

**Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de “
tournant affectif ”. Emotions religieuses et recits
disciplinaires**

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de “ tournant affectif ”. Emotions religieuses et recits disciplinaires. *Asdiwal: revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, Association des étudiants en histoire des religions de l'Université de Genève, 2020, pp.90-113. 10.3406/asdi.2019.1157 . halshs-02871583

HAL Id: halshs-02871583

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02871583>

Submitted on 17 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de « tournant affectif ». Émotions religieuses et récits disciplinaires

Yannick Fer

Citer ce document / Cite this document :

Fer Yannick. Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de « tournant affectif ». Émotions religieuses et récits disciplinaires. In: ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions, n°14, 2019. pp. 89-113;

doi : <https://doi.org/10.3406/asdi.2019.1157>

https://www.persee.fr/doc/asdi_1662-4653_2019_num_14_1_1157

Fichier pdf généré le 08/06/2020

Résumé

Le concept d'émotion fonctionne très largement, au sein de la sociologie des religions française, comme une prénotion subordonnée à des processus de (dis) qualification et de distinction. À distance du « tournant affectif » qui s'est affirmé en sciences sociales depuis les années 1990, cette sociologie repose sur des interprétations consacrées de quelques auteurs classiques qui relient étroitement la question de l'émotion religieuse à un ensemble de notions structurantes de la doxa de ce champ disciplinaire telles que l'autorité, l'institution, le charisme ou la modernité. Cet article s'appuie sur une relecture critique de ces interprétations et sur des enquêtes de terrain portant sur les mouvements pentecôtistes-charismatiques. Il montre dans un premier temps en quoi la compréhension dominante des émotions au sein de la sociologie des religions participe à des rapports sociaux de domination : entre le champ académique (et la figure de l'intellectuel) classiquement associé à la raison et le champ religieux qui est décrit ; mais aussi au sein même des champs religieux concernés. Dans un second temps, il s'efforce d'indiquer en quoi une sociologie des émotions religieuses débarrassée du poids des effets de croyance, des enjeux de distinction et de la doxa académique, pourrait contribuer à l'analyse de processus sociaux plus larges, qui concernent notamment les relations de l'individu à l'institution, l'idéologie contemporaine de la « société de communication » (Neveu) ou les normes du contrôle de soi et le rapport au corps (Wouters).

Abstract

In the French sociology of religion, the concept of emotion primarily appears as a pre-notion linked with processes of (dis) qualification and distinction. Staying away from the « affective turn » that emerged in the 1990s among social sciences, this sociology relies on established interpretations of classical authors which closely link the issue of religious emotion with a set of pivotal concepts of the disciplinary doxa such as legitimacy, institution, charisma, or modernity. This article draws from a critical reading of these established interpretations and from extensive fieldwork in Pentecostal/ charismatic movements. I first show how attaching an « emotional » label to a religious object is taken to imply relations of social domination : between the « rational » academic actors and the labelled religious actors, but also within the religious field itself. Secondly, I suggest how to disentangle the sociology of religious emotions from the influence of beliefs, distinction effects, and academic doxa and connect this field of research to wider social dynamics, such as the relationships between individuals and institutions, the ideology of the « society of communication » (E. Neveu) or norms of self-control and bodily expressions (C. Wouters).

Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de « tournant affectif ». Émotions religieuses et récits disciplinaires

Mots-clés:
Charisme;
individu;
institution;
Pentecôtisme;
corps

Keywords:
Charisma;
individual;
institution;
Pentecostalism;
body

Yannick Fer
CNRS (Centre Maurice Halbwachs)

résumé :

Le concept d'émotion fonctionne très largement, au sein de la sociologie des religions française, comme une prénotion subordonnée à des processus de (dis)qualification et de distinction. À distance du « tournant affectif » qui s'est affirmé en sciences sociales depuis les années 1990, cette sociologie repose sur des interprétations consacrées de quelques auteurs classiques qui relient étroitement la question de l'émotion religieuse à un ensemble de notions structurantes de la *doxa* de ce champ disciplinaire telles que l'autorité, l'institution, le charisme ou la modernité. Cet article s'appuie sur une relecture critique de ces interprétations et sur des enquêtes de terrain portant sur les mouvements pentecôtistes-charismatiques. Il montre dans un premier temps en quoi la compréhension dominante des émotions au sein de la sociologie des religions participe à des rapports sociaux de domination : entre le champ académique (et la figure de l'intellectuel) classiquement associé à la raison et le champ religieux qui est décrit ; mais aussi au sein même des champs religieux concernés. Dans un second temps, il s'efforce d'indiquer en quoi une sociologie des émotions religieuses débarrassée du poids des effets de croyance, des enjeux de distinction et de la *doxa* académique, pourrait contribuer à l'analyse de processus sociaux plus larges, qui concernent notamment les relations de l'individu à l'institution, l'idéologie contemporaine de la « société de communication » (Neveu) ou les normes du contrôle de soi et le rapport au corps (Wouters).

abstract :

In the French sociology of religion, the concept of emotion primarily appears as a pre-notion linked with processes of (dis)qualification and distinction. Staying away from the « affective turn » that emerged in the 1990s among social sciences, this sociology relies on established interpretations of classical authors which closely link the issue of religious emotion with a set of pivotal concepts of the disciplinary *doxa* such as legitimacy, institution, charisma, or modernity. This article draws from a critical reading of these established interpretations and from extensive fieldwork in Pentecostal/charismatic movements. I first show how attaching an « emotional » label to a religious object is taken to imply relations of social domination : between the « rational » academic actors and the labelled religious actors, but also within the religious field itself. Secondly, I suggest how to disentangle the sociology of religious emotions from the influence of beliefs, distinction effects, and academic *doxa* and connect this field of research to wider social dynamics, such as the relationships between individuals and institutions, the ideology of the « society of communication » (E. Neveu) or norms of self-control and bodily expressions (C. Wouters).

Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de « tournant affectif ». Émotions religieuses et récits disciplinaires

Yannick Fer

Bref, ce que les individus et les groupes investissent dans le sens particulier qu'ils donnent aux systèmes de classement communs par l'usage qu'ils en font, c'est infiniment plus que leur intérêt au sens ordinaire du terme, c'est tout leur être social, tout ce qui définit l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, le constat primordial et tacite par lequel ils se définissent comme « nous » par rapport à « eux », aux « autres » (...).¹

90

Plus que d'autres, le concept d'émotion fonctionne très largement, au sein de la sociologie des religions, comme une prénotation subordonnée à des processus de (dis)qualification et de distinction. Ces processus déterminent évidemment le classement scientifique (et social) des acteurs religieux « émotionnels ». Ils éclairent aussi le rôle des sociologues eux-mêmes en tant que « classeurs classés par leur classement »² qui, par les distinctions qu'ils opèrent, trahissent les positions qu'ils occupent au sein du champ scientifique et les relations qu'ils entretiennent avec le champ religieux lui-même.

Au cours des années 1990, l'émergence au sein des sociétés occidentales d'une nouvelle économie affective – et la réhabilitation tendancielle des émotions comme expression authentique de soi – s'est accompagnée dans le champ académique d'un « tournant affectif »³ marqué par une « explosion de la fascination académique pour les émotions »⁴. Ce regain d'intérêt pour les émotions a traversé l'ensemble des sciences humaines et sociales et au-delà, jusqu'aux études littéraires. Il s'inspire d'une série de courants théoriques et épistémologiques tels que les théories féministes poststructuralistes, l'anthropologie linguistique et psychologique ou les

Une première version du texte a été publiée en anglais dans le livre coédité par VÉRONIQUE ALTGLAS et MATTHEW WOOD, *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leiden, Brill, 2018.

1 PIERRE BOURDIEU, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 557-558.

2 *Ibid.*, quatrième de couverture.

3 PATRICIA CLOUGH, « Introduction », in PATRICIA CLOUGH, JEAN HALLEY éd. *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press, 2007, pp. 1-33.

4 KATHLEEN WOODWARD, « Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather », *American Literary History* 8.4 (1996), pp. 759-779, ici p. 759. Traduit de l'anglais par l'auteur, comme pour l'ensemble des autres citations anglaises présentes dans le texte.

sciences cognitives⁵. « En remettant en cause les oppositions conventionnelles entre émotion et raison, discours et affects »⁶, ces travaux interrogent la relation complexe entre émotions, subjectivité, incorporation et rapports sociaux de domination.

Ce « tournant affectif » est peu perceptible en sociologie des religions. Les émotions apparaissent naturellement au détour de toute une série de travaux empiriques, notamment ceux qui abordent les faits religieux sous l'angle des rapports de genre et du corps. Mais en dépit de quelques publications récentes prenant spécifiquement pour objet les relations entre émotion et religion⁷, et d'une publication plus ancienne – donc, en un sens, pionnière – parue dès 1990 (en français) sous la direction de F. Champion et D. Hervieu-Léger⁸, la compréhension sociologique des émotions religieuses se tient souvent à distance des évolutions qu'ont connues, sur ce terrain, les sciences humaines et sociales de manière générale. L'historien John Corrigan, auteur de plusieurs publications de référence sur religion et émotion, note ainsi que si les « sentiments », sous une forme ou sous une autre, font partie intégrante des travaux de sociologues américains des religions comme Robert Bellah ou Rodney Stark, « Dans ces approches théoriques, et d'autres de la même époque, l'émotion elle-même reste largement indéfinie »⁹.

L'émotion reste en effet prise dans des enjeux de classement et des effets de champ, qui témoignent à la fois d'intérêts particuliers (associés à des jeux de distinction et aux relations que des sociologues peuvent entretenir avec leur objet d'étude), et d'une *doxa* partagée par des agents qui, étant pleinement investis dans le champ des sciences sociales des religions, ont développé un *illusio* commun, cette disposition à « jouer le jeu » qui est « le produit d'un rapport de complicité ontologique entre les structures mentales et les structures objectives de l'espace social »¹⁰. Cette *doxa* se voit particulièrement bien lorsqu'elle se décline à l'échelle nationale. J'accorderai ici une attention spécifique au cas français, en prenant pour point de départ de mon analyse le livre mentionné plus haut, publié en 1990 par Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger.

Nous verrons ainsi, dans un premier temps, comment la sociologie des religions française a ignoré pour une large part le « tournant affectif » et les interpellations théoriques dont il était porteur, en maintenant une analyse des émotions religieuses fondées moins sur des enquêtes empiriques que sur des interprétations consacrées – on pourrait dire canoniques – des auteurs classiques de la discipline (dont les textes sont généralement appréhendés sans contextualisation historique ni relecture critique). Ces interprétations canoniques lient étroitement la question de l'émotion religieuse à un ensemble de notions structurantes de la *doxa* de ce champ disciplinaire telles que l'autorité, l'institution, le charisme ou la modernité.

5 Respectivement CATHERINE A. LUTZ, LILA ABU-LUGHOD éd.s., *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge – Paris, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990; RICHARD A. SCHWEDER, ROBERT A. LEVINE éd.s., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; ANTONIO R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1994.

6 ATHENA ATHANASIOU, POTHITI HANTZAROULA, KOSTAS YANNAKOPOULOS, « Towards a New Epistemology: The "Affective Turn" », *Historein* 8 (2008), pp. 5-16, ici p. 5.

7 OLE RIIS, LINDA WOODHEAD éd.s., *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2012; DOUGLAS J. DAVIES, NATHANIEL A. WARNE éd.s., *Emotions and Religious Dynamics*, Farnham, Ashgate, 2013.

8 FRANÇOISE CHAMPION, DANIELE HERVIEU-LÉGER éd.s., *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990.

9 JOHN CORRIGAN, « Introduction: the Study of Religion and Emotion », in Id. éd., *Oxford Handbook on Religion and Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 3-12, ici p. 7.

