation. Nous nous donnons la possibilité de développer les outils d'analyse anthropologique des phénomènes religieux. Nous respectons le fait que pour certains croyants l'intervention de Dieu dans l'histoire puisse être celle d'une instance désirante à l'origine du monde et toujours active. Nous respectons le fait que pour ces croyants ce Dieu soit l'expression de l'altérité la plus radicale, un Dieu-Autre dont aucune image ne saurait rendre compte, dont aucun objet ne saurait contenir l'essence. Nous posons simplement qu'une des fonctions de la religion, entendue indépendamment de son sens chrétien mais continuant d'inclure celui-ci, est de présenter des figures de l'altérité. La religion est représentation. Et quoique cette représentation soit naturelle et explicable, l'« objet » religieux, l'objet qu'elle institue en tant que religieux en le mettant en scène continue de comporter son caractère « autre », « séparé », « sacré ».

En ne partant pas de l'idée de Dieu ni des conceptions de la tradition chrétienne pour mettre au point son concept de religion, Durkheim se donne la possibilité d'en repérer le fonctionnement ailleurs que dans les traditions occidentales fortement marquées par le christianisme. En faisant de même, nous nous donnons la possibilité de repérer ce fonctionnement, en Occident, en dehors

de ses formes chrétiennes traditionnelles en même temps qu'en celles-ci. Nous retrouvons toujours l'enjeu des Formes élémentaires : pour Durkheim, saisir en quelque sorte la religion à l'état naissant, non altéré par les évolutions culturelles ; pour nous, la retrouver dans ses émergences paradoxales et sa dynamique sociale.

Cela ne nous met cependant pas nécessairement en contestation du christianisme. On n'est pas obligé de dire qu'il n'y a dans ce dernier que des figurations de l'altérité. Mais il faut admettre qu'il y a aussi, en celui-ci, des figures, des représentations : c'est en cela qu'il est religion et, par là, production d'imaginaire. Ces figures peuvent être respectées, tout en étant analysées, sans préjudice de leur origine, de la même façon que les autres. Cette appréhension de la religion, d'ailleurs, reste en partie tributaire du christianisme tant qu'elle continue d'être porteuse d'une conception relationnelle du phénomène religieux : diviser, ne l'oublions pas, c'est toujours en même temps établir une relation. Dans la mouvance chrétienne, on s'est efforcé d'organiser cette exigence relationnelle pour en faire le cœur même de la vie religieuse, proposant des ensembles de transactions entre le profane et le sacré, le monde d'ici et celui de l'au-delà, le manipulable et l'immuable, la volonté humaine et le désir de l'Autre ⁷.

On trouve toujours, au vingtième siècle, au moins deux positions épistémologiques différentes concernant la religion : celle qui fait du phénomène une réalité d'abord subjective, inscrite de façon archétypique aux tréfonds de la conscience, et celle qui en fait une réalité d'abord socio-politique, objectivant l'acte d'une société qui se donne les conditions de possibilité de son unité, de son sens et de sa sur-vie. Des textes importants illustrent les deux positions. On reconnaîtra dans la première, par exemple, la notion de numineux, ce *tremendum* et fascinant fondant l'approche du sacré chez Rudolf Otto (1949). La plupart des historiens de la religion, tel Alphonse Dupront (1987), des philosophes comme Manuel de Diéguez (1989) et les sociologues en général, s'appuient sur la seconde. Ils sont davantage concernés par les questions portant sur la régulation sociale, la légitimité, l'autorité.

⁷ Cette conception de la religion comme relation ne fait pas l'unanimité des traditions. C'est elle, pourtant, qui a le plus profondément marqué l'Occident de son sceau dès lors que le christianisme l'a assumée jusqu'à réinventer, si on en croit Émile Benveniste, l'étymologie du mot :

« ... pour des raisons tant sémantiques que morphologiques, le moi [religion] se rattache à relegere "recueillir, reprendre pour un nouveau choix, revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer" : la religio "scrupule religieux" est ainsi, à l'origine, une disposition subjective, un mouvement réflexif lié à quelque crainte de caractère religieux. Fausse historiquement, l'interprétation par religare "relier", inventée par les chrétiens, est significative du renouvellement de la notion : la religio devient "obligation", lien objectif entre le fidèle et son Dieu » (1969 : 265).

Mais ces deux positions elles-mêmes ne sont pas nécessairement antagonistes. Elles peuvent se compléter dans les recherches sur le terrain : les questions concernant l'expérience religieuse, ou la formation de la personnalité, s'articulent alors à une approche socio-politique de la religion, de même que des questions de légitimité peuvent entraîner des recherches axées sur les comportements. On peut partir d'une notion subjective pour poser des questions d'ordre socio-politique comme on peut partir d'une position davantage sociologique - s'inscrivant dans la ligne durkheimienne - pour poser des questions d'ordre psychologique.

Quoiqu'il en soit, l'imposition d'une certaine notion de religion à l'Occident aura sans doute été un des effets « civilisateurs » les plus marquants du christianisme, si on appelle « civilisation » l'intégration d'un certain code de pratiques et de langage. À travers elle, c'est une vision du monde qui s'est installée, une vision qui aura fini par aller de soi, imposant sa structure à tous, même quand on en rejette les contenus déclarés ou qu'on cesse d'y adhérer consciemment. On peut en effet ne pas s'entendre sur les contenus du sacré et du profane, et pourtant toujours concevoir le monde comme division, implicite sinon explicite, entre sacré et profane, pour rester tributaire d'une vision du monde qui pose l'altérité à son origine et l'ailleurs comme condition de son sens.

Il y a cent ans, à une époque où le conflit de l'Église et de la modernité battait son plein et où les propositions de salut par la foi chrétienne et les propositions de salut par la raison, ce qu'on a appelé le modernisme ⁸, se contredisaient dans l'absolu de leurs énoncés, une telle position analytique aurait scandalisé dans la mesure où elle fait du christianisme une religion parmi d'autres. Les théologiens d'aujourd'hui s'en effarouchent sans doute moins, habitués qu'ils sont devenus à penser la différence chrétienne avec moins d'exclusivité ⁹.

Mais la valeur véritablement contemporaine de la position durkheimienne tient à d'autres réalités : elle permet, dans une société qui est largement devenue postchrétienne, de repérer les formes religieuses là où on n'avait pas l'habitude de

⁸ Sur la problématique socio-historique du modernisme et de la modernité, on lira en particulier les travaux d'Émile Poulat (1976 ; 1977 et 1983).

⁹ Ceux qui s'intéressent aux problématiques théologiques qui peuvent être développées dans la foulée des analyses que nous présentons peuvent lire, entre autres, l'œuvre de Michel de Certeau, notamment *L'Étranger ou l'union dans la différence* (1969, 2^e édition 1991), *Le christianisme éclaté* (1974) et *La faiblesse de croire* (1987). Pour approfondir la dimension théologique de cette œuvre, voir le collectif réuni par Claude Geffré (1991) de même que plusieurs titres de l'œuvre de ce dernier, notamment *Un nouvel âge de la théologie* (1987) et *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1983). Pour ce qui est de l'approche contemporaine de la modernité par les théologiens, on lira avec profit l'article de Paul Valadier (1990) dans le numéro récent de la revue *Sociologie et sociétés* (1990) portant sur le catholicisme.

les voir, dans leur dynamisme propre, là où elles ne dépendent plus des discours qui les avaient jusqu'ici encadrés.

[Retour à la table des matières](#)

2. Il y a une religion de la modernité. Si le postulat dont nous venons d'explicitier les bases conceptuelles est valable, une deuxième conséquence doit en être tirée : la religion n'est pas un phénomène réservé à certaines sociétés mais c'est un phénomène qu'il faut apprendre à repérer en toute société. Il n'y a pas seulement une modalité « traditionnelle » d'être religieux, celle que nous ont enseignée les sociétés d'autrefois qualifiées de « chrétienté », il peut et doit aussi y avoir des modalités modernes, voire postmodernes, dont les sources sont différentes.

Les rapports entre le christianisme et la modernité ont été, historiquement, des rapports fort ambigus, marqués à la fois de connivences et de conflits. D'une part, ce que nous appelons la modernité, c'est-à-dire un ensemble de pratiques sociales valorisant la rationalité technique, le progrès humain, le développement de l'autonomie individuelle, etc. est né au sein du christianisme historique, dans l'Occident médiéval chrétien. C'est en obtenant des princes et des évêques l'affranchissement par rapport aux règles communautaires de la féodalité, la reconnaissance de leur liberté d'organiser et de développer leur commerce et leur industrie, selon des règles qui leur sont propres, que les premières bourgeoisies se sont constituées. La modernité est fille du christianisme à toutes sortes de points de vue, d'ailleurs. N'est-ce pas l'Église qui dans ses monastères, tout en développant sa propre scolastique, a cultivé les sources grecques et païennes de la pensée occidentale, celles qui ont donné place à la « raison » ? N'est-ce pas ses moines qui ont en grande partie rendu possible le développement technique du Moyen Âge et préparé le terrain aux notions de productivité, de progrès et de rationalité (Gimpel, 1975) ? N'est-ce pas elle qui, en défendant le libre consentement des époux dans le mariage, a ouvert la porte à la famille affective, sinon au romantisme amoureux, sublimant la liberté individuelle à l'encontre des intérêts de clan et des traditions patriarcales (Duby, 1981 ; Pernoud, 1977) ? N'est-ce pas elle qui, contre l'appétit de jouissance des nobles, a enseigné, vaillamment, la modération, quand elle ne pouvait pas donner l'abstinence en modèle, et rendu vraisemblables les paradigmes d'une rationalité économique qui propose de renoncer à la jouissance des biens pour mieux investir dans la productivité (Le Goff, 1977) ? N'est-ce pas elle encore qui a diffusé une notion de salut non plus dualiste et manichéenne - tout bon, tout mauvais - mais relative et

négociable, à travers ses pratiques d'indulgences, de confession, de purgatoire (Le Goff, 1981) ? N'est-ce pas elle aussi qui a favorisé le développement de la responsabilité personnelle et la notion même de conscience individuelle à travers ses pratiques de confession et d'examen de conscience ? (Delumeau, 1990).

Pourtant le contentieux du christianisme et de la modernité reste bien réel. Si l'Église a protégé très tôt le marchand, elle a aussi laissé peser de graves soupçons sur la légitimité des aspects essentiels de ses activités. Si la bourgeoisie est née dans le christianisme, ses pratiques - tels le prêt à intérêt, l'investissement, la relativité de la « valeur », bref la rationalité du profit - se sont développées largement à l'écart de ses règles, sinon en contradiction avec elles. Aussi, le salut par le travail et la raison, comme signe de modernité, va-t-il bientôt concurrencer le salut par la grâce. Les pratiques de la raison d'État, théorisées par Machiavel, vont permettre de penser le concept de « souveraineté », indépendamment de toute primauté du « spirituel » sur le « temporel ». Le développement du savoir technico-scientifique, amorcé et poursuivi par les Copernic, Galilée, Darwin et Einstein, fera bientôt du progrès humain le résultat d'une maîtrise de la nature plutôt que la conséquence d'une soumission à la « loi naturelle ». La philosophie des Lumières, sublimée par les penseurs du dix-huitième et du dix-neuvième siècles, postulera la capacité pour l'être humain d'assumer seul sa destinée et cherchera à légitimer la primauté de la raison en tous lieux.

Dans la mesure où christianisme et modernité prétendent chacun apporter le salut, ils restent profondément antagonistes. Il serait bien surprenant que leur contentieux se résolve, tant que dans chacune des factions - les chaires des églises ou celles des universités - on continue de tenir les arguments de l'absolu.

De fait, l'accès à la modernité a signifié pour les sociétés occidentales l'éclatement de l'encadrement religieux dont elles étaient tributaires en chrétienté. Et à la suite de cet éclatement, la religion, mais aussi la famille, l'éducation, le bien-être (qu'on appelle aujourd'hui la santé) et la culture, ont échappé au contrôle des Églises, seules institutions religieuses reconnues. Cette émancipation s'est sans doute d'abord faite parmi ceux qu'on appelle les élites, là où le mot culture est entendu comme la disposition intellectuelle et morale qui permet le sens critique, le goût, le jugement face aux « objets » sociaux, c'est-à-dire la culture « cultivée » plutôt que la culture populaire. Mais elle n'a pas tardé à s'imposer également du côté de cette culture populaire, critiquée par l'autre pour cause de non raffinement, puis mise en pièces, comme dans une leçon d'anatomie, par toutes les sciences humaines, y compris celles qui se réclament de l'appellation « sciences religieuses » ¹⁰.

¹⁰ Notons à ce propos les remarques d'Émile Poulat (1980 : 267-268) :

Là où l'Église proposait l'unanimité religieuse, du lieu du dogme ou de la culture populaire, la modernité s'offre comme un éclatement. Et elle le fait cependant moins en attaquant les dogmes - ce qui resterait débat d'intellectuels - qu'en proposant de nouvelles valeurs, des visions du monde inédites, d'autres croyances. Bref, elle propose de nouveaux outils de culture commune et elle annonce, en cela, une autre foi, c'est-à-dire d'autres façons, pour les individus, d'aller au-delà des limites actuelles de leur existence.

Paul Valadier (1990 : 14-15) identifie quatre antagonismes fondamentaux, structurels, entre catholicisme et modernité. Citons-les simplement pour référence :

1. l'« autonomie des réalités terrestres » : « par différence d'avec une société traditionnelle, où l'ensemble des relations de l'homme à la nature et entre les hommes se trouve organisé en référence [...] avec un principe supérieur, une religion ou une idéologie, une société se modernise à partir du moment où elle devient le lieu d'une différenciation progressive des domaines, des champs de la connaissance et de l'action » ;
2. la « rationalité expérimentale » : « une telle raison n'admet que ce qu'elle a dûment testé, contrôlé, expérimenté ; [...] or, la foi suppose l'entrée dans un tout autre univers : l'Église prétend accueillir et communiquer une Parole de Révélation ; elle la propose non pas comme un savoir vérifiable, testable et provisoire, mais comme un salut bénéfique à la condition de faire confiance et d'adhérer à ce qui est gratuitement proposé » ;
3. la valorisation de l'individu « qui culmine au mieux dans la revendication des droits de l'individu, de son égalité avec tout autre, du respect de sa vie privée et de ses options ; [...heurtant] profondément la symbolique catholique : celle-ci met en avant le thème de l'intégration du baptisé dans le Corps du Christ, où chaque membre a certes sa place irremplaçable mais dans une organicité essentielle ;
4. la mise en cause de l'autorité : « il revient à la société dans son ensemble (au peuple) de chercher [le vrai] dans la discussion organisée, la confrontation, le tâtonnement ; [...] or, au sein de l'Église] « l'autorité ne se met pas aux voix, une autorité non choisie par la masse se porte garante de la foi dans ses dogmes authentifiés et prétend même éclairer le comportement pratique des fidèles (enseignement moral).

« Les nouvelles sciences religieuses n'attaquaient pas seulement les grandes vérités définies par l'Église - son dogme -, mais, plus généralement, toute la culture qui en dérivait et qui tenait à elle comme à son fondement. Une culture proprement catholique, c'est-à-dire inextricablement ecclésiastique et laïque, cléricale et populaire, religieuse et profane, même si, au prisme de l'analyse, elle se laisse décomposer comme la lumière blanche du rouge au violet. Une culture commune.

