

Une promenade en sciences des religions

Philippe MARTIN

*Stéphanie TREMBLAY **

Lors du colloque qui s'est tenu à Montréal en août 2019, n'était-il pas amusant de revendiquer une approche scientifique non confessionnelle dans un lieu dont l'origine remonte au collège Sainte-Marie (1848–1969), fondé par les Jésuites¹ ?

Une institution a un ADN, un schème qui la structure tout au long de son évolution. L'UQAM s'est formée il y a cinquante ans. Peu de temps avant, Gérard Pelletier, dans *Feu l'unanimité*, proclamait « Il y a des incroyants parmi nous » (1960). Il était donc temps de créer des organes universitaires pour penser une société qui pendant longtemps s'était crue homogène et indéfectiblement religieuse. En 1970, le nouveau Département de sciences des religions était invité à une enquête à propos du Festival Pop de Manseau (31 juillet au 2 août 1970) avec une triple mission : 1) mener une enquête sur ce qui pouvait sembler un mouvement portant une nouvelle spiritualité ; répondre à une demande de la société ; et 3) faire un film, donc recourir immédiatement à un médium qui devait parler au grand public.

Nous ne reviendrons pas sur l'échec retentissant de cette manifestation, qui explique que l'UQAM n'en ait pas tiré grand-

* Philippe Martin est professeur à l'Université Lyon 2. Stéphanie Tremblay est professeure à l'Université du Québec à Montréal, UQAM.

¹ Nous avons reçu le mandat de la part de l'équipe organisatrice de proposer une synthèse des travaux et de circonscrire les grands thèmes traités lors du colloque faisant l'objet de ce numéro thématique de la revue *Religiologiques*. Comme dans tout exercice de ce type, les regards sont nécessairement limités et partiels ; néanmoins, ils se présentent comme une invitation à envisager d'une certaine manière les croisements possibles et les prospectives offertes par les travaux auxquels il sera fait allusion, de près ou de loin.

chose. Mais à cette occasion est né cet ADN qui structure encore le travail actuel : penser le religieux en dehors des cadres confessionnels imposés par la tradition ; s'ouvrir aux demandes du monde contemporain ; communiquer vers le plus grand nombre. En cinquante ans, le Département de sciences des religions est resté fidèle à ce programme. Le colloque souligné dans ce numéro spécial de *Religiologiques* manifeste sa force et traduit, en partie, les réseaux qui se sont tissés. Il fait le point sur des recherches et propose des pistes à explorer. À la manière d'une promenade entre les salles, nous avons esquissé dans le texte qui suit quelques aspects saillants de cette trajectoire des cinquante ans du Département de sciences des religions de l'UQAM, qui incarnent et expriment diverses manières de penser le religieux, d'hier à demain, sur le plan des objets, des savoirs et des interventions.

Définir un champ

Penser le religieux

À sa fondation, le département a voulu « penser le religieux dans un cadre différent de ce qui se faisait depuis un siècle », selon l'expression de Pierre Lucier, dans son discours inaugural. A été forgé le concept de « religiologie », que Raymond Bourgault (1968) définit comme « la science des religions » (cité dans Rousseau, 2013 : 110). Le mot obtient vite ses lettres de gloire avec une publication en 1970 et, vingt ans plus tard, la naissance de la revue *Religiologiques*. En 1994, Jacques Pierre écrit :

L'étude du religieux occupe par rapport aux autres disciplines en sciences sociales une position comparable à celle de l'épistémologie. À cette différence près que la religiologie ne surplombe pas ces disciplines à la façon d'un métalangage mais qu'elle est intérieure à celles-ci. Son problème n'est pas celui de la vérité, ni même celui de la signification, mais celui de *l'effet de sens, de l'effet de vérité* par lesquels un sens et une parole se fondent (p. 29).

Les objets à étudier sont abordés en fonction des « 3 R » : règles, rites et récits. La théologie reste néanmoins un horizon, conscient ou non, car de nombreux fondateurs sont « passés par là ». Ces héritiers de la formation disponible ont néanmoins tous et toutes pris leurs distances, d'une manière ou d'une autre, à l'égard des discours

dominants de type théologique². Aussi parce que c'est une catégorie pleinement reconnue dans le champ universitaire, ce qui introduit une grande différence avec ce qui se passe en France. De là découle le goût pour les textes sacrés, leurs évolutions et leur réception.

