

**LE NŒUD DE PAILLE
ET LA STATUE ÉQUESTRE.
CONSIDÉRATIONS SUR L'OBSCUR OBJET
DU REGARD RELIGIOLOGIQUE**

Guy Ménard¹

J'appelle poisson ce que retient mon filet...
(Proverbe)

Printemps 1982. Étudiant à Paris, où je travaillais à une thèse en anthropologie de l'imaginaire, j'avais posé ma candidature à un poste alors ouvert au département des sciences religieuses de l'UQAM. Retenu parmi quelques autres candidats que le comité de sélection souhaitait rencontrer en entrevue, mais évidemment dans l'impossibilité de faire, juste pour cela, l'aller-retour transatlantique, j'avais, à la suggestion du comité, enregistré sur cassette mes réponses aux questions que l'on souhaitait poser aux candidats interviewés. Parmi ces questions, l'une n'était pas sans analogie avec celle que soulève le thème de ce numéro. Elle portait sur la manière dont je concevais la *religiologie*...

L'avouerais-je? Cette question m'embêtait... J'avais dû entendre le mot, déjà, notamment à travers des enseignements de Michel Campbell, à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, quelques années auparavant. Mais j'aurais été bien incapable d'en dire grand chose d'autre qu'une étude de la religion... plus ou moins catholique! J'avais bien lu, par ailleurs, un certain nombre d'auteurs dont j'allais apprendre, un peu plus

¹ Guy Ménard est professeur au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

tard, qu'ils avaient pour une large part inspiré et nourri ce projet «religiologique» dont l'UQAM avait fait sa marque de commerce — ou son cheval de bataille, comme on voudra: van der Leeuw au collège, Eliade et Bataille en philo, Peter Berger, probablement en théologie, Poulat et Desroches aussi, il me semble, mais God knows where. Je n'avais cependant pas la moindre idée, à ce moment, s'il s'agissait là d'auteurs *kosher* ou si je risquais au contraire, en les citant, de rater la carrière de ma vie...

Alors, j'avais plutôt parlé d'un *exemple* qui m'avait beaucoup frappé, un an plus tôt (presque jour pour jour, à vrai dire), et dont j'intuitionnais — mais sans filet! — qu'il avait quelque chose à voir avec cette «interprétation religiologique de la culture» au sujet de laquelle on souhaitait connaître mon sentiment. Il s'agissait plus précisément de la cérémonie d'inauguration du premier septennat de François Mitterrand comme président de la République française, en mai de 1981.

Par une journée de printemps splendide (c'est d'ailleurs toujours demeuré une énigme pour moi: comment diable se fait-il qu'il fasse toujours aussi beau, ces jours-là!), le président socialiste, élu par le verdict démocratique (et, donc, *déterminant*) des urnes, s'était néanmoins prêté à ce qui m'avait drôlement semblé s'apparenter à un rituel aussi grandiose qu'inédit. Un important cortège motorisé l'avait tout d'abord accompagné à travers la ville de Paris jusque devant les marches du Panthéon, sur la Montagne Sainte-Geneviève. Là, quittant les notables et la foule, il s'était engouffré, seul, dans l'ancienne église transformée en mausolée des gloires de la France. «Seul» étant cependant une façon de parler puisque, par la magie (ah oui, j'avais aussi lu Frazer et Tylor à Jussieu, mais pas Lévi-Strauss, qui y était tabou...) — par la magie, dis-je, de caméras de télé habilement dissimulées dans l'auguste édifice, des millions de téléspectateurs avaient évidemment pu accompagner *en direct*, dans les entrailles du Panthéon, celui qui venait de se dérober au