De cette culture, l'Église se sentait la dépositaire et la responsable. Elle avait mission sur cette terre de la maintenir, de la gérer et de la promouvoir ; de la cultiver aussi, et de la tailler comme on taille sa vigne et ses arbres. L'essentiel était qu'elle demeurât catholique et commune, quelles que fussent ses particularités locales, quelles que fussent également les distinctions sociales. Du prince au dernier des vilains, tous étaient enfants de l'Église, communiant au même pain, sujets de la même grâce ».

On a appelé « sécularisation » le processus par lequel les sociétés dites « modernes » se sont donné des principes faisant contrepartie des modèles religieux traditionnels. Mais qu'en est-il de cette sécularisation ? N'est-elle pas la production d'un autre système de légitimité qui, dès lors que ses données sont affirmées non pas dans la relativité d'hypothèses sur le monde, mais dans l'absolu d'un savoir définitif sur celui-ci, se présente à son tour comme une légitimité religieuse ? (Chagnon, 1986). Certes, Valadier note, lui aussi, qu'« on pourrait reprendre point par point les caractéristiques de la modernité, énumérées plus haut, et montrer que [...] elles ont trouvé dans la foi chrétienne une matrice sans laquelle elles seraient peu intelligibles » (1990 : 17). Quoi qu'il en soit, même si on admet que la modernité est née du christianisme, qu'une foi critique de ses expressions et une modernité critique de ses méthodes peuvent très bien coexister et se stimuler mutuellement, il reste que les principes de salut de la modernité et ceux du christianisme, pour peu qu'on les absolutise de part et d'autre, sont structurellement en opposition.

La problématique du religieux, dans ce contexte, est devenue extrêmement complexe. À côté des religions de tradition - en Occident celles qui traduisent l'expérience du christianisme ; au Québec, en particulier le catholicisme -, il faut en effet penser trouver des religiosités de modernité. Celles-ci, la plupart du temps, ne peuvent se constituer en religions instituées selon des modalités confessionnelles et, généralement, ne cherchent pas à le faire : elles s'opposent à l'unanimité institutionnel des formes chrétiennes de la religion. À la limite, elles ne se proposent même pas comme « religion » ; elles en refusent le terme, tout en exerçant cependant des fonctions analogues à celles que veulent remplir les religions : donner du monde une représentation totale et cohérente, susceptible de permettre la gestion éclairée de la vie quotidienne. Elles se présentent alors comme des alternatives non religieuses à la religion, mais livrent le combat sur le même terrain que cette dernière : celui des représentations, des croyances et des valeurs susceptibles de donner sens à la vie.

On a parlé en d'autres lieux, pour tenter de saisir cette religiosité de modernité, de religion civile (Herberg, 1955 ; Bellah, 1967 ; 1970 ; Bellah et Hammond, 1981), d'individualisme religieux (Bellah & al., 1985), de religion séculière (Marty, 1969), de religion invisible (Luckmann, 1967) et de religion diffuse. Tous ces concepts, avec les insinuations méthodologiques qui leur sont propres, pourraient nous être utiles puisque la religiosité de la modernité est sans doute tout cela à la fois. Nous n'en ferons pas ici l'analyse. À un autre niveau, leur prolifération est un indice de la crise qui affecte la réflexion sur le religieux. Nous ne savons plus très bien ce que sont les croyances, ce qu'est la religion, puisque la foi unanime a migré et que dans cette migration, elle a perdu sa force d'entraînement à l'unanimité.

C'est pourquoi, avant de penser à les qualifier, il faut tenter de préciser la nature des croyances, c'est-à-dire l'objet dont on veut parler. Ce faisant, il s'agit ici moins de définir un nouveau sacré, quoique l'opération pourrait être fructueuse, que de tenter de saisir comment s'organise la cohérence des représentations dans une société qui a mis en exil ses anciennes sacralités. Or nous avons besoin, pour cela, d'une troisième proposition de recherche, proposition qui est aussi, pour nous, une position épistémologique, puisqu'elle structure notre possibilité d'observation des rapports concrets entre religion et modernité ¹¹.

[Retour à la table des matières](#)

3. Nous avons tous des croyances. Si la religion est bien un phénomène naturel, si les croyances sont des faits d'ordre anthropologique, si la modernité produit des formes de religiosité qui lui sont propres, il faut accepter une des conséquences logiques de ces présupposés : qui que nous soyons, nous sommes appelés à nous situer quelque part dans le monde des croyances, nous sommes tous partie prenante, utilisateurs et consommateurs de croyances. Qu'est-ce à dire ?

Le premier argument qui vient étayer cette position est simple : s'il en était autrement, nos représentations du monde seraient limitées à ce que notre raison peut en contrôler, à ce que nos observations peuvent vérifier, à ce dont nos expériences peuvent attester. Nous vivrions donc chacun pour soi, dans un univers clos sur lui-même, sans ouverture à l'inconnu, sans dynamisme. Quelle que soit l'envergure de notre culture personnelle, on est plutôt appelé, quotidiennement, à miser sur des « réalités » dont la portée, sinon l'existence, nous échappe. Ces réalités, nous les acceptons tout naturellement, soit parce qu'elles sont attestées par des personnes à qui nous faisons confiance, reportant sur elles les exigences de rigueur que nous appliquons à nos propres vérifications, soit, bien plus souvent, parce que nous les appréhendons comme « allant de soi », « naturelles »,

¹¹ Nous retrouvons ici Manuel de Diéguez :

« La foi a émigré ailleurs. Aussi la question de la nature des croyances retrouve-t-elle aujourd'hui tout son intérêt ; car on se demande où sont passés les courants de la pensée, les exigences de l'éthique et les angoisses de la politique que canalisait le sacré. Pour la première fois depuis plus d'un siècle que les États modernes se sont proclamés indépendants des Églises, la pensée rationnelle s'est mise en tête de fonder une nouvelle religion et de se substituer résolument à tous les Vaticans, accusés de n'avoir ni assumé la transcendance de l'esprit, ni donné au genre humain une valeur suprême à vénérer, ni institué un culte dont chacun admettrait la catéchèse et confesserait la vérité absolue et universelle » (1989 : 256).

sans même imaginer qu'elles méritent la critique, alors qu'elles s'imposent à notre conscience en même temps que la « culture commune » que nous apprenons à assimiler.

Dire que nous sommes tous « croyants » ne signifie pas que nous soyons tous « religieux », loin de là. Cela signifie encore moins que nous soyons des « chrétiens qui s'ignorent », comme une certaine apologétique pastorale le propose naïvement, constatant que des valeurs - identifiées à tort ou à raison au christianisme - sont « également » vécues par d'autres. Cela veut simplement dire que nous avons tous accès, qui que nous soyons, à un espace imaginaire qui dépasse nos rationalités et nos logiques. La mise en situation de l'être humain dans le monde est telle qu'il fait constamment l'expérience du manque de sens, du manque métaphysique, et qu'il cherche naturellement à combler ce manque en se donnant des représentations qui rendent acceptable cette expérience du manque. Dès lors, il a accès à des modèles de plénitude, de bonheur, de salut qui permettent à son désir de continuer d'être actif malgré sa non réalisation dans le quotidien, malgré les ruptures de l'existence.

C'est là ce qu'on appelle depuis longtemps la religion naturelle. Elle ne contredit pas les révélations, mais elle les supporte et les appelle comme un besoin naturel. Dès lors, l'espace imaginaire qu'elle produit structure notre être au monde : il suppose de dépasser les limites de ce qui nous est immédiatement contrôlable. Il structure, par exemple, nos façons de concevoir le temps, passé comme futur. Il nous permet de nous approprier le passé comme le lieu d'une histoire propre et le futur comme une réalité à construire, un lieu de projets dont nous sommes les agents. Il structure aussi nos façons de concevoir l'environnement, dès lors que sa réalité dépasse les limites de nos perceptions immédiates : il va jusqu'à y poser la question de l'inscription de l'humanité dans le cosmos.

La croyance, en ce sens, est antérieure à la vérification et continue quand finit la vérification. Elle est une représentation du monde fondée ailleurs, en dehors des contingences de la vérification. Elle ouvre celle-ci sur un univers de possibles. Au niveau affectif, au creux des relations inter-humaines, cela veut dire qu'elle commence dès lors qu'on fait confiance à l'autre, l'interlocuteur dont on entend les mots sans savoir ce qu'il veut dire, sans contrôler la charge désirante dont il les investit. On fait alors confiance à cet autre dans la subjectivité même de son désir, créditant d'emblée celui-ci d'un signe positif, sans quoi aucune relation humaine ne serait possible. Au niveau cognitif, en tant que représentation, la croyance s'installe dès lors qu'on accède à des images, à des concepts, à des savoirs dont on ne contrôle pas les modes de construction. Là aussi, bien sûr, on s'en rapporte à d'autres.

De ce point de vue, s'il y a antinomie de méthode entre croyance et science, celle-ci n'acceptant de tenir un énoncé que dans la mesure où elle peut en démontrer le mode de production - et par là même les limites -, énoncés scientifiques et énoncés de croyance, savoirs savants et savoirs croyants se fécondent sans cesse mutuellement. Tout d'abord, les énoncés scientifiques donnent eux aussi à croire à tous ceux qui, précisément, les acceptent sans en assimiler la méthode. Ils deviennent alors des faits de culture commune. Mais ce n'est là qu'un effet bien superficiel des rapports entre science et croyance. Plus profondément, on peut dire que le travail scientifique n'avancerait pas si celui qui le pratique ne risquait pas - au moins de temps en temps - d'aller au delà de ce qu'il contrôle, d'incorporer à son discours des éléments qui relèvent de son imagination du monde, quitte à se donner les outils pour les contrôler plus tard. Il commencera alors volontiers à parler de ses procédures, à ce niveau, en disant : « Je crois que... ». Ses amis diront de lui qu'il est inventif, créatif.

Ceci dit, les croyances du scientifique sont sans importance pour la question de la vérité en science. Cette vérité ne repose pas dans une soi-disant capacité (effet de croyance) du discours scientifique à se donner comme concordance avec le réel - ce réel qui lui échappe puisqu'il est l'objet de sa recherche - mais dans sa capacité vérifiable, par d'autres, de rendre compte de ses limites, d'afficher ses marges d'erreur, de se confronter à l'épreuve des faits et des documents, de se remettre en question quand ceux-ci la contredisent. « Que [la science] soit vraie ou non n'est pas affaire de croyance, mais une question de fait », dit Karl Popper (1981 : 209). C'est pourquoi elle est une « quête inachevée »... au cœur même de l'univers des croyances. Mais la croyance, elle, achève la quête, elle lui donne une réponse, fut-elle éphémère.

Ce rapport qu'on entretient avec l'imaginaire structure notre être au monde. Qui que nous soyons, il détermine notre être cognitif comme notre être affectif. On peut présumer qu'il influence aussi nos pratiques. De ce point de vue, les liens entre croyance et action ne sont certes plus à démontrer. Agir, en effet, c'est viser un but, inscrire celui-ci dans un projet. Cela suppose au moins deux réalités : d'abord celle du sujet agissant, l'acteur dont le désir est orienté vers un but donné, ensuite la représentation du monde dans lequel ce but est inscrit. L'action suppose donc de concevoir l'autre et de prendre, avec lui, sur lui, ou contre lui, un risque. Une action sociale, dit Alain Touraine (1965 : 9, italiques de l'auteur) n'existe que « si elle est orientée vers certains buts », dont elle reçoit dès lors sens, « si en deuxième lieu l'acteur est placé dans des systèmes de relations sociales », qui font que sa représentation du monde ne lui appartient pas en propre, « si en troisième et dernier lieu l'interaction devient communication grâce à l'emploi de systèmes symboliques, dont le plus manifeste est le langage ». C'est pourquoi :

« les valeurs culturelles et sociales qui l'orientent doivent elles-mêmes être expliquées et non pas seulement posées. Elles ne peuvent l'être de manière satisfaisante, c'est-à-dire en évitant tout recours à un absolu, à un principe non social, quel qu'il soit, que si on les rapporte à l'action qui les crée, non pas consciemment et volontairement le plus souvent, mais pour des raisons que la sociologie de l'action a précisément pour tâche de découvrir » (Ibidem).

Comment dire mieux le double rapport, entre l'acteur et ses croyances d'une part, entre celui qui tente de rendre compte de cette action - ici l'analyste sociologue - et l'univers de croyances qui surdétermine son propre discours, d'autre part ? Poser ainsi la question des croyances comme structuration de l'imaginaire est soulever, qu'on le veuille ou non, toute la question de la vérité et de l'erreur, du réel et de l'illusion. Nous en avons déjà évoqué le profil : une croyance peut-elle être vraie ? Cette question de la vérité ou de l'erreur, dans la croyance, est jusqu'à un certain point un faux problème. Si la croyance est représentation, production de modèle, simulation, image d'un réel qu'on ne peut atteindre autrement, d'un réel qui autrement échappe à l'appréhension, elle n'est en aucun cas le réel qu'elle représente et rien ne garantit - sinon la croyance elle-même - que l'image qu'elle propose du réel est conforme à celui-ci. La représentation du monde n'est pas le monde. Prendre l'image du réel pour le réel, c'est précisément le geste de l'idolâtre, condamné par les traditions religieuses elles-mêmes. Nous n'avons donc aucune hésitation à dire que les croyances sont des illusions, dès lors qu'elles se donnent comme le réel de ce qu'elles représentent et qu'elles renoncent à accepter la distance qui les sépare de ce réel. « Ce qui caractérise l'illusion, dit Freud, c'est d'être dérivée des désirs humains. [...] Une croyance est une illusion lorsque, dans sa motivation, la réalisation d'un désir est prévalente et que, de ce fait, on ne tient pas compte des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel » (1971 : 56).

Il faut donc parler des croyances en termes d'illusions, dans la mesure même où elles portent en elles-mêmes le refus de reconnaître leur relativité, leur arbitraire et leurs limites. Le rôle du croire, c'est d'ouvrir des voies à la quête du réel, de concrétiser cette quête en lui donnant des expressions là où autrement elle ne s'appuierait sur rien. Certes, ce faisant, il inscrit aussi cette quête dans la finitude du langage-là où elle est ouverture sur l'indéfini, la croyance ferme l'espace imaginaire sur des cohérences acquises. C'est là sans doute son paradoxe fondamental. Elle est à la fois illusoire et nécessaire. Elle est aussi nécessaire à la vie que l'air qu'on respire parce que, pour vivre ensemble, il faut que chacun se représente l'autre. A fortiori on ne peut envisager la condition de l'être humain, dans sa relativité même, qu'en se demandant comment il se donne conscience de

lui-même en se mirant au regard d'une altérité absolue, c'est-à-dire en se figurant l'Autre qui le regarde.

Telle est la fonction de l'imaginaire : produire l'autre, rendre possible une relation avec lui, donner sens aux interactions humaines. Mais parce qu'en supportant la quête de sens des êtres humains, elles l'arrêtent - comme les mots que nous prononçons arrêtent la pensée qu'ils mettent au monde -, les croyances doivent toujours être critiquées. Là où l'être humain expérimente les limites de son être au monde, elles l'engagent en effet dans une mission à la fois nécessaire, se dépasser, et impossible, se réaliser en totalité.