En cinquante ans, les choses ont changé pour trois raisons. La société a arrêté de croire que le religieux allait disparaître, ce qui a jadis été, au moins chez certains intellectuels français, un souhait, voire une certitude. Ils croyaient que la modernité allait réduire le religieux à la sphère du privé ; la religion serait une relique. Ils se trompaient. D'ailleurs, le sujet s'est imposé dans le débat social et politique du début du XXI^e siècle. Il résonne dans l'actualité violente. Ce sont les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, mais aussi les affrontements qui éclatent partout sur la planète ; même le conflit au Kosovo a été vu par certains médias comme une lutte des musulmans pour leur survie. Enfin, les cartes ont été rebattues. Les Églises font face à de nouveaux défis. Ils sont d'abord intérieurs : quel est l'avenir des ordres religieux catholiques qui vieillissent et manquent de recrutement ? Que vont devenir d'anciennes congrégations menacées de disparaître ? Comment faire face à la grande vieillesse des religieux et religieuses ? Les défis sont également géopolitiques. Les déplacements de populations accompagnent une expansion géographique et une transformation des confessions.

Comme l'a assuré Pierre Lucier, dans sa présentation d'ouverture, en cinquante ans, nous sommes passés d'un objet de conviction à un objet sociopolitique. Cette rupture nous oblige à poser de nouveaux jalons, surtout à être conscients et conscientes des catégories utilisées. L'avant-propos du *Dictionnaire des faits religieux* rappelle que « Dans les sciences des religions, il y a place et matière à définitions multiples, donnant à voir emboîtement et complémentarités » (Azria, 2010 : vii).

Selon nous, quatre précautions savantes sont désormais indispensables pour le chercheur ou la chercheuse : 1) distinguer le religieux de la religion ; 2) articuler le rapport entre le religieux et le culturel ; 3) mesurer les liens avec les normes et les textes – les travaux sur la Bible en sont la manifestation la plus éclatante ; et 4)

² Pour plus de détails sur cette distanciation progressive des intellectuels catholiques à l'égard de l'institution religieuse, consulter le texte de Pierre Lucier dans le présent numéro thématique.

penser le vocabulaire que nous utilisons (comme les mots religion, superstition, etc.) et les mots qui décrivent des réalités complexes (comme la notion d'« entité-maître » chez les chamanes).

Nous devons revisiter nos catégories, y compris les plus admises. Ainsi, celle de « sacré » est revenue comme un leitmotiv au cours de ce colloque. C'est une catégorie sur lequel nous nous retrouvons facilement pour créer un terrain de dialogue. C'est aussi, selon la formule de Roger Caillois, « une énergie dangereuse mais éminemment efficace » (1988 : 21). Elle suppose affect, respect, inquiétude, fascination. Elle suggère des questions d'éloignement, de domestication, etc. Dans son *Traité de l'histoire des religions*, Mircea Eliade (1949 : 15) en faisait la clé de voûte de la recherche :

Toutes les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux présentent un trait commun : chaque définition oppose à sa manière, le *sacré* et la vie religieuse, au profane et à la vie séculière.

Encore faudrait-il penser le sacré hors du cadre de ce qu'instinctivement nous pensons à propos de la religion. Le religieux, c'est avant tout ce que la personne interrogée (directement ou indirectement par des statistiques ou des archives, des sondages ou des entretiens) estime tel. Dans sa conférence plénière, Peter Beyer propose de repérer les postures spirituelles, y compris « non religieuses ». Ne questionnons pas, dit-il, les gens sur la manière dont ils se situent face aux rites religieux de la mort (messe, prière, etc.), mais demandons-leur : « Lors du décès d'un de vos proches, que faites-vous ? ». Il y a bien un sacré hors des religions, une spiritualité hors des Églises... Il existe un sacré maçonnique, même dans les obédiences se proclamant athées. Comme le montrent les changements religieux, que ce soit dans le monde occidental ou asiatique, de nouvelles catégories du sacré émergent. À nous de les découvrir en ayant toujours à l'esprit que penser le sacré, c'est séparer, interdire, structurer, donner du sens.