10 PIERRE BOURDIEU, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 151.

Dès lors, la compréhension dominante des émotions religieuses n'est pas simplement un angle mort de l'analyse sociologique, mais plutôt une des pierres de touche d'une construction intellectuelle qui, aux yeux de nombreux sociologues des religions, « définit l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes », pour reprendre une formule citée en exergue de ce chapitre.

Dans un second temps, je montrerai, à partir du cas plus spécifique du pentecôtisme, décrit comme une « religion émotionnelle », comment ces interprétations canoniques sont mobilisées dans le cadre de jeux de catégorisation et de (dis)qualification qui renvoient à des intérêts dans les champs académiques et religieux, et participent à des rapports sociaux de domination : entre le champ académique (et la figure de l'intellectuel) classiquement associé à la raison et le champ religieux qui est décrit ; mais aussi au sein même des champs religieux concernés. Enfin, je m'efforcerai d'indiquer en quoi une sociologie des émotions religieuses débarrassée du poids des effets de croyance, des enjeux de distinction et de la *doxa* académique, pourrait contribuer à l'analyse de processus sociaux plus larges, qui concernent notamment les relations de l'individu à l'institution, l'idéologie contemporaine de la « société de communication »¹¹ ou les normes du contrôle de soi et le rapport au corps.

La modernité religieuse et le « retour » de l'émotion

92

Le livre collectif *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions* est publié en 1990 par F. Champion et D. Hervieu-Léger, deux sociologues respectivement spécialistes des nouveaux mouvements religieux et du catholicisme français. Il est issu des travaux d'un réseau « formé à l'initiative de Danièle Hervieu-Léger et animé par Françoise Champion pendant deux ans », qui s'est donné pour objet d'étude « la dimension émotionnelle des nouveaux mouvements religieux ». Ce réseau s'inscrit lui-même dans le cadre du groupe de recherche « Religion et modernité » constitué en 1985 par le CNRS « pour explorer un ensemble de phénomènes religieux contemporains »¹². Leur réflexion sur les émotions religieuses prend donc pour point de départ « le resurgissement religieux des années 70 », qui interroge des sociologues habitués à penser la religion de la « modernité » contemporaine en termes de rationalisation et de sécularisation. Les « nouveaux émotionnels » leur apparaissent comme le symptôme d'un double processus : le déclin des systèmes institutionnels, qui produit une dissémination et une « privatisation des croyances » (« le primat des relations de personnes à personnes ») ; et le refus de la rationalité moderne, qui s'exprime à travers le « retour » de l'effervescence émotionnelle (le primat « du sentiment sur la raison »).

Les textes réunis dans ce livre analysent différentes manifestations émotionnelles des renouveaux religieux contemporains au sein du catholicisme, du judaïsme, de l'islam soufi et de la « nébuleuse mystique-ésotérique ». Ces études de cas pointent la manière dont l'expérience émotionnelle concourt à des réintégrations identitaires, en incitant les croyants à se réapproprier sur un mode volontaire les traditions, les rituels et les doctrines d'une religion dont ils s'étaient éloignés. L'éventail des styles émotionnels offert par les mouvements mystiques-ésotériques, analysé par F. Champion, souligne en outre la malléabilité des constructions religieuses de l'émotion : le croyant mystique-ésotérique peut, par exemple, « choisir entre des disciplines de

11 ERIK NEVEU, *Une société de communication ?*, Paris, Montchrétien, 2001.

12 FRANÇOISE CHAMPION, DANIELE HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 8.

contrôle émotionnel et des groupes (...) où l'on estime que le développement spirituel ne peut pas faire l'économie d'une expression-*catharsis* de toutes les émotions: amour, joie, haine, colère, jalousie, etc.»¹³.

En dépit de cette diversité objective des émotions religieuses, la conclusion du livre – écrite par D. Hervieu-Léger – inscrit pourtant l'émotion religieuse dans un double paradigme de la régression et de la (dé)secularisation, qui fait du « retour de l'émotion » un signe univoque de « démodernisation ». Ce repli théorique (à rebours de l'engouement pour l'analyse des émotions que l'on observe au même moment au sein des sciences sociales anglophones) traduit *in fine* le refus de constituer l'émotion religieuse en un véritable objet scientifique: si l'on ne peut que constater (tout en la déplorant) la résurgence de *l'émotion* – envisagée comme un matériau brut et universel – dans les pratiques religieuses contemporaines, cela ne suffit pas à faire des émotions religieuses (et de leurs contenus différenciés) un objet de l'analyse sociologique.

La définition même de l'émotion participe, dans la tradition intellectuelle occidentale, d'un arrière-plan profondément influencé par l'opposition chrétienne entre l'âme et le corps, l'esprit et le cœur, la raison et la passion. S'y ajoute fréquemment une conception de la personne rattachant les émotions à une intériorité individuelle qui résiste à l'objectivation scientifique (on ne peut pas savoir ce qu'une personne ressent en son for intérieur). L'émotion religieuse est donc liée à un ensemble de prénotions: des croyances ou plus largement une culture intellectuelle et religieuse, non objectivées, qui déterminent la compréhension sociologique des émotions. En 1988, l'anthropologue C. Lutz, qui a consacré à cette question d'importantes recherches à la fois empiriques (à travers ses enquêtes de terrain en Micronésie) et théoriques¹⁴, estimait ainsi qu'un décentrement radical est nécessaire pour saisir réellement « la dimension cognitive de l'émotion et le rapport intime entre les émotions et les croyances socialement apprises »: il faut pour ce faire, écrivait-elle, rejeter entièrement « la construction euro-américaine de l'émotion »¹⁵. Un ensemble de travaux en sciences humaines sociales démontre toutefois que ce décentrement peut s'opérer en prenant appui sur les ressources de la pensée occidentale elle-même. Des historiens médiévalistes, par exemple, ont élaboré (dans le prolongement des travaux de Lucien Febvre et de l'école des *Annales*) une histoire « du Moyen Âge sensible » qui, en associant les émotions religieuses « aux autres processus cognitifs (l'imagination, la mémoire, le raisonnement, etc.) (...) relève alors d'une histoire de l'expérience, ce fait psychologique total, tout comme elle s'articule à l'histoire sociale »¹⁶. Ce détour par l'histoire permet de mesurer toute la complexité des transformations sociales et religieuses des émotions chrétiennes, en lien avec l'évolution des formes du pouvoir politique et ecclésial, ou en relation avec l'histoire occidentale de la conscience¹⁷.

13 FRANÇOISE CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in FRANÇOISE CHAMPION, DANIELE HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 17-69, part. pp. 63-64.

14 CATHERINE LUTZ, GEOFFREY WHITE, « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology* 15 (1986), pp. 405-436.

15 CATHERINE LUTZ, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 53-55, citée par MARTHA NUSSBAUM, « Emotions as Judgements of Value », *The Yale Journal of Criticism* 5.2 (1992), pp. 201-212, part. p. 203.

16 DAMIEN BOQUET, PIROSKA NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p.17.

17 CYRIL SELZNER, *Conscience, réforme et révolution. Les transformations de la conscience morale dans la Réforme et le puritanisme anglais aux XVI^e et XVII^e siècles*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2010. L'auteur souligne notamment les effets de la Réforme protestante, la conscience étant placée chez Luther « au centre de l'homme et de l'âme moins comme une faculté morale intimement liée à la raison et à la cognition » (comme chez Thomas d'Aquin), que comme une faculté sensible et affective qui « détermine le contexte émotionnel fondamental de l'âme tout entière » (p. 189).

Le décentrement anthropologique ou historique constitue donc une ressource théorique importante pour mieux saisir les émotions religieuses contemporaines. Mais on peut aussi considérer, avec Martha Nussbaum, qu'une part des difficultés observables notamment en sciences sociales des religions tient avant tout à « une sorte de routine professionnelle », qui incline à rejeter les émotions « sans avoir pour ce faire les raisons profondes et controversées issues de la tradition [intellectuelle occidentale] »¹⁸. L'idée que « les émotions sont irrationnelles au sens normatif, parce qu'elles n'ont absolument rien à voir avec le jugement et la connaissance », n'a jamais été fortement défendue par les principaux philosophes occidentaux qui ont consacré une part significative de leurs travaux les plus sérieux aux émotions. Ceux-ci ont notamment souligné le rôle de certaines émotions dans la formation d'un jugement qui ne soit pas « aveugle »¹⁹. Et désormais, contrairement à ce que pourraient laisser croire les écrits de bon nombre de sociologues des religions, cette lecture des émotions « est largement discréditée, y compris là où elle était autrefois populaire – en psychologie cognitive par exemple, ou en anthropologie »²⁰. La principale ligne d'objection, nettement plus conséquente, réunit plutôt des philosophes pour qui les émotions ne « sont pas innées, mais socialement apprises, elles ne sont pas des pulsions aveugles, mais des opérations cognitives complexes. Ces philosophes considèrent toutefois que les jugements auxquels des émotions sont associées sont *faux*. Ils sont faux car ils accordent une très haute valeur à des personnes et des événements extérieurs, qui ne sont pas pleinement contrôlés par la vertu ou la volonté rationnelle de la personne »²¹.

Textes canoniques et interprétations consacrées : l'émotion religieuse prise au piège d'un champ disciplinaire

Comment comprendre alors que l'émotion religieuse soit beaucoup plus sommairement décrite, en conclusion de *De l'émotion en religion*, comme un « pur cri » de protestation contre « la rationalité moderne », qui ne serait articulé à aucun contenu de croyances formalisé²² ? Il faut probablement se pencher sur le fonctionnement du champ disciplinaire de la sociologie des religions pour éclairer cet apparent paradoxe. On peut invoquer en premier lieu des effets de position, qui concernent indissociablement les sociologues et leurs objets d'étude. Sous ce rapport, la sociologie des « nouveaux mouvements religieux », terrain privilégié de la résurgence contemporaine des émotions, se distingue en effet assez nettement de celle du catholicisme : tandis que la première est en 1990 un domaine de recherche relativement jeune, marqué par l'influence de la sociologie britannique et américaine des « innovations religieuses »²³, la seconde est un domaine de recherche ancien, dominé par la perspective théorique d'un « rétrécissement

18 MARTHA NUSSBAUM, *art. cit.*, p. 210.

19 *Ibid.*, p. 205.

20 *Ibid.*, pp. 205-206.

21 *Ibid.*, p. 206.

22 DANIELE HERVIEU-LÉGER, « Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in FRANÇOISE CHAMPION, DANIELE HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, pp. 217-248, ici p. 247.

23 VÉRONIQUE ALTGLAS, « "Les mots brûlent". Sociologie des nouveaux mouvements religieux et déontologie », *Archives de sciences sociales des religions* 131-132 (2005), pp. 165-188, ici p. 165.

du champ religieux » occidental sous les effets de la modernité²⁴. Si dans le premier cas, le « retour de l'émotion » peut constituer un des éléments définissant un nouveau domaine de recherche émergent, dans le second cas, l'essor de mouvements « émotionnels » tels que le renouveau charismatique catholique tend au contraire à contredire la grille d'analyse jusque-là dominante. Plutôt que d'interroger les limites de la thèse d'un déclin catholique inéluctable en contexte de sécularisation avancée (qui entretient à l'évidence des affinités avec sa propre position d'intellectuelle critique de l'institution catholique²⁵), D. Hervieu-Léger préfère donc voir dans ce type de mouvements le prolongement ultime du processus de sécularisation, une sorte de « fin de la religion » où le langage croyant perd peu à peu toute pertinence sociale et cède la place à des formes religieuses émotionnelles « inarticulées ». Le renouveau charismatique catholique et les communautés nouvelles qui en sont issues seront ainsi les grands absents de tous ses travaux ultérieurs sur le catholicisme français.

