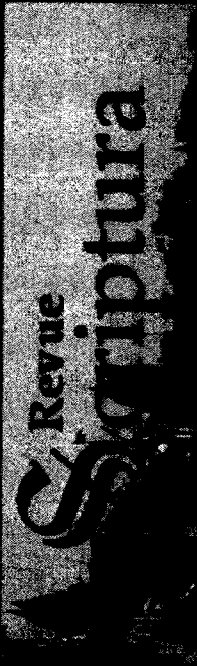


Sommaire

Introduction
Sommaire



Fière, dynamique et rigoureuse depuis 1989.

Volume 18, numéro 2 | 2018

L'expérience religieuse et spirituelle comme objet d'études interdisciplinaire : parcours individuels, enjeux sociétaux

*Actes du 1^{er} colloque pour étudiant(e)s et jeunes chercheur(e)s sur le
religieux contemporain des 27 et 28 avril 2017 au Centre d'études du
religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke.*



References

- Allaire, James and Rosemary Broughton. *An Introduction to the Life and Spirituality of Dorothy Day*. Retrieved from : <http://www.catholicworker.org/dorothyday/life-and-spirituality.html>
- Day, Dorothy. (1952). *The Long Loneliness*. New York NY : Harper & Row, Publishers Inc., 288 p.
- Day, Dorothy. (2006 [1938]). *From Union Square to Rome*. Maryknoll, NY : Orbis Books, 177 p.
- Day, Dorothy. (2008). *The Duty of Delight: the diaries of Dorothy Day*. Maryknoll, NY: Robert Ellsberg, Orbis Books, 669 p.
- Day, Dorothy. (2015 [1939]). *House of Hospitality*. Huntington, Indiana : Our Sunday Visitor Inc., 287 p.
- Rubin, Edgar. (1915). *Synoplovede Figurer. Studier i psykologisk Analyse*. (Synthesized Figures. Studies in Psychological Analysis.) I. del. Kobenhavn og Kristiania, p.xii-228. German edition: *Visuell wahrgenommen Figuren. Studien in psychologische Analyse*. I. Teil. Kobenhavn, Christiantia. Berlin, London: Gyldendal, 1921, p. xii-244
- Scheler, Max. (1955). *Le Formalisme en Éthique et l'Éthique matériale des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnelisme éthique*. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, 656 p.
- Stern, Karl. (1952). *The third revolution: a study of psychiatry and religion*. New York: Harcourt, Brace and Company, 306 p.
- Yocum Mize, Sandra. (2001). "We Are Still Pacifists": Dorothy Day's Pacifism during World War II. In William Thorn, Phillip Runkle, and Susan Mountin. *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement: Centenary Essays*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, pp.465-473.

Compostelle ou le pèlerinage « postreligieux »

ÉRIC LALIBERTÉ

Docteur en théologie
Université Laval
eric.laliberte.3@ulaval.ca

Résumé

Les pèlerinages vers Compostelle ont la cote et l'engouement pour le phénomène dépasse la mode. De 500 pèlerins/an, au début des années 1980, à plus de 278 000 en 2016, l'expérience pèlerine réaffirme qu'il se passe « quelque chose » sur le Camino, mais quoi?

Depuis le Moyen-Âge, le pèlerinage a évolué dans sa forme. Loin des compagnons d'Aimery Picaud (XII^e siècle) qui ont marqué la voie vers Compostelle, le renouveau actuel a pris essor dans un contexte particulier : celui des courants littéraires ésotériques des années 90. De Paolo Coelho (1987) à Shirley Maclaine (2000), le pèlerinage s'est affranchi du rite institutionnel pour entrer dans la marginalité et prendre un virage postreligieux. Affranchis, les pèlerins ne marchent plus pour répondre à une prescription, mais pour l'expérience spirituelle personnelle.

Aujourd'hui essoufflé, ce courant aura toutefois favorisé l'avancée du pèlerinage dans une ère postreligieuse qui a fait éclater les repères traditionnels et propulsé le pèlerin-randonneur dans la postmodernité. On retrouve de tout aujourd'hui sur les chemins de Compostelle et le pèlerinage postreligieux s'annonce désormais comme exercice explorant les nouvelles frontières d'une religiosité à apprivoiser.

Cet article trace un portrait du pèlerinage postreligieux en s'appuyant sur les recherches récentes dans le domaine des Pilgrimage Studies (Université William & Mary) et divers récits de pèlerins-randonneurs.

Abstract

Pilgrimages to Compostela are popular and the craze for the phenomenon goes beyond fashion. From 500 pilgrims / year, in the early 1980s, to more than 278,000 in 2016, the pilgrim experience reaffirms that there is "something" happening on the Camino, but what? Since the Middle Ages, the pilgrimage has evolved in its form. Far from the companions of Aimery Picaud (XIIth century) who marked the way towards Compostela, the current revival took off in a particular context: that of the esoteric literary currents of the 90's. From Paolo Coelho (1987) to Shirley Maclaine (2000), the pilgrimage was freed from the institutional rite to enter the marginality and take a post-religious turn. Freed, the pilgrims no longer walk to answer a prescription, but for the personal spiritual experience. Today, out of breath, this current will have favored the advance of the pilgrimage in a postreligious era that broke the traditional landmarks and propelled the pilgrim-hiker into postmodernity. We find everything today on the paths of Compostela and post-religious pilgrimage is now announced as an exercise exploring the new boundaries of religiosity to tame. This article draws a portrait of the post-religious pilgrimage based on recent research in the field

Au cours des quatre dernières décennies, une branche particulière du pèlerinage est réapparue avec force et ne semble pas vouloir s'essouffler. Il s'agit du pèlerinage de longue randonnée. Loin de remplacer le pèlerinage usuel comme dévotion ponctuelle, il s'en distingue radicalement, offrant de nouvelles perspectives au religieux contemporain.