Notre colloque nous incite à considérer la mobilité et la diversité de nos objets d'étude, à traquer les choses hors des champs que l'opinion publique semble reconnaître comme religieux. Une partie de la politique de l'ancien gouvernement Harper n'a-t-elle pas été dictée par ses considérations confessionnelles ? Certaines mesures du gouvernement de Narendra Modi, en Inde, ne sont-elles pas d'inspiration religieuse ? À nous d'ouvrir de nouveaux champs, de

traquer notre objet sur de nouveaux terrains. Un des plus féconds, souligné par nombre d'interventions et de sessions, est celui qui est lié à l'écologie. Outre l'idée d'une « religion verte » (*green religion*), ne voit-on pas se mettre en place des discours qui flirtent avec le religieux ? Ils induisent une nouvelle forme de sacré, reconnue par les sociétés, spécialement quand des fleuves reçoivent des personnalités juridiques.

Attention, tout ne devient pas religieux ou sacré. Pour toucher à ses domaines, il faut tenir compte du concept de « liminarité » qui permet d'échapper à la poésie du langage ou des idées. Mais, plus que jamais, la prophétie de John Milton Yinger (1957) demeure juste : « L'étude de la société postule celle de la religion ». Et c'est parce que la société évolue qu'il faut penser notre travail en fonction de nouveaux défis.

Donner à la société

Ce travail est indispensable en un temps où les questions religieuses sont au cœur de nos sociétés. Plus que jamais, notre champ disciplinaire doit s'ouvrir largement. André Gagné, dans la session sur le religieux et le numérique, a partagé l'appel récent d'un journaliste du *New York Times* qui implorait les « moines universitaires » de diffuser de l'information nuancée sur le phénomène religieux, souvent saturée par des discours binaires.

Solange Lefebvre, dans sa conférence plénière, a posé les grandes questions que nous devons relever : comment parler au public ? Comment contenir les excès de ceux qui affirment détenir un savoir ? Comment objectiver les sources d'anxiété de la société ? Comment gagner le respect de ce public, croyant ou non ? Comment transmettre les filiations ? Comment élaborer sa critique ? Comment amener les religions à se remettre en question ?

Dès sa création, l'UQAM s'est intéressée à l'enseignement. Cela est particulièrement vrai pour le Département de sciences des religions. Aujourd'hui, la mission de formation fait face aux relations complexes aux médias qui développent un discours résonnant chez tout un chacun. Notre société se caractérise par la dominance des critiques « du l'extérieur » ou l'infusion, dans le traitement des nouvelles, des slogans issus des herméneutiques du soupçon, comme l'a évoqué Solange Lefebvre. Cela ne va pas sans rappeler la

conférence célèbre de Karl Popper, prononcée en 1948, au 10^e Congrès international de philosophie d'Amsterdam, où il critique les « théories sociologiques du complot ». Selon le philosophe, celles-ci tendent parfois à remplacer, notamment dans certaines approches marxisantes, les explications causales relatives aux « machinations des divinités homériques », par d'autres théories englobantes, telles que les « monopoles » ou les « capitalistes » (cité dans Boltanski, 1991 : 327). Elles discréditent également par avance tout ce qui relève de près ou de loin de l'étude du religieux.

Ainsi, le dialogue qui s'établit aujourd'hui n'en est pas toujours vraiment un. Les experts et expertes universitaires tendent à être moins invité.e.s sur les tribunes des médias traditionnels, remplacé.e.s par des non-expert.e.s ou chroniqueurs et chroniqueuses populaires aux propos accrocheurs, rapides et souvent réducteurs. Veut-on apprendre et réfléchir ou se contenter de véhiculer des aprioris ? Le public est-il prêt à entendre ce qu'il n'attend pas ?