Au-delà de ces effets de position, le faible intérêt de la sociologie des religions pour les analyses des émotions issues du « tournant affectif » (*a fortiori* lorsque celles-ci ne portent pas explicitement sur le champ religieux) traduit, plus largement, une césure disciplinaire entre sociologie des religions et sociologie générale. Cette césure s'explique notamment par la constitution historique de sous-disciplines dédiées aux faits religieux qui, en réitérant dans le champ académique la distinction commune entre sacré et profane, ou en refusant explicitement la séparation entre sciences sociales et sciences religieuses, ont contribué à dissocier l'étude des faits religieux de celle des faits sociaux²⁶. L'intérêt collectif que les sociologues des religions peuvent trouver au maintien de cette frontière disciplinaire se traduit d'au moins deux manières : par la tentation récurrente d'élaborer des grilles de lecture spécifiques aux objets religieux plutôt que de soumettre la religion aux outils d'analyse de la sociologie générale ; et par l'usage d'un corpus restreint de références et d'interprétations communes, qui constituent la *doxa* de ce champ disciplinaire et fonctionnent dès lors comme des signes d'appartenance.

Le livre édité en 2013 par Douglas J. Davies est assez exemplaire de la première de ces tendances²⁷. Formé en anthropologie et en théologie, D. J. Davies a été d'abord enseignant en *Religious Studies* à la Nottingham University, avant d'être nommé en 1997 professeur en *Study of Religion* au sein du département de théologie de la Durham University. Le livre qu'il édite, issu d'un programme de recherches financé par le Conseil britannique de la recherche en arts et sciences humaines (Arts and Humanities Research Council), rassemble onze études de cas sur la dimension émotionnelle de l'expérience religieuse, écrites majoritairement par des enseignants en théologie ou *Religious Studies* (ce qui indique assez bien la position ambiguë qu'occupent aujourd'hui les sciences sociales des religions au sein du champ académique britannique). Ces chapitres incluent notamment une brève analyse des réflexions de William James sur religion et

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Sur la position de D. Hervieu-Léger vis-à-vis de l'institution catholique, voir PIERRE LASSAVE, « Les sociologues des religions et leur objet », *Sociologie* 2.5 mis en ligne le 27 août 2014, consulté le 28 mars 2016 [https://sociologie.revues.org/2175], pp. 14-15, qui souligne par ailleurs le peu d'appétence des sociologues français des religions pour l'analyse réflexive de leurs rapports personnels avec leur terrain de recherche. Le contraste est de ce point de vue frappant, entre les non-dits (ou les impensés) de D. Hervieu-Léger et l'autoanalyse menée par M. Nussbaum, qui permet de lier sa compréhension des croyances religieuses, de la morale et des émotions à sa conversion personnelle, du catholicisme au judaïsme (DIANA FRITZ CATES, « Conceiving Emotions. Martha Nussbaum's *Upheavals of Thought* », *Journal of Religious Ethics* 31.2 [2003], pp. 325-341, part. pp. 339-340).

²⁶ Sur ce point, voir également GWENDOLINE MALOGNE-FER, « Protestant Churches and Same-Sex Marriage in France: "Theological" Criteria and Sociological Approaches », in VÉRONIQUE ALTGLAS, MATTHEW WOOD édés., *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leiden, Brill, 2018, pp. 35-58.

²⁷ DOUGLAS J. DAVIES, NATHANIEL WARNE édés., *op. cit.*

émotions (par Robert A. Segal). Mais le livre dans son ensemble ne propose pas d'outils d'analyse ni de définition précise des émotions religieuses, en dehors des réflexions introductives de D. J. Davies sur « la tendance de tout groupe religieux à préférer certaines émotions et à encourager les émotions en affinité avec des points de doctrine spécifiques », qui inscrivent le rapport entre émotions et identités religieuses dans le cadre d'une étude des attitudes théologiques, pastorales et éthiques développées par différentes communautés religieuses²⁸.

Le livre publié trois ans plus tôt par le sociologue danois Ole Riis et Linda Woodhead, professeure de sociologie des religions à l'Université de Lancaster, est plus ambitieux et mobilise un vaste éventail de références, y compris en dehors du champ des sciences sociales des religions²⁹. Ce livre témoigne de l'état encore embryonnaire des recherches sur les émotions religieuses, en se cantonnant (faute d'études plus ethnographiques sur les registres émotionnels associés à différents terrains religieux) à une analyse générale de l'émotion religieuse – voire plus largement des « sentiments » religieux. La place prépondérante qu'il accorde au rôle médiateur des objets et des symboles religieux dans la genèse des émotions tend en outre à replier l'analyse sur le seul champ religieux (au lieu de l'ouvrir sur les débats des sciences sociales). Mais l'émotion religieuse est ici un objet sociologique à part entière, saisi dans le cadre des « régimes émotionnels » qui l'insèrent dans des systèmes de relations et de sens, contribuent à son incorporation individuelle et encadrent son expression.

Rien de similaire n'a été produit en France au cours des dernières décennies, et le livre édité en 1990 par F. Champion et D. Hervieu-Léger n'a pas eu de suite notable. Les termes dans lesquels la question des émotions est formulée dans ce livre (en particulier dans sa conclusion) soulignent la relative imperméabilité de la sociologie des religions française aux débats des sciences sociales, que celles-ci soient anglophones (en dehors des figures de référence identifiées comme appartenant aux sciences sociales des religions) ou même françaises. Le discours dominant sur les émotions religieuses s'y structure en effet essentiellement autour d'une « routine professionnelle » fondée sur des interprétations communes des travaux d'auteurs classiques : Émile Durkheim et, surtout, Max Weber. La sociologie des religions se dote ainsi de ses propres références « indigènes » : textes et interprétations consacrés dont on « redécouvre » périodiquement la profondeur, mais dont on interroge rarement les limites.

96

Émile Durkheim, les émotions religieuses et une « thèse méconnue »

À l'occasion de la publication, en 1990, du numéro 69 des *Archives de sciences sociales des religions* consacré à l'œuvre d'É. Durkheim, François-André Isambert estimait que « s'il est une partie de l'œuvre de Durkheim qui paraît obsolète, c'est bien sa théorie de la religion. Non que l'idée générale du caractère social de la religion n'ait fait son chemin et qu'une sociologie religieuse n'ait pris d'importants développements, mais l'idée d'aller chercher le secret des religions dans leurs "formes élémentaires" et de les expliquer par le sentiment de respect que la société nous

28 DOUGLAS J. DAVIES, « Introduction: Emotion, Identity and Group Communication », in DOUGLAS J. DAVIES, NATHANIEL A. WARNE éds., *op. cit.*, pp. 1-8, part. p.2.

29 OLE RIIS, LINDA WOODHEAD éds., *op. cit.*

inspire nous semble faire appel à l'excessive prise au sérieux d'une rhétorique démonétisée »³⁰. Sa recherche des « formes élémentaires de la religion » conduit en effet É. Durkheim à voir dans l'effervescence émotionnelle qui marque certaines cérémonies rituelles de rassemblement communautaire dans les sociétés australiennes la forme archétypale du sentiment religieux : un sentiment qui, sous sa forme originelle, n'a pas d'autre contenu que le « sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences », une présence de la société à elle-même qui nourrit la croyance en une puissance transcendante³¹. Au-delà de cette perspective généalogique, historiquement datée, qui fait des peuples « primitifs » le terrain d'observation de formes sociales « élémentaires », la démarche d'É. Durkheim vise à constituer la religion en fait social, en montrant en quoi elle est un élément fondateur de la société – ou plus précisément du rapport entre l'individu et la société. Son analyse s'appuie sur une « conception de la double nature de l'être humain (...) : Durkheim considère que "l'homme est double" dans le sens où nous sommes constitués à la fois d'un être individuel qui a son fondement dans le corps et d'un être social qui représente en nous une réalité plus élevée »³². Et quand il évoque « l'âme collective » dans *Les règles de la méthode sociologique*, c'est pour distinguer « les croyances, les tendances, les pratiques du groupe pris collectivement [des] formes que revêtent les états collectifs en se réfractant chez les individus »³³.

L'attention qu'É. Durkheim porte aux « dimensions non rationnelles de la vie sociale » s'inscrit donc dans une réflexion plus large sur ce qui « fait société » : la vie religieuse est, pour É. Durkheim, « la forme éminente et comme l'expression raccourcie de la vie collective tout entière »³⁴. La figure totémique, dans le contexte australien, matérialise ainsi aux yeux des individus la permanence de la vie sociale, et l'émotion religieuse qui y est associée ne crée pas la société, elle l'exprime et la rend sensible. Le caractère élémentaire de cette émotion renvoie en l'occurrence à un stade de l'évolution humaine où, selon É. Durkheim, l'individu est agi par la société sans être encore capable d'en prendre conscience. Car le « primitif », écrit-il, est un être dont « les facultés émotives et passionnelles (...) ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté, il perd aisément la maîtrise de soi »³⁵. Il « sent qu'il est élevé au-dessus de lui-même », mais son intelligence « rudimentaire » l'empêche de se représenter nettement l'origine de ces sensations extraordinaires³⁶.

On aurait pu s'attendre à ce que la sociologie des religions évacue cette représentation dépassée des « peuples primitifs », pour s'intéresser à la dimension sociale des émotions religieuses et à la manière dont elles peuvent éclairer l'articulation entre corps, individu et société. À l'inverse, l'interprétation dominante parmi les sociologues des religions français tend plutôt à présenter l'émotion religieuse comme une « expérience extra-sociale ou au moins pré-sociale »³⁷, qui renvoie à un état – culturel et psychologique – élémentaire, archaïque (non moderne). Cette

³⁰ FRANÇOIS-ANDRÉ ISAMBERT, « Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim », *Revue française de sociologie* 33.3 (1992), pp. 443-462, ici p. 443.

³¹ ÉMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1994 (orig. 1912), p. 327.

³² PHILIP A. MELLOR, « Sacred Contagion and Social Vitality. Collective Effervescence in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », in WILLIAM S. F. PICKERING éd., *Emile Durkheim. Critical Assessments of Leading Sociologists*, vol. 2, London – New York, Routledge, 2001, pp. 167-188, part. pp. 170-171.

³³ ÉMILE DURKHEIM, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1987 (orig. 1937), p. 8.

³⁴ ÉMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598.

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

³⁶ *Ibid.*, p. 315.

³⁷ DANIELE HERVIEU-LÉGER, « Nouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », p. 221.

interprétation inscrit l'émotion religieuse dans un jeu d'oppositions schématiques ordonnées autour d'une trame évolutionniste : si cette émotion est bien présente aux origines (et chez les catégories sociales ou culturelles supposées les plus proches de ces « origines » : les sociétés traditionnelles et les classes populaires), elle ne peut resurgir en contexte de « modernité avancée » que sous l'effet de processus de régression, de déstabilisation ou de désintégration (de l'institution, du religieux, du lien social, etc.).

Dans le même temps, l'idée d'une émotion originelle ouvre la voie à une relecture religieuse de Durkheim, à travers laquelle s'expriment – comme le note Pierre Lassave – les réticences de la sociologie des religions française à rompre tout lien d'affinité avec son objet d'étude³⁸. Initiateur du Groupe de sociologie des religions (fondé en 1954) et de sa revue, les *Archives de sociologie des religions*, le sociologue (et ex-dominicain) Henri Desroche réédite ainsi en 1969 le texte d'une conférence intitulée « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », donnée en 1914 par É. Durkheim devant l'Union de libres penseurs et de libres croyants. É. Durkheim y reprenait la théorie de l'émotion religieuse exposée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : pour expliquer rationnellement la religion, il faut trouver « dans le monde que nous pouvons atteindre par l'observation, par nos facultés humaines, une source d'énergies supérieures à celles dont dispose l'individu, et qui pourtant puissent se communiquer à lui. Or, je demande si cette source peut être trouvée ailleurs que dans cette vie très particulière qui se dégage des hommes assemblés »³⁹. Plutôt que de « se représenter comme extra-humaines les forces sur lesquelles il s'appuie », l'homme devrait donc, concluait É. Durkheim, « se convaincre que l'humanité elle-même peut lui fournir cet appui »⁴⁰.