Ce sont les années 2000 qui ont vu croître sa popularité de manière exponentielle, à un point tel qu'aujourd'hui ce mouvement dépasse le simple phénomène de mode. Tout le monde, ou presque, a entendu parler de Compostelle, de quelqu'un qui l'avait fait ou qui avait l'intention de le faire. À ce sujet, les statistiques du bureau des pèlerins à Santiago sont parlantes. Le nombre de pèlerins est passé de moins de 500 par an, au début des années 1980, à plus de 278 000 en 2016 (Bureau des pèlerins de la Cathédrale de Santiago, 2017). L'engouement est tel que l'Université William & Mary (Virginie, États-Unis) a mis sur pied, en 2011, un consortium qui se consacre à ce champ d'études : les Pilgrimage Studies. Il n'est d'ailleurs plus seulement question de Compostelle, des chemins de pèlerinage apparaissent un peu partout dans le monde et le Québec ne fait pas exception à ce mouvement. À ce jour, nous en comptons plus d'une vingtaine sur le territoire québécois.

De plus, l'intérêt suscité par le pèlerinage interpelle le milieu des affaires et du marketing. Ces champs d'études s'intéressent de plus en plus à ce phénomène dont les retombées financières sont magistrales pour tout le nord de l'Espagne. Véronique Cova, professeure à l'Université Aix-Marseille, était d'ailleurs au Québec (printemps 2017) pour étudier comment la marque « Compostelle » est en train de se situer sur le marché pèlerin.

Enfin, le monde de la littérature ne compte plus les récits de pèlerins tellement le nombre est grand. Au Québec seulement, Pierre Rajotte, de l'Université de Sherbrooke, m'indiquait lors d'une discussion privée en avoir dénombré plus d'une quarantaine. Pas besoin d'en dire plus, avec une telle mobilisation on peut affirmer aisément que le monde du pèlerinage est en pleine effervescence!

Mais pourquoi cet engouement? Pourquoi les gens pratiquent-ils le pèlerinage? À ce sujet, les statistiques de Compostelle en disent peu ou sont peu explicites. Tout ce qu'il est possible de dire c'est que les pèlerins se lancent dans cette démarche pour des motivations qui à 92%, sont soit exclusivement religieuses, soit religieuses et culturelles, alors que seulement 8 % disent le faire pour des raisons culturelles uniquement (Bureau des pèlerins à Compostelle, 2017).

À ce jour, l'enquête la plus exhaustive dans ce domaine a été faite par l'anthropologue italienne, Elena Zapponi (2011). Sa thèse, sous la direction de la sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger, met bien en évidence la surprenante prédominance religieuse de cet exercice. C'est pas qu'un prétexte pour faire de la longue randonnée, loin de là! Les pèlerins se retrouvent sur le chemin, habités par les questionnements spirituels, à un point tournant, « crossroad point » de leur vie

comme le mentionne Zapponi. Suzanne Boutin (2008), anthropologue québécoise qui s'est intéressée au pèlerinage au Québec, parle même d'une forme de thérapie du chemin qui laisse place à toutes sortes de croyances.

Aujourd'hui, alors que Compostelle fait figure de précurseur dans un phénomène qui le dépasse, le pèlerinage semble s'affranchir de la religion institutionnalisée. Comment cela s'est-il produit? Et comment justifier cette émergence du pèlerinage comme pratique religieuse contemporaine, alors que les églises se vident?

Parcours historique de l'émergence du pèlerin-randonneur

Si l'on observe bien les statistiques des quarante dernières années, c'est au cours des années 1990 que Compostelle connaît une envolée magistrale. Cette grande vague de popularité le propulse vers des taux de fréquentation qui viennent avoisiner ceux de sa fondation. Vers les années 1100, on raconte que tout près de 300 000 pèlerins par années passaient les portes de la Cathédrale de Santiago. Plus précisément, c'est l'année jacquaire 1993 qui vient marquer ce virage de manière significative avec presque 100 000 pèlerins-randonneurs. Comment expliquer cet engouement à ce moment précis?

Si on se replonge dans le contexte de l'époque, trois événements majeurs peuvent justifier cette croissance et qui, conjugués, vont faire en sorte de sortir Compostelle de l'oubli. D'abord, les Journées mondiales de la jeunesse de 1989, avec le passage du Pape Jean-Paul II, a su rassembler les foules : 400 000 personnes, dont 5000 pèlerins-randonneurs, se sont rassemblées au Monte do Gozo de Santiago (Lesegretain, 2011). Ce premier événement a remis Compostelle sur la scène internationale. Les deux derniers ont contribué de manière toute particulière à l'affranchissement du pèlerinage de la religion institutionnalisée. Ainsi, en 1993, le Camino Frances et le Camino del Norte, des chemins du réseau Compostelle en territoire espagnol, sont reconnus patrimoine mondial de l'UNESCO (2017). La même année, le nombre de pèlerins-randonneurs atteint des niveaux record : 97 000. De plus, à l'arrière-plan de tous ces événements, un courant littéraire ésotérique s'intéresse aux chemins de Compostelle et connaît un vif succès. Cette vogue enflammera l'imaginaire collectif et éveillera la curiosité de plusieurs.