Les biais de confirmation évolutionnistes guident aussi souvent les perceptions publiques liées au fait religieux, que ce soit dans les débats sur la laïcité, les signes religieux ou le programme scolaire en Éthique et culture religieuse (ECR). Au Québec, les cours d'ECR constituent depuis 2008 un véhicule de formation citoyenne visant précisément à développer chez les jeunes une « compréhension du phénomène religieux » dans ses diverses facettes. Or, cet enseignement est marqué, depuis quelques années, par des attaques répétées prenant souvent appui sur la supposition que la religion serait fondamentalement irrationnelle ou même que le cours serait le produit d'un complot gouvernemental pour imposer le multiculturalisme. Ces critiques ont néanmoins un « pouvoir transformateur » en ce qu'elles cadrent et recadrent la manière de penser le religieux au Québec, pour reprendre les termes de Solange Lefebvre.

Pierre Lucier a largement imaginé et porté ce projet dans les instances gouvernementales au moment de son implantation. Sur le terrain, le cours ECR donne lieu à des moments de « pure éternité » avec les élèves, comme en ont témoigné des enseignantes pleinement engagées au quotidien dans sa réalisation et son actualisation. Ce cours, qui fêtait son dixième anniversaire au moment du colloque, relève le défi dans les écoles primaires et secondaires où il a été

pensé, discuté et intégré par les enseignantes et les enseignants. À l'heure de la révision annoncée de ce programme, plusieurs pistes ont été évoquées par les conférenciers et les conférencières. Certaines suggèrent d'y intégrer une meilleure représentation des courants de pensée séculiers ou de l'incroyance. D'autres imaginent enraciner davantage les savoirs sur les traditions religieuses dans leur contexte historique. À cet égard, la session sur le fait religieux et le monde numérique a proposé des outils prometteurs, tels que les Webdocs de l'ISERL et Coran 12-21, fournissant cinq traductions parallélisées du texte religieux. Il est indispensable de mieux distinguer les registres ou régimes de vérité, notamment à l'intérieur de la compétence au dialogue du programme, ce qui constituerait aussi une ressource critique pour les jeunes à l'ère de la post-vérité et de la relativisation des savoirs officiels. Peut-être pourrait-on aussi penser à des outils numériques plus flexibles et faciles d'accès, ainsi qu'à des activités de « littératie numérique », qui pourraient représenter d'autres formes possibles pour sortir le discours universitaire de ses seuls amphithéâtres ?

Pour tenir sa promesse de favoriser une diversité de manières de penser, d'être et d'agir, le programme doit mieux incorporer les voix internes des religions, notamment les ressources issues des exégèses critiques, comme cela a été discuté dans la session sur la Bible, les femmes et l'histoire de la réception. Il faut sans doute aussi promouvoir davantage le débat autour des thèmes en culture religieuse, et pas seulement en éthique, malgré la tendance de certains enseignants et enseignantes à faire preuve d'autocensure sur le religieux, encore tabou pour plusieurs.

L'individu au cœur d'une démarche

En 1904, Marcel Mauss écrivait :

Il n'y a pas en fait une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et en des temps déterminés. (Cité dans Gauthier, 2010 : 1.)

Depuis, le regard a changé. Deux titres de Benoît Lacroix le signalent : *La foi de ma mère* (1999) et *La religion de mon père*

(1985). Les personnes sont mises sur le devant de la scène. S'inspirant de l'ethnographie, Albert Piette scrute les chrétiens d'un diocèse français, travail paru sous le titre *La religion de près* (1999). Bien d'autres exemples, y compris en histoire, montrent cet intérêt pour l'individu devenu un des sujets centraux de nos disciplines. Encore faut-il prendre trois précautions.

La diversité

Peter Beyer, dans sa conférence plénière, définit trois types de personnes. Il y a ceux qui se disent « religieux » et s'identifient à une religion qu'ils suivent : 80 % croient en Dieu et 80 % en l'âme. Ceux qui refusent le « religieux » se réfèrent à une spiritualité non religieuse et ne s'investissent pas dans une religion : 40 % croient en Dieu et 65 % en l'âme. Enfin, quelques-uns ne se disent ni de l'un ni de l'autre camp : moins de 10 % croient en Dieu, 20 % en l'âme et 60 % se disent athées.