98

Mais la tradition d'interprétation que fondent alors H. Desroche et l'équipe des *Archives* – et que l'on retrouve encore en 2001 dans un livre coédité par D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime⁴¹ – relativise cette compréhension éminemment sociale de la religion, pour forger la « thèse méconnue » d'un Durkheim plus religieux, en mettant en avant un passage de la conférence où celui-ci semblait en appeler au sentiment religieux comme condition épistémologique d'une véritable compréhension de la religion⁴². Dès lors, « Desroche ne craint pas d'évoquer (...) la dimension religieuse de la théorie durkheimienne par la centralité accordée aux moments principaux de l'expérience religieuse collective, par son imbrication du phénomène social et du phénomène religieux, par son adventisme latent ou déclaré, (...) par l'analogie de comportement diagnostiquée (...) entre la religion, la morale et la science : trois anneaux entrelacés l'un à l'autre »⁴³. Ce qu'É. Durkheim décrivait comme « l'influence dynamogénétique » que la société exerce, à travers la religion, sur les consciences humaines, devient ainsi une « émotion des profondeurs », « un palier primaire, qui est celui du contact émotionnel avec le principe divin ». « Selon la perspective durkheimienne,

38 PIERRE LASSAVE, « Les *Formes* dans les *Archives* : filiation, refondation, référence », *Archives de sciences sociales des religions* 159 (2012), pp. 89-111, ici pp. 5-6.

39 ÉMILE DURKHEIM, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », *Archives de sociologie des religions* 27 (1969, orig. 1914), pp. 73-78, p. 74.

40 *Ibid.*, p. 77.

41 DANIELE HERVIEU-LÉGER, « Émile Durkheim (1858-1917). Le sacré et la religion », in DANIELE HERVIEU-LÉGER, JEAN-PAUL WILLAIME éds., *Sociologie et religion. Approches classiques en sciences sociales des religions*, Paris, PUF, 2001, pp. 147-194, ici p. 177.

42 « En résumé, ce que je demande au libre penseur, c'est de se placer en face de la religion dans l'état d'esprit du croyant. C'est à cette condition seulement qu'il peut espérer la comprendre. Qu'il la sente telle que le croyant la sent, car elle n'est véritablement que ce qu'elle est pour ce dernier. Aussi quiconque n'apporte pas à l'étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! Il ressemblerait à un aveugle qui parlerait de couleurs ! » (ÉMILE DURKHEIM, *art. cit.*, p. 75).

43 *Ibid.*, cité par PIERRE LASSAVE, « Les *Formes* dans les *Archives* : filiation, refondation, référence », p. 11.

écrit D. Hervieu-Léger, toute vie sociale s'alimente, fût-ce de très loin, à cette source religieuse, prodigieux réservoir d'énergie qui résulte de la fusion des consciences dans l'expérience de la présence du sacré »⁴⁴. Tout en rappelant que pour É. Durkheim, « le dieu que les hommes adorent et auquel ils rendent un culte, c'est en réalité la société elle-même »⁴⁵, cette lecture intéressée suggère néanmoins un cheminement intellectuel au terme duquel la perspective durkheimienne s'inverse imperceptiblement : c'est avant tout le sentiment religieux (désormais compris comme l'expérience ineffable de la rencontre avec Dieu) qui apparaît finalement comme le fondement du lien social. L'émotion, associée au lieu originel de la vérité religieuse, glisse ainsi hors du social, et hors du champ d'investigation des sciences sociales.

Max Weber : émotions, charisme et routinisation de la pensée sociologique

Cette interprétation dominante de l'émotion religieuse chez É. Durkheim traduit un geste d'appropriation observable également, dans une moindre mesure, à propos des écrits de M. Weber – qui restent aujourd'hui la référence centrale de la sociologie des religions française. Ce geste par lequel la sociologie des religions façonne ses propres références « indigènes » consiste en premier lieu à relativiser la distance qui sépare le sociologue et le croyant, ce qui s'avère plus aisé dans le cas de M. Weber que dans celui d'É. Durkheim (fils de rabbin, mais rationaliste et athée)⁴⁶. Si M. Weber se déclare en effet non croyant, son intérêt pour les problèmes religieux trouve sa source dans

99

un intérêt personnel, profondément ancré dans une éducation et un milieu familial (maternel) et pleinement assumé par Weber comme en témoigne une correspondance passionnante avec Tönnies : « Certes, je suis absolument "insensible à la musique" de la religion et je n'ai ni le besoin ni la capacité d'ériger en moi des "constructions" psychiques de caractère religieux, quelles qu'elles soient ; ça ne marche pas ou bien je m'y refuse. Mais tout bien examiné, je ne suis ni antireligieux ni *areligieux* ». ⁴⁷

Reprenant en 2001 cette citation de M. Weber, J.-P. Willaime y voit surtout un « agnosticisme méthodologique »⁴⁸, allié selon lui à « une sympathie compréhensive pour le phénomène religieux »⁴⁹ – comme si aucune sociologie des religions n'était finalement envisageable sans

44 DANIELE HERVIEU-LÉGER, « Émile Durkheim (1858-1917). Le sacré et la religion », p. 177.

45 *Ibid.*, p. 172.

46 D. Hervieu-Léger évoque toutefois un É. Durkheim « probablement attiré un moment par le catholicisme » et souligne que « de nombreux commentateurs se sont attachés à retrouver, dans la trajectoire personnelle de Durkheim, les soubassements religieux de sa préoccupation pour la morale en même temps qu'une source possible de son intérêt pour la religion comme fait social » (*ibid.*, pp. 149-150).

47 JEAN-PIERRE GROSSEIN, « Présentation » de MAX WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, NRF Gallimard, 1996, pp. 51-129, p. 72.

48 Jean-Claude Passeron évoque quant à lui un « agnosticisme fondamental » (JEAN-CLAUDE PASSERON, « L'espace wébérien du raisonnement comparatif », introduction à MAX WEBER, *Sociologie des religions*, pp. 1-49, ici p. 16), ce qui semble plus en accord avec la représentation du sentiment religieux comme construction psychique que M. Weber expose dans cette correspondance.

49 JEAN-PAUL WILLAIME, « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme », in DANIELE HERVIEU-LÉGER, JEAN-PAUL WILLAIME édés., *op. cit.*, pp. 59-109, ici p. 62.

cette « sympathie »⁵⁰. Or, la « neutralité axiologique » si souvent attribuée à M. Weber n'exclut pas chez lui la « prise de parti »⁵¹. Et sa « sympathie » envers la religion, loin d'être un principe général, est tout au contraire sélective, fondée notamment sur des considérations sociales et politiques que les sociologues des religions tendent souvent à oublier. Les convictions de M. Weber sur le rôle politique du protestantisme allemand l'inclinent en effet à condamner à la fois le catholicisme et le luthéranisme institutionnel – « qu'il tient pour responsable de la passivité politique des Allemands »⁵² –, tout en faisant l'éloge du calvinisme : « Le fait que notre nation ne soit jamais passée, sous *aucune* forme, par l'école de l'ascétisme rigoureux », écrit-il en 1906 dans une lettre à Harnack, « est à l'origine de tout ce que je trouve en elle (comme en moi-même) de haïssable ». S'il estime, dans la même correspondance, que le temps des « sectes » est historiquement dépassé et qu'il faut bien reconnaître la supériorité de l'Église-*institution*, « mesurée à des valeurs *non* éthiques et *non* religieuses », « en termes d'évaluation *religieuse* » c'est aux « sectes » protestantes de type ascétique que M. Weber accorde néanmoins sa préférence⁵³.

100 Ce point de vue spécifique, qui s'articule avec l'intérêt primordial de M. Weber pour l'analyse des formes et des conditions « de la marche à la rationalité dans l'histoire universelle »⁵⁴, influence directement sa compréhension des émotions religieuses. L'émotion religieuse est pour lui un phénomène aussi intense qu'éphémère, antérieur – ou opposé – au processus historique d'élaboration symbolique, d'institutionnalisation et de rationalisation éthique, qui mène à la modernité. Instable par nature, l'émotion religieuse ne disparaît jamais totalement, mais en s'inscrivant progressivement dans l'expérience quotidienne elle perd en intensité, se fond dans des constructions symboliques élaborées, mieux à même d'assurer « la possession *certaine* et continue du bien de salut spécifiquement religieux : la *certitude de la grâce* »⁵⁵. Car pour M. Weber, l'expérience émotionnelle en elle-même n'a pas de réelle profondeur de sens ni d'effet durable sur les existences quotidiennes : les religions qui recherchent davantage un « contenu affectif de l'état d'âme [que] la conscience d'une confirmation éthique » ne peuvent avoir qu'un « effet totalement antirationnel sur la conduite de vie »⁵⁶. L'émotion religieuse marque avant tout une régression ou une protestation. M. Weber analyse par exemple les traditions hindoues de la *bhakti* comme une réaction populaire contre « la religion intellectuelle, orgueilleuse et supérieure du bouddhisme » et évoque les « débordements affectifs » et le « ton geignard » du piétisme protestant des frères moraves, qui renvoient selon lui « à cette demande affective qui a si souvent fait fuir hors de l'église les hommes vigoureux »⁵⁷.

M. Weber épouse là la vision dominante de son époque : c'est au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle (il naît en 1864 et meurt en 1920) que s'opère « un lent déplacement de la sensibilité à la sensiblerie », réservant désormais à la sphère intime l'expression des émotions et les larmes, et stigmatisant « l'émotivité excessive des femmes (...) qui aiment à s'émouvoir sur les

50 Reprenant le même raisonnement que D. Hervieu-Léger sur les « soubassements religieux » comme explication nécessaire d'un intérêt sociologique pour la religion, J.-P. Willaime estime même un peu plus loin que « comme beaucoup de protestants libéraux de son temps, Weber peut être considéré comme un protestant sans Église » (*ibid.*, p. 62).

51 JEAN-PIERRE GROSSEIN, *art. cit.*, p. 71.

52 *Ibid.*, p. 73.

53 *Ibid.*, note 2 p. 73.

54 JEAN-CLAUDE PASSERON, *art. cit.*, p. 18.

55 MAX WEBER, *Sociologie des religions*, p. 188.

56 *Ibid.*, p. 233.

57 *Ibid.*, pp. 233-234.

pires clichés »⁵⁸. La compréhension weberienne de l'émotion s'inscrit en outre dans une théorie de l'action qui voit dans la soumission irréfléchie à la tradition ou dans l'effusion affective deux types de comportements non conscients, non volontaire, qui méritent à peine d'être considérés comme une activité : « Weber est un homme des Lumières, et plus précisément un juriste des Lumières : ce qui l'intéresse par-dessus tout, c'est l'activité consciente, réfléchie, volontaire, responsable. L'activité rationnelle, c'est celle d'un sujet de droit, dans un État moderne. (...) toute son œuvre peut être comprise comme une réflexion sur les conditions de possibilité d'une activité rationnelle »⁵⁹. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les considérations de M. Weber sur les émotions, saisies comme le marqueur symbolique d'une expérience religieuse essentiellement définie par défaut : « La catégorie de l'affect ou de l'émotion est chez Weber une catégorie résiduelle, destinée à coder ce à quoi les autres catégories ne peuvent pas suffire. La sensibilité est la faculté de l'âme chargée de gérer ce qui échappe à la raison et à la coutume »⁶⁰.