C'est cet espace imaginaire, ouvert par l'acte naturel de croire, que commencent à explorer les recherches dont fait état ce volume. Il ne s'agit pas, on le voit, d'un « espace religieux » au sens habituellement donné à ce terme. Il ne s'agit pas non plus, à fortiori, d'un espace chrétien. Mais il s'agit bien d'un espace religieux dans un sens plus large, dès lors qu'il suppose de dépasser les limites actuelles de l'existence, qu'il permet de se représenter le monde en cohérence, qu'il s'offre comme support d'une quête de sens, qu'il structure des réponses à l'expérience du manque. Tout le problème, dès lors, devient celui d'en repérer les coordonnées à l'écart des traditions religieuses admises.

Cela implique bien sûr une difficulté sémantique dans l'emploi des mots « religion », « religieux », « croyance », difficulté qui reflète sans doute le flou culturel propre à notre époque. Nous n'y pouvons rien sinon tenter de contrôler nos emplois de ces mots chaque fois que nous les utilisons. Cela nous oblige alors à concevoir des stratégies méthodologiques inédites : comment affronter ce flou, pour dégager les axes d'une religiosité congruente à la modernité ?

II. À la recherche d'une méthodologie

[Retour à la table des matières](#)

Les remarques précédentes, pour générales qu'elles soient, ont des répercussions concrètes au plan de la recherche. Deux exemples nous feront mieux comprendre ce dont il s'agit.

Dans l'approche d'enquête par entrevues ¹², nous avons été amenés, en un tout premier temps, à communiquer par téléphone avec les personnes sélectionnées dans notre échantillon pour leur demander si elles acceptaient d'être interviewées. L'opération est banale. Elle a pourtant nécessité une stratégie spécifique, impliquant de tirer au clair un premier écueil épistémologique important.

Dès lors qu'elles apprenaient que l'objet de la démarche portait sur leurs « croyances », plusieurs de ces personnes ont déclaré d'emblée : « Mais je n'en ai pas, moi, de croyances... ». Façon facile et bien naturelle, certes, de se débarrasser d'un enquêteur, éventuel importun... mais qui reflète le flou culturel qui vient d'être évoqué. Nous nous sommes vite rendu compte, en effet, qu'il ne s'agissait pas seulement pour elles d'une mesure dilatoire, mais bien d'une conviction. Nous avons heureusement envisagé de surmonter cet obstacle par une stratégie qui s'est avérée efficace à l'usage : expliquer à nos interlocuteurs ce que nous entendions par « croyances », leur dire « qu'il ne s'agit pas seulement, ni d'abord, des croyances religieuses, mais de toutes formes de croyances... », et leur présenter la définition exploratoire adoptée (cf. infra) pour l'élaboration de nos hypothèses. Or, dans la quasi totalité des cas, ces personnes qui « n'avaient pas de croyances » ont alors accepté l'entrevue. Qui plus est, elles ont souvent fourni un matériel très riche aux enquêteurs, certaines avouant même, en fin de parcours, être surprises de tout ce qu'elles avaient à dire, n'ayant pas « eu l'occasion d'une telle réflexion depuis bien longtemps... ».

¹² Dont Micheline Milot fait état dans son article : « L'investigation du croire. Parcours et impératifs méthodologiques ». Cf : infra.

Le mot « croyance » est tout naturellement associé au mot « religion ». Sans explication, on conçoit mal qu'il y ait d'autres croyances que des croyances « religieuses », cette qualité étant entendue comme désignant la conformité aux grandes traditions religieuses. Sans doute est-ce là un héritage des encadrements institutionnels passés de l'imaginaire québécois. Mais le mot « religion », ainsi entendu, peut être un obstacle à la reconnaissance du religieux. Dans plusieurs secteurs de la société en effet, il est plus ou moins mal porté. Ce qu'il représente, les expériences « religieuses » qu'on a eues ou qu'on prétend que d'autres ont eues, est objet de diffamation. Dans certains cas, la réalité qu'il évoque est même appréhendée négativement : la religion, c'est la « grande noirceur », le refus du progrès et partant, de la réalité, l'embrigadement, l'abus d'autorité.

Beaucoup de Québécois ont rejeté, sous ces étiquettes, des signifiants religieux qu'ils associent aux expériences de leur enfance. Ils les ont rejetés comme des réalités étouffantes, manquant de cohérence, inutiles pour faire leur place dans la vie, en un mot infantiles. Certains les ont consciemment remplacés par d'autres signifiants : ils n'hésitent généralement pas à en faire état. D'autres les ont remplacés mais sans bien s'en rendre compte ni s'en soucier, préoccupés par d'autres enjeux, portés par d'autres courants de signification : ils se déclarent alors sans croyance. D'autres encore ne les ont pas remplacés, mais semblent simplement les avoir oubliés, inactifs, quelque part dans leur subconscient : ils ne les rejettent pas explicitement mais les gardent « en cas de besoin », comme des abstractions, sans portée réelle dans la vie quotidienne... Bref, dans l'univers religieux contemporain, toutes les positions sont possibles.

Quoi qu'il en soit, cela a une conséquence majeure. Elle se manifeste dans un écart entre l'univers représentationnel effectif des individus, celui qui préside à la gestion de la vie quotidienne, et l'univers représentationnel désigné comme religieux ou « croyant », celui dont les institutions religieuses font la promotion. Or c'est précisément dans cet écart que doit se situer la recherche.

Notre deuxième exemple va un peu plus loin. Les membres de nos équipes d'interviewers, surtout quand ils faisaient leurs premières armes, ont été parfois dépayés soit par l'étrangeté des croyances énoncées, soit par le caractère « paradoxal » des associations d'idées faites à leur propos. L'exemple classique, ici, est bien sûr celui des chrétiens pratiquants qui avouent croire en même temps en la résurrection et en la réincarnation sans y voir de contradiction. Ils réfèrent en même temps à deux systèmes religieux qui pourraient être considérés contradictoires, étant donné la cohérence dogmatique à laquelle chacun prétend. Ils le font pourtant sans manifester de sentiment de transgression. Mais il y en a d'autres. Si nos modèles sont capables de spécifier des types de croyances à partir de considérations philosophiques, théologiques, psychologiques ou sociologiques,

si on peut distinguer les croyances en fonction de leur origine ou en fonction du champ de réalité qu'elles mettent en scène, il n'est pas rare que les sujets croyants, eux, associent dans un même souffle plusieurs de ces univers. Les cohérences présentées par les « croyants » ne sont pas nécessairement décalquées de celles que diffusent la logique formelle ou la dogmatique traditionnelle.

Les équipes d'interviewers étaient formées d'étudiants de deuxième cycle, provenant des secteurs de sciences humaines ou de sciences religieuses. Ces personnes avaient donc, généralement, une certaine expérience du « religieux », soit par leurs engagements personnels, soit par leurs études. Autrement dit, elles étaient, plus que d'autres peut-être, détentrices d'une certaine idée de ce qui doit être cohérent en matière de croyance et de ce qui ne l'est pas. Or c'est précisément cette expérience personnelle, cette idée qu'on se fait de ce qui est bon et de ce qui est mal, de ce qui est cohérent et de ce qui ne l'est pas, qui devient un obstacle fondamental à la reconnaissance de la cohérence des autres.

Un de nos interviewers revint ainsi, après une séance assez longue chez une dame d'un certain âge, en disant : « Mais elle est folle... ce n'est pas possible ! ». Il ne faisait là que mettre en oeuvre un mécanisme psychologique bien connu de ceux qui travaillent en santé mentale : désigner l'autre comme incohérent. La folie, c'est précisément cette étrangeté radicale d'une structure qui est vitale pour celui ou celle qui s'en nourrit, mais incompréhensible, délirante pour les autres, parce qu'elle se heurte, par son étrangeté même, à l'incapacité, pour eux, d'en reconnaître la cohérence. Ce que nous considérons comme notre « santé », notre « équilibre », nous empêche alors de saisir l'effort de santé et d'équilibre de personnes dont l'histoire et l'expérience de vie sont différentes. Il y a fort à parier que plus on se juge soi-même détenteur d'une cohérence logique ou dogmatique faite de certitudes en matière de religion ou de croyances, plus il devient difficile de saisir l'effort de cohérence des autres... Nous n'insisterons pas là-dessus.

Nous devons cependant affirmer, à ce propos, un postulat qui, encore une fois, doit être radical : il n'y a pas de croyances folles. Taxer l'autre d'incohérence, diagnostiquer sa folie, même et surtout quand elle semble évidente, c'est s'enlever toute possibilité de repérer les lois qui structurent son imaginaire. Il faut plutôt présumer qu'il y a du sens - fut-il caché : c'est précisément là l'objet de la recherche - dans ce qu'il dit. Si on est incapable de reconnaître ce sens, si l'univers étalé par l'interlocuteur semble incohérent, cela signifie qu'on ne dispose pas d'outils adéquats pour en tirer au clair les données, qu'il faut encore travailler...

Certes on peut trouver des croyances socialement dysfonctionnelles, des croyances qui sont des obstacles à l'intégration harmonieuse de leurs adeptes dans leur environnement ; on peut trouver des croyances qui représentent des

régressions dans la personnalité de celui ou celle qui les adopte ; on peut aussi en trouver des politiquement dangereuses, mortifères pour les individus ou les groupes, ou bien qui soutiennent des propensions suicidaires. Nous ne contestons rien de cela ¹³. Nous postulons tout simplement qu'il faut chercher, en toute croyance, ce en quoi il y a quête de sens et dynamique concrète de production d'une cohérence ¹⁴. Il ne nous intéresse pas ici de savoir jusqu'à quel point une croyance est vraie, comment elle s'aligne sur un paradigme quelconque de « Vérité », mais comment on y joue sa vie sur un semblant (Bergeron, 1988). Ainsi sommes-nous sans cesse plongés au creux le plus signifiant du « croire ».

1. Croire, croyance, croyances

[Retour à la table des matières](#)

Tout interlocuteur, quelle que soit sa position par rapport au langage « religieux » (ou à ce qu'il considère comme faisant partie de ce langage), possède donc croyances et expérience humaine à ce propos, réalités dont il est capable de parler. Si on n'accepte pas cette position, aussi bien plier bagages : la recherche devient impossible. Cela ne veut pas dire cependant que tout ce qu'on est susceptible de trouver dans l'univers croyant se situe au même niveau et peut être traité de la même façon. Si on veut préciser l'objet de la recherche, il faut donc effectuer un certain nombre de distinctions préalables. Pour clarifier la situation, nous proposerons ici trois niveaux sémantiques : celui du croire, celui de la croyance, et celui des croyances. Distinguer ces niveaux nous permettra de mieux comprendre les enjeux des travaux de recherche qui seront par la suite présentés. L'objet de ces travaux, en effet, ne se situe qu'à l'un d'entre eux : le dernier, celui des croyances (le pluriel étant toujours requis). Mais pour y arriver, il faut dégager les deux autres.

Au coeur des gestes les plus élémentaires que pose un être humain, en effet, gîte un acte de croire, comme condition de possibilité de sa coexistence avec les

¹³ C'est d'ailleurs pour cela qu'il faut toujours envisager, dans les sociétés modernes, une régulation étatique de la croyance. Cf. Zylberg (1990).

¹⁴ La problématique que nous mettons ici en place est grosso modo celle que nous avons utilisée précédemment dans l'analyse du suicide et du vieillissement. Nous serions incohérents s'il n'en était pas ainsi. Voir Lemieux (1985 ; 1990), également Apollon (1985), Bergeron (1984 ; 1988).

autres. Il n'est pas d'abord un acte « religieux ». Il est acte de croire, précisément, parce qu'antérieur à toute institutionnalisation, à tout contrat. Il fonde, dans l'arbitraire qui lui est propre, la possibilité même du contrat : au niveau le plus élémentaire des rapports interhumains, il est ce en quoi « je » fais confiance à l'« autre », au point d'attendre de lui qu'il respecte ce qui nous lie, fut-ce dans la plus éphémère des relations, voire au point même de donner crédit à ce qu'il me dit. Si « je » coexiste avec un « autre », cela suppose que cet autre sera toujours étranger, qu'il y aura toujours quelque chose de lui qui restera inconnaissable et qu'en conséquence, en deçà et au delà des contrôles institutionnels qui garantissent nos relations, je ne puis que le croire.

Croire fait donc partie des gestes fondateurs de la condition humaine. Cette dimension anthropologique de l'être humain n'est pas accidentelle : elle traduit le fait que celui-ci est posé quelque part dans l'existence, qu'il habite l'espace-temps du monde et qu'il doit, pour vivre et pour agir, se représenter ce monde, au-delà des expériences qu'il en fait et des dimensions qu'il en contrôle. L'anthropologie du croire n'est pas une théologie de la foi. Elle ne traite pas particulièrement d'une expérience religieuse plutôt que d'une autre. Elle concerne l'émergence et la structuration du sujet (Panier, 1991 : 42 ; Certeau, 1987) dans l'expérience de ses limites et de son nécessaire rapport à l'autre.

Michel de Certeau rapporte à ce propos comment le grand mathématicien Cantor, ayant découvert un théorème, envoie sa démonstration à un des rares collègues qui prenaient au sérieux sa démarche en lui disant : « Tant que vous ne m'aurez pas approuvé, je ne puis que dire : Je le vois, mais je ne le crois pas » (Certeau, 1985 : 692). « Le voir est ici du côté de l'exactitude, il se dit en termes de vérité ; le croire est du côté du recevable, il se dit en termes d'acceptabilité par un milieu ("on dit", "ils disent"... le cru est toujours un reçu) et en termes de productivité sociale par un groupe ("Qu'est-ce qu'on peut en faire ?") » commente Louis Panier (1991 : 45).

Croire, en ce sens, est l'acte par lequel un être humain constitue sa propre subjectivité par la reconnaissance d'une altérité. On peut bien sûr donner à cette altérité la majesté de la majuscule et l'appeler l'Autre. On peut la nommer, ou accepter certains des noms qui lui ont été donnés avant nous : Yahweh, Dieu, Allah, l'Être suprême, ou tout simplement l'Innommable. On peut aussi refuser ce geste, voire se considérer indigne de le faire. Un philosophe, Bernhard Welte (1988), n'affirme-t-il pas que l'expérience du « rien » est devenue, en postmodernité, l'expérience religieuse fondamentale d'une partie de l'humanité ? Mais on peut aussi considérer l'autre dans ses figures plus conjoncturelles, souvent éphémères : celui qu'on rencontre, celui avec qui la coexistence est désirable. Bien sûr, selon qu'on se réfère à l'absolu ou au quotidien, on ne trouvera

pas les mêmes effets de vie ; mais on est toujours dans l'ordre du croire. Suivons encore une fois Louis Panier :

Le croire pose donc un rapport à de l'autre ([Certeau], 1981 : 1), 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. (1991 : 51)

Cette antériorité de l'autre (et des autres) peut se fixer. Elle forme alors ce qu'on appelle la « culture religieuse » : le « donné à croire » d'une société ou d'un groupe. Michel de Certeau rattache ce processus d'objectivation à la fonction de l'autorité qui est, précisément, d'autoriser, c'est-à-dire de rendre possible un croire, et par là de donner cohérence à un groupe humain. C'est l'institution du croire telle que nous l'avons évoquée plus haut, institution qu'on a l'habitude d'identifier aux Églises et aux religions constituées, mais qui peut, évidemment, prendre beaucoup d'autres formes ¹⁵.