regard du bon peuple de Paris — aussi bien d'ailleurs qu'à celui de sa «cour».²

Voici donc François Mitterrand descendant, trois roses à la main (cette rose qui, entre autres choses, venait tout juste de tenir lieu de symbole au Parti Socialiste triomphant), et allant déposer celles-ci sur la tombe de trois célèbres «ancêtres» du président-élu-mais-pas-encore-tout-à-fait-consacré: Jean Jaurès, héros du socialisme «à la française»; Jean Moulin, martyr de la Résistance au cours de la Deuxième Guerre Mondiale, et un troisième, dont tout le monde à peu près ignorait jusque là l'existence (comme quoi les rituels ont parfois aussi quelque chose d'instructif!): Victor Schoelcher, artisan de l'abolition de l'esclavage en France dans la foulée de la Révolution de 1848. Puis, après s'être un moment recueilli devant chacune de ces trois «figures tutélaires» de son nouveau mandat, le président était remonté vers la lumière du jour — et vers les siens. Il avait *refait surface*, du monde des morts vers celui des vivants, s'arrêtant un moment sur le parvis du temple, acclamé par une foule d'autant plus trépidante qu'elle n'avait, elle, dans son attente, rien vu de tout cela, au moment même où l'orchestre attaquait le quatrième mouvement de la 9e symphonie de Beethoven (qui allait par la suite devenir — mais j'anticipe! — l'hymne de la nouvelle Europe). Et il faisait toujours aussi insolemment beau...

*

Que s'était-il donc passé? Intuitivement, il était clair pour moi qu'il s'agissait là d'un moment éminemment *religieux*, au coeur, pourtant — ou, plus exactement, à la tête même — de l'État laïque et républicain *par excellence*³. «Religieux», c'est-

² Étions-nous vraiment si loin, me disais-je *off records*, de ces temps bibliques où le grand-prêtre, seul, pénétrait une fois l'an dans le Saint des Saints du temple d'Israël pour intercéder en faveur de tout le peuple?

³ «En français dans le texte», comme eût sans doute précisé le traducteur du major Thompson...

à-dire d'abord et avant tout *symbolique*, de ce type de symboles qui confèrent aux réalités un surplus de valeur et de sens. De *fondement*. Vieux routier de la vie politique française, lui-même résistant pendant la guerre, élu par une significative majorité de ses concitoyens, François Mitterrand n'était donc en déficit ni de légalité ni même de légitimité. Tenace rival politique du général de Gaulle, il avait tout de même compris que cela n'était pas encore tout à fait suffisant pour s'imposer comme premier président *socialiste* de la très gaullienne V^e République. Il lui manquait ce «presque rien» — comme eût pu dire Jankélévitch — qui fait toute la différence entre un homme politique «ordinaire» et un chef d'État à la mesure de son mythique prédécesseur. Alors, le président élu était allé symboliquement se recueillir auprès des morts illustres — pour leur rendre hommage, bien sûr, mais davantage encore pour y rattacher sa propre filiation. Pour *prendre lui-même racines à leurs côtés*, pourrait-on dire.

Son *parcours symbolique* dans la crypte du Panthéon lui avait en outre permis de *nouer des liens* entre plusieurs grands pans de l'histoire de France, et plus précisément de cette France «de gauche» qui venait de le porter au pouvoir, mais dans un — haut — lieu chargé d'une histoire beaucoup plus ancienne et beaucoup plus vaste. (Quand on traverse le Panthéon, on passe forcément devant sainte Geneviève veillant sur Paris⁴, mais on salue aussi inévitablement Voltaire...) Fort de ces *liens*, le nouveau chef de l'État pouvait revenir au milieu des siens muni d'une *autorité* supplémentaire (dont la suite a d'ailleurs montré qu'il n'allait pas se gêner pour l'exercer avec une remarquable habileté. Un observateur moins néophyte — ou plus perspicace — que moi aurait sans doute même pu inférer de cette grandiose investiture le style quasi monarchique de la présidence mitterrandienne, et même la longévité politique du nouvel élu...)

Bon, le fait est que l'on m'engagea à l'UQAM — sans commenter mon interprétation. J'en déduisis — à tort ou à raison! — qu'au moins, je ne devais pas avoir trop été «dans les

⁴ Dans la célèbre fresque de Puvion de Chavannes.

patates», et que ce devait donc être *un peu ça*, alors, la *religiologie*...

*

Ça... quoi? Eh bien, disons peut-être, d'abord, une certaine audace épistémologique par rapport à l'objet religieux, justement. Je n'étais évidemment pas le seul à avoir vu une *analogie* entre la cérémonie d'inauguration du nouveau président et le sacre des anciens rois de France⁵. Je n'avais pas été le premier non plus — il s'en faut! — à voir le Panthéon comme un «temple», ni à déceler de la religiosité au cœur des institutions les plus laïques de la France de Jules Ferry et du petit père Combes. (Après tout, Auguste Comte ne parlait-il pas lui-même de Religion de l'Humanité et d'Église positiviste?) Mais la plupart de ces rapprochements s'en tenaient justement, le plus souvent, à une sorte d'*analogie* plus ou moins profondément significative, alors que j'avais pour ma part l'intuition que nous pouvions y voir une bien plus conséquente *homologie de structures*. Autrement dit, avec cette inauguration présidentielle, nous n'étions pas «un peu *comme*, mais quand même *pas vraiment dans*» la religion. Nous y étions carrément, quoique à travers des formes largement inédites et, à tout le moins, différentes de celles auxquelles notre culture associe spontanément la «religion».