On a assisté depuis quelques décennies à une sacralisation de la personne (droits humains), de la nature, du multiculturalisme, du peuple et de la nation. C'est le produit du destin historique des religions nationales émancipées du politique, et de la création de l'espace démocratique dans lequel l'individu devient le principal acteur et grain d'analyse : croyance, émotion, corps, stratégie, vécu, expérience, fluidité, etc. Nous devons tenir compte de cette dimension et privilégier l'analyse des mutations de la religion vécue, des effets paradoxaux de la modernité avancée. Notre colloque a mis en avant une question centrale : comment penser les traditions au prisme des trajectoires individuelles et des défis du monde contemporain ? La tradition n'est, en effet, pas une chose fermée.

Notre réunion a mis en évidence trois registres importants pour ouvrir de nouveaux chantiers : les femmes, les autochtones et les musulmans dans leur diversité. Il est illusoire de vouloir résumer une confession à un comportement qui s'imposerait. Ainsi, les musulmanes en Amérique du Nord sont plus diplômées que dans leurs pays d'origine. L'implication professionnelle est très différente en fonction des cultures et des pays d'origine. Cet exemple montre la nécessité de porter attention aux trajectoires individuelles, produits de la diversité et de la complexité, qu'il est inutile de vouloir écarter. Refusons de nous enfermer dans les aprioris. Encore une fois, Popper mettait en garde les sciences sociales en 1948 contre la :

[...] « sociotechnique totaliste ou utopique » au profit de la « mentalité caractéristique de l'ingénieur » qui consiste dans un « bricolage » ou dans un « raccommodage » de façon à réaliser « des ajustements et des réajustements limités », qui peuvent continuellement être améliorés. (Cité dans Boltanski, 1991 : 327.)

Cette précaution nous semble aussi judicieuse en sciences des religions.

Enfin, un mot sur une dimension peu présente dans le colloque : le dialogue avec les professionnelles et professionnels concernés par la gestion ou l'affirmation du religieux. C'est le cas, en milieu hospitalier, du rapport à la mort et aux soins spirituels. Le monde universitaire gagnerait à favoriser le dialogue et la recherche avec celles et ceux qui peuvent nous apporter une connaissance évidente de l'expérience religieuse « vécue » en société et en interaction.

Des outils à inventer ou à développer

S'intéresser à l'individu sans négliger Mauss (1968), c'est évoluer du « macro » au « micro », des statistiques aux enquêtes de terrain. Pour ne pas fermer les perspectives, il faut également penser les circulations, en regardant l'échelle mondiale et en voyant la vitalité des communautés à l'échelle locale. Malheureusement, les deux méthodes de recherche ne semblent pas encore très souvent arrimées l'une à l'autre. Les coupler apparaît comme une piste à explorer pour assurer le rayonnement de la recherche en sciences des religions et la pertinence des recherches comparatives.

Outre cette complexité, il convient de penser en termes de mobilité. Comme le dit Albert Pierre (1999), il y a nécessité de regarder « le religieux en train de se faire ou de se défaire » quand il bascule vers le culturel ou l'identitaire. Cette approche microsociologique, comme l'a largement exemplifié la session consacrée à *La religion de près*, nous invite à laisser entre parenthèses les anxiétés identitaires ou l'homogénéité des représentations collectives pour poser notre regard sur le déroulement précis des interactions dans la banalité de la vie sociale au quotidien. Cet angle d'approche centré sur l'observation participante permet de porter attention aux acteurs et actrices en situation qui adaptent leurs paroles et gestes aux situations qu'ils et

elles renégocient en permanence. Cette focale sur la mise en scène de la vie quotidienne pourrait-elle amener le chercheur et la chercheuse à perdre de vue, pour reprendre la belle expression de Piette, « l'horizon visé, qui traverse les humains » pour s'engluer dans l'horizon indépassable de l'individu ? Si les travaux présentés ici ne pointent pas dans cette direction, les chercheuses et chercheurs restent attentifs à la mobilisation de principes généralisables, éminemment sociaux, dans les logiques individuelles. De plus, ils et elles les complètent, comme Lori Beaman, avec une approche mésosociologique, attentive aux rapports de pouvoir ou aux rapports sociaux de race.