Cette institution du croire nous amène dès lors à un deuxième niveau, celui de la croyance. C'est le niveau où le sujet instaure l'autre en répondant, lui supposant un désir et une volonté, supposant que l'autre, en bref, est en position de le croire, lui, et qu'il est lui-même cru, dans le rapport qui les unit. Telle est la croyance : l'acte de croire actualisé dans la dynamique concrète d'un rapport à l'altérité. Ce niveau est celui des implications psychologiques et éthiques du croire : psychologiques parce que les conditions propres d'une subjectivité donnée y sont impliquées ; éthiques parce qu'y est sans cesse questionnée l'orientation de ce rapport à l'autre, sa désirabilité en termes d'amélioration ou de détérioration de la qualité de vie, voire de production de vie ou de production de mort. Dans la croyance, même si l'interprétation en est encore ouverte, se profile un « devoir-être » du sens.

Le niveau de la croyance, c'est en quelque sorte celui de l'énonciation par laquelle le sujet s'implique dans le croire. Par elle, le croire devient un dire, un dire sur l'autre tout au moins, sinon un dire à l'autre supposant un dire de l'autre, un dire par lequel le sujet devient partie prenante de l'altérité qui l'entoure et parfois le gouverne.

¹⁵ « Les institutions croyantes (politiques ou religieuses) tentent de produire des croyants en faisant croire qu'«il y a beaucoup d'autres qui croient», en les montrant, en les comptant : on manipule la conviction de l'un par un travail sur la conviction des autres, ou par la fiction de la conviction des autres. Les "autorités" aussi se fabriquent [...] » (Panier, 1991 : 52).

C'est à ce niveau aussi qu'on trouve le croire dans son articulation à des pratiques signifiantes et avec l'organisation de la vie. Le dire, en effet, doit aussi être vraisemblable. Et quoi de mieux, pour marquer sa vraisemblance, que de l'articuler à un faire ? L'épreuve du faire, qu'on l'appelle engagement, mobilisation de la conscience, capacité créatrice, action, pratique, est en effet celle qui constitue dans sa plus grande efficience la crédibilité d'un dire, parce que si l'autre peut toujours douter de ce qui ne reste que dire, s'il n'est pas en mesure d'en tirer au clair toutes les interprétations, il peut toujours savoir quelque chose du faire. Il peut en évaluer les effets et juger jusqu'à quel point le sujet énonciateur y est compromis. Dire et faire ont besoin l'un de l'autre pour se constituer en pratiques signifiantes.

Quand dire et faire sont dissociés, la croyance n'y est plus. Le dire reste objectivé dans des énoncés analysables, objectivables comme des restes de croyance auxquels on ne croit plus. Désarticulé du faire, le dire devient « fable », ou « folklore ». Mais, désarticulé de ces « dits », le faire « va sans dire », il est régi seulement par la logique technicienne de l'efficacité, il n'est plus à proprement parler une « pratique signifiante ». Cette désarticulation du dire et du faire laisse béante la place (et la question) du sujet, d'un sujet dont le dire serait un faire, un acte d'énonciation, et dont le faire serait un dire, une pratique signifiante. Cette question serait celle que pose la modernité [...]. (Panier, 1991 : 47-48) ¹⁶

Tel est nous semble-t-il l'enjeu de la croyance : la mise en acte du croire sans cesse à recommencer. Il nous oriente vers une poétique du croire. Par sa croyance, en effet, l'être humain invente et crée sa façon d'habiter le monde. « Plein de mérite, mais en poète, l'homme habite sur cette terre » écrivait Hölderlin. Ce n'est qu'à condition d'exercer pleinement ce jeu créateur, ce jeu de poète, « que le monde devient la véritable habitation de l'homme » (Bureau, 1991 : 131).

Ce n'est donc pas à ce niveau que peut porter une recherche empirique, dans la mesure où elle devrait disposer, pour s'y risquer, d'outils herméneutiques, sémiologiques et psychanalytiques hors du commun. C'est pourquoi nous nous intéressons aux croyances, même si nous savons que celles-ci ne témoignent que superficiellement de l'acte de croire et que la croyance, par ailleurs, ne s'y réduit en rien. Les croyances, en effet, sont des énoncés. Là où les énonciations travaillent le monde, transforment les relations entre les humains, les énoncés font trace de ces énonciations. Ils se présentent comme des objets. Ils sont donc directement observables : il n'est nécessaire, pour cela, que d'en constituer un corpus défini.

¹⁶ On trouve dans *La Fable mystique* (Certeau, 1982) l'analyse de cette situation du sujet éclaté, « en souffrance », entre dire et faire. C'est déjà dans *Le christianisme éclaté* (Certeau et Domenach, 1974) que Michel de Certeau parle de folklorisation du christianisme contemporain, en termes de dissociation du dire et du faire.

On pourrait parler des énoncés de croyances comme des mots de la langue. Ceux-ci forment, nous dit Saussure (1975), un « trésor déposé par la pratique de la parole » par des générations d'êtres parlants. Ils font trace, dans le présent, d'actes d'énonciation passés. En cela, certes, ils n'ont pas de vie en eux-mêmes : on les retrouve, inertes, dans des dictionnaires. Mais ils peuvent toujours être actualisés par de nouvelles énonciations, et dès lors servir de support au désir d'interlocuteurs en situation de communication inédite. Ils deviennent ainsi « paroles ».

La langue est un ensemble de signes pouvant être actualisés dans des actes de parole. Elle est ouverte : plus que l'ensemble de tous les signes, c'est l'ensemble de tous les signes possibles. Elle se renouvelle chaque fois qu'un être parle, parce qu'il donne alors aux signes existants une valeur nouvelle, originale et relative à sa propre expérience. Enfin, elle est condition de possibilité du sujet. Ce dernier en effet, pour prendre la parole, doit s'inscrire dans une langue donnée, langue qui est bien antérieure à son geste qui lui survivra certainement, langue qui, en conséquence, codifie et limite sa parole tout en la rendant possible.

Il y a certes des analogies profondes entre parler et croire si tant est que « parler, pour l'homme, c'est dénier la mort en tentant de faire advenir la vie au lieu même où la mort se manifeste : dans le corps » (Laplanche et Leclaire, 1966 : II 1). Dans les deux cas, il s'agit de dépasser les limites de l'existence. Dans la parole, on le fait par un geste de communication. Dans la croyance, on le fait par un acte de production d'imaginaire. L'un est probablement nécessaire à l'autre, s'il est vrai que « l'intégration réciproque du corps et du langage, d'où s'origine l'imaginaire, décentre l'homme par rapport à lui-même et marque le début de son errance ... » (Irigaray, 1966). En tous cas, il est certain que le croire, pour se dire, doit passer par la parole et utiliser les mots de la langue. Il se livre alors sous forme de croyances.

Les croyances, ainsi considérées, n'épuisent pas la croyance. Si elles sont signes d'un acte de croire, ce qu'on ne saurait dénier, les croyances ne disent que peu de choses de sa qualité ou de son authenticité, ni du désir de celui qui croit ou a cru à travers elles. Elles peuvent être aussi extrêmement ambiguës dans leur signification. Tout comme les mots de la langue, elles sont naturellement polysémiques. On ne saurait donc, à partir des croyances d'un individu, juger de la qualité de son croire. Elles sont certes des outils à l'aide desquels il tente peut-être d'exprimer sa « foi », sa quête d'altérité, mais réduire cette quête aux catégories de

cette expression serait comme prétendre qu'une image est le réel de ce qu'elle représente. Ce serait pour le moins une imposture ¹⁷.

C'est pourquoi les textes présentés ici portent sur les croyances, c'est-à-dire des énoncés produits par des interlocuteurs en situation concrète de croyants, amenés à dire quelque chose de leur expérience. Ils n'ont pas d'autre prétention, pas même celle d'une anthropologie du croire. Ils esquissent cependant la problématique possible d'une sociologie, en tant que celle-ci peut s'attacher aux mille stratégies des êtres humains pour faire sens. Les croyances, dans cette perspective, supposent que du sens est produit, et dès lors qu'on peut le dire. Elles s'arrêtent à l'imaginaire que supporte un langage.

2. Les croyances sont des faits de langage

[Retour à la table des matières](#)

Pourquoi, dès lors qu'elles nous révèlent si peu de chose de la nature du croire, s'attarder à l'étude des croyances ? Pour les mêmes raisons qu'on s'attarde à l'analyse des structures d'une langue, à son archéologie et à sa généalogie, à sa syntaxe et à ses paradigmes. Si ces travaux nous disent peu de chose du désir de celui qui parle, ils nous révèlent néanmoins l'univers culturel dans lequel baigne l'être parlant. Les croyances, si elles sont signes d'un croire, ont une vie indépendante de l'acte de croire spécifique qui les met au monde. Une fois qu'elles sont énoncées, elles circulent comme des objets. Elles reçoivent, de cette circulation, une valeur déterminée selon les règles communes de production des valeurs (18) dans la société qui les accepte : soit en fonction des autorités qui les garantissent, soit en fonction de leur rareté ou de leur utilité, soit encore en fonction de leur capacité de signifier l'appartenance ou le statut social de celui ou

¹⁷ On n'hésite pas à commettre cette imposture quand on distingue des croyances vraies des croyances fausses, réduisant le principe de vérité au supposé « contenu » des productions symboliques, oubliant que toute croyance (comme toute parole) est d'abord quête. On ne tient pas compte alors de la vérité du désir qui travaille les signifiants. On ne distingue pas non plus la gestion politique des croyances, nécessaire aux institutions pour assurer leur cohérence, (ce qu'on appelle l'orthodoxie), du travail de sens effectué par des sujets.

de celle qui les adopte ou les évoque, ou pour bien d'autres raisons qu'une sociologie doit tenter d'explicitier.

En bref, l'étude des croyances, si elle ne nous dit que peu de chose du croire, nous introduit à la manipulation institutionnelle de la croyance. Qu'entendons-nous par là ? Tout simplement le fait que l'univers des croyances, dans une société donnée, par exemple la portion de société québécoise qui a été le lieu de notre recherche, est objet d'une gestion sociale.

Cette gestion peut être exercée du lieu d'une institution monopolistique, tel une Église ou un État, ou d'institutions reconnues traduisant une certaine pluralité : les Églises, les cultes, les groupes et mouvements religieux. Si les institutions reconnues à une époque ou dans un espace donnés, pour des raisons généralement indépendantes de leur volonté, n'arrivent pas à l'exercer, on peut penser que d'autres modes de contrôle se développeront. Sans doute est-ce le sens de la régulation des croyances par le marché qu'évoque aujourd'hui l'expression « religion à la carte ». Mais le marché, c'est aussi une institution : il est doté de règles, il détermine ou actualise des « valeurs ». C'est même là, en économie, sa fonction essentielle : régler des transactions en les inscrivant dans un système de valeurs.

18. Nous renvoyons pour cette question au cadre d'analyse mis en place par Jean Baudrillard : « Il n'est rien, ni objet, ni idée, ni conduite qui échappe à cette logique structurelle de la valeur, au fait d'être non seulement pratiqué dans sa valeur d'usage, dans son sens « objectif », dans son discours officiel, mais encore toujours virtuellement échangé comme signe, c'est-à-dire de prendre une toute autre valeur dans l'acte même d'échange et dans la relation différentielle à l'autre qu'il institue. Cette fonction différentielle vient toujours surdéterminer la fonction manifeste, y contredire parfois totalement, la ressaisir comme alibi, et même la produire comme alibi » (1972 : 81 ; voir aussi 1968 ; 1979). Pourquoi le marché des croyances, s'il existe, ne ferait-il pas de même ? Il prendrait alors tout simplement la relève des institutions autrefois monopolistiques ou oligopolistiques.

Mais ce n'est pas ce point qui nous intéresse d'abord. Croire, dans notre perspective, suppose des objets supposés satisfaire le désir. S'il y a crise du croire, cette crise est d'abord séculière : elle vient du fait qu'il n'y a plus d'objets sur lesquels on s'entende, qui fassent sinon l'unanimité, du moins un consensus dans l'exploration du sens. C'est pourquoi il faut légitimer les objets qui circulent, garantir leur « valeur ». Comme le dit Baudrillard, cette production de légitimité, même si elle présente l'objet comme un fétiche, un simulacre, même si elle instaure une économie de l'illusion, n'est pas un truquage des consciences, « c'est

une logique sociale qui se substitue à une autre (et en résout les contradictions) en changeant la définition même de la valeur ... ce n'est jamais le « fétichisme de l'objet » qui soutient l'échange dans ses principes, mais le principe social de l'échange qui soutient la valeur fétichisée de l'objet » (1972 : 136).

C'est pourquoi notre intérêt portera sur les mécanismes de production de la valeur « objectivée » des croyances. Michel de Certeau esquisse, à travers son oeuvre, une première problématique de cette manipulation institutionnelle de la croyance en y distinguant deux niveaux : celui de l'accréditation des autorités et celui du contrôle de la cohérence. Utilisons pour les caractériser le résumé qu'en fait Louis Panier (1991 : 55) dans sa synthèse de la pensée de Certeau :

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 : 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 : 3 10).

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.

Authenticité, cohérence, tels sont les enjeux de la régulation des croyances. La première de ces qualités concerne les rapports entre l'imaginaire et l'ordre social, entre l'individu qui accède à une représentation du monde et les institutions (la première d'entre elles étant le langage lui-même) qui président à la distribution des places sociales, des statuts et des rôles. Ses critères regardent moins le contenu des croyances (qui peut évidemment varier) que leur provenance. Ils mettent en lumière le statut du locuteur : de quoi, ou de qui, s'autorise-t-il ? En quoi est-il croyable ? La seconde concerne le discours lui-même et le rapport au réel dont il peut se prévaloir. Ses critères visent le contenu en le dotant à la fois d'un coefficient de valeur interne et d'un coefficient de valeur externe : quelle est sa logique ? À quoi sert-il ?

Cette structure, que nous avons désignée en un premier temps comme celle du croyable (Lemieux, 198 1), peut être empiriquement repérée dès qu'on s'attarde

à observer la dynamique constitutive d'un groupe humain donné. Nous avons aussi tenté de la mettre à jour dans les pratiques sociales diverses, notamment dans celles qui se tiennent autour de la mort et, plus précisément, au salon funéraire (Lemieux, 1982). Dans ce lieu en effet, à l'occasion d'un événement-rupture vécu par un groupe, le décès d'un de ses membres, se tiennent essentiellement des discours de reconstitution du tissu social abîmé. Devant le cadavre, en référence à lui - au supposé « réel » de sa vie passée - des locuteurs sont accrédités, reconnus en autorité par les autres, c'est-à-dire comme capables de tenir un discours de vérité à son égard. Ce discours est passé, lui aussi, au crible de la logique : il doit manifester sa vraisemblance, notamment en se référant à des faits de la vie du disparu. Mais son enjeu majeur est bien de l'ordre d'un effet social : reconstituer le tissu socio-affectif d'un groupe - ou d'un réseau familial - qui doit survivre à la déchirure de ce tissu. Bref il s'agit, pour ce groupe de produire l'imaginaire qui lui rend possible son dépassement de l'expérience de ses limites.