⁵ C. Rivière, par exemple («Les rituels laïques des pays occidentaux», in *L'état des religions dans le monde*, sous la direction de M. Clévenot, Paris, La Découverte/Cerf, 1987, p. 490), l'évoque comme un «rituel laïque» qu'il interprète cependant de manière très proche: «Légitimé par les élections, le pouvoir du président Mitterrand a cherché à se sacraliser par un contact personnel et solennel avec les grandes figures de la patrie, dans la crypte du Panthéon en 1981».

La lecture de Bastide⁶, de Bataille⁷ et de Caillois⁸, notamment, mais également celle des courts et denses textes d'Yvon Desrosiers⁹, allait fournir à cette intuition les principales bases théoriques sur lesquelles j'ai jusqu'à présent tenté de penser l'objet religieux et de le repérer dans la culture. D'une manière plus précise, et pour parler comme Bastide¹⁰, il s'agissait de chercher à repérer dans la culture contemporaine les diverses manifestations d'un *déplacement de l'expérience du sacré*. En d'autres termes, de repérer la *religion* là où elle est vraiment à l'œuvre, vivante et dynamique, à l'encontre du tenace entêtement des idées reçues.

*

-
- ⁶ Notamment: *Le sacré sauvage — et autres essais*, Paris, Payot, 1975, et l'article «Anthropologie religieuse» dans *Universalis*.
- ⁷ Notamment: *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973; *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
- ⁸ Notamment: *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938; *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- ⁹ «Notes épistémologiques sur la religiologie», dans *Sciences sociales et Églises*, sous la direction de P. Stryckman J.-P. Rouleau, Montréal, Bellarmin, 1980; «Structures du sacré dans le théâtre de Michel Tremblay», *Sciences religieuses*, 10/3, 1981.
- ¹⁰ «Le “religieux” se déplace plus qu'il ne disparaît (...) [il] n'est pas toujours dans ce que l'on appelle les religions; et réciproquement, les religions sont souvent des rétrécissements, des institutions de défense contre le religieux, voire de simples annexes sentimentales d'un pur moralisme (...)» (article «Anthropologie religieuse», loc. cit.).

«Quand j'entends prononcer le mot culture, avait coutume de dire le maréchal Gœring, je sors mon revolver...» Quand ils entendent évoquer ce mot *religion*, la plupart de nos contemporains, en effet, ont vraisemblablement à l'esprit un certain nombre d'idées spontanées et d'images tenaces: une odeur d'encens qui remonte de leur enfance, l'angoisse d'une attente au confessionnal, un choral de Bach (Sartre ne disait-il pas que sa mère était croyante l'espace d'une cantate?), un chromo de saint Sulpice, une église de film italien — avec deux ou trois mamas qui prient pendant que les hommes, au café, s'échangent des histoires gaillardes; ou, encore, un tchador, un rite vaudou, un temple exotique, une bizarre secte américaine, une cérémonie quelconque mais enfin... *religieuse* quoi!

En cela, force est de reconnaître que notre époque demeure lourdement tributaire d'une conception de la religion héritée de la tradition chrétienne, notamment depuis Lactance qui, au IV^e siècle, à partir de l'étymologie latine du mot *religare* — «relier» — la définissait dans ses *Institutions divines* comme ce qui «relie» les humains à l'absolue transcendance de Dieu: c'est-à-dire, bien sûr, l'Église elle-même, sa doctrine et ses rites. LA religion, c'était le christianisme. Et, dans cette perspective, les autres entreprises offrant des projets apparemment semblables (relier les humains au divin), les autres... «religions», donc, ne pouvaient bien sûr être que des religions entre guillemets, de «fausses» religions — ersatz ou contrebande —, mascarades du Malin, subterfuges du Diable...