Une lecture non contextualisée et non critique de M. Weber ne suffit toutefois pas, à elle seule, à constituer la grille de lecture weberienne des émotions religieuses couramment mobilisée par les sociologues des religions français. L'œuvre de M. Weber déploie en effet un « raisonnement démultiplié et sans cesse recomposé »⁶¹ qui autorise plusieurs interprétations, non de l'émotion religieuse elle-même, mais plutôt de ses relations avec la typologie weberienne des régimes de légitimité et avec des notions telles que l'institution ou le charisme. C'est ici que la sociologie des religions réalise une sélection intéressée, qui tend à replier le religieux sur lui-même (là où M. Weber, comme É. Durkheim, s'efforçait de le désenclaver) et à enfermer les émotions dans une relation exclusive avec le charisme. Or, « la théorisation du charisme n'a jamais fait l'objet chez Weber d'un exposé systématique, qui donnerait leur pleine cohérence aux nombreux passages que Weber consacre à cette notion dans son œuvre. Le charisme y est en effet abordé selon différentes perspectives, qui rendent sa compréhension exacte très difficile, car elles font varier les définitions du concept »⁶². La définition la plus fréquemment citée, qui se trouve au début de la section traitant explicitement de la « domination charismatique » dans *Économie et société*⁶³, soulève elle-même un ensemble de questions⁶⁴ : sur les propriétés personnelles du « porteur de charisme » (sont-elles intrinsèques ou construites par le biais d'un discours de légitimation et à travers la reconnaissance par les disciples d'une autorité particulière) ; sur le caractère circonscrit et extraordinaire de la domination charismatique (limitée à un groupe restreint ou susceptible de se transmuier en un charisme politique plus large) ; sur la possibilité d'une institutionnalisation de la domination charismatique (qui intéresse tout particulièrement, comme on le verra, la sociologie des religions) ; et sur l'association entre le charisme et les temps « révolutionnaires ».

⁵⁸ ANNE VINCENT-BUFFAULT, *Histoire des larmes, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Rivages, 1986, p. 9.

⁵⁹ JEANNE FAVRET-SAADA, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain* 22 (1994), pp. 93-108, ici p. 102.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ JEAN-CLAUDE PASSERON, *art. cit.*, p. 7.

⁶² RAPHAËLLE LAIGNOUX, « Pour une réévaluation du charisme et de ses usages en sciences sociales », in VANESSA BERNADOU, FÉLIX BLANC, RAPHAËLLE LAIGNOUX, FRANCISCO ROA BASTOS éds., *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 13-25, p. 14.

⁶³ « Nous appelons *charisme* la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef" » (MAX WEBER, *Économie et société*, t. 1, Paris, Pocket, 1995, p. 321).

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 16-20.

Le récit « indigène » des sociologues des religions est moins ambivalent et privilégie quelques textes traitant spécifiquement du fait religieux, centrés sur le caractère extraordinaire, « émotionnel » et personnel du régime de légitimité charismatique. Il s'éloigne ainsi des interprétations et des débats qui ont cours dans d'autres champs de la sociologie (et en science politique), et accorde par exemple assez peu d'attention à la notion de « charisme de fonction »⁶⁵ ou aux conditions sociales et institutionnelles susceptibles de fonder les rapports asymétriques entre la personne charismatique et ses disciples⁶⁶. Ce récit disciplinaire mobilise les idéaux-types wébériens pour établir une opposition ontologique entre d'un côté l'institution, la raison et la modernité ; et de l'autre, le charisme, l'émotion et l'archaïsme (ou la protestation antimoderne). La « conception que se fait Weber de la trajectoire religieuse de l'humanité » inscrit ainsi, selon D. Hervieu, l'émotion dans un processus historique conduisant de la « densité émotionnelle de la relation charismatique initiale » à la religion institutionnelle et éthique, par le biais d'une inévitable – et en tout cas nécessaire – « routinisation » de l'émotion première⁶⁷. Autrement dit, comme le résume J. Favret-Saada, « l'affect, pauvre, asocial et peu durable exige d'être apprivoisé dans un procès d'institutionnalisation qui aura pour tâche de l'enrichir, de le rendre socialement viable, de l'enraciner dans le temps et, par là, de rentrer dans le programme d'études des sciences sociales »⁶⁸. Toute expression « émotionnelle » de la religion est donc systématiquement associée aux origines et regardée comme en attente d'un contenu de sens, d'une domestication qui l'éloignera inévitablement du moment « charismatique » où elle est née pour la faire entrer dans le cadre plus stable de l'institution. Cette idée d'une progression nécessaire conduisant de l'origine, du simple, de l'immédiat (l'émotion) à la complexité et la stabilité (l'institution) se trouve toutefois contredite *de facto* par une bonne partie des évolutions religieuses contemporaines – et en premier lieu, par le « retour des émotions ». Dès lors, la référence incessante à la « routinisation du charisme » (processus de « quotidianisation » qui décrit chez M. Weber l'inscription progressive du surgissement prophétique dans des pratiques quotidiennes et des systèmes de croyances rationalisés donc pérennes) fonctionne avant tout comme un rappel à un ordre « normal » des choses que l'observation peine à confirmer. De même, l'utilisation normative (ou prédictive) des idéaux-types wébériens empêche de voir dans le champ religieux d'autres rapports entre émotion et institution qu'une simple antinomie. Cette routine intellectuelle d'inspiration wébérienne s'avère particulièrement contreproductive lorsqu'il s'agit d'étudier des mouvements dits « charismatiques », le télescopage entre la compréhension religieuse du charisme (au sens de *charisma*, « don de l'Esprit ») et son usage sociologique ouvrant alors la voie à toutes sortes de « présupposés tacites du rapport indigène à l'objet » qu'évoquait P. Bourdieu dans son analyse critique de la sociologie des religions française⁶⁹.

65 ISABELLE KALINOWSKI, « Weber et la nature du charisme », *Sensibilités* 1 (2016), pp. 12-25.

66 RAPHAËLLE LAIGNOUX, *art. cit.*, pp. 18-19.

67 DANIELLE HERVIEU-LÉGER, « Nouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion? », pp. 233-235.

68 JEANNE FAVRET-SAADA, *art. cit.*, p. 225.

69 PIERRE BOURDIEU, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions* 63.1 (1987), pp. 155-161, ici p. 160.

Le pentecôtisme comme « protestantisme émotionnel »

Le concept de charisme, tel que M. Weber l'utilise, est inspiré par les travaux du juriste et théologien allemand Rudolf Sohm. Celui-ci « a élaboré une théorie de l'essence du christianisme primitif qui met essentiellement l'accent sur une dimension spirituelle opposée à toute institutionnalisation : l'*ecclesia* chrétienne originaire aurait d'abord été animée par le charisme personnel d'un certain nombre d'enseignants, dont l'origine se trouvait dans la grâce divine qui leur a été accordée »⁷⁰. Dans un contexte historique marqué par la fondation officielle en 1817 de l'Église évangélique allemande (qui réunit les Églises réformée et luthérienne) et par l'exacerbation des tensions entre protestants et catholiques, « les positions de Sohm peuvent se laisser interpréter à partir de présupposés dogmatiques luthériens, contre l'institutionnalisation des Églises menée par le pouvoir politique et, symétriquement, comme un plaidoyer pour une ecclésiologie construite sur la base de la personne individuelle du croyant » : « Ce qui pour Sohm, fait église, c'est l'esprit ; un esprit qui se manifeste dans des dons »⁷¹. La question que soulève R. Sohm est donc celle de la légitimité d'une transformation d'un charisme personnel (compris comme don de l'Esprit) en un charisme de fonction, administré par une institution religieuse indépendamment des qualités personnelles de l'officiant. M. Weber reprend quant à lui cette distinction en soulignant la tension intrinsèque opposant, d'un côté, un charisme de fonction qui participe d'une gestion rationalisée et institutionnelle des biens de salut ; et de l'autre un « charisme authentiquement personnel, lequel attaché à la personne en tant que telle, encourage et enseigne une voie autonome vers Dieu »⁷². La définition du charisme chez R. Sohm et son prolongement dans la sociologie de M. Weber s'inscrivent donc dans un débat théologiquement et historiquement situé, qui porte sur les rapports entre individu, institution et authenticité religieuse.

Le pentecôtisme, un mouvement revivaliste né au début du xx^e siècle en terrain protestant nord-américain, se définit lui-même comme un christianisme « charismatique », désireux de revivre au présent les « dons du Saint-Esprit » (*charisma*) évoqués dans la Bible – le parler en langues, mais aussi les prophéties et les guérisons. L'identité pentecôtiste s'est d'abord construite autour de l'expérience du baptême du Saint-Esprit, une notion qui fait référence aux Actes des apôtres (Ac 2), qui décrivent des disciples de Jésus-Christ touchés, le jour de la Pentecôte, par « des langues, semblables à des langues de feu » et qui, « remplis du Saint-Esprit, se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer ». Dans le pentecôtisme, ce baptême devient un moment de forte émotion où le croyant est convaincu d'être saisi, visité par le Saint-Esprit et se met à « parler en langues », c'est-à-dire dans un langage élémentaire, incompréhensible, interprété comme un signe de Dieu. Contre les changements de mentalité qui accompagnaient depuis la fin du xix^e siècle l'urbanisation et le développement du chemin de fer ; contre l'essor de courants protestants influencés par le rationalisme, les théories évolutionnistes de Charles Darwin et les lectures historico-critiques de la Bible⁷³, le pentecôtisme revendiquait un retour aux sources du christianisme des premiers temps, une « religion du cœur » débarrassée des pesanteurs de l'institution. Il rejoint ainsi, à sa

103

70 JEAN-PHILIPPE HEURTIN, « Max Weber lecteur de Rudolph Sohm, et l'inachèvement du concept de charisme de fonction », in VANESSA BERNADOU, FÉLIX BLANC, RAPHAËLLE LAIGNOUX, FRANCISCO ROA BASTOS éds., *op. cit.*, pp. 55-79, ici p. 55.

71 *Ibid.*, pp. 59 et 57.