Cette période dans le temps est ainsi bien cadrée avec la première expansion apparaissant dans les statistiques, entre deux œuvres importantes du monde ésotérique et dont les publications ont contribué à susciter cette vague d'intérêt, c'est-à-dire entre 1987 et 2003. 1987 marque la publication du roman de Paolo Coelho : Le pèlerin de Compostelle dans sa version portugaise (la version française sera mise sur le marché en 1996) : il est actuellement l'auteur le plus populaire du domaine de la spiritualité ésotérique. À l'autre bout de ce cycle, le récit de l'actrice Shirley MacLaine Mon chemin de Compostelle : un voyage de l'esprit, paru en 2000 aux États-Unis et dont la version française est mise sous presse en 2003. À l'époque, Shirley MacLaine est vraiment une figure phare du milieu ésotérique ayant notamment publié, de 1970 à 2013, 13 ouvrages classés « New Age » et son

On pourrait débiter cette période cible (1987-2003) un peu plus tôt en utilisant comme repère le populaire roman du français Henri Vincenot Les étoiles de Compostelle, paru en 1982, mais ce livre n'a pas eu le même impact sur l'imaginaire collectif international. D'ailleurs, et d'un point de vue de la popularité, c'est Paolo

oelho qui l'emporte haut la main et demeure un incontournable du célèbre Camino. Shirley MacLaine, quant à elle, en venant clore ce cycle, annonce l'apogée de cette époque mais aussi sa décroissance. Au-delà, comme nous le verrons, le mouvement ésotérique s'effrite progressivement et perd de son intensité.

Voici quelques titres parus au cours de notre période cible: Jean-Pierre Morin et Jaime Cordero, *Le chemin initiatique de Saint-Jacques* (1990). Michel Armengaud, *Le pèlerinage à Compostelle: Une quête spirituelle* (2002). Matilde Asensi, *Iacobus* (2003). Plus récent: Henri Loevenbruck, *L'apothicaire* (2011). Et, si ce n'est pour entretenir ces légendes que l'on écrit sur Compostelle, c'est pour les chercher que certains pèlerins se lanceront sur le Camino: Denis Leblanc, *Journal d'un pèlerin moderne* (1996).

Compostelle ne pouvait renaitre à une meilleure époque. Tout converge dans sa rection: histoires de magie, sociétés secrètes et intérêt pour l'époque médiévale et la manchette. En cette période charnière du millénaire, la mode est aux mariages ésotériques et aux reconstitutions médiévales. Films et romans célèbrent les chansons de geste et les romans épiques de la littérature arthurienne. Sur la scène internationale, les huit romans du Cycle d'Avalon paraissent entre 1986 et 2005; le phénomène Harry Potter fracasse des records d'édition depuis 1997; la série de films *Le Seigneur des Anneaux* débute en 2001. Au Québec, la scène littéraire s'enflamme sur la série *Les Chevaliers d'Émeraude* (celle-ci débute en 2003). Chez les plus jeunes, c'est *Amos Daragon* (débute en 2003). L'intérêt pour les sociétés secrètes et ses références médiévales est tout aussi fort. Les romans de Dan Brown en sont les signes témoins: *Anges et démons* (2000) et *Le Code Da Vinci* (2003). Ces romans ont aussi donné lieu à des productions cinématographiques qui ont connu de grands succès au box-office. Enfin, il ne faut pas oublier le plus célèbre des romans de Coelho: *L'Alchimiste*, parut en 1988 (traduction française en 1994) et qui, de 1988 à 2014, a été vendu à plus de 150 millions d'exemplaires. L'imaginaire collectif de ces années est submergé d'images de magie et de références médiévales.

Dans un tel contexte, le nom de Compostelle circule de plus en plus. Avec son trée sur la scène du patrimoine mondial de l'UNESCO, Compostelle met en valeur un passé et ses mystères. Les légendes du chemin reprennent du service, les histoires Templiers sont à l'honneur, tout comme les créatures fantastiques du Moyen-Âge auges, la bête du Gévaudan). Dans toute sa longueur, Compostelle est une relique l'époque médiévale. Il fourmille de légendes, de symboles et de secrets ésotériques...

Métamorphose du pèlerinage

Une telle période ne pouvait pas laisser le chemin de Compostelle sans trace. Elle bouscule le patrimoine religieux du Camino et en déplace la perspective. À vers elle, la notion de pèlerinage va subir une métamorphose.

Avant les années 1980, les chemins que les pèlerins empruntent pour se diriger vers cathédrale de Santiago s'inscrivent exclusivement dans la tradition catholique et ont pratiqués dans cet esprit. Il ne s'agit pas venu à l'esprit de quiconque de contredire une telle affirmation.