Étonnamment, force est de constater que les sciences humaines qui se sont intéressées au phénomène religieux, surtout à partir de la fin du XIX^e siècle, ont souvent réagi de la même manière: à partir d'une définition d'origine largement chrétienne, elles ont établi des distinctions entre les «vraies» religions et d'autres phénomènes — semblables, analogues, étrangement homologues même, parfois — mais qu'elles n'osaient tout de même pas vraiment considérer comme étant «de la vraie» religion...

C'est ainsi qu'on a par exemple parlé de religions «séculières», de religions... «laïques», de «crypto-religions», de «quasi-», de «péri-», de «para-religions»... Ou, encore, on a fait une distinction sémantique — sans doute défendable mais tout de même un peu byzantine¹¹ — entre *la religion* et *le religieux*, réservant le premier terme aux religions classiques, traditionnelles, institutionnalisées (on aurait presque envie de dire: aux religions... d'État!) et utilisant l'autre pour désigner des phénomènes qui semblent avoir *vraiment* beaucoup en commun avec la (ou les) religion(s) mais à qui l'on refuse pourtant ce statut.

Autant il est difficile de tenir rigueur de ces distinctions à des penseurs qui eurent au moins la géniale intuition de faire éclater les cadres trop étroits du concept (on songe notamment bien sûr aux inspirantes propositions de Raymond Aron sur les «religions séculières»¹²), autant le fait de les conserver aujourd'hui manifeste une confiance bien timorée envers la fécondité heuristique du concept ainsi «élargi».

Et, à cet égard, l'acception courante — et généralement plus restrictive — du mot (selon ce qu'on appelle le «sens commun» de la culture) ne saurait tenir lieu d'objection. Il est bien évident

¹¹ Et même assez fâcheuse — dans la mesure notamment où elle prive un nom de son adjectif sans pour autant donner d'épithète approprié à ce nouveau substantif. Si bien qu'il est impossible de savoir, lorsque l'on affirme de quelque chose est «religieux», si cela évoque la «religion» en bonne et due forme ou si cela ne renvoie qu'au «religieux» *lato sensu*... Notons qu'une distinction semblable, également compréhensible mais tout aussi fâcheusement idéaliste, s'est aussi opérée dans le discours entre LA politique et LE politique, la première renvoyant (de manière d'ailleurs souvent assez méprisante) à l'exercice concret du pouvoir, le second servant plutôt, pour sa part, à désigner une dimension de l'être humain généralement aussi noble qu'abstraite...

¹² Mais également à la distinction que retenait Bastide lui-même dans l'article cité plus haut.

que l'homme — ou la femme — «de la rue» n'aura sans doute pas spontanément tendance à penser dans les catégories de la *religion* un grand nombre de phénomènes que les outils conceptuels de la religiologie permettent au contraire de considérer ainsi. Mais, quand on y pense, pas plus ni moins que cet homme ou cette femme de la rue n'aura spontanément tendance à diagnostiquer comme «névrose» un tas de comportements disparates et apparemment insignifiants, à conclure que les Québécois *affriquent les dentales* (excepté, bizarrement, quand ils chantent!) ou — qu'on me pardonne la liberté de mon exemple — à considérer comme hautement significatif d'un point-de-vue anthropologique et culturel la manière dont les humains se comportent lorsqu'ils vont aux toilettes. De la «culture», ça?! J'appelle poisson...

Ceci dit, il ne faut pas non plus prendre cet homme et cette femme de la rue pour des imbéciles irrémédiablement bornés. L'un et l'autre comprennent — et acceptent — au contraire souvent fort bien cette *lecture* quand on se donne seulement la peine de la leur proposer — ce qui, malheureusement, demeure encore trop souvent le dernier souci des universitaires. Il faudrait d'ailleurs voir si cet homme et cette femme de la rue n'ont pas, souvent, une intuition de ces choses beaucoup plus accueillante que bien des intellectuels empêtrés dans leurs distinctions. Quand mon père disait que, lorsqu'il allait à la messe, le dimanche matin, c'était pour «pratiquer sa religion», ce qu'il entendait par là n'était certes pas sans lien avec «la religion» qui se déployait «là, devant lui». Mais c'était fort loin de s'y superposer parfaitement. Mon père, à vrai dire, portait assez peu attention à ce qui se passait «là devant». Il profitait en revanche, disait-il, de ce moment de coupure dans sa semaine pour «se recueillir et prier pour ses enfants». Vingt ans plus jeune, il aurait fort bien pu dire exactement la même chose sans se sentir obligé d'aller pour cela chaque dimanche à la messe de

onze heures. Il n'en aurait pas moins, ainsi, continué de «pratiquer sa religion», à sa manière.¹³