Est-ce que les horizons visés par les différentes disciplines, sociologique, anthropologique, historique et géographique, permettent encore suffisamment, dans un contexte où la religiologie n'englobe plus aussi bien les contours de notre objet, de tracer les contours d'un champ commun ? Cela nous semble une réflexion à poursuivre, aussi bien à notre département que plus largement en sciences des religions.

Ce travail doit faire comprendre trois réalités fondamentales au public. Il n'y a pas de réaction unique d'un groupe religieux. C'est bien démontré par l'étude des femmes musulmanes au Québec ; certaines se voilent pour affirmer une identité, d'autres arrêtent de le porter pour se « convertir » à une autre identité. En outre, les parcours évoluent et on ne peut pas figer une personne dans une identité religieuse à un instant précis qui n'évoluerait plus. Enfin, les objets ont plusieurs significations. Quel est le sens d'un crucifix au mur d'une classe ? Celui d'un tatouage d'un signe religieux ? Celui d'un foulard qui serait décrit comme culturel par un individu ?

L'individu est un ensemble d'identités inscrite dans la vie d'un groupe qui participe à des luttes pour la reconnaissance, que ce soient celles des nations autochtones, comme les Hijras étudiés par Mathieu Boisvert, ou des musulmans et musulmanes dont les « voix » restent souvent inaudibles, etc. Cette dimension du religieux est à penser sur le plan axiologique pour considérer les débats sur l'appropriation culturelle et la construction des savoirs légitimes, qui interrogent les méthodes et approches universitaires. Ces enjeux se répercutent aussi frontalement sur la question de la posture professionnelle des enseignants et enseignantes, en particulier dans des cours comme ECR. Une recherche présentée ici montre que l'interdiction des

signes religieux n'empêche pas la personne enseignante d'avoir des croyances « passant sous le radar », qu'il s'agisse des convictions politiques, éthiques, écologistes, etc. La posture professionnelle dépasse en effet largement la simple question du vêtement et ne peut faire l'économie d'un travail réflexif en continu sur ses convictions et sa pratique.

L'épaisseur historique

Ces approches dynamiques ne prennent toute leur force que si elles s'inscrivent dans la chronologie. Négliger l'histoire, c'est prendre le risque de ne pas saisir les singularités et de demeurer aveugle aux dynamiques profondes. Dès son origine, l'UQAM a accueilli des professeurs d'histoire, pensons à Louis Rousseau. Mais cette dimension est-elle suffisamment mise en valeur aujourd'hui ?

Il a été question de l'autonomisation de l'individu en religion comme un des axes majeurs de la recherche : il s'agirait d'une marque de la modernité. Il s'éloignerait des Églises pour se bricoler ses propres croyances et rites. Pensons à ces converties à l'islam qui affirment hautement leur identité québécoise et qui refusent un certain nombre de traditions. « Heureusement que j'ai connu l'islam avant les musulmans », affirme une convertie. De tels comportements sont visibles dans tous les exposés, dans toutes les analyses. Ils posent tous le XIX^e siècle comme une doxa : la période d'un encadrement des sociétés corsetées par les dogmes, les rites et les clercs. La libération serait alors progressive et on assisterait à un éclatement, à la naissance d'une cuisine intime du religieux. Cela dessinerait une trajectoire historique sur près de 150 ans, synonyme de modernité.

Ce n'est pas suffisant ! Un retour sur le passé le prouve. Que nous disent les visites pastorales catholiques du XVII^e siècle ? Elles nous présentent des fidèles inventant leurs gestes à la messe, détournant la liturgie, recourant à des rites apotropaïques condamnés par les curés, etc. Le fait est si fréquent que le clergé use d'un terme pour dire cet « entre-deux ». Car il s'agit bien d'un entre-deux. Ce n'est pas de la sorcellerie, qui suppose rupture totale et pacte avec le démon. Ce n'est pas de l'idolâtrie, car les référents chrétiens sont bien utilisés. Ce n'est pas de l'hérésie, car les fidèles se réclament de l'Église. Cet entre-deux est nommé « superstition ». Attention, ne prenons pas ce

mot pour une description de comportements. C'est simplement un mot qui disqualifie, qui traduit l'entre-deux, qui condamne la liberté que prennent les individus. Certes, le paysan breton du XVII^e siècle et l'urbain québécois actuel ne sont que des cousins. Mais ils ont tous en commun le désir de trouver un espace où affirmer une singularité, où trouver des éléments qui les rassurent. C'est montrer que certains mouvements sont profonds, qu'ils ne caractérisent pas un moment particulier, que le mythe d'une modernité purement contemporaine est à revoir.