Cependant, des historiens, spécialistes du Camino, mentionnent que, depuis le 19^{ème} siècle, Compostelle a toujours servi de scène aux récits à teneur

ésotériques. Bartolomé Benassar, historien, dit même que les chemins de Compostelle étaient prédisposés à ce surnaturel: « La Galice, en effet, reste attentive à la magie, à tous les procédés de sorcelleries. » (1970, p.234). Dans le même ordre d'idée, Denise Péricard-Méa, médiéviste, retrace ce qui suit:

[...] une analogie s'établit entre saint Jacques et le nom de l'un des fondateurs légendaires des Compagnons du Devoir, Maître Jacques. C'est à partir de ces similitudes entre deux pratiques d'itinérance et deux noms, que se sont élaborées les certitudes des férus de mystère et de secrets initiatiques. Elles conduisent à trois affirmations erronées: le pèlerinage à Saint-Jacques était celui des Compagnons du tour de France; ils se rendaient au tombeau de saint Jacques, qui n'est autre que Maître Jacques, en un pèlerinage à caractère ésotérique. (2006, p.45)

Elle ajoute:

Le chemin de la « Connaissance » inlassablement cherché par les alchimistes, les compagnons et les francs-maçons ne pouvait [donc] que coïncider avec celui menant vers cette Galice mystérieuse, remis en honneur dès 1882 par l'édition du dernier Livre du Codex Calixtinus, devenu le Guide du pèlerin. (2006, p.61)

Cette édition du Codex allait donner le coup d'envoi, les ouvrages ésotériques en référence au Camino se sont alors multipliés. En relevant les plus célèbres, tout commence avec les écrits de Fulcanelli (grand nom du domaine de l'Alchimie des années 1930). Ensuite, il y a ceux de Raoul Vergez (fin des années 1950). Péricard-Méa voit dans les ouvrages de Fulcanelli et Vergez, une contribution toute particulière à l'éloignement du catholicisme. Elle écrira d'ailleurs de Vergez

Son livre, *La Pendule à Salomon*, publié en 1957, avec un véritable talent d'écrivain, fait souvent prendre pour argent comptant de multiples légendes amalgamées à des faits réels. C'est ainsi que le chemin de Saint-Jacques devint compagnonique et initiatique pour tout un lectorat dont le catholicisme était devenu inapte à combler l'appétit croissant de « mystères ». (2006, p.176)

En 1971, le livre de Louis Charpentier vient renchéir avec: *Les Jacques et le mystère de Compostelle*. Ce livre fait référence à ce grand maître de l'alchimie: Maître Jacques, qui alimente la controverse avec St-Jacques. Puis, il y aura Henri Vincenot, *Les étoiles de Compostelle* (1982). Denise Péricard-Méa écrit à son sujet

Comme Charpentier, il présente le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle comme une maladroite tentative de l'Eglise de christianiser un voyage réservé aux initiés. Vincenot cultive l'ésotérisme et les clins d'œil à ces initiés: à Compostelle est enterré Maître Jacques, le constructeur celtique du temple de Salomon. Ce qui n'était qu'un roman continue de séduire et passe souvent pour histoire vraie, tant ce qui est écrit semble véridique au lecteur confiant. (2006, p.178)

C'est dans cette lignée de croyances ésotériques, pas toujours fondées, que Paulo Coelho arrive avec son livre *Le pèlerin de Compostelle* (1987). Il est intéressant de noter que sur le Camino Frances, particulièrement à St-Pied-de-Port, Coelho est

contesté et on se refuse à le dire pèlerin. Suite à ce roman, d'autres suivront jusqu'à aujourd'hui et continueront d'entretenir les légendes ésotériques du chemin.

Ce bref parcours de la littérature ésotérique du XX^e siècle nous permet d'observer qu'il y a dans l'air un certain désir de faire du Camino autre chose qu'un chemin de pèlerinage catholique. Avec cette mode en arrière-plan et tout le travail touristique qu'il faut pour mousser le Camino de Compostelle comme patrimoine mondial de l'UNESCO, ce n'est plus tellement le visage catholique qui est mis en évidence, mais celui d'un chemin tout simplement religieux, à l'histoire médiévale, mystérieuse et ésotérique. Le pèlerinage prend ainsi la saveur de la quête initiatique. Apparaissent alors des récits de pèlerinage qui mettront en valeur la « magie du chemin » ou les « miracles du chemin », « la quête existentielle ». L'ensemble de ces récits n'a que de très rares références catholiques spécifiques. Ces récits peuvent contenir des références croyantes, dénotant une certaine foi, mais rarement de manière spécifique au catholicisme. Il y a un enjeu de spiritualité manifeste, mais l'appartenance n'est pas toujours claire.

Autre phénomène, non négligeable, qui viendra aider à soutenir l'ascension de Compostelle, est l'intérêt croissant pour la longue randonnée. La longue randonnée est indissociable du phénomène pèlerin et, à cette époque, la Fédération Française de Randonnée Pédestre (FFRP) est en pleine expansion. De 1978 à aujourd'hui, la FFRP a mis sur pied plus de 300 chemins de Grandes Randonnées (GR), qui dépassent les frontières françaises, dont le balisage des chemins de Compostelle. Ce balisage rendra encore plus facile l'accès aux différentes parties du Camino et contribuera également à sa popularité. Inconsciemment, cette association au GR contribuera aussi à repousser le lien catholique avec le chemin.