Quoi qu'il en soit, et au risque d'avoir l'air un peu... cavalier, je ferai donc ici la proposition qu'il est préférable de penser la religion comme on pense les statues équestres: une statue ne peut pas être «plus ou moins équestre», «crypto-équestre» ou «quasi équestre». Elle l'est ou elle ne l'est pas! Et l'adjectif «équestre» n'est pas plus englobant, ne réfère pas à autre chose que le substantif auquel il renvoie. S'il vient un temps où l'on a besoin de multiplier les épithètes pour décrire la réalité de la *religion*, c'est qu'il est sans doute préférable d'en revoir la définition — plutôt que de continuer à l'encombrer de nouveaux qualificatifs...

*

C'est à Cicéron que l'on doit de nous avoir transmis une autre étymologie classique du terme religion — et on pourrait dire une autre manière de concevoir celle-ci. Pour l'orateur d'Arpinum, les *religiosi* — du verbe latin *relegere*, «rassembler» —, les «religieux», donc, étaient ceux qui, à Rome, colligeaient pieusement, archivaient scrupuleusement tout ce qui avait rapport au culte des dieux. Près de vingt siècles avant notre fin de millénaire, il pointait ainsi du doigt ceux que Drewermann appellera les «fonctionnaires de Dieu».

Cette définition a l'air plus empirique, mais elle a bien sûr l'inconvénient d'être, en un sens, circulaire, et elle-aussi lourdement tributaire d'une certaine idée de la religion. Au point d'ailleurs que le monde romain, en s'y référant, a été incapable de voir la signification proprement *religieuse* du christianisme naissant: l'un des principaux reproches que l'on a fait aux

¹³ Ces considérations pourraient sans doute être rapprochées de la distinction — plus judicieuse et féconde, celle-là — proposée entre religion «savante» et religion «populaire» (voir notamment Roger Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux*, Genève/Paris, Droz, 1988).

chrétiens, on le sait (et en particulier, sans doute, ces pieux *religiosi* dont parlait Cicéron), en a précisément été un... d'irréligion et d'athéisme! Comme quoi une (définition de la) religion peut décidément en cacher une autre, pourtant promise à un brillant avenir!

*

Il existe une troisième étymologie du mot, moins connue¹⁴, que Roger Caillois¹⁵ affirmait tenir de Marcel Mauss — qui l'avait semble-t-il lui-même reçue d'un linguiste dont le nom s'est apparemment égaré dans les coulisses de la Sorbonne... Cette étymologie évoque un sens beaucoup plus ancien et beaucoup plus matériel du mot: celui d'un *nœud de paille*. Elle évoque plus précisément ces nœuds de paille qui servaient, à l'époque romaine archaïque, à fixer les poutrelles des ponts, et dont on confiait l'exécution au chef des prêtres — qui deviendra de ce fait *pontifex*, pontife¹⁶, faiseur de ponts. Ce chef des prêtres, du fait de sa plus grande familiarité avec les puissances surnaturelles, était en somme considéré comme le seul à pouvoir ériger impunément cette *transgression* dans le paysage: relier entre elles deux rives que les dieux eux-mêmes avaient pourtant pris la peine de séparer d'un infranchissable fossé — qu'il était donc extrêmement périlleux de vouloir franchir, en même temps

¹⁴ Je suis reconnaissant à Michel Clévenot, collaborateur de ce numéro, et décédé il y a quelques mois, d'avoir porté à mon attention cette troisième origine étymologique possible du mot religion. Pour les deux premières, voir par exemple les «prolégomènes» d'A. Brelich dans le premier tome de *l'Histoire des religions* publiée dans La Pléiade sous la direction d'H.-C. Puech.

¹⁵ «Le grand pontonnier», in *Cases d'un échiquier*, Paris, Gallimard, 1970.