La production du vraisemblable, n'est-ce pas l'enjeu de tout acte de langage ? Quand nous disons que les croyances sont des faits de langage, c'est bien sûr d'abord cet enjeu que nous visons. Celui-ci implique cependant que nous en abordions la réalité non pas à partir de nos propres convictions, mais à partir de questions que nous poserions à n'importe quel acte de langage : quelles autorités met-il en oeuvre ? de quel principe de cohérence se réclame-t-il ? C'est là notre règle de méthode fondamentale, la seule, d'ailleurs, qui puisse garantir un minimum de distance contrôlée entre les positions de l'observateur - lui aussi un « croyant » - et ce qu'il se donne comme « objet ».

3. Un modèle exploratoire

[Retour à la table des matières](#)

En considérant les croyances comme des faits de langage, nous « réduisons » évidemment notre observation à celle des « énoncés de croyance ». Mais nous nous donnons en même temps la possibilité de lui appliquer des techniques de recherche précises et éprouvées. Nous ne nous attarderons pas longuement sur ces dernières puisqu'elles sont essentiellement celles qui concernent l'établissement d'un corpus de données (i.e. d'un corpus d'énoncés) et de l'analyse de contenu. Leurs modalités concrètes d'opération sont explicitées, par ailleurs, dans l'exposé des résultats tout au long du présent recueil. Nous nous attarderons plutôt sur

l'élaboration du modèle, ou si l'on préfère du plan d'exploration de l'univers des croyances des Québécois auquel ceci nous a conduits.

Les préliminaires épistémologiques dont nous avons fait état jusqu'ici nous ont d'abord amenés à formuler une première définition opérationnelle du concept de « croyances ». Rappelons-la simplement ici telle qu'elle a été utilisée dans les différentes phases de la recherche : il s'agit d'« énoncés - c'est-à-dire de faits de langage - concernant des réalités objectives ou posées comme telles, non vérifiables par les moyens normaux de la raison mais mobilisateurs pour les sujets qui les mettent en scène ».

Chacun des éléments de cette définition visait, en un premier temps, à spécifier notre champ de recherche. Le champ des croyances, en effet, est adjacent à plusieurs autres qui contribuent aussi, à leur façon, à constituer l'imaginaire. Il ne s'agissait donc pas ici de simplement distinguer les croyances, au sens large qui est le nôtre, des croyances religieuses, mais de les distinguer des opinions, des valeurs, des savoirs, des traditions, des idéologies... Dans chacun de ces champs, en effet, nous sommes mis en présence d'un ensemble de représentations et d'explications à portée universelle, où le mobile vérificateur n'est pas premier, et qui sont hors de portée du vrai et du faux. Toutes ces réalités, d'ailleurs, ou bien se prévalent de croyances qui sont à leur origine, ou bien produisent, mettent en scène et organisent des croyances selon un mode qui leur est propre. Pour couper court ici à une discussion qui, dans notre processus d'élaboration d'un modèle exploratoire, fut extrêmement longue, disons qu'elles peuvent être considérées comme des modalités particulières - à côté de bien d'autres - de la manipulation institutionnelle de la croyance, réglant celle-ci à partir d'impératifs soit de consensus (les opinions), soit de morale (les valeurs), soit de connaissance (les savoirs), soit d'héritage culturel (les traditions), soit de lutte sociale (les idéologies). En définissant les croyances comme des énoncés susceptibles d'être trouvés dans chacune de ces formations de l'imaginaire, nous nous donnions un outil pour saisir à la fois ce qu'elles ont en commun avec ces formations (ce en quoi ils contribuent au paradigme de l'imaginaire) et ce en quoi elles sont tributaires d'un mode d'organisation qui leur est propre.

Autrement dit, nous nous sommes donné un outil (dont la valeur effective n'est évidemment apparue que peu à peu) qui permet d'aborder la réalité de l'imaginaire, autrement que par un de ses modes de régulation particulier, pour tenter de saisir les *structures régulatrices* qui y sont à l'œuvre. N'était-ce pas l'objet même que nous voulions donner à notre recherche ? Par ailleurs, ce qui peut être dit des croyances, à partir du moment où nous en tentons l'observation, ne détruit en rien ce qui peut être dit de toutes les instances régulatrices de

l'imaginaire, puisque le matériel même qu'elles mettent en scène est celui des croyances, dans leur fonctionnement social ¹⁸.

Dans notre recherche d'un modèle exploratoire des croyances, nous avons donc procédé - limites budgétaires s'imposant - de la façon la plus simple possible, en collectant un premier corpus d'énoncés. Nous avons pour cela, en un premier temps, publié dans un ensemble d'hebdomadaires régionaux, qui ont accepté l'opération comme service à la collectivité, un placard qui, après avoir identifié notre équipe comme groupe de recherche universitaire, posait une double question : « En quoi croyez-vous ? » et « En quoi les autres, autour de vous, croient-ils ? ». Laissant un espace sur deux colonnes pour répondre, nous entendions ainsi, tout simplement, prendre une première mesure de l'envergure du champ possible des croyances, sans avoir idée, d'ailleurs, de ce que nous y trouverions.

De la quinzaine d'hebdomadaires qui ont effectivement publié la question (certain sous leur rubrique « sportive » !), nous sont parvenues quelques centaines de réponses. Disons tout de suite qu'à ce stade, en quelque sorte préliminaire, de la recherche, le nombre de réponses importe peu, même s'il frappe l'imagination. Nous étions à la recherche de structures et non pas de distributions sociales des attitudes ou des comportements. Nous avons donc tenté de mettre au point un premier outil dans l'espoir qu'il révélerait quelque chose de ces structures ¹⁹.

Effectivement, nous avons pu recenser, à partir des réponses obtenues, plus de quatre cent cinquante énoncés de croyances, allant des plus généraux, par exemple « Dieu », l'« univers », le « cosmos », l'« être suprême », l'« amour », la « justice », la « paix », jusqu'aux plus particuliers : mon « ange gardien », ma « carte du ciel », la force intime de mon « moi », « mon énergie personnelle », les « feuilles de thé », l'« influence de la lune », « E.T. » l'extraterrestre (film de S. Spielberg), etc.

À la limite, on peut dire que l'outil d'exploration lui-même nous permettait d'obtenir autant d'énoncés de croyances qu'il y avait de répondants. Un énoncé, en effet, est le produit spécifique d'un énonciateur qui lui donne une forme chaque

¹⁸ Rappelons simplement ici, pour mémoire, ce que disait Nicos Poulantzas (1968 : 25) de l'idéologie : « La fonction de l'idéologie est d'occulter les contradictions réelles, de reconstituer, sur le plan imaginaire, un discours relativement cohérent qui serve d'horizon au vécu des agents. L'idéologie, à l'encontre de la notion scientifique de système, n'admet pas en son sein les contradictions, elle tente de les résoudre par son absence ».

¹⁹ A contribué de façon particulière à l'élaboration de ce premier outil notre collègue Jean-Paul Tremblay, maintenant professeur au département de communications sociales de l'Université Saint-Paul, à Ottawa.

fois originale. En fait, bien que plusieurs énoncés mettent en scène les mêmes signifiants, tels « Dieu », « Marie », « l'Église », « Les saints », la plupart des répondants, par ailleurs, ont formulé plusieurs énoncés, comme les incitait la structure même du mini-questionnaire, en distinguant leurs propres croyances et celles « des autres ».

Au terme de l'opération, nous étions donc en présence d'une banque de quelques centaines de signifiants de croyances. Nous ne pouvons rien dire, à priori, du caractère plus ou moins exhaustif de cette banque. Même si notre technique de recherche laissait toute place au hasard dans le choix des répondants, il n'en reste pas moins que la population des répondants a présenté des contours qui, même s'ils sont flous, en limitent la signification. Ces répondants sont des lecteurs d'hebdomadaires régionaux qui se sont montrés assez intéressés à la question pour se donner la peine d'y répondre, d'une part, et de poster leur réponse à leurs frais d'autre part. Cela élimine d'emblée les « indifférents » : il faut au moins avoir le sentiment d'avoir quelque chose à dire sur la question pour aller jusque-là. Très peu de réponses ont dû être rejetées pour évidence de canular. Les autres manifestaient toutes la volonté d'affirmer de véritables convictions, dont il est évidemment impossible d'évaluer la force à ce stade, mais dont les éléments méritent d'être incorporés au corpus des croyances des Québécois ainsi « objet » d'une première approche empirique.

Dès la première lecture des réponses, d'ailleurs, un élément de structure de cet univers des croyances est ressorti à l'évidence, étayant la réalité des croyances comme « faits de langage ». Le langage, on le sait, fonctionne par « disjonction » (Greimas, 1966) : la catégorie du « blanc », par exemple, ne peut être comprise que par séparation de « tout ce qui n'est pas blanc » et qu'on appellera dès lors « coloré », le « bien » s'établit par disjonction du « mal », la « santé » de la « maladie », le « sacré » du « profane », etc. C'est là, sans doute, son mode le plus élémentaire de fonctionnement. Or, en il en va de même dans l'univers des croyances. Celles qu'on avoue volontiers pour soi-même sont toujours de l'ordre du sérieux, du désirable, de l'« autorisé », - si tous croyaient ainsi, le monde irait bien mieux, nous disaient plus tard à ce propos certains interviewés -. Bref, il s'agit bien du vraisemblable tel que nous en avons établi plus haut les critères théoriques : autorité et cohérence. Les croyances « des autres », par ailleurs, n'ont pas ces qualités : dans la mesure où les sujets les perçoivent comme différentes de leurs propres croyances, elles sont de l'ordre du non sérieux (infantile, sans consistance, dérisoire), du non désirable (dangereux, étrange), du non autorisé (superstition, illusion, bourrage de crâne, etc.).

Le caractère manichéen des structurations de l'imaginaire est ici très clair. Pour le croyant traditionnel type, par exemple, capable de réciter avec conviction

des éléments du credo chrétien, « les autres », ce sont ceux qui croient en toutes sortes de « nouveautés » telles que l'astrologie, les cristaux, les cartes, l'argent, le pouvoir, le progrès, toutes « illusions » et « superstitions » qui hantent le monde d'aujourd'hui. Pour le croyant convaincu de la force de son « moi » capable de surmonter tous les écueils de l'existence, ou encore de l'actualité de forces cosmiques - êtres supérieurs ou lois immanentes de l'univers - qui déterminent son existence, « les autres », ce sont « ces gens qui encore aujourd'hui croient en toutes sortes de vestiges d'autrefois »...

Questionner en même temps les croyances propres et les croyances des autres s'avère dès lors source d'une grande richesse pour notre corpus. Sauf pour une minorité d'environ 10% des répondants, les croyances des autres apparaissent en effet comme le miroir inversé de celles qu'on affirme pour soi-même, y compris chez ceux qui disent d'emblée ne croire « en rien » et répondent au questionnaire en dénonçant le fait que « les autres » croient en « n'importe quoi » !

Les croyances, ainsi, reflètent pour l'individu l'affirmation de sa place dans la société et dans l'univers. Elles renvoient à une production d'identité, à une inscription du sujet par rapport « aux autres » et par rapport « à l'autre ». C'est dans ce rapport « aux autres » et « à l'autre » qu'elles font sens pour un sujet, sens qui n'est pas d'abord celui d'une rationalité (ou d'un dogme), mais celui d'une affectivité. Nous y reviendrons plus loin.

III. Une axiomatique des croyances

[Retour à la table des matières](#)

La production de croyances, si elle est tributaire de fondements anthropologiques, obéit aussi à des motifs d'ordre psychologique et cognitif : fournir à l'être humain les cadres de référence qui lui permettent de se situer dans l'existence. Et pour cela, elle doit « mettre en ordre » les signifiants de cette existence. Antoine Vergote (1966 : 136-137) rend compte de cet aspect à partir de l'expérience clinique :

Un monde dépourvu de traces, qui mettent en place les êtres et les fonctions, est un monde fou où la personnalité ne peut pas subsister. Jadis, les mythes et les symboles

avaient pour fonction d'organiser le monde et d'y situer l'homme. Le cosmos et la société apparaissaient comme un tout ordonné et raisonnable, au sein duquel l'homme se voyait chargé d'un rôle bien déterminé. L'homme pouvait donc s'identifier, reconnaître sa personnalité et sa fonction propres, du simple fait qu'il était intégré dans un tout significatif. Il avait sa fonction propre et, par là même, il se sentait relié au tout. Se situer, cela comporte une double exigence : la délimitation du rôle et le lien avec l'ensemble organisé. Il ne fait aucun doute que la religion peut, aujourd'hui encore, procurer à l'homme cette interprétation organisatrice de l'existence.

Si tel est bien le cas, il nous reste à nous demander quelle religion peut, aujourd'hui, procurer à l'être humain cette « interprétation organisatrice », faite de liens affectifs et de cohérence intellectuelle, quel mode de représentation lui permet d'imaginer sa place fonctionnelle dans l'univers et de rendre significatifs les liens qu'il entretient avec l'altérité du monde.

Telle est l'acuité de la question concernant la religiosité de modernité, quand nous la posons à partir de l'observation des croyances. Si les répondants procèdent, pour eux-mêmes, à une « mise en ordre » du monde, n'y aurait-il pas lieu d'effectuer, à notre tour, une certaine mise en ordre de leurs discours, d'y discerner des tensions, des pôles, des axes, des concordances et des dissonances ?

1. Des polarités

[Retour à la table des matières](#)

Bien sûr, on trouve dans l'univers des croyances autant de pratiques significantes qu'il y a de répondants. On pourrait donc considérer les champs de croyances comme indéfiniment divisibles. Cela ne nous mènerait cependant pas très loin : nous retrouverions, en bout de course, le caractère individuel des rapports contemporains à l'ordre du sens, caractère désormais mis en évidence par la plupart des discours qui s'intéressent à ces questions. Il nous faut donc trouver un autre mode de saisie de leur réalité. Nous l'avons fait à partir de l'analyse de contenu, en essayant de déceler un certain nombre de parentés sémantiques - ou si l'on veut, au sens linguistique du terme, de paradigmes ²⁰ - qui transparaissent à

²⁰ « Au sens large, on appelle paradigme toute classe d'éléments linguistiques, quel que soit le principe qui amène à réunir ces unités. En ce sens on considérera comme paradigmes les groupes associatifs dont parle Saussure, et dont les éléments ne sont guère reliés que par des associations d'idées. De même Jakobson semble parfois fonder la relation paradigmatique sur la simple similarité, sur cette "association par ressemblance" dont parlait la psychologie associationniste [...] » (Ducrot et Todorov, 1972 : 142).

travers énoncés eux-mêmes. Très vite, nous nous sommes ainsi rendu compte qu'il était possible d'établir une typologie des croyances, typologie assez compréhensive pour accueillir la totalité des énoncés recueillis et assez différentielle pour nous permettre de distinguer parmi ceux-ci des champs particuliers de signification et de production de sens.