Négliger le temps long, c'est prendre le risque de mal mesurer les évolutions actuelles, de dessiner des droites qui tradiraient les évolutions des comportements, alors qu'il ne peut s'agir que de sinusoides. Sur le temps long, les faits religieux voient se succéder une série de crises et de réveils ; l'appel à la réforme est permanent ; la tradition ne cesse de se réinventer.

Les terrains

La nécessaire vision globale

Dès sa création, le Département de sciences des religions a souhaité avoir deux terrains. Le premier a été québécois avec, dès 1970, la création d'une équipe étudiant la contre-culture dans la province. Il y a eu ensuite *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré* (1986), collectif dirigé par Yvon Desrosiers, et l'*Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle* (1998) piloté par Louis Rousseau et Frank W. Remiggi. Depuis, le travail n'a pas cessé. Ce sont par exemple les importants travaux sur les voix de musulmans et de musulmanes du Québec, l'enquête sur les identités religieuses de l'immigration ou la réflexion sur la place et l'avenir du catholicisme, après avoir recadré l'imaginaire de la Grande Noirceur et le passé catholique. Tous réintègrent de la complexité en montrant la diversité des communautés selon des critères ethniques, confessionnels, géographiques, sociaux, etc.

Le second terrain se construit sur une large ouverture à des dimensions plus lointaines, comme en ont notamment témoigné les séances de Chiara Letizia et de Mathieu Boisvert, abordant respectivement l'Himalaya contemporain et l'Asie du Sud. Plus largement, cet intérêt significatif pour l'étude des manifestations

religieuses en Asie se reflète également dans la présence de centres de recherche ancrés dans le Département de sciences des religions, notamment le Centre d'études et de recherche sur l'Inde, l'Asie du Sud et sa diaspora (CERIAS), fondé par Mathieu Boisvert. Ces déplacements donnent à voir les décompositions, recompositions et les « globalisations », comme les appelle Peter Beyer (2006), des dynamiques religieuses dans le monde.

Cette double approche du terrain d'enquête n'a jamais été figée, car il y a une adaptation du religieux aux discours contemporains. Il peut être mobilisé pour créer ou favoriser des identités individuelles ou collectives, faire émerger de nouvelles formes de nationalisme, certaines formes d'extrémismes également qui se déploient dans des fondamentalismes religieux ou des postures d'extrême droite visant un retour aux sources d'un passé idéalisé. Il répond aux défis contemporains. Il est ainsi mobilisé par les Innus quand ils déploient une argumentation en faveur du respect de la nature pour se dresser contre certaines politiques gouvernementales.

Dans cette spatialisation de la recherche de l'UQAM, on peut regretter la quasi-absence de l'Afrique ou des Antilles, là où se croisent tant de courants : poussée évangélique, revendications djihadistes, transferts entre formes d'islam, naissance de rites particuliers (par exemple, le rite zaïrois de la messe catholique), etc. Cette absence s'est d'ailleurs ressentie dans les interventions au sein de notre colloque.

Analyse des discours

Outre cette large ouverture géographique, le département a immédiatement su jouer sur des registres complémentaires mais trop souvent ignorés. Il a fait voisiner Mircea Eliade et la Bible, la sémiotique et l'exégèse. Cette étude des discours repose sur trois axes. D'abord, l'analyse des textes fondateurs – bien évidemment la Bible, mais aussi tous types de textes. Puis, le refus de s'enfermer dans les évidences préconçues : si le catholicisme québécois peut être porteur de valeurs réactionnaires, l'émergence de paroisses inclusives joue un rôle important en accompagnant la société. Enfin, la prise en compte des formes actuelles du discours par Internet : importance de jeux, place dans la conscience d'appartenir à un groupe dans les faits de radicalisation, etc.