72 MAX WEBER, *Sociologie des religions*, pp. 235-254, cité par JEAN-PHILIPPE HEURTIN, *art. cit.*, pp. 66-67.

73 RÉGIS LADOUS, « États-Unis », in JACQUES GADILLE et JEAN-MARIE MAYEUR éds., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

manière, la position de R. Sohm: « Ce qui fait église, c'est l'esprit; un esprit qui se manifeste dans des dons »⁷⁴. Il le fait plus précisément à travers une recherche de l'émotion comme preuve expérimentale et moyen de communication avec Dieu, « l'action du Saint-Esprit » dans les corps individuels et parmi la communauté des croyants étant associée à des moments de grande intensité émotionnelle. Comme l'explique une fidèle pentecôtiste de Polynésie :

Le baptême du Saint-Esprit, ça te prend par les pieds et ça monte, ça monte, et ça arrive à un moment où ton cœur bat la chamade, c'est ou tu pleures, ou tu cries, ou tu parles. C'est cette chaleur que tu reçois, qui monte et ton cœur bat comme ça, c'est formidable, ces moments, c'est très fort, on ne peut pas oublier.⁷⁵

104 Les chevauchements entre la compréhension théologique du charisme mobilisée par R. Sohm et les descriptions wébériennes de l'autorité charismatique (en particulier celles qui associent le charisme à la figure du prophète) produisent, lorsqu'il s'agit d'analyser sociologiquement un mouvement religieux « charismatique » comme le pentecôtisme, une série quasiment inextricable de prénotions et de confusions. Celles-ci sont d'autant plus difficiles à dénouer que s'y mêlent des effets de champ à la fois académiques et religieux, ainsi que les rapports de domination classiquement associés à la perception des émotions par des agents en position sociale dominante, situés *ex officio* du côté de la « raison ». L'idéal-type wébérien de la légitimité charismatique, interprété sur un mode normatif et prédictif, conduit ainsi à déduire de l'identité « charismatique » (au sens biblique) revendiquée par le pentecôtisme un ensemble de caractéristiques et de principes de classements immuables, qui enferment la diversité des mouvements pentecôtistes/charismatiques contemporains dans un schéma théorique forgé par et pour le sous-champ disciplinaire de la sociologie des religions. Selon ce schéma, le pentecôtisme est indissociablement charismatique et émotionnel, c'est-à-dire fondé sur l'expérience immédiate – et sans réel contenu de sens – des « dons de l'Esprit » (*charisma*), hors cadre institutionnel stable et sous la conduite de pasteurs-prophètes tirant leur légitimité « personnelle » de leur capacité à faire agir Dieu ici et maintenant. Cette configuration religieuse « charismatique » combine de façon *a priori* paradoxale l'individuel et le collectif, l'autorité étant réputée individuelle tandis que l'expérience émotionnelle est regardée comme collective, en référence à « l'émotion des profondeurs » d'É. Durkheim: un paradoxe qui pour être résolu, suppose de postuler implicitement une distinction entre des individus forts (les porteurs de charisme) et des individus faibles (les croyants, qui abdiquent leur liberté individuelle pour se réfugier dans une « communauté émotionnelle ») – comme si la frontière séparant les uns des autres était toujours aussi nette. Mais en dépit de ses faiblesses évidentes, cette description paradoxale du pentecôtisme permet à tout le moins de préserver la trame du récit « indigène » dominant, qui oppose la communauté émotionnelle archaïque (ou régressive) à l'individu rationnel et l'institution moderne.

Cette opposition n'est pas seulement chronologique, mais aussi diachronique, lorsque l'expérience charismatique est associée à des catégories sociales (populaires) et/ou culturelles (« les sociétés traditionnelles »). Le pentecôtisme s'est en effet d'abord développé parmi les classes sociales les plus pauvres et dans les sociétés non occidentales. Ces circonstances ont inspiré une série de constructions théoriques qui empruntent aux schèmes classificatoires classiques des rapports de domination, rappelés par Pierre Bourdieu dans *La distinction*: ce que

74 JEAN-PHILIPPE HEURTIN, *art. cit.*, p. 57.

75 Entretien du 18 avril 2001 avec Alice, Papeete (Tahiti).

les dominés voudraient revendiquer comme une force – l'intensité émotionnelle, l'enthousiasme – le regard dominant tend à le réduire « à l'état de force brute, de passion et de pulsion, force aveugle et imprévisible de la nature, violence sans raison du désir, et de s'attribuer la force spirituelle et intellectuelle, maîtrise de soi qui (...) autorise à penser la relation aux dominés, peuple, femmes ou jeunes, comme celle de l'âme et du corps, de l'entendement et de la sensibilité, de la culture et de la nature »⁷⁶. La diffusion du pentecôtisme dans les classes moyennes et les effets d'ascension sociale qu'il produit en de nombreux endroits n'ont pas réellement modifié ces prénotions, qui sont davantage fondées sur les lectures canoniques d'É. Durkheim et M. Weber que sur l'observation de terrain⁷⁷. Le pentecôtisme, religion des pauvres, a ainsi pu être décrit comme une religion pauvre et élémentaire – une « religion de l'oralité, analphabète et effervescente »⁷⁸ – et le parler en langues comme une « formidable revanche de "l'analphabète" par rapport aux lettrés »⁷⁹.

La catégorisation sociologique du pentecôtisme (et plus largement, du protestantisme charismatique) implique des jeux de (dis)qualification et des luttes de classement, qui ne se voient jamais aussi bien qu'à travers le processus d'élaboration progressive, par les sociologues des religions, d'idéaux-types visant précisément à séparer le bon grain et l'ivraie. En 1992, Jean-Paul Willaime proposait ainsi une transcription des idéaux-types wébériens de la légitimité dans le langage « indigène » de la sociologie des religions, en entrecroisant critères théologiques et sociologiques⁸⁰. Cette typologie a été ensuite reprise, sous une forme plus approfondie, en 2005⁸¹. Le protestantisme dominant (de type luthéro-réformé) auquel se rattache J.-P. Willaime⁸², y est défini comme un modèle institutionnel idéologique, qui cumule donc le double bénéfice symbolique de l'institution (« désacralisée et fonctionnelle ») et de la raison : les seules autorités auxquelles ces protestants sont soumis est celle de la Bible et celle, intellectuelle, du théologien qui l'interprète. Le régime de légitimité en catholicisme, s'il est lui aussi institutionnel, est en revanche fondé sur le rituel et la tradition (modèle institutionnel rituel) : reprenant ici à la lettre les analyses de M. Weber, J.-P. Willaime associe l'église catholique au « charisme de fonction » et à la « grâce institutionnelle [qui] par sa nature, tend à faire de l'obéissance et de la soumission à l'autorité une vertu cardinale et une condition du salut »⁸³. Dans la version initiale de cette typologie (en 1992), une troisième catégorie, le modèle associatif charismatique, rassemble par défaut tout ce qui ne relève pas de l'institution, de la tradition ou de la raison (et que le langage

⁷⁶ PIERRE BOURDIEU, *La distinction, critique sociale du jugement*, op. cit., p. 558.

⁷⁷ Le profil sociologique des fidèles du nouveau charismatique français, qui correspond assez mal à cette description *a priori* du christianisme émotionnel, amène toutefois D. Hervieu-Léger (1990) à envisager le « retour de l'émotion » également sous l'angle d'un développement ultime des processus d'individualisation et de sécularisation. Quand l'émotion charismatique n'est pas l'expression religieuse d'une pauvreté sociale, elle est ainsi le signe d'un appauvrissement de la culture religieuse elle-même : chez des croyants par ailleurs bien intégrés à la société moderne, le parler en langues traduit une incapacité définitive « à s'approprier par le langage la symbolique d'une tradition religieuse » (DANIÈLE HERVIEU-LÉGER, « Nouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », art. cit., p. 246).

⁷⁸ JEAN-PIERRE BASTIAN, 1993. « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », in GILLES KEPPEL éd., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, pp. 203-219, part. p. 205.

⁷⁹ JEAN-PAUL WILLAIME, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions* 105 (1999), pp. 5-28, ici p. 16.

⁸⁰ JEAN-PAUL WILLAIME, *La précarité protestante : sociologie du protestantisme contemporain*. Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 22-25.

⁸¹ JEAN-PAUL WILLAIME, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF 2005, pp. 32-44.

⁸² Docteur en sciences religieuses de la Faculté protestante de théologie de Strasbourg, J.-P. Willaime était notamment jusqu'en 2019 président du conseil d'administration de l'hebdomadaire *Réforme*.

⁸³ Max Weber, cité par JEAN-PAUL WILLAIME, op. cit., p. 36.

courant qualifie plus simplement de « secte »). Le pouvoir y est « personnel », les adeptes sont placés dans une « dépendance absolue à l'égard du leader » et subissent une « surveillance étroite des rapports avec l'extérieur et des comportements individuels ». Conformément à l'interprétation consacrée de M. Weber, ces groupes « charismatiques » sont toutefois instables par nature, et ils ne peuvent perdurer dans le temps qu'en se transformant profondément⁸⁴. En 2001, Sébastien Fath, auteur sous la direction de J.-P. Willaime d'une thèse de doctorat sur l'histoire du baptisme français (dont il est lui-même issu) reprend cette typologie, en y ajoutant un quatrième modèle, associatif idéologique, qui permet d'affiner la catégorisation des protestantismes tout en créditant le protestantisme évangélique non charismatique d'une dimension rationnelle: ce modèle reprend du modèle institutionnel idéologique « l'accent sur l'idéologie, sur une ligne théologique donnée, pérenne, fondée sur l'exégèse de la Bible qui constitue pour tous les protestants la source de légitimité principale. Mais il oppose aux structures institutionnelles le primat de l'association locale, de la congrégation des croyants »⁸⁵. Le pentecôtisme, qui appartient au versant charismatique de l'évangélisme, se trouve dès lors situé dans une « oscillation entre les deux modèles: "associatif-idéologique" et "associatif-charismatique" »⁸⁶. Mais les deux pôles de cette oscillation ne sont pas tout à fait équivalents et le pentecôtisme, soumis par nature à des risques de « dérive vers un pouvoir personnel oppressant pour les fidèles », paraît comme attiré par le modèle associatif charismatique⁸⁷.

Cette fabrication intéressée des catégories idéal-typiques du religieux souligne les écueils d'une utilisation trop normative des idéaux-types, qui risquent alors de se muer en une « prophétie autoréalisatrice », retrouvant toujours dans la réalité observée ce qu'elle était trop sûre d'y voir. Comme le rappelle Francisco Roa Bastos, « le charisme n'est donc utile, en définitive, que s'il est reconnu comme concept provisoire et comme faisant partie de ces notions que Weber lui-même qualifiait de simples "escales" (*Nothäfen*) sur "l'immense mer des faits empiriques" » (Roa Bastos, 2014 : 232). Et le jeu d'oppositions trop systématique que construit une interprétation idéologique de la réalité se heurte inévitablement à des contradictions difficilement surmontables. Dans un article de 1999, J.-P. Willaime remarque ainsi la contradiction (en langage wébérien, on parlera d'une « tension ») entre d'un côté, « l'émotion socialement instable » des cultes pentecôtistes et le fait que le pentecôtisme produit pourtant une « moralisation par la responsabilité individuelle », une « qualification éthique (...) favorisant une ascension sociale et la prise de décision » – autrement dit, une rationalisation des existences personnelles. Cette contradiction s'avère de fait indépassable sans un réexamen critique de l'usage des idéaux-types wébériens par la sociologie des religions, et sans un retour réflexif sur les enjeux de distinction et les effets de champ impliqués par la (dis)qualification sociologique des formes religieuses « émotionnelles ». Ces interprétations « indigènes » des textes canoniques, confrontées à la réalité empirique, s'obstinent en effet à produire des paradoxes là où il faudrait chercher des cohérences. Et ce n'est qu'en s'émancipant de cette *doxa* disciplinaire que l'on peut espérer réinsérer finalement l'analyse des mouvements pentecôtistes/charismatiques dans le cadre plus large des sciences sociales.

84 JEAN-PAUL WILLAIME, « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme », p. 24.

85 SÉBASTIEN FATH, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études théologiques et religieuses* 3 (2001), pp. 371-390, ici p. 381.

86 *Ibid.*, p. 382

87 À moins qu'il n'évolue, comme S. Fath en fait l'hypothèse dans le même article (mais sans l'approfondir) « vers un type institutionnel-charismatique, qui constituerait une forme assez inédite de socialisation chrétienne » (*ibid.*, p. 387).

Trois propositions pour une sociologie des émotions pentecôtistes/charismatiques

Pour Philippe A. Mellor, l'analyse des formes de la religiosité charismatique invite à réexaminer « le fossé théorique apparent entre James et Durkheim » dans leur compréhension des émotions religieuses – vues comme une expérience individuelle par le premier, et un phénomène collectif par le second : « On admet généralement, note-t-il, que cette religiosité a un caractère hautement *personnaliste*, dans le sens où elle est centrée sur la transformation des individus par le biais d'expériences religieuses puissantes [et] le fondement de cette démarche expérientielle est la rencontre émotionnellement intense avec le Christ et le Saint-Esprit »⁸⁸. Se référant aux travaux de Martyn Percy, P. A. Mellor souligne que « les différents symptômes physiques et émotionnels extrêmes dont les individus font l'expérience lorsqu'ils rencontrent le Saint-Esprit sont *générés collectivement* », de sorte que l'expérience personnelle ne doit pas être opposée, mais articulée aux schèmes de la stimulation collective des émotions pour rendre compte de la genèse des émotions charismatiques⁸⁹.