Grâce à tous ces éléments, Compostelle fait son entrée sur la scène internationale. Les églises du Camino en deviennent le théâtre et sont mises à l'honneur, les vieux quartiers de chaque ville et chaque village aussi. C'est d'ailleurs sous quatre objectifs que la Fédération Française des Associations des Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, réunissant également les Associations Jacquaires, se donne le mandat de préserver les Chemins de Compostelle, avec ces objectifs :

Préserver, valoriser et promouvoir ce patrimoine culturel, spirituel et humain toujours vivant que constituent les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle.

Inscrire les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle dans leur époque, dans la modernité, tout en leur conservant leur âme et leur authenticité, qui leur confèrent toute leur valeur, toute leur signification.

Développer des chemins vivants de rencontre et de découverte, porteurs d'espoir, qui fassent envie, respectueux des pèlerins qui les parcourent.

Travailler tous ensemble, partager, agir en commun, pour défendre, valoriser et promouvoir ces chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, pour accompagner tous ceux qui les font vivre, pour aider tous ceux qui y cheminent. (Fédération Française des Associations des Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, 2017)

À travers ce mandat, on sent bien l'approche humaniste de cette association qui a une responsabilité des chemins en France. Mais encore plus explicite sur leur site, voici la définition qu'elle se donne : « La Fédération Française des Associations des

Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle (FFACC) est une association laïque d'intérêt général, neutre, indépendante et sans but lucratif, fédérant une quarantaine d'autres associations jacquaires partageant les mêmes valeurs universelles en dehors de toute considération politique, religieuse ou autre » (Fédération Française des Associations des Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, 2017). Aucune affiliation catholique. Au Québec, on retrouve la même posture pour l'association Du Québec à Compostelle qui se reconnaît également (www.duquebecacompostelle.org).

Enfin, pour marquer cette entrée dans le nouveau millénaire, le GR65 – qui balise la route de Compostelle en France – est reconnu patrimoine de l'UNESCO en 1998, soit cinq ans après les chemins espagnols. Avec cette reconnaissance, l'année jacquaire 1999 sera la deuxième poussée vertigineuse des statistiques, celle qui propulsera définitivement Compostelle dans le XXI^e siècle, avec 152 000 pèlerins.

Dès lors, des foules de pèlerins se mettent à fréquenter le chemin et déjà on commence à sentir que celui-ci n'est plus le même. Avec cette religiosité culturelle, sans appartenance, cet attrait pour le magique, le fantastique et le miraculeux ; les hébergements et services pèlerins fleurissent de partout et Compostelle se détache de plus en plus de l'institution catholique. À partir de ce moment, le Camino prend une nouvelle tournure. Ce n'est plus la démarche dévote qui prédomine sur les chemins, mais une religiosité qui semble émaner du chemin lui-même (Miaux, 2008; Zapponi, 2011).

Au début des années 2000, dans ce mouvement de renouveau spirituel, tout le monde se lance sur les Chemins de Compostelle et chaque pays a sa vedette : le Québec a Marcel Leboeuf (2001, 2003, 2005), la France a Patrick Poivre d'Arvor (2003), l'Allemagne a Hans-Peter Kerkeling (2001). Il y a aussi tous ces films qui portent le Camino à l'écran et continuent de nourrir l'imaginaire collectif mais, cette fois-ci, l'image du pèlerinage a changé. Elle n'est plus celle de l'église catholique, pas plus que celle du roman de Paolo Coelho ou du récit de Shirley MacLaine. L'image est celle d'un réalisme vivant du chemin, celle de la rencontre : St-Jacques La Mecque (Coline Serreau, 2005); The Way (Emilio Estevez, 2010); Les doigts crochés (Ken Scott, 2009). Au cours de ce même laps de temps, plusieurs documentaires voient le jour également. Des gens y témoignent de leur expérience, de leur vie sur le Camino, en toute simplicité. Le fantastique n'a plus sa place, mais on sent que le bouleversement provoqué par l'expérience est profond. Parmi ces documentaires, le dernier en lice est celui du québécois Richard Gravel 4,1 km à l'heure sur les chemins de Compostelle (2016), qui lui aussi reflète bien le décalage avec l'Église catholique.

C'est à partir de 2005 que la vague ésotérique commence nettement à s'essouffler et, lentement, elle retourne dans les coulisses du chemin. Même si elle demeure toujours vaguement présente, elle n'est plus la culture qui prédomine comme à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Les récits de pèlerin les plus récents (2010 et plus) ne nous présentent plus ce chemin à saveur ésotérique, ou très peu, et rares sont ceux qui lui prêtent des intentions catholiques.

Cette effervescente transition aura fait en sorte de permettre du neuf, de renouveler l'expérience pèlerine. Au cours des dernières décennies, alors que le chemin

retrouvait ses lettres de noblesse sur la scène internationale, elle a permis d'établir une distance avec la tradition catholique. Cette face du Camino est même devenue accessoire, un peu théâtrale. Comme si elle faisait tout simplement partie du décor. Pourtant, et malgré cette distance, la dimension spirituelle est toujours présente sur le chemin. Elle est même recherchée : « Le chemin de Compostelle apparaît comme un analyseur social puissant de la demande d'enchantement du monde et de stratégies imaginaires de l'altérité » (Zapponi, 2011, p.25). Il faut retenir cependant que l'enquête de Zapponi s'est effectuée autour de l'an 2000 et reflète déjà une autre époque. Pour elle, l'expérience à Compostelle se divise en deux groupes : les catholiques pratiquants et les autres (Zapponi 2011, p.204).