Ces champs peuvent se répartir en quatre pôles, définissant eux-mêmes deux axes en fonction desquels chaque énoncé de croyances peut prendre sa place (cf. Schéma I). Ces quatre pôles sont les suivants :

a. Celui des croyances « religieuses » proprement dites²¹, c'est-à-dire des signifiants provenant effectivement d'une tradition religieuse dénommée et identifiée. Dans la très grande majorité des cas, il s'agit de l'univers religieux catholique ou, plus largement, judéo-chrétien : Dieu, Marie, la Providence, la grâce, les sacrements, l'Église, la prière, les saints, etc. Les signifiants de ce type représentent environ 45% des énoncés qui ont été recueillis. Ils forment donc un matériel très riche, qui va des expressions dogmatiques fondamentales du christianisme jusqu'à ses contours de piété populaire les plus particuliers. Par exemple « saint Jude », patron des causes désespérées, y côtoie l'« action de l'Esprit », l'« eau de Pâques », dont on reconnaît les effets salvifiques, le « mystère de l'Église ».

b. Des croyances de type « cosmique » dont les signifiants, tirés des cosmogonies contemporaines, annexes d'une appréhension « scientifique » du monde dans certains cas, d'une appréhension du monde comme fiction dans d'autres cas, traduisent une vision totalisante mais immanente. Cette formation du vraisemblable, elle aussi, est capable de fournir des explications au développement de l'univers, ainsi qu'à la place des êtres humains dans celui-ci. Ce champ, représentant près de 25% des énoncés recueillis, est à l'instar du premier très varié dans ses contenus : reposant sur l'idée d'un ordre immanent de l'univers, il inclut la multitude des extra-terrestres mis au monde par la science-fiction ou popularisés par les médias²², souvent coiffée d'un « être suprême » aux contours imprécis ; on y trouve également les cosmogonies diffusées par des groupes religieux ésotériques, le caractère inéluctable du destin personnel ou collectif, le déterminisme de l'histoire ou du monde, la force régénératrice de la nature,

²¹ Le qualificatif « religieux » prend bien sûr ici un sens restreint, qui est celui que lui donnent les répondants, et non pas celui de la sociologie ou de la psychologie de la religion. Il renvoie au « religieux institué ». Chaque fois que nous l'utiliserons à notre tour dans ce sens, nous le mettrons entre guillemets.

²² À l'époque où le questionnaire a circulé était diffusé le film E.T. l'extraterrestre de Steven Spielberg (1983-1984), dont nous avons pu reconnaître l'influence dans un certain nombre de réponses.

l'influence des astres sur les comportements humains, et bien d'autres « réalités » encore, portées par les courants ésotériques du jour : les cristaux, les nombres, etc.

c. Des croyances renvoyant au « moi ». Ce « moi » représente, comme objet de croyance, la somme actuelle des expériences personnelles, vécues ou assumées comme telles, et la somme des capacités inhérentes à la nature humaine. Sublimé et réifié, c'est un moi capable, par sa seule réalité, de résoudre ou dépasser les problèmes liés à la contingence du vécu et possédant, lui aussi, une force intime inaliénable, force d'ailleurs parfois dénotée comme parcelle de la divinité cosmique. On y retrouve, en autres, des croyances reliées à la télékinésie, à la télépathie, et celles qui s'expriment sous des formules telles que « qui veut tout peut tout »... Ce champ, troisième en importance numérique, regroupe 18% des énoncés.

d. Enfin des croyances de type « social ». Comme celles qui concernent le « moi », ces dernières procèdent aussi par réification et sublimation. Elles renvoient cependant d'abord, par leurs signifiants, à des « valeurs », tels la paix, l'amour, la justice, voire l'intelligence, la raison, le progrès, toutes réalités susceptibles de « sauver » l'humanité, dans une vision « oecuménique » du monde. Ces valeurs, considérées elles aussi comme des réalités en soi, sont en quelque sorte autonomes par rapport aux contingences sociales et dotées d'une force inhérente à leur nature. L'antithèse en est représentée par les forces du mal : la haine, la guerre, les exclusions, le non respect des autres, etc., qui incessamment mettent en danger les possibilités de salut. Ce champ, certes, présente une importance numérique moins grande que les autres (11% des énoncés). Il est aussi sémantiquement moins riche. On le retrouvera cependant d'une façon constante dans toutes les étapes de la recherche, même si souvent sous forme de parent pauvre, davantage influencé par les autres formations de l'imaginaire que capable de les influencer.

Quelques remarques sont nécessaires pour mieux comprendre l'univers ainsi dessiné à grands traits.

Chaque champ représente un mode particulier de construire et d'appréhender le monde comme vraisemblable. De ce point de vue, les énoncés qu'on y trouve nous renvoient à des productions individuelles d'imaginaire. Pour en comprendre véritablement le sens, il faudrait donc interroger les structures mentales et l'histoire particulière de chacun des énonciateurs. Ceci n'est pas notre objectif. Nous voulons plutôt saisir en quoi la somme des signifiants ainsi mis en circulation sous forme d'énoncés constitue une dimension possible de la culture, c'est-à-dire des outils, souvent pris en charge par des groupes ou des institutions,

mais toujours à la disposition des individus, pour appréhender leur place dans l'univers.

L'imaginaire individuel ne correspond jamais en tous points à l'imaginaire disponible dans l'horizon culturel. Aussi faut-il tenter de structurer globalement l'univers représentationnel qui est signifié par les énoncés individuels, si on veut en comprendre les lois. La mise en regard des champs les uns par rapport aux autres, dès lors, nous mettra en présence d'une certaine logique, faite de tensions réciproques et d'emprunts mutuels. Ce sont quelques aspects de cette logique que veut illustrer le schéma 1, en disposant ces champs sous forme de pôles.

L'axe religieux-cosmique, dans cette perspective, a comme caractéristique de poser, au fondement de sa vision du monde, une réalité extérieure à l'être humain. Cette altérité est transcendante dans le cas du « Religieux », immanente dans le cas du « Cosmique ». Elle s'énonce la plupart du temps par des signifiants chrétiens dans le premier pôle (sauf pour quelques cas isolés faisant occasionnellement référence à d'autres grandes traditions religieuses, notamment

au bouddhisme), elle s'énonce comme un ordre du monde inscrit dans la nature ou dans le cosmos, à l'autre pôle.

Il faut noter que les traditions chrétiennes continuent de tenir, dans l'univers exploré, une importance qui est loin d'être négligeable. Mais elles n'ont plus rien de monopolistique puisqu'elles représentent moins de la moitié des énoncés. On peut faire l'hypothèse que l'imaginaire religieux qu'elles mettent en scène est marqué et travaillé, plus ou moins profondément, par d'autres influences. Logiquement, on peut avancer que beaucoup de ces influences proviennent du pôle « Cosmique », puisque celui-ci, d'une part, présente des éléments de contenu qui sont antagonistes avec le premier, notamment l'idée d'une « force » immanente à l'univers en regard de la « puissance, divine et que, d'autre part, son importance quantitative, en termes d'énoncés, en fait une alternative très visible, sur le marché des croyances, pour ceux qui prennent distance par rapport à l'héritage conceptuel des traditions chrétiennes.

L'axe social-moi définit un mode d'appropriation du monde articulé sur la réification de valeurs collectives à un pôle, des valeurs individuelles à l'autre pôle. Contrairement au premier axe, qui procède à une certaine objectivation du monde à travers les idées de transcendance et d'immanence, celui-ci concerne plutôt la subjectivité des répondants. L'être humain s'y conçoit comme un acteur de l'histoire, acteur dont les choix sont déterminants, sujet moins assujéti que sujet puissant, même si cette puissance s'exerce dans un ordre préétabli, capable d'assumer l'histoire collectivement ou individuellement, bref, un sujet qui se conçoit comme une s. La référence au moi, comme la référence aux valeurs sociales, renvoie ainsi à un « agir ». Si le monde peut être conçu indépendamment de l'être humain dans l'axe « religieux <---> cosmique », il ne peut l'être dans l'axe « social <---> moi ».

Le pôle « **Social** » et celui du « **Moi** » présentent cependant, eux aussi, des éléments antagonistes : dans le second, le l'axe focal est centré sur l'individu, sublimé dans sa représentation indique ; dans le premier il est mis sur la collectivité, sublimée dans sa représentation morale.

Cette mise en polarité des champs de croyances est d'abord le résultat d'un travail logique : il s'agit, comme dans tout travail de langage, d'établir des principes de disjonction qui permettent de construire du sens. Ainsi, les pôles qui viennent d'être explicités représentent en quelque sorte des types purs. Dans la réalité, on trouvera des individus et des groupes qui se situeront quelque part sur les lignes axiales, à plus ou moins grande distance des pôles. Ils emprunteront des signifiants à l'un ou l'autre des pôles sans nécessairement épouser l'exclusivité de leur logique. Autrement dit, on ne trouve que rarement des « types purs » dans la

réalité, mais on trouve beaucoup de transactions, effectuées par des individus ou des groupes, qui mettent en scène des éléments empruntés à chacun de ces pôles, en les articulant selon un mode qui leur est propre. La force du moi, par exemple, en ce qu'elle rend le sujet capable de se sortir de toute impasse, peut très bien se concevoir comme une parcelle de la force cosmique (ce « moi » étant une parcelle de l'univers) ; l'amour, susceptible de sauver le monde, peut aussi être l'expression privilégiée du divin ; le progrès peut se donner comme la loi inexorable de l'histoire, etc.

Ainsi s'articule une structure de l'imaginaire qui, contrairement à ce qu'on pourrait penser, n'est ni le fruit du hasard, ni gratuite, mais permet à chaque individu de concevoir le monde et de lui donner sens à partir d'une production de cohérence qui lui est propre.

2. Une structure de marché

[Retour à la table des matières](#)

Si on considère que l'univers « croyant » des Québécois était, autrefois, fortement structuré et encadré par un discours religieux bien identifiable, celui du catholicisme, on peut faire l'hypothèse qu'aujourd'hui, la présence d'éléments représentant d'autres polarités traduit, dans leur imaginaire, une prise de distance par rapport à leur culture d'origine. Ainsi l'idée de force, présente dans chacun des trois autres pôles alternatifs au religieux traditionnel (le Cosmique, le Moi et le Social) pourrait être considérée comme fournissant un substrat commun à ces alternatives. Cette idée, certes, est elle-même éclatée : des groupes multiples et sans lien fonctionnel entre eux s'en réclament, des individus s'y réfèrent, sans même signifier par là une appartenance à quelque groupe que ce soit. Sous des noms divers (l'énergie, la puissance, la volonté, la capacité, le pouvoir), cette notion de force fournit pourtant une sorte de signifiant commun pour permettre l'élaboration d'une conception dynamique de l'ordre du monde.

Nous n'avons pu, en réalité, aller beaucoup plus loin dans l'exploitation de cette hypothèse, puisqu'il nous a semblé préférable, dans une recherche qui se voulait exploratoire, de dégager les tensions et les influences entre les champs répertoriés. Cette idée de force, notons-le par ailleurs, est loin d'être nouvelle dans l'explication des phénomènes religieux. On la trouve chez Durkheim (1960), sous

le thème du mana, « forme élémentaire » de la vie religieuse, et chez Jung (1958), comme « énergie spécifique » structurant la notion d'archétype. Dans des recherches plus contemporaines, on la retrouve encore, par exemple, chez Jeanne Favret-Saada (1977), comme caractéristique de la possession dans la sorcellerie, le corps possédé étant justement celui qui devient insufflé d'une force. Qu'elle sourde aussi de notre matériel empirique, comme substrat des configurations de l'imaginaire qui se présentent en alternative du christianisme, appuie certes notre hypothèse selon laquelle nous sommes bien, encore une fois, en présence d'un univers religieux.

S'il en est ainsi, l'univers représentationnel des sociétés doit lui-même être conçu comme un ordre en changement, lieu d'une dynamique qui lui est propre. Cette dynamique est marquée par le travail qu'y effectuent des groupes et des institutions, même les plus traditionnels, soit en produisant des croyances, soit en les diffusant, soit en exerçant une action de régulation. L'Église et l'État restent, dans ce sens, les institutions les plus actives de la société québécoise, que leurs buts respectifs soient concordants ou antagonistes. Plus de 85% des Québécois continuent de se dire « catholiques », même si leur taux de pratique est très bas et si leur connaissance des dogmes, des mots d'ordre et des positions morales de l'Église est plutôt faible. L'État québécois continue de patronner un enseignement « moral et religieux catholique » dans les écoles publiques, voie éducative qui est choisie par une proportion semblable des parents des enfants du primaire, même si est aussi instituée une voie parallèle d'enseignement « moral ». Cependant, la dynamique de changement de l'univers des croyances ne se réduit aucunement à l'action de ces institutions. C'est précisément cette dynamique, dans son caractère global, qu'il nous reste à tenter de mettre à jour, pour commencer à expliquer pourquoi et comment on passe d'une croyance à une autre, pourquoi et comment certains champs de croyances en dominent d'autres, pourquoi certains sont en progression alors que d'autres déperissent et, si on veut passer à des questions plus précises, pourquoi ces enfants officiellement éduqués dans les valeurs et les croyances de l'institution catholique en délaissent-ils massivement les paramètres, à l'adolescence.

On en arrive ainsi à poser le problème de la régulation des croyances d'une façon inédite. Les expressions-chocs à la mode, « religion à carte », « religion buffet », nous introduisent à cette problématique nouvelle. Utilisant des métaphores de la restauration, elles mettent en évidence le fait que dans leurs rapports aux croyances, les individus effectuent des choix, plus ou moins libres (la carte de restaurant, si elle rend possible des choix, les limite en même temps), par rapport auxquels ils sont amenés à exercer une rationalité qui leur est propre. Le menu « à la carte » n'est pas la « table d'hôte ». Dans celle-ci, le repas est organisé d'avance, il possède une cohérence qui lui est propre, cohérence produite par un

« auteur », le cuisinier. Dans un repas à la carte, la cohérence est le fait du consommateur, et non pas du producteur. Devant un « buffet », celui-ci est seul maître de ses choix : il peut ne consommer que des salades ou encore se gaver de desserts.

Ces expressions nous introduisent toutes à l'idée d'un « marché des croyances » de plus en plus ouvert. Dans cette relation de marché, les individus seraient d'abord des consommateurs, et développeraient une rationalité propre à leur comportement. Les groupes, réseaux, traditions, mouvements, etc., seraient plutôt du côté des producteurs, ou du moins des diffuseurs effectuant des opérations de mise en marché. Quant à l'État, il serait plutôt appelé à jouer un rôle de régulateur, pour faire en sorte que le marché reste calme, relativement équilibré, apte à répondre aux « besoins » sans pour autant dégénérer en concurrence trop sauvage, de façon à ce qu'une éthique élémentaire y soit respectée. L'Église par ailleurs, départie de sa fonction « cadre » d'antan, prétend toujours à la position de producteur privilégié, cherche à établir des principes pour la régulation de ce qui lui échappe, mais se retrouve, elle aussi, sur la place publique du marché, en position de devoir faire valoir ses produits, de démontrer leur pertinence et leur originalité pour des quêtes de sens toujours renouvelées. Elle est ainsi poussée, elle aussi, par les lois du marché, à rencontrer les « besoins » des consommateurs plutôt qu'à leur fournir des normes de comportement et des configurations de sens incontournables.

Dans ce contexte, la régulation des croyances se fait essentiellement par ces lois du marché, c'est-à-dire, dans la mesure où celui-ci reste libre, là où se rencontrent l'offre et la demande.

Si on connaît relativement bien ce qui se passe du côté de l'offre, de nombreuses études ayant été consacrées aux groupes et mouvements religieux, sans compter celles, d'origine externe ou interne, qui concernent les Églises, on connaît moins ce qui motive les demandeurs et les modalités de leurs prises de décision. Or il faut présumer, là aussi, une logique. Celle-ci bien sûr n'est pas la logique rationnelle ou dogmatique des Églises, ni la logique de manipulation ou d'intérêt que certains ont dénoncée chez des groupes religieux dits « sectaires », ni même la logique de mobilisation ou de communion émotionnelle qu'on reconnaît chez les charismatiques ou les prédicateurs populaires, mais une logique propre au consommateur. Devant des sollicitations de toutes sortes, en effet, celui-ci effectue un ensemble de choix qui peuvent paraître éclectiques du point de vue de l'offre, mais qui sont cohérents du lieu qui lui est propre.