En mobilisant le concept bourdieusien d'*habitus* et en introduisant dans l'analyse le rôle de l'institution pentecôtiste en tant qu'instance travaillant à l'incorporation individuelle de dispositions spécifiques « autant physiques que mentales »⁹⁰, je propose en premier lieu d'appréhender les émotions pentecôtistes comme une modalité d'engagement personnel, située à l'articulation entre individu, communauté et institution⁹¹. Cette perspective emprunte à l'anthropologue Michele Z. Rosaldo sa définition des émotions comme des « pensées chaudes » : « (...) ce qui distingue la pensée de l'affect, et fonde la différence entre une connaissance "froide" et une connaissance "chaude", c'est fondamentalement un sentiment d'engagement personnel. Les émotions sont des pensées en quelque sorte "ressenties" par élans, impulsions, "mouvements" de nos foies, cerveaux, cœurs, estomacs, peaux. Elles sont des pensées *incorporées*, des pensées imprégnées de l'appréhension "je suis impliqué" »⁹². Une telle approche permet d'analyser à la fois le contenu de sens et les formes d'expression des émotions pentecôtistes, en les reliant aux dispositifs institutionnels et communautaires qui assurent l'incorporation d'un système de représentations religieuses spécifique.

Les cultes pentecôtistes sont à lire, dans cette perspective, comme des moments où ces représentations – incorporées au fil d'un apprentissage impliquant argumentation, conviction théologique et travail sensoriel⁹³ – sont mobilisées et mises en actes pour exprimer un engagement personnel, dans le cadre d'une expérience subjective centrée sur la « relation personnelle avec Dieu ». Dans les églises pentecôtistes classiques (du type Assemblées de Dieu), la succession des chants construit généralement une progression, du « nous » enthousiaste et conquérant (« Nous sommes l'armée du roi ») vers un « temps de louange » au ton plus personnel, où des flots

⁸⁸ PHILIP A. MELLOR, « Embodiment, Emotion and Religious Experience: Religion, Culture and the Charismatic Body », in JAMES A. BECKFORD, N. Jay DEMERATH éd.s., *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage, 2007, pp. 587-607, ici p. 591.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 591-592. Pour Percy, voir MARTYN PERCY, *Words, Wonder and Power*, London, SPCK, 1996.

⁹⁰ TERRY REY, *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*, London – Oakville, Equinox, 2007, p. 128.

⁹¹ YANNICK FER, « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus: Elements for a Sociology of Institution in Classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society* 2 (2010), pp. 157-176.

⁹² MICHELE Z. ROSALDO, « Toward an Anthropology of Self and Feeling », in RICHARD A. SCHWEDER, ROBERT A. LEVINE éd.s., *op. cit.*, pp. 137-157, part. p. 143.

⁹³ JOSHUA BRAHINSKY, « Pentecostal Body Logics, Cultivating a Modern Sensorium », *Cultural Anthropology* 27.2 (2012), pp. 215-238.

de paroles témoignent d'une volonté éperdue d'exprimer à Dieu des sentiments dont l'intensité se heurte aux limites du langage : « *Tant de fois* tu nous as bénis », « *combien* ta présence fait du bien », « tu es *tellement* magnifique », disent les croyants, tandis que les chants déclinent tous un même thème : « Inonde mon cœur, inonde ma vie, Esprit de Dieu descend sur moi », « plonge-moi dans ta rivière d'amour »⁹⁴. Les émotions qui s'expriment alors sous la forme de « prières en langues », dans un brouhaha confus où chacun se met à parler dans un langage inintelligible, ne peuvent être comprises sociologiquement qu'en les rapportant aux paroles qui les précèdent immédiatement, qui les relie explicitement à la manière dont la socialisation pentecôtiste inscrit « l'action du Saint-Esprit » au cœur de la transformation des existences personnelles. Ainsi, lors d'un culte de l'Assemblée de Dieu de Faa'a (Tahiti), une femme se lance dans une « prière en langues » immédiatement après des louanges exprimées en langage intelligible :

Merci pour ta présence qui nous fait du bien, nous te célébrons, nous t'exaltons, merci pour ta bonté, ta fidélité, merci parce que tu nous aimes tels que nous sommes, reçois toute la reconnaissance de mon cœur, tu as touché mon cœur, tu m'as sauvée, tu es tout ce que j'ai, Seigneur, je ne trouve pas les mots, tu es tellement magnifique, ton amour incomparable, immense, [prière en langues].⁹⁵

108

Dans ce moment d'effervescence collective où l'émotion partagée avec la communauté d'église est subjectivement ressentie comme un des signes de la présence immédiate de Dieu, les sentiments qu'elle exprime, jusqu'à épuiser les ressources du langage, manifestent son implication personnelle dans une communication intense et transparente avec Dieu, et une volonté de tout lui dire dans le cadre rituel d'un « entre-soi » où plus que jamais « Dieu est là » et « agit ». Loin d'être un matériau brut ou une forme élémentaire de l'expérience religieuse, les émotions individuelles liées à cette « relation » – et à ce que les croyants apprennent à reconnaître comme des « évidences » de l'action du Saint-Esprit – peuvent être décrites sous l'angle de l'« invention sans intention d'une improvisation réglée »⁹⁶, comme des manifestations spontanées d'un habitus religieux à travers un comportement rituel, par le biais d'« images incorporées »⁹⁷. Lorsque la ferveur de la communauté ou l'intensité de la prière individuelle lui semble attester de la présence tangible de Dieu, le croyant pentecôtiste répond à cette « évidence » religieusement apprise par des pensées, des comportements, des émotions appropriés. Il est ému lorsque « Dieu lui parle » et il pleure parfois en voulant exprimer la reconnaissance que lui inspirent le sacrifice de Jésus-Christ (« mort pour ses péchés ») et la « présence » du Saint-Esprit à ses côtés.

La deuxième proposition théorique consiste à faire des émotions pentecôtistes le terrain d'observation des reconfigurations contemporaines du travail institutionnel, en mobilisant notamment des analyses anthropologiques et sociologiques des systèmes de communication. La désinstitutionnalisation contemporaine du religieux, ou plus exactement « la crise de la régulation institutionnelle », opère bien un « déplacement du lieu de la vérité du croire de l'institution vers le sujet croyant », comme l'écrit D. Hervieu-Léger⁹⁸. Ce processus

94 YANNICK FER, *Pentecôtisme en Polynésie française. L'évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 307.

95 L'extrait provient de notes prises lors d'un culte de l'Assemblée de Dieu de Faa'a en 2000.

96 PIERRE BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de minuit, 1980, p. 95.

97 THOMAS J. CSORDAS, *Body/Meaning/Healing*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002, p. 72.

98 DANIELE HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, éditions du Cerf, 1993, p. 247.

de personnalisation subjective des expériences religieuses ne marque pourtant pas la fin de l'institution, mais plutôt la transformation de ses modes d'intervention. Il faut donc, comme l'a noté M. Wood à propos de la sociologie des mouvements New Age, se défaire du « présupposé théorique selon lequel une distinction doit être établie entre autorité externe et *self-authority* »⁹⁹ pour pouvoir ressaisir les émotions pentecôtistes dans le cadre d'un travail institutionnel de subjectivisation de l'expérience religieuse¹⁰⁰.

« Il est là », explique une pentecôtiste polynésienne, « et quand vous allez faire quelque chose qui n'est pas conforme à la parole de Dieu, Il va vous montrer, vous prévenir que non, c'est pas comme ça. C'est plus que la conscience, le Saint-Esprit dans une vie »¹⁰¹. C'est autour de cette croyance en une communication avec le Saint-Esprit, rendant possible une présence effective de Dieu dans les existences personnelles des convertis, que s'organise la majeure partie de l'économie affective des mouvements pentecôtistes/charismatiques. Daniel, un autre fidèle des Assemblées de Dieu, a pu compter sur des « réponses » de Dieu avant de se lancer dans la culture hors-sol de la vanille : « Il m'a répondu, à travers des messages, la Bible, des prophéties, l'église – plusieurs fois, des gens qui disent "fais ci, fais ça" –, le pasteur et les circonstances. J'ai eu ces quatre réponses : la Bible, l'église, le pasteur et les circonstances. Et donc j'ai su que c'était ça, maintenant je sais que je vais faire ça »¹⁰². Ces deux citations indiquent l'ensemble des voies par lesquelles « Dieu parle », qui conjuguent les effets de l'intériorisation de la « voix du Saint-Esprit » comme voix de l'*habitus* pentecôtiste¹⁰³ et l'inscription d'un ensemble d'interventions objectives de la communauté et de l'institution ecclésiale dans le cadre subjectif d'une relation immédiate (non médiée) avec Dieu. L'intensité émotionnelle et la rationalisation éthique des vies personnelles constituent ainsi les deux versants d'un même paradigme religieux, que Bernard Boutter (en s'inspirant du travail de Gregory Bateson) définit comme un « système d'interactions complémentaires entre l'individu et Dieu » : engagé jusque-là dans des « relations symétriques », l'individu se confronte directement aux faiblesses de sa volonté et à la nature conflictuelle des relations sociales ordinaires. La socialisation pentecôtiste s'efforce de le libérer de cette confrontation en instaurant une communication avec Dieu où celui-ci intervient comme un médiateur omniprésent¹⁰⁴. Entre la « nouvelle créature » (ce que l'on est devenu par la conversion) et la « vieille nature » (ce que l'on est encore malgré la conversion), et entre le converti et la société, « Dieu parle » par le biais d'un ensemble de médiations « invisibles », à travers lesquelles la communauté et l'institution interviennent dans l'existence des membres d'église : par des messages reçus « de la part de Dieu » pour telle ou telle sœur et, surtout, par « la voix du Saint-Esprit », manifestant l'incorporation et l'auto-administration de l'*ethos* pentecôtiste. « Ces pensées qui me viennent sont-elles de Dieu ou du monde ? » « Dieu, dis-moi comment réagir selon ta volonté à telle ou telle circonstance ? » : ce système de communication contribue, en situation idéale, à une modération des comportements (plus réfléchis et moins réactifs car moins directement en

99 MATTHEW WOOD, « The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the "Sociology of Spirituality" Paradigm », *Social Compass* 56.2 (2009), pp. 237-248, ici p. 240.

100 YANNICK FER, « Pentecostal Prayer as Personal Communication and Invisible Institutional Work », in LINDA WOODHEAD, GIUSEPPE GIORDAN éds., *A Sociology of Prayer*, Farnham, Ashgate, 2015, pp. 49-65.

101 Entretien avec Marthe, le 2 avril 2001 à Tahiti.

102 Entretien avec Daniel, le 7 novembre 2000 à Tahiti.

103 YANNICK FER, « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus », *art. cit.*

104 BERNARD BOUTTER, *La mission Salut et Guérison à l'île de La Réunion. Contribution à une anthropologie du pentecôtisme dans les sociétés en mutation*, thèse de doctorat en ethnologie, Université Strasbourg II, 1999, pp. 251-254.

prise avec les enjeux « mondains ») qui participe de la rationalisation éthique des existences promise par la conversion pentecôtiste (« une vie droite devant le Seigneur »). À l'inverse, les émotions intenses qui s'expriment lors des cultes (ou dans les moments de prière personnelle) traduisent la conviction d'être en communication directe et immédiate avec Dieu, un Dieu à qui on veut tout dire, au-delà des mots (par la prière en langues), et un Dieu qui nous parle (par les messages en langues, qui sont suivis d'une interprétation).