Aujourd'hui, bien que l'Église catholique soit toujours présente sur le chemin, on y retrouve aussi toutes sortes de croyances : Zapponi (2011) reprend souvent l'idée de bricolage de Danièle Hervieu-Léger), de pratiques spirituelles ou diverses religions. J'ai moi-même pu marcher avec des juifs, des protestants et des anglicans. Récemment, une pèlerine de Sherbrooke me disait avoir marché avec des musulmans. C'est cette transmutation du pèlerinage qu'aura sans doute permis la présence du courant ésotérique sur les chemins de Compostelle. Elle aura permis au sens de faire autorité, comme l'entend Michel de Certeau dans *La faiblesse de croire* (« L'Autorité autorise [...] Elle rend possible ce qui ne l'était pas » (1987, p.119). Il aura permis d'ouvrir l'expérience pèlerine sur un monde religieux plus vaste, de vivre le pèlerinage en le situant dans un autre contexte. Et cette permission parle avec autorité, puisqu'elle est croyable par une très forte majorité de pèlerins.

Pourquoi postreligieux?

Le pèlerinage s'affranchit ainsi de la religion institutionnalisée. Il ne l'exclut pas. Au contraire, il grandit en toute autonomie dans le vaste monde du religieux, se développant comme exercice spirituel particulier. À travers ce mouvement pèlerin, le religieux est transformé, éclaté. Il est devenu « postreligieux ».

Pourquoi postreligieux ? Pour agacer, pour faire réagir. Je ne crois pas que ce soit le bon terme. Il est davantage un symptôme de notre temps. On met du « post » un peu partout, comme si tout allait trop vite et était déjà dépassé. Pour moi, l'emploi du préfixe post dit davantage une incapacité à nommer autrement ce papillon qui s'est pas qu'une post-chenille. Je n'ai tout simplement pas de mot pour dire le religieux tel qu'il s'affiche aujourd'hui. Je n'ai qu'une question : de quel religieux s'agit-il? Comme la chenille qui devient papillon : même organisme, nouvelle structure, nouveau visage, nouvelles possibilités.

Le pèlerinage sur les Chemins de Compostelle a évolué. L'allégeance à une institution, une tradition particulière, ne fait plus figure de règle. Nul besoin de travailler à la conversion de l'autre. Le religieux de ce pèlerinage se poursuit, se renouvelle, et construit lui-même un nouveau religieux. Il construit de nouvelles pratiques, de nouvelles manières de faire. Il offre une nouvelle manière de se réfléchir sur le plan social, politique, cosmologique et environnementale. Si on se réfère à Danièle Hervieu-Léger, l'expérience religieuse de Compostelle fonctionne grâce à cette « pédagogie de l'universel à partir de l'individuation » (2003, p. 102). Nous sommes de plus en plus enclins à reconnaître tous ces particuliers qui révèlent un peu plus de cet universel (de Certeau, 1987, p.257). Sur le Camino, le pèlerin

trouve une nourriture spirituelle sans la pression d'une foi normative; une pratique qui correspond davantage aux besoins de notre époque.

L'expérience pèlerine va bien au-delà de la simple randonnée, bien au-delà de cette simple articulation binaire (Pèlerin/Chemin) que remarque Sylvie Miaux (2008). Le processus pèlerin s'articule autour de trois pôles : le pèlerin, le chemin et le sanctuaire. En étudier le sanctuaire est une erreur que plusieurs font. Le pèlerinage a toujours une destination. Même quand nous sortons pour une simple balade, nous nous donnons une destination : le parc, la crêmerie, le café du coin, etc. C'est la même chose pour le pèlerinage. Il n'y a pas de pèlerinage sans destination et le pèlerin doit construire cette destination en élaborant des trajectoires significatives. C'est sur cette dimension que se joue le « postreligieux » de l'expérience pèlerine.

Observé sous l'éclairage simple de la pyramide de Maslow, le pèlerinage permet de s'extraire d'une culture occidentale centrée sur le divertissement des besoins carencés, de les relativiser, et d'ouvrir davantage la porte sur le besoin de s'actualiser. Le besoin de s'actualiser étant celui de la créativité, de la réflexion morale, ... de la spiritualité.

Sur le Chemin de Compostelle, le pèlerin expérimente un autre rapport à ses besoins carencés. Il apprend à les gérer différemment. Zapponi (2011) nomme cette expérience : *tabula rasa*. Elle permet au pèlerin, tout au long de sa route, de dégager un espace intérieur et de travailler à la construction de ce sanctuaire qui l'habite et lui permet de s'actualiser; un espace qui implique de nouveaux aspects religieux (ils sont nouveaux – non pas « post » religieux) et qui seront à définir.

Conclusion

La population « pèlerine » a bien quitté le cadre de la religion pour entrer dans l'espace du religieux, plus vaste, plus inclusif. Si, comme Olivier Roy (2014) et Raphaël Liogier (2012) le laissent entendre, le terme « religieux » désigne le marché de tous les possibles dans le domaine, les pèlerinages à la Compostelle sont la place du marché. Ils sont devenus l'espace de tous ces possibles, le lieu de rencontres et de dialogues. Cette espace d'ouverture religieuse semble en faire la popularité. Elle autorise ce qui dépasse le simple phénomène de mode : les pèlerinages font « autorité » en matière de liberté religieuse, ce qui fait autorité autorise, permet. C'est ce que font les chemins de pèlerinage. Ils ouvrent un espace là où la religion apparaît comme un cul-de-sac pour plusieurs, là où elle est devenue espace cloisonné et contraignant. Les pèlerins cherchent l'expérience d'une autonomie spirituelle, c'est d'ailleurs ainsi que Danièle Hervieu-Léger décrit la figure du pèlerin dans : *Le pèlerin et le converti* (2003).