La métaphore du super-marché rendra plus explicite ce comportement. Au super-marché, le consommateur potentiel, dans un premier temps, déambule

d'abord devant la multitude des vitrines qui se présentent à lui. Dans chacune de ces vitrines, des objets sont offerts selon une logique spécifique. Cette logique, correspondant à une stratégie de mise en marché, cherche à mettre en évidence leurs qualités. Les vitrines peuvent être clinquantes, sérieuses, décontractées, imposantes, peu importe. Leur rôle est d'accrocher l'œil du passant et de démontrer, si possible, que les produits offerts correspondent aux désirs du consommateur et qu'ils sont susceptibles de satisfaire ses besoins.

Le consommateur, devant cette offre, développe de son côté une logique qui lui est propre. S'il est « rationnel », il ne s'arrêtera pas à une seule vitrine, mais cherchera le meilleur rapport qualité/prix parmi toutes celles qui lui sont présentées. Or ce rapport est indépendant de la logique spécifique de chaque vitrine : il s'établit, précisément, dans la comparaison entre elles. Il sera d'autant plus ferme d'ailleurs que les vitrines seront multiples : il s'induit de la diversité de l'offre, dans la concurrence. Ensuite, le consommateur cherchera ce qui lui convient le mieux, en fonction de ce qu'il estime être ses besoins, se préoccupant moins du mode de production des objets qui lui sont présentés que de ce qu'il en fera lui-même, selon sa propre subjectivité. Ses choix personnels, dans ce contexte, pourront paraître très éclectiques : il achètera une chemise dans un magasin, des pantalons dans un autre, des chaussettes ailleurs, et tous ces achats, dans son sac à bagage, prendront place à côté d'un pain de savon, d'une crème solaire, de produits alimentaires et, peut-être d'un livre de philosophie ou d'une oeuvre d'art. Pourquoi pas ?

L'observateur extérieur qui ferait l'inventaire de ce sac d'emplettes y trouverait bien sûr beaucoup d'incohérence. Mais le consommateur, lui, sait très bien que chacun de ces objets aura, dans l'intimité de son foyer, une place qui lui est propre, une place fonctionnelle. L'oeuvre d'art ira au salon, affichant son goût et sa qualité de vie. Les produits de nettoyage seront enfouis dans un placard, pour utilisation éventuelle, la nourriture, à la cuisine. Pour lui, la valeur de ces objets est relative à la fonction qu'il leur donne et se mesure à la façon dont ils affectent sa vie. C'est dans cette mesure qu'ils font sens, sens dont nous avons dit plus haut qu'il n'était pas d'abord celui d'une rationalité (ou d'un dogme) mais celui d'une affectivité.

Cette cohérence affective représente ce en quoi un sujet, étant donné la place qu'il occupe par rapport aux autres, ordonne les signifiants de son existence en fonction de ses besoins propres et puise, pour cela, dans l'ensemble des produits qui lui sont offerts sur le marché des croyances. Ainsi, s'approprie-t-il des produits de sens non pas parce qu'ils s'imposent de l'extérieur, ni parce qu'ils font partie d'un ordre éprouvé ou d'une tradition, mais dans la mesure où il les affecte d'un coefficient de pertinence, coefficient relatif à leur caractère « désirable ».

Quand nous parlons de « manipulation institutionnelle de la croyance », nous ne pouvons pas désigner par cette expression seulement les institutions qui en régularisaient les contenus autrefois, mais toute mise en code, tout processus d'institutionnalisation, tout « système d'échange » (Lourau, 1969 : 172) qui fait qu'une réalité, dans un temps et dans un lieu donnés, prend une valeur. Elle devient alors désirable, ou indésirable si cette valeur est négative, aux yeux de sujets qui deviennent, par là même, sujets de la pratique sociale du sens. Rappelons-le encore une fois, il n'y a pas seulement d'institutions religieuses que celles qui sont dénommées comme telles, mais toutes ces règles qui président à la mise en scène de signifiants portant un « donné à croire » doivent être considérées comme des modes d'« institution du croire »²³. On peut penser qu'en modernité, c'est le « marché religieux » qui devient l'institution-cadre, celle qui détermine, souvent à leur insu, à la fois les comportements des consommateurs en tentant d'influencer leur rationalité, en leur proposant des « modes », en travaillant le système symbolique auquel ils se réfèrent, et les producteurs, en les mettant en position de devoir rencontrer les « besoins » des consommateurs, fussent-ils plus ou moins factices²⁴ c'est-à-dire eux-mêmes produits comme des effets de marché.

²³ La notion d'« institution », telle que nous l'avons employée jusqu'ici (sauf lorsqu'il est question explicitement des « institutions religieuses traditionnelles ») reçoit évidemment un sens actif, que nous pourrions traduire par l'expression « processus d'institutionnalisation ». Elle fait « référence aux « règles » stables exprimées ou non, conscientes ou non, de lecture (interprétation) de "réalités" et de composition de comportements, ces règles s'imposant objectivement et s'actualisant dans la pratique sociale ». Les pratiques sociales sont des lieux « d'institutionnalisation permanente » qui rendent l'analyse de la culture indissociable de celle du pouvoir. Dans cette perspective, le marché des croyances peut dès lors être considéré comme « une configuration d'institutions qui se supportent l'une l'autre avec des zones de tension » (Rémy, 1969 : 205).

²⁴ Certains penseurs ecclésiaux, de ce point de vue, développent des positions de plus en plus critiques vis-à-vis des réactions de leurs groupes au marché religieux. Ainsi un liturgiste américain déplorait-il, récemment, le fait que les célébrations catholiques deviennent des « McDonald liturgiques », visant une clientèle habituée au « fast food »... délaissant leur fonction éducative et célébrante comme lieu de rencontre de la foi et de la culture (Day, 1990). Comme quoi la métaphore du restaurant peut mener loin...

3. Une dynamique du provisoire

[Retour à la table des matières](#)

Chaque champ de croyances représente un univers de significations capable d'intégrer des produits concurrentiels dont les finalités sont théoriquement contradictoires. Déjà nous pouvons remarquer, dans nos premières explorations, que ces champs de croyances, loin d'être exclusifs les uns aux autres sont interactifs. Tout répondant peut fournir des matériaux puisés dans plus d'un champ. Comment, dès lors, ces différents apports contribuent-ils à la formation de la conscience du monde d'un individu donné ? Pour répondre à cette question, il nous faut tenter de saisir les transactions qui s'effectuent d'un champ à l'autre.

Dans la pratique, ces transactions se présentent comme des différences fonctionnelles attribuées à chaque croyance et permettant de les conjuguer entre elles. Une interviewée, âgée celle-ci d'une quarantaine d'années, divorcée à la tête d'une famille comprenant deux adolescents, nous donnait un exemple tout à fait explicite de cette reconstruction de cohérence fonctionnelle en déclarant avoir obtenu la guérison d'une maladie grave grâce à la « providence », avoir réussi en affaires par la force de son « moi », et avoir divorcé en conséquence de son « destin » : trois expériences de vie dont le sens est produit dans l'évocation de trois univers de croyances. L'exemple de la « réincarnation » est lui aussi, encore une fois, un des plus explicite. Conjuguée au discours chrétien, en effet, cette croyance ne correspond pas nécessairement au sens qu'elle a pu recevoir ailleurs, en Inde exemple (Couture, 1992). Puisque d'expérience, tout être humain est susceptible d'errer, limité qu'il est dans ses possibilités et contraint à des comportements qu'il ne désire pas vraiment, pourquoi n'aurait-il pas d'autres chances, dans une économie du salut qui se conçoit par « étapes » ? Cela peut très bien être affirmé sans contredire le fait que Jésus-Christ est venu sauver les êtres humains. Il s'agit d'une modalité différente, vraisemblable, de penser les mécanismes du salut. L'adhésion plus ou moins explicite à la réincarnation ne veut donc pas dire qu'on adhère en même temps aux traditions brahmaniques, ni même aux groupes religieux d'inspiration orientale qui se développent en Occident. Cela ne veut même pas dire qu'on rompt avec sa propre tradition chrétienne. Au contraire, on la réinterprète pour l'assumer dans un autre mode de cohérence : « Que je suis donc heureuse depuis que nous avons, dans notre

religion, la réincarnation ! » nous disait une dame de soixante-quinze ans, par ailleurs pratiquante régulière, très cohérente dans son exposé des croyances chrétiennes et attachée aux pratiques religieuses qui ont structuré l'essentiel de sa vie.

Les traditions chrétiennes continuent d'ailleurs de tenir, sur le marché des croyances, une importance qui est loin d'être négligeable. Mais elles n'ont plus rien de monopolistiques et, à l'instar des autres croyances, elles sont toujours mises à l'épreuve du « vécu ». Toutes les représentations offertes sur le marché du sens, pour devenir subjectivement vraisemblables, doivent passer par cette épreuve. Elles ne sont pas adoptées pour elles-mêmes, mais acquièrent leur place au soleil dès lors qu'elles s'avèrent, au juger des individus, porter des fruits désirables.

Mais la structure de marché des croyances leur donne aussi deux autres caractéristiques qu'il faut évoquer en terminant cet exposé.

D'une part, les croyances ne sont pas adoptées pour toute la vie, ni même comme devant remplir tous les besoins de sens. Elles s'inscrivent comme des réponses relatives, face à des besoins conjoncturels dont on sait par expérience qu'ils peuvent changer. Cela fait partie désormais de l'expérience de tout adulte de savoir qu'il ne croit pas, à vingt, trente, quarante ou cinquante ans, ce qu'il croyait dans son enfance. Si ses croyances ont changé, il est donc possible, voire probable, qu'elles changent encore. La dynamique des croyances s'inscrit ainsi comme une dynamique du provisoire. D'ailleurs on pourrait faire l'hypothèse que vieillir, dans cette perspective, en même temps qu'on change de milieu social et de situation économique, c'est changer d'imaginaire.

D'autre part, si cette dynamique renvoie l'individu à la gestion de sa propre vie, elle ne peut plus refléter, du même coup, les solidarités dans lesquelles il est par ailleurs engagé. Les solidarités familiales, par exemple, comme les solidarités confessionnelles (Le. les « religions » d'origine) et les solidarités nationales, ne sont plus en mesure de supporter des communautés de croyances. Au contraire, les biens de salut mass-médiatisés, mis en vitrine, se présentent aux consommateurs individuels, comme signifiants de leur différence plutôt que de leur appartenance, sous forme de services répondant à leurs besoins spécifiques et supposés capables de satisfaire leur quête de sens. Les croyances correspondent ainsi moins à des expériences partagées qu'à des expériences devant être assumées pour soi.

Aussi devant l'offre de biens religieux (qui n'a peut-être jamais été aussi diversifiée en Occident depuis l'Empire romain), trouve-t-on moins des fidèles et

des adeptes que des consommateurs appelés à faire les choix qui leur paraissent les meilleurs. Les groupes religieux eux-mêmes, dont on fait grand état dans la mesure où ils représentent l'éclatement d'un monde qu'on ne concevait jusque-là que dans l'homogénéité, n'atteignent qu'un pourcentage infime de la population, certainement moins de 5%, ce qui correspond par ailleurs grosso modo au pourcentage des « chrétiens engagés » dans les communautés ecclésiales.

On peut même penser que la dynamique du marché des croyances doit, en dernière analyse, contribuer à l'éclatement des solidarités communautaires, dans la mesure où elle suppose que les consommateurs, individualisés dans leurs comportements, doivent avoir accès à l'offre la plus ouverte possible. Elle favorise donc le développement des sollicitations de toutes parts. Dès lors, les biens de salut ont tendance à échapper aux traditions, aux institutions ou aux groupes qui les produisent, cherchent à en garantir l'authenticité ou les mettent en marché. Des signifiants peuvent très bien transiter d'une tradition à une autre, comme les mots d'une langue peuvent être importés dans une autre. Ils peuvent aussi être des produits purement locaux, issus d'expériences qui se veulent originales. Ils n'obéissent à aucun monopole traditionnel ou institutionnel. Leur diffusion se fait elle-même à travers des canaux de culture de masse qui échappent aux contrôles traditionnels pour n'obéir qu'à des impératifs techniques et à des objectifs de mise en marché. Leur sens peut donc changer radicalement dans le processus qui les amène du producteur jusqu'au consommateur.

En conséquence de cette rupture des représentations et des solidarités, on trouvera une accentuation de la rupture du dire et du faire.

Le dire, dans l'univers des croyances, possède en quelque sa dynamique propre. Il ne contredit pas le faire mais en est indépendant. Il met en scène l'identité du sujet en instaurant un rapport direct, sans médiation, entre l'individu et la cohérence présumée de son imaginaire, celle-ci étant tributaire non pas de groupes d'insertion socio-affective, mais d'informations mass-médiatisées, offertes à tous. Le sujet tend ainsi à devenir un, dans le tout, plutôt qu'un, parmi d'autres. Il n'est plus sujet d'une communauté où son désir prendrait le risque d'un projet humain, mais sujet purement sémiotique (Wexler, 1990 : 168) qui consomme des signes d'appartenance pour mieux se fondre à la foule, un peu comme on porte ces casquettes à l'enseigne de club sportifs ou ces tee-shirts à l'effigie de mouvements sociaux sans pratiquer de sport ni se compromettre dans l'action sociale. Ses croyances sont des éléments de son style de vie : elles l'inscrivent dans un univers symbolique qui a ses règles propres, mais elles ne l'amènent à changer ni ses pratiques, ni d'ailleurs aucune des autres dimensions symboliques qui constituent ce style de vie.

Le faire, par ailleurs, est déterminé par des impératifs qui échappent au sujet. Il faut bien « gagner sa vie », « élever ses enfants », les « envoyer à l'école ». C'est un faire qui va sans dire, « obligé » par les contraintes de la société ou celles de la technique, un faire sur lequel le sujet n'a pas de prise. Bref, un faire hors sens. Comme l'énonce avec un brin d'humour Michel de Certeau, si le croire « part en vacances », se libérant de ses solidarités pour se balader dans l'univers luxuriant du sens, le faire, lui, devient orphelin.

Conclusion :

les pratiques sociales en question

[Retour à la table des matières](#)

À cause de leur caractère provisoire, souvent éphémère, on ne peut s'attendre à ce que les croyances soient vraiment mobilisatrices et engagent les sujets dans des pratiques sociales déterminées. De fait, on peut aussi très bien les adopter sans que des effets de mobilisation soient visibles. Elles deviennent ainsi un pur discours d'identité imaginaire, en rupture par rapport aux engagements qui, par ailleurs, sont ou ne sont pas assumés par les individus. Nos enquêtes nous ont montré que cette rupture est observable tant en ce qui concerne les signifiants de tradition chrétienne que ceux qui proviennent d'autres sources, par exemple le Nouvel Âge. Elle semble traverser l'ensemble de l'univers religieux.