Ce système de communication ne peut produire des effets concrets que parce que les convertis pentecôtistes partagent une même croyance dans un idéal de transparence et dans les vertus de la communication. « Un conflit non résolu devient un problème. Un problème peut se définir comme une relation brisée », explique un programme pentecôtiste de « formation à la vie chrétienne »¹⁰⁵. Et la communication est toujours la solution : il faut rétablir ou fluidifier la communication avec Dieu, savoir entendre sa voix et maintenir avec les « frères et sœurs en Christ » de l'église ce que le même programme de formation appelle « le quatrième niveau de communication », c'est-à-dire « la communication des émotions » qui permet que « la Parole de Dieu laisse une trace et change les vies »¹⁰⁶. Par là, le système de croyances pentecôtiste s'accorde avec l'idéologie de la société de communication, qu'Erik Neveu définit « comme un procès de régression de la conflictualité », considérée comme une « anomalie sociale [qui] exige des thérapeutes, qui sauront faire évoluer les inadaptés, fluidifier les canaux d'une communication porteuse d'échange et de consensus »¹⁰⁷.

Enfin, les économies affectives, ou les « régimes émotionnels »¹⁰⁸, observables en terrain religieux ne peuvent être compris indépendamment des évolutions plus générales des normes sociales du contrôle de soi. Cas Wouters, qui prolonge l'analyse sociohistorique entreprise par Norbert Elias, apporte ici, à partir de la notion d'informalisation des mœurs¹⁰⁹, des éléments essentiels à une compréhension des émotions religieuses désenclavée du champ disciplinaire de la sociologie des religions. Cette notion désigne une évolution historique des formes sociales du contrôle de soi guidée par « la recherche du naturel »¹¹⁰, qui conduit à délaisser les systèmes de contrainte formels encadrant la bienséance au profit d'une autorégulation individuelle fondée sur l'intériorisation des normes de comportement. L'ère victorienne marque, aux yeux de C. Wouters, l'apogée de la « seconde nature » et l'aboutissement du processus de civilisation décrit par N. Elias, c'est-à-dire une entreprise de domestication des instincts spontanés de la « nature humaine » qui fonde la réputation morale sur une capacité personnelle à l'autodiscipline. La norme sociale dominante (norme qui selon C. Wouters se maintient en Occident au moins jusque dans les années 1960) est dès lors marquée par la peur de la « mauvaise pente »¹¹¹ qui mène aux plaisirs immoraux. Cette même peur de la mauvaise pente conduit le pentecôtisme classique à encadrer les manifestations du Saint-Esprit et l'intensité émotionnelle qui y est associée : il faut concilier l'ouverture aux manifestations surnaturelles, qui suppose un « lâcher-prise », une disponibilité aux expériences émotionnelles ; et un désir de

110

¹⁰⁵ LENA VENDITTI, NICOLAS VENDITTI, *Formation du disciple. En suivant Jésus dans un service fidèle, INSTE premier niveau, préparation au service*, Des Moines, Open Bible Standard Churches/Department of International Ministries, 1996, p. 278.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 284.

¹⁰⁷ ERIK NEVEU, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁸ OLE RIIS, LINDA WOODHEAD, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁹ CAS WOUTERS, *Informalization: Manners and Emotions since 1890*, London, Sage, 2007.

¹¹⁰ CAS WOUTERS, « Comment les processus de civilisation se sont-ils prolongés ? De la "seconde nature" à la "troisième nature" », *Vingtième Siècle* 106 (2010), pp. 161-175, part. p. 171.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 167.

respectabilité sociale, qui passe par une remise en ordre des vies personnelles. Cette tension est manifeste dans les récits que les croyants pentecôtistes font de leur « baptême du Saint-Esprit », une émotion religieusement nécessaire, mais impliquant des dispositions à l'abandon de soi difficilement conciliables avec les normes sociales du contrôle de soi, qui s'imposent tout particulièrement aux fidèles de condition sociale modeste. « Le baptême du Saint-Esprit », explique par exemple une femme de Tahiti, « c'était cette année, au mois de novembre. Jusque-là, j'avais peur, un côté en moi était bloqué à ce niveau-là ». Elle en a finalement « compris l'importance » : « Je me suis dit, il faut que je sois ouverte au Saint-Esprit, avant j'avais peur, je ne sentais pas la nécessité, je ne savais pas me laisser aller »¹¹². Le pentecôtisme classique se situe donc à l'intersection de deux contraintes indissociables qui définissent, selon Wouters, la « seconde nature » : la contrainte à s'habituer à l'autocontrainte et en même temps, une contrainte à n'être pas contraint, à être confiant et à l'aise¹¹³. « Sentez-vous libres au milieu de nous », disent fréquemment les pasteurs pentecôtistes à ceux qui pour la première fois assistent à un culte. Cette élaboration d'« une église où on serait libre »¹¹⁴ repose concrètement sur un ensemble de mécanismes par lesquels le pentecôtisme classique produit des formes d'autocontrainte ou de contrainte « invisible » susceptibles d'être subjectivement vécues sur le registre d'une libération individuelle¹¹⁵.

Les mouvements dits charismatiques (« néocharismatiques » ou encore « charismatiques indépendants »), qui se sont imposés depuis les années 1980 comme une alternative au pentecôtisme classique, relativisent quant à eux le rôle de l'institution dans l'élaboration des expériences religieuses personnelles et mettent davantage l'accent sur la libre expression de soi. Moins soucieux de respectabilité sociale que de virtuosité individuelle, ils sont en affinité avec l'émergence de ce que Wouters appelle la « troisième nature ». Cette évolution, qu'il situe entre les années 1950 et 1980, autorise une ouverture plus grande aux émotions, mêmes « dangereuses », qui peuvent désormais être vécues sans honte ni crainte de perdre le contrôle de soi, puisque ces expériences sont le fait d'individus qui « peuvent se le permettre » : ils ont (on leur reconnaît) une capacité inaliénable d'autorégulation, liée à un ensemble de dispositions incorporées. Le récit que Laeticia fait de son passage des Assemblées de Dieu de Polynésie française vers l'Église du Plein Évangile – une église charismatique originaire d'Hawaii où l'on pratique la transe, la prophétie, mais aussi la « danse chrétienne » – illustre bien cet écart. Contrairement à beaucoup de membres des Assemblées de Dieu locales, Laeticia dispose d'un solide capital social et culturel, et elle « aime bien bouger ». Elle a vécu douze ans aux États-Unis, puis dans la banlieue ouest de Paris, à Neuilly, où elle accompagnait ses amis à la messe catholique : « lui officier de marine, cinq gosses, ils s'appellent tous Marie-Clothilde, Marie machin, Marie chose, tu vois ». Lorsqu'elle était membre de l'Assemblée de Dieu de Papeete, elle aimait aller avec les femmes de l'équipe d'aumônerie à la chapelle de l'hôpital, où les cultes étaient empreints d'une grande ferveur.

Bon, si tu veux, nous, on allait à la chapelle, le samedi matin [...]. On allait à la chapelle et, à un moment donné, on commençait à louer trop fort, donc on s'est fait taper sur les doigts, tu sentais que ça choquait, ça dérangeait. Et après, je me suis dit : c'est bizarre, pourtant

112 Entretien avec Anna, le 6 décembre 2000 à Tahiti.

113 CAS WOUTERS, *art. cit.*, p. 171.

114 Entretien avec Serge, membre de l'assemblée de Dieu de Papeete, le 21 avril 2001.

115 YANNICK FER, *Pentecôtisme en Polynésie française*.

on [ne] fait rien de mal, on est juste là à louer, à louer l'Éternel, après j'ai trouvé que c'était un peu bizarre. Et c'est comme ça, tu vois, ça a commencé comme ça, « tiens, mais il [n'] y a pas de liberté, alors ! » Alors qu'ils sont tout le temps en train de prêcher la liberté avec Jésus, et il n'y a pas de liberté.¹¹⁶

Cette liberté, elle dit l'avoir trouvée à l'Église du Plein Évangile :

J'avais envie de plus et c'est que j'ai trouvé ici, dans cette église, la liberté. Liberté d'adorer, liberté de louer, liberté de... la liberté de montrer ce que tu éprouves, de montrer tes sentiments, surtout chez les Tahitiens, ça [ne] se montre pas.¹¹⁷

La libération des émotions que ces croyants recherchent exprime, selon les termes de C. Wouters, « une tentative de retrouver la "première nature" sans perdre le contrôle procuré par la "seconde nature" ». Cette orientation nouvelle se traduit par une diversification et une radicalisation des expériences émotionnelles, qui empruntent le plus souvent au registre de la transe et « à l'évocation de forces puissances, extérieures et divines qui prennent possession des corps »¹¹⁸. Cette culture charismatique peut sembler au premier abord s'écarter des normes dominantes au sein des sociétés occidentales, parce qu'elle vise aussi (implicitement ou explicitement), selon la logique propre à « l'exotisme religieux »¹¹⁹, à s'approprier des formes d'expériences corporelles couramment associées aux univers spirituels non occidentaux, perçues à la fois comme « archaïques » et (donc) « authentiques » car plus proches de cette « première nature » qu'évoque C. Wouters. En contexte polynésien, ce credo charismatique autorise à l'inverse à renouer, au nom de la libre expression de soi, avec des pratiques culturelles autochtones bannies par la morale missionnaire du XIX^e siècle et tenues à distance par le pentecôtisme classique, enclin lui aussi à considérer le corps polynésien comme le siège d'une nature païenne trop prompte à resurgir. Le Hawaïen Coleman Kealoha Kaopua a été à la fin des années 1970 l'un des fondateurs du mouvement charismatique Island Breeze, qui promeut l'utilisation des danses océaniques comme expression de la foi chrétienne et outil missionnaire¹²⁰. Lorsqu'il évoque les prémisses de ce mouvement, c'est bien un « retour » à une forme de « première nature » culturelle qu'il décrit : « Parce que nous sommes des Océaniens, nous aimons bouger nos mains, tu vois, nous exprimer, et c'est ce que nous avons fait. Et c'est là qu'ont été semées les premières graines d'Island Breeze, parce que nous nous sommes rendu compte que ces expressions étaient destinées à louer Dieu »¹²¹.

Faute d'un retour réflexif sur les présupposés engagés dans le récit « indigène » de la sociologie des religions sur les émotions et une pleine réinscription de ces pratiques dans leurs contextes sociaux et culturels, cette volonté charismatique de renouer avec la « première nature »

116 Entretien avec Laetitia, le 31 mars 2002 à Tahiti.

117 *Ibid.*

118 SIMON COLEMAN, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 139.

119 VÉRONIQUE ALTGLAS, *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

120 Island Breeze est l'un des « ministères » créés dans le cadre du réseau charismatique international Youth With a Mission (Jeunesse en Mission). Sur l'histoire d'Island Breeze, voir YANNICK FER *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides, 2010, pp. 99s.

121 Entretien du 3 mai 2005 à Kona (Hawaï).

Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de « tournant affectif »

pourrait aisément être prise au pied de la lettre, comme une régression vers les formes les plus « élémentaires » de l'expérience religieuse, associées ici à une forme d'authenticité primitive ou exotique. Or, on voit bien à quel point une telle lecture serait réductrice et paresseuse, en se contentant de saisir dans les discours des croyants ce qui est le plus susceptible de conforter les interprétations consacrées par la *doxa* disciplinaire. La compréhension de ce type de phénomènes émotionnels requiert en effet, plutôt qu'une utilisation systématique des oppositions idéologiques entre tradition et modernité, corps et esprit, etc., une analyse sociologique fine de la manière dont les émotions religieuses se construisent à l'articulation entre engagement individuel, socialisation communautaire et travail institutionnel.

Yannick Fer
Centre Maurice Halbwachs - ENS
48 boulevard Jourdan
75014 Paris
France
yannick.fer@ens.psl.eu