Ce qu'il faudra retenir : c'est qu'on parle toujours de pèlerinage. S'il n'était pas question de ce « quelque chose » qui dépasse la simple randonnée pédestre, on cesserait de parler de pèlerinage et on ferait la promotion de la longue randonnée. Mais ce n'est pas le cas. Même ici, au Québec, alors qu'on tente de transformer l'appellation (parce que le religieux dérange beaucoup le québécois), on n'arrive pas à le faire. Le mieux qu'on ait trouvé c'est « marche pèlerine » (O'Neill, 2017). Pas moyen de s'en défaire, l'éviter ce serait vider le contenu de l'exercice.

Alors, quel portrait pour ce pèlerinage postreligieux ? La dernière décennie a vu paraître des récits de pèlerins, qui s'approprient l'expérience de manière bien

différente. On veut vivre Compostelle et l'expérience provoque sans trop savoir à quoi, ni pourquoi, de manière spontanée. Alors que se passe-t-il sur les Chemins de Compostelle? Quel est ce « quelque chose » qui met les pèlerins en marche?

Même si certaines traces ésotériques subsistent toujours (par exemple : la bande dessinée de Jean-Claude Servais, 2014), les récits de pèlerins ne sont plus ancrés dans ce rapport ésotérique au chemin. On retrouve davantage de récits du type de l'académicien Jean-Christophe Rufin (Immortelle randonnée, paru en 2013, et qui s'est vendu à plus de 300 000 exemplaires); des récits qui s'approprient l'expérience sur un ton différent.

Rufin fait partie des célébrités du Camino, mais il y a aussi une multitude d'auteurs que vous ne connaissez pas et qui ont publié leur récit dans un esprit tout aussi terre à terre. Récemment est parue la traduction française du livre de Gideon Lewis-Krauss, Le pèlerin désorienté - Qui cherchait Kyoto à Compostelle (2015). Il écrit : « Ce que j'apprécie dans cette expérience, c'est que les croyances n'entrent pas en ligne de compte. [...] Ce qu'il me faudrait, c'est un pèlerinage comme celui-ci, où l'on peut marcher avec un but et s'en satisfaire » (2015, p.120). Le récit de Lewis-Krauss manifeste très bien le « postreligieux » du pèlerinage. Se disant lui-même sans adhésion religieuse, il fait Compostelle et se laisse prendre par l'expérience. Il se laisse prendre à un point tel qu'il en sera désarçonné. Déboussolé, il devient écidiviste comme la plupart des « néopèlerins ». Mais contrairement à eux, il ne retourne pas sur Compostelle. Il cherche un autre chemin et son choix va s'arrêter sur le pèlerinage bouddhiste de Shikoku. Son livre relate d'ailleurs les deux expériences. Ce faisant, son récit met encore plus en évidence l'écart entre le catholicisme et les chemins de Compostelle, alors que Shikoku a de nombreuses exigences bouddhistes. « Le truc sympa sur le chemin de Saint-Jacques, écrira-t-il, c'est qu'il n'y a rien de ce genre. Il suffit d'y aller, de marcher, et de jeter un coup d'œil de temps en temps à une église ou un monastère en ruine. Pas besoin de porter une chemise spéciale, ni d'éviter de cogner son bâton sur les ponts, ni de réserver une chambre à l'avance dans une auberge avec une paire de chausson par pièce » (Lewis-Krauss, 2015, p.191). L'expérience de Lewis-Krauss dépeint le pèlerinage de Shikoku comme étant nettement inscrit dans la tradition bouddhiste. Compostelle n'est plus à ce rapport avec la religion. Toute l'expérience de Compostelle s'est déplacée.

Sur une note plus sarcastique, il y a Jason, Un norvégien vers Compostelle. Son personnage de bandes dessinées nous dit dès le début (et en se trouvant très drôle) : « Pour mes 50 ans, c'était ça ou une BMW! » (Jason, 2017). Le caractère de Compostelle et de ses nouveaux enjeux se situe dans cette boutade. Il questionne des manières de faire, de vivre. Et c'est là qu'est l'expérience religieuse.

Les nouveaux récits laissent donc voir que les enjeux religieux du chemin se sont déplacés. Ce qui a suscité l'engouement dans les années 1990 a été transcendé, mais le chemin continue d'interpeller. Il s'y passe toujours « quelque chose ».

Partant de ce « quelque chose », le pèlerinage aura avantage à être observé comme pratique pèlerine – une pratique de l'espace. Les pratiques sont des manières de faire, d'être et de vivre qui révèle un langage de l'expérience. En abordant le pèlerinage sous cet angle nous pourrions certainement en apprendre davantage sur ce « quelque

chose » qui l'habite sur « cet être-là [qui] ne s'exerce qu'en pratiques de l'espace, c'est-à-dire en manières de passer à l'autre », comme l'écrit Michel de Certeau (1990, p.163).