¹⁶ Les empereurs romains, chefs du culte public, hériteront de ce titre (*Cæsar fecit pontem!*) — avant que celui-ci ne serve à désigner leur successeur sur la colline vaticane: l'évêque de Rome...

qu'il était aussi drôlement commode, et peut-être même nécessaire, de pouvoir le faire...¹⁷

Cette étymologie-là nous met sur la piste d'une définition de la religion beaucoup plus féconde pour notre temps. Elle ouvre une perspective qui dégage nos imaginaires de l'emprise hégémonique de l'encens, des tchadors et des images pieuses — mais aussi bien des dichotomies opérées par les Lumières ou par le laïcisme de la modernité positiviste¹⁸; à nous affranchir, en somme, d'une conception historiquement située, étroitement restrictive et finalement très *spécialisée* de la religion.

On voit évidemment toute la différence que cela peut représenter au plan d'une interprétation de la culture. Si l'on confine l'objet religieux à ces formes historiques spécialisées (notamment celles qui impliquent une croyance en une divinité personnelle et en un au-delà surnaturel), il est bien évident que l'on est obligé de conclure au dépérissement de la *religion* dès lors que l'on constate l'érosion de ces formes. On est alors conduit à analyser la culture en termes de «sécularisation», de «désenchantement du monde» — quitte à admettre aussi, bien sûr, mais presque comme les rémissions d'un cancer — d'imprévisibles «réveils» du religieux ou d'étonnants «retours» du sacré. L'objet religieux tend à y devenir objet de musée ou espèce en voie de disparition — quelque part entre Nicolet et le Biodôme...

Le problème, évidemment, c'est que, pour qu'il y ait «retour», il faut qu'il y ait eu «départ». Or, encore une fois, si l'on peut effectivement parler de dépérissement de certaines *formes* historiques traditionnelles de la religion, il est inexact —

¹⁷ On retrouve ici aussi, bien sûr, l'évocation du grand-prêtre des temps bibliques...

¹⁸ Empêchant ainsi de voir le caractère profondément *religieux* de certaines idéologies du XIX^e siècle et du nôtre (le marxisme et le nazisme, par exemple, mais aussi bien la religion comtienne du Progrès et de l'Humanité).

dans la perspective privilégiée ici — de le dire de la *religion* elle-même. Celle-ci n'est jamais... «partie». Elle a simplement fait appel à d'autres «pontifes» pour faire les liens¹⁹, fixer les «nœuds de paille» — c'est-à-dire, en somme, pour gérer l'inévitable *angoisse* de la périlleuse mais nécessaire *transgression* dans la vie la plus quotidienne, là où nous sommes à la fois obligés de nous prémunir contre le *tremendum* du sacré ET d'y puiser périodiquement ce sans quoi la vie humaine profane s'étierait, faute d'être régénérée par ce qui lui donne sens. «Le sacré, écrivait fort bellement Roger Caillois, est ce qui donne la vie et ce qui la ravit, la source d'où elle provient, l'estuaire où elle se perd...»

En ce sens, on peut avancer que l'une des tâches les plus stimulantes des sciences humaines — et même religieuses! — à l'heure actuelle, consiste en une pratique renouvelée du *regard*. Ce regard, il est bien sûr pertinent et légitime de continuer à le porter sur les églises, autour des synagogues, sur le parvis des mosquées ou dans les parages des temples, et de s'intéresser à ce qui s'y passe — encore. Il faudrait en effet être bien présomptueux — ou bien myope — pour décréter la mort des dieux qui ne cessent de hanter ces lieux en taraudant le sentiment religieux de ceux et celles qui les fréquentent toujours.

Mais, sous peine de passer complètement à côté de quelque chose d'extrêmement important du point de vue de cet objet qui nous intéresse ici, et peut-être bien de quelque chose du même ordre que ce qui s'est joué en Occident entre le triomphe de Constantin et l'échec de Julien l'Apostat —, il est également indispensable de circuler aussi dans d'autres espaces qui pourraient bien n'avoir de «profane» que notre vieille habitude — manque d'exercice ou paresse? — à les voir autrement, et où se nouent pourtant sans cesse, sous nos yeux, de remarquables

¹⁹ Michel Maffesoli, en un sens proche et fort stimulant, parlait pour sa part de «reliance». Voir notamment, à ce sujet, le n° 3 de *Religiologiques* (printemps 1991), *Jeux et traverses — autour de M. Maffesoli*.

«nœuds de paille», c'est-à-dire d'authentiques forme actuelles et vivantes de la *religion*.