Que les croyances soient peu mobilisatrices est une donnée qui, de prime abord, peut paraître surprenante. On a l'habitude en effet de penser que « croire » donne un axe de signification fondamental pour la vie et que cet axe doit être celui autour duquel s'organise l'action, que c'est un axe capable de totaliser le rapport à l'expérience et au sens. Pourtant, on reconnaît le caractère provisoire et partiel de ce en quoi on croit, on a l'expérience du changement dans ce domaine. Sans aller jusqu'à dire qu'on souhaite ce changement, on le prend néanmoins pour normal. On mesure plutôt les croyances à l'aune de leur capacité de répondre à des besoins, d'être « utiles ». Dès lors, il faudra tenter de décrypter le sens et la part de cette utilité dans les histoires de vies de nos répondants.

Si nos hypothèses sont valables, il est probable qu'on consomme d'autant plus de croyances - et d'imaginaire - que celles-ci sont peu mobilisatrices. La proposition est logique parce qu'elle traduit tout simplement un effet de marché. Les croyances, ces « faits de langage concernant des réalités objectives ou posées comme telles, non vérifiables par les moyens normaux de la raison », doivent-elles toujours être considérées comme des énoncés « mobilisateurs pour les sujets qui les mettent en scène », tel que notre définition de travail le posait à l'origine ? Pour répondre à cette question, il nous faudrait commencer par discuter du sens du mot « mobilisateur ».

On serait tenté de souligner l'analogie avec les autres consommations d'imaginaire qui s'offrent dans les sociétés contemporaines. Le consommateur de spectacles télévisuels, par exemple, celui qui passe quarante heures hebdomadaires devant son poste de télévision, est-il mobilisé par les informations, les modèles, les sollicitations qui lui sont adressées ? En un sens, il faut répondre « non » puisque aucune d'elles ne peut l'arracher à son fauteuil. Il ingurgite le tout dans l'intimité de son foyer et il est probable que le spectacle de la violence elle-même, violence qui se passe toujours ailleurs, le poussera à apprécier le caractère douillet de son chez-soi et à y rester. On peut même penser que le caractère pléthorique des informations reçues aura chez lui, à moyen terme, des effets démobilisateurs : il le convaincra de son impuissance à changer quelque chose à l'ordre, ou au désordre, qui se déroule devant ses yeux... En un autre sens, il faut répondre « oui ». Le téléspectateur est mobilisé devant son poste, et sans doute incité à consommer toujours davantage de ce spectacle du monde qui lui est offert. Il est d'autant plus pauvre d'action, de faire qu'il est enrichi d'informations, de dire. Les croyances sont intrinsèquement susceptibles de mobiliser mais la structure de leur diffusion et leur grand nombre sur le marché appellent le fidèle potentiel à la prudence. Isolé, il ne peut concevoir clairement les risques qu'il prendrait dans le passage du croire au dire, du dire au s. Ce n'est donc pas par son travail avec d'autres, dans la célébration de ses solidarités (selon la signification même du mot « liturgie » : service public) qu'il cherchera alors du sens, mais dans l'affirmation de sa différence imaginaire, là où il simule sa place dans le grand Tout du monde-spectacle. Autrement dit, le sujet, fût-il aliéné, Prend toujours consistance dans l'affirmation de sa différence. Quand cette différence ne se manifeste que dans le rapport au spectacle du monde, il se met encore sous le regard de l'autre.

Sans doute en va-t-il de même des croyances. Elles font symptôme d'une façon d'être au monde, d'une façon d'assumer son existence, qui n'a rien d'indifférent ni de dégénéré, mais qui traduit, en fin d'analyse, un ordre social. Dans les cas extrêmes, le sujet, impuissant, atomisé, est assujéti non pas à un groupe ou à des structures intermédiaires qui seraient capables de gérer son être

au monde en lui dictant des comportements, mais directement à ses représentations d'un ordre cosmique constamment alimenté de données nouvelles.

Mais dès lors que les croyances, malgré leur caractère éclaté, contribuent à la conscience de l'unité du monde, dès lors qu'elles rendent possible l'inscription du sujet croyant dans un monde susceptible d'être représenté en unité, et par conséquent de recevoir un sens, n'exercent-elles pas encore une fois une des plus anciennes fonction du religieux ?

La structure de marché du religieux, où les producteurs sont en concurrence les uns avec les autres devant des consommateurs qui cherchent à optimiser leurs comportements en investissant là où leur semble se trouver le meilleur rapport qualité/prix, est congruente avec l'ensemble des comportements économiques et sociaux de notre époque. Elle se présente d'ailleurs effectivement comme une économie du salut, entendue certes non pas au sens chrétien du terme (désir de Dieu sur le monde), mais au sens d'une économie de marché. Elle laisse transparaître non pas une nébuleuse de comportements irrationnels et sans règle, mais une façon de se comporter religieusement qui est analogue à celle par laquelle on aborde n'importe quel autre marché, c'est-à-dire selon les règles d'une rationalité utilitaire. Autrement dit, dans cette société, la régulation du religieux ne se fait plus par la référence à une autorité, telle que le supposaient des structures de solidarité communautaire, mais par référence à l'utilité relative de chacun de ses produits. Tel est l'univers auquel nous introduisent, en tous cas, les croyances.

Pourquoi étudier les croyances ? Tout simplement pour que la raison critique ne capitule pas quand elle est confrontée à la défaillance des institutions traditionnelles du sens, d'une part, et aux feux d'artifice du sacré éclaté, d'autre part.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

APOLLON, Willy

- 1985 « Enjeux éthiques de la mort volontaire », in Les suicides, Montréal, Fides, coll. « Cahiers de recherches éthiques » 11, 165-186.

AUGÉ, Marc

- 1982 « Le retour du religieux ? », Encyclopædia Universalis, supplément Les enjeux, 46-51.

1982 Génies du paganisme, Paris, Gallimard, 336 p. BACHELARD, Gaston

- 1969 La formation de l'esprit scientifique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 256 p.

BAUDRILLARD, Jean

- 1979 De la séduction. L'horizon sacré des apparences, Paris, Denoël/Gonthier, 256 p.

- 1972 Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris, Gallimard, 268 p.

- 1968 Le système des objets. La consommation des signes, Paris, Denoël Gonthier, coll. « Médiations » 93, 245 p.

BELLAH, Robert N.

- 1970 Beyond Belief : Essays on Religion in a Post- Traditional World, New York, Harper & Row.

BELLAH, Robert N.

1967 « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, no I (winter 1967).

BELLAH, Robert N. et HAMMOND, P.E.

1981 *Varieties of Civil Religion : An Assessment*, Storrs, University of Connecticut Press.

BELLAH, Robert N. et al.

1985 *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 355 p.

BENVENISTE, Émile

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Pouvoir, droit, religion, Paris, Les Éditions de Minuit, 340 p.

BERGERON, Danielle

1988 « Jouer sa vie sur un semblant : pierre d'achoppement pour psychotique », in Raymond Lemieux (dir.), *Folie, mystique et poésie*, Québec, Gifric, 161-182.

1985 « Le suicide... à bout de sens », in Raymond Lemieux et Réginald Richard (dir.), *Survivre... La religion et la mort*, Montréal, Bellarmin, *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, volume 6, 125-142.

BIBBY, Reginald

1987 *Fragmented Gods. The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin Publishing. Trad. fr. : *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, 382 p.

BUREAU, Luc

1991 *La terre et moi*, Montréal, Les éditions du Boréal, 273 p.

CERTEAU, Michel de

- 1987 La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 329 p.
- 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, 687-707.
- 1982 La fable mystique XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 414 p.
- 1981 Croire : une pratique de la différence, Documents de travail et prépublications, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Université d'Urbino, no 106, série A.
- 1980 L'invention du quotidien. I. Arts de faire, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 » 1363, 375 p.
- 1969 L'Étranger, ou l'union dans la différence, Paris, Desclée de Brouwer, 261 p. (2e édition : 1991).

CERTEAU, Michel de et DOMENACH, Jean-Marie

- 1974 Le christianisme éclaté, Paris, Seuil, 118 p.

CHAGNON, Roland

- 1986 « Religion, sécularisation et déplacement du sacré », In Yvon Desrosiers (dir), *Figures contemporaines du sacré. Religion et culture au Québec*, Montréal, Fides, 21-51.

CHAMPION, Françoise

- 1990 « La nébuleuse mystique-ésotérique », in Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 17-70.

COUTURE, André

- 1992 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, 375 p.

DAY, Thomas

1990 Why Catholics Can't Sing. The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste, Maryknoll, Orbis Press.

DELUMEAU, Jean

1990 L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle, Paris, Fayard, 197 p.

DIÉGUEZ, Manuel de

1989 Le combat de la raison, Paris, Albin Michel, 285 p. DUBY, Georges

1981 Le chevalier, la femme et le prêtre, Paris, Hachette, 313 p.

DUCROT, Oswald et TODOROV, Tzvetan

1972 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, 470 p.

DUPRONT, Alphonse

1987 Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages, Paris, Gallimard, 541 p.

DURKHEIM, Émile

1970 La science sociale et l'action, (1re édition), Paris, Presses universitaires de France. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]

1960 Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Presses universitaires de France, (4e édition), 647 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977 Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard, 1977, 332 p.

FREUD, Sigmund

- 1971 L'avenir d'une illusion, Paris, Presses universitaires de France, 1971, 101 p.

GAUCHET, Marcel

- 1988 Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard NRF, 303 p.

GAUCHET, Marcel

- 1984 « Fin de la religion ? », Le Débat, no 28, janvier.

GEFFRÉ, Claude

- 1987 Un nouvel âge de la théologie, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 68, 145 p.
- 1983 Le christianisme au risque de l'interprétation, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 120, 361 p.

GEFFRÉ, Claude (dir.)

- 1991 Michel de Certeau ou la différence chrétienne, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei 165 », 183 p.

GIMPEL, Jean

- 1975 La révolution industrielle du Moyen Âge, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire » H19, 345 p.

GREIMAS, Algirdas-julien

- 1966 Sémantique structurale, Paris, Librairie Larousse, 256 p.

RERBERG, Will

- 1955 Protestant-Catholic-Jew : An Essay in American Religious Sociology, New York, Garden City.

IRIGARAY, Luce

- 1966 « Communications linguistiques et spéculaires », Les cahiers pour l'analyse, 3, mai-juin 1966.

JONAS, Hans

- 1990 Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 336 p.

JUNG, Carl Gustav

- 1958 Psychologie et religion, traduction de Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Genève, Buchet-Chastel, 221 p.

KEPPEL, Gilles

- 1991 La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Seuil, coll. « L'Épreuve des faits », 290 p. Télé-film (même titre), Antenne 2 (France), automne 1991.

LAPLANCHE, J. et LECLAIRE, Serge

- 1966 « L'inconscient : une étude psychanalytique », in L'inconscient, Paris, DDB.

LE GOFF, Jacques

- 1981 La naissance du purgatoire, Paris, Gallimard.
- 1977 Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais, Paris, Gallimard, coll. « Tel » 181, 422 p.

LEMIEUX, Raymond

- 1992 « Foi et religion : une relecture sémiologique », in Michel Despland et Gérard Vallée (dir.), Religion in History. The Word, the Idea, the Reality. La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité,

Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Édition SR » 13, 169-192.

- 1992 « Les mythes du Dieu revanchard », Nouveau Dialogue, Montréal, mars, no 89, 4-9.
- 1990 « De la nécessité de l'imaginaire », Religiologiques, hiver 90 : Le statut de l'imaginaire dans l'oeuvre de Gilbert Durand, Montréal, Université du Québec à Montréal, 55-68.
- 1985 « Suicide et société », in Les suicides, Montréal, Fides, Coll. « Cahiers de recherches éthiques » 11, 149-165.
- 1982 « Pratique de la mort et production sociale », Anthropologie et société, vol. 6, no 3, 25-44.
- 1981 « La victime ou la pratique du croyable », SR (Sciences religieuses / Studies in Religion), 10/1, hiver/winter, 25-44.

LOURAU, René

- 1969 L'instituant contre l'institué, Paris, Anthropos, 335 p.

LUCKMANN, Thomas

- 1967 The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York, Macmillan, 128 p.

LYOTARD, Jean-François

- 1979 La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris, Éditions de Minuit, 109 p.

MARTY, Martin E.

- 1969 The Modern Schism : Three Paths to the Secular, New York, Harper and Row, 1969.

MARX, Karl

- 1845 « Thèses sur Feuerbach », in Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande, Paris, Éditions sociales, 1972, 25-33. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]

MOREUX, Colette

1978 [La conviction idéologique](#), Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 126 p.

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, 1949, 235 p.

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, 37-60.

PARETO, Vilfredo

1968 Traité de sociologie générale (Oeuvres complètes, XII), Genève, Droz. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]

PELLETIER, Gérard

1960 « Feu l'unanimité », Cité Libre, XI^e année, octobre, 8-15.

PERNOUD, Régine

1977 Pour en finir avec le Moyen Âge, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points » H38, 159 p.

POPPER, Karl

1981 La quête inachevée, Paris, Callman-Lévy, 335 p.

POULANTZAS, Nicos

1968 Pouvoir politique et classes sociales, Paris, Maspéro, Petite collection Maspéro, no 77 et 78, 2 tomes, 199 et 197 p.

POULAT, Émile

- 1983 Le catholicisme sous observation, du modernisme à aujourd'hui. Entretiens avec Guy Lafon, Paris, Centurion, 1983, 255 p.
- 1980 « Le catholicisme comme culture, son assise, ses agents », Journal de psychologie normale et pathologique, Paris, Presses universitaires de France, septembre, no 2-3, 267-288.
- 1977 Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel, Paris, Casterman, 1977.
- 1976 « Modernisme et modernité. Une réaction religieuse à une révolution historique », Journal de psychologie, no 2, avril-juin, 133-160.

PRADES, José A.

- 1990 Durkheim, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » 2533, 128 p.
- 1987 Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité, Paris, Presses universitaires de France, 336 p.

REMY, Jean

- 1969 « Innovation et développement des structures, les problèmes que pose l'institutionnalisation », Lumen Vitae, vol. 24, no 2, 201-229.

SAUSSURE, Ferdinand de

- 1975 Cours de linguistique générale, Paris, Payot, (1925), 5 10 p.

SERVAIS, Émile et HIERNAUX, Jean-Pierre

- 1973 « Une expérience de pédagogie institutionnelle. Réflexions critiques sur certains aspects de la méthode », Recherches sociologiques, no 1, mai, 153-171.

SOCIOLOGIE ET SOCIÉTÉS

- 1990 Vol. XXII, no 2 : Catholicisme et société contemporaine, Département de sociologie de l'Université de Montréal, 226 p.

TOURAINÉ, Alain

1965 Sociologie de l'action, Paris, Éditions du Seuil, 507 p.

Les croyances.- nébuleuse ou univers organisé ? 89

VALADIER, Paul

1990 « Catholicisme et modernité un procès permanent », Sociologie et sociétés, Vol. XXII, no 2 : Catholicisme et société contemporaine, 13-20.

VERGOTE, Antoine

1966 Psychologie religieuse, Bruxelles, Charles Dessart, 338 p.

WELTE, Bernhard

1988 La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 95 p.

1984 Qu'est-ce que croire ?, traduit de l'allemand par Monica Thoma et Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 28, (Breisgau, 1982), 86 p.

WEXLER, Philip

1990 « Citizenship in the Semiotic Society », in Bryan S. Turner (ed.), Theories of Modernity and Postmodernity. London, Sage Publications, 1990, 108-116.

ZYLBERBERG, Jacques

1990 « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », Social Compass, 37(1), 1990, 87-96.