À l'aube des années 2020, alors que l'engouement pour le pèlerinage achève sa quatrième décennie et qu'il semble toujours vouloir s'affirmer davantage, j'ai tendance à en voir le prolongement comme pratique d'un exercice religieux autonome. Le pèlerinage n'est plus une exclusivité de la religion. Compostelle a fait ce passage en tout cas, et Shikoku le lui reflète bien. Il s'est affranchit de la religion catholique et se trouve maintenant sur la grande place du religieux. C'est ce que Compostelle aura permis de plus grand: affranchir de la religion, non pas du religieux! De là, il s'annonce comme espace « metareligieux » : espace de langages et de rencontres dans la pluralité religieuse. Et, qui sait, peut-être prendra-t-il toutes sortes de tangente avec les années?

De la même manière que certains exercices, yoga ou tai chi, se sont affranchis de leur tradition, de leur religion, le pèlerinage est aussi appelé à évoluer dans sa forme. Un jour, on verra peut-être naître une forme de Power Pilgrimage comme on a vu naître le Power Yoga...

Références

- Armengaud, M. (2002). *Le pèlerinage à Compostelle: une quête spirituelle*. Le Tremblay (France) : Diff. rosicrucienne.
- Bennassar, B. (1970). *Saint-Jacques-de-Compostelle*. Paris : Julliard.
- Boutin, S. (2008). Le Chemin des sanctuaires : un phénomène entre tradition et modernité. *Études d'histoire religieuse*, 74, 29–43.
- Bureau des pèlerins de la Cathédrale de Santiago (2017). *Statistics*. Repéré à : <https://oficinadelperegrino.com/en/statistics/>
- Caroux, J. et Rajotte, P. (2010). Sur la route de Saint-Jacques. *Esprit*, 2, 134-150.
- Charpentier, L. (1971). *Les Jacques et le mystère de Compostelle*. Paris : Robert Laffont.
- de Certeau, M. et Giard, L. (1987). *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil.
- de Certeau, M. et Giard, L. (1990). *L'invention du quotidien*. Tome 1. Paris : Gallimard.
- Coelho, P. (1996). *Le pèlerin de Compostelle*. Paris : Anne Carrière.
- Fédération Française des Associations des Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle (2017). Présentation de l'association. Repéré à : <http://www.compostelle-france.fr/face-presentation.html>
- Hervieu-Léger, D. (2003). Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement. Paris : Flammarion.
- Jason (2017). *Un Norvégien vers Compostelle*. Paris : Éditions Delcourt.
- Kerkeling, H.-P. (2008). Je pars! Tribulations métaphysiques sur le chemin de Compostelle. Paris : Les Arènes.
- Leblanc, D. (2016). Journal d'un pèlerin moderne: récit d'un précurseur québécois sur les chemins de Compostelle. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lesegretain, C. (2011). En 1989, Compostelle rassemblait surtout les « nouveaux mouvements », *La Croix*, 17 août 2011. Repéré à : <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/En-1989-Compostelle-rassemblait-surtout-les-nouveaux-mouvements- NG -2011-08-17-699978>
- Lewis-Kraus, G. (2015). Le pèlerin désorienté qui cherchait Kyoto à Compostelle. Vanves : Marabout.
- Liogier, R. (2012). Souci de soi, conscience du monde vers une religion globale? Paris : A. Colin.
- Loevenbruck, H. (2011). *L'apothicaire*. Paris : Flammarion.
- MacLaine, Shirley. (2003). Mon chemin de Compostelle : un voyage de l'esprit. Paris : J'ai lu.
- Miaux, Sylvie. (2008). Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle : l'expérience de la marche au cœur du voyage, *Sud-Ouest européen*, 25(1), 77-87.
- Morin, J. P., et Jaime C. (1990). *Le chemin initiatique de Saint Jacques*. Paris : Arista.
- O'Neill, M. (2017). Entre Saint-Jacques-de-Compostelle et Sainte-Anne-de-Beaupré : la marche pèlerine québécoise depuis les années 1990. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Péricard-Méa, D. et Louis M. (2006). *Dictionnaire de saint Jacques et Compostelle*. Plouedern (France) : Éditions Jean-Paul Gisserot.
- Picaud, A. (2006). *Le guide du pèlerin : Codex de Saint-Jacques-de-Compostelle* (attribué à Aymeri Picaud XII^e siècle). Bordeaux : Éditions Sud-Ouest.
- Roy, O. et Schlegel, J.-L. (2014). En quête de l'Orient perdu: entretiens avec Jean-Louis Schlegel. Paris : Seuil.
- Rufin, J.-C. (2013). Immortelle randonnée : Compostelle malgré moi. Chamonix : Guérin.
- Servais, J.-C. (2014). *Les chemins de Compostelle* (Tome 1 à 4). Marcinelle: Dupuis.
- UNESCO (2017). *Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle : Camino francés et chemins du nord de l'Espagne*. Repéré à : <http://whc.unesco.org/fr/list/669/>
- Vergez, R. (1957). *La pendule à Salomon*. Roman. Paris: Julliard.
- Vincenot, H. (1982). *Les étoiles de Compostelle*. Paris: Denoël.
- Zapponi, E. (2011). Marcher vers Compostelle : ethnographie d'une pratique pèlerine. Paris: L'Harmattan.