C'est par la comparaison entre traditions que va progresser notre regard de l'intérieur. C'est en repensant les mythes ou les épopées qu'on pourra envisager la dynamique des phénomènes de réappropriation.

Conclusion

Notre promenade s'achève ici. Nous nous arrêtons à l'endroit où nous nous sommes retrouvés au début du colloque, mais pas vraiment à la même place. Un bilan a été proposé avec les différents sentiers du champ d'études qui est le nôtre en sciences des religions, mais aussi des prospectives et des lignes de force pour structurer durablement nos recherches dans les années à venir et nous retrouver, peut-être, dans cinquante ans avec un nouvel anniversaire, une relève qui aura ses questionnements et ses pistes à explorer.

Notre colloque a aussi été une occasion de nous serrer les coudes, de nous retrouver comme en famille, pour célébrer les sciences des religions au Québec, mais aussi avec nos invités canadiens et européens et leur regard affûté. Cette « famille », qui a été récemment redynamisée entre autres par la remise sur pied de la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR), initialement lancée avec Louis Rousseau et ressuscitée avec David Koussens.

Ce colloque ne visait pas à épuiser les chantiers abordés, mais bien à ouvrir de nouvelles pistes de réflexion et de solidarité entre chercheurs et chercheuses, thématiques et méthodes. Nous pensons qu'on peut enfin se réjouir d'une chose : c'est que le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) ait accepté de financer et de croire en ce projet atypique sur une thématique souvent boudée par les discours publics et marquée par les critiques de l'extérieur. C'est une preuve de courage, mais, surtout, la manifestation d'un intérêt pour une question qui est si importante pour nos sociétés. Elle le demeurera longtemps. La recherche est le gage de la discussion ; la discussion est indispensable pour vivre ensemble.

Bibliographie

- AZRIA, Régine 2010. « Avant-propos ». Dans *Dictionnaire des faits religieux*, sous la dir. de Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER, p. i-xx. Paris : Presses universitaires de France.
- BEYER, Peter. 2006. *Religions in Global Society*. Londres : Routledge.
- BOLTANSKI, Luc. 1991. *De la justification*. Paris : Gallimard.
- CAILLOIS, Roger. 1988 [1939]. *L'homme et le Sacré*. Paris : Gallimard.
- DESROSIERS, Yvon (dir.). 1986. *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal : Fides.
- ELIADE, Mircea. 1949. *Traité d'histoire des religions. Morphologie du sacré*. Paris : Payot.
- GAUTHIER, François. 2010. « Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss) ». *Revue du MAUSS*, vol. 2, no 36, p. 111–123.
- LACROIX, Benoît. 1999. *La foi de ma mère*. Montréal : Bellarmin.
- . 1985. *La religion de mon père*. Montréal : Bellarmin.
- MAUSS, Marcel. 1968 [1904]. « Philosophie religieuse, conceptions générales ». Dans *Œuvres*, vol. 1, p. 93–94. Paris : Éditions de Minuit.
- PELLETIER, Gérard. 1960. « Feu l'unanimité ». Dans *Cité libre. Une anthologie*, sous la dir. de Yvan LAMONDE et Gérard PELLETIER, p. 210–218. Montréal : Les internationales Alain Stanké.
- PIERRE, JACQUES. 1994. « L'Éthique de l'environnement et du développement : un cas spécifique de construction de l'objet religieux aujourd'hui ». *Religiologiques*, no 9, p. 15–29.
- PIETTE, Albert. 1999. *La religion de près. L'activité en train de se faire*. Paris : Éditions Métailié.
- POPPER, Karl. 1985 [1948]. *Conjectures et réfutations*. Paris : Payot.
- ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMIGGI. 1998. *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- ROUSSEAU, Louis. 2013. « La religiologie : une connaissance interdisciplinaire du religieux ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 2, no 26, p. 109–120.
- YINGER, J. Milton (1957). *Religion, Society, and the Individual : An Introduction to the Sociology of Religion*. New York : Macmillan.