



HAL
open science

LES SOCIOLOGUES DES RELIGIONS ET LEUR OBJET

Pierre Lassave

► **To cite this version:**

Pierre Lassave. LES SOCIOLOGUES DES RELIGIONS ET LEUR OBJET. Sociologie, 2014, 5, pp.189-203. 10.3917/socio.052.0189 . halshs-03260294

HAL Id: halshs-03260294

<https://shs.hal.science/halshs-03260294>

Submitted on 18 Jun 2021

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.

LES SOCIOLOGUES DES RELIGIONS ET LEUR OBJET

Pierre Lassave

Presses Universitaires de France | *Sociologie*

**2014/2 - Vol. 5
pages 189 à 203**

ISSN 2108-8845

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-sociologie-2014-2-page-189.htm>

Pour citer cet article :

Lassave Pierre, « Les sociologues des religions et leur objet »,
Sociologie, 2014/2 Vol. 5, p. 189-203. DOI : 10.3917/socio.052.0189

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les sociologues des religions et leur objet

Sociologists of religion and their object

par Pierre Lassave*

R É S U M É

Après s'être fondée en reconnaissant la religion comme fait social primordial, la sociologie a longtemps subi le soupçon de n'être pas suffisamment affranchie de la théologie avec laquelle elle était censée rompre. Les récits autobiographiques de sociologues actuels, anglophones et francophones, qui ont passé tout ou partie de leur vie professionnelle à étudier les religions, témoignent de la difficulté à trouver la bonne distance avec un objet aussi problématique. Les figures narratives qui en résultent varient autour des schèmes de la quête de soi, de l'aventure intellectuelle et de la carrière réglée. La réflexion sur le rapport à l'objet religion semble avoir été plus vive en France que dans les pays anglo-saxons, sans doute en partie du fait des charges qui pèsent sur une spécialité tenue en marge du système d'enseignement.

A B S T R A C T

After constructing itself by recognizing religion as an essential social fact, sociology has long been under the suspicion of not being sufficiently free of the theology with which it was supposed to break. The autobiographical accounts of current English- and French-speaking sociologists, who have spent all or part of their professional lives studying religions, bear witness to the difficulty of finding the right distance with such a problematic object. The narrative figures resulting vary around the patterns of quest for self, intellectual adventure and a settled career. Reflection on the relation to the religious object seems to have been stronger in France than in Anglo-Saxon countries, probably in part because of the load that weighs on a specialty on the margins of the educational system.

MOTS-CLÉS : épistémologie ; sociologie des religions ; récits de carrière savante

KEYWORDS: epistemology; sociology of religion; narratives figures of cognitive career

* Directeur de recherche
Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (UMR 8216, EHESS-CNRS) – 10 rue Monsieur-le-Prince – 75006 Paris
pierre.lassave@orange.fr

Récits de sociologues des religions

Le « rapport à l'objet » est une expression usuelle du métier de sociologue. Elle renvoie à la question des liens entre le sujet et l'objet de la connaissance. Liens d'implication, d'englobement ou de continuité par le langage naturel, par l'histoire commune ou par l'esprit du temps dans lesquels le sujet baigne de fait avec son objet. S'en défaire constitue un premier pas pour faire de la vie sociale une chose pensable en tant que telle. Depuis Hérodote au moins la comparaison entre l'ici et l'ailleurs et entre le présent et le passé en montre le chemin. La statistique moderne des populations, des actes et des opinions a prolongé le mouvement. À défaut de pouvoir faire des expérimentations contrôlables sur le cours de l'histoire, à l'instar de ce qui se pratique en physique ou en chimie, l'idée a cependant prévalu de faire la part des choses entre les jugements de fait et de valeur et de rompre par le raisonnement critique avec les prénotions qui obstruent l'accès à la logique objective des sentiments et des comportements. Mais outre le fait que les sciences de la nature ont elles-mêmes depuis un siècle découvert leurs propres principes d'indétermination (en mécanique quantique par exemple, on ne peut connaître simultanément la position et la vitesse d'une particule), les sciences de la culture se sont faites à l'idée de leur condition relative et n'ont cessé depuis lors d'observer et d'interpréter les relations réciproques qu'elles entretiennent avec leur objet. Plus précisément, dans ses études d'histoire et de philosophie des sciences, Georges Canguilhem faisait la distinction entre objet premier ou « matériel » et objet second ou « intentionnel » d'une science : « L'objet d'une discipline est soit son intention ou son objectif, soit sa matière propre à quoi s'applique son étude spécifique. » (Canguilhem, 1971, p. 7) ; « L'objet scientifique, constitué par le discours méthodique, est second, bien que non dérivé, par rapport à l'objet naturel, initial, et qu'on dirait volontiers, en jouant sur le sens, pré-texte. L'histoire des sciences s'exerce sur ces objets seconds, non naturels, culturels, mais n'en dérive pas plus que ceux-ci ne dérivent des premiers. » (Canguilhem, 1989, p. 17). Des *Règles de la méthode* (Durkheim, 1895) aux *Préalables épistémologiques du Métier de sociologue* (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1968), la critique des objets premiers que sont les mots ordinaires

préside aux destinées de la discipline en charge de construire ses propres objets seconds.

Un mot pour l'exemple

Prenons ainsi l'exemple du mot « religion » que la sociologie s'est résolument employée à redéfinir de façon extensive (diffusion du sacré) ou restrictive (croyance en des êtres surnaturels), substantive (nature irréductible du religieux) ou fonctionnelle (ce que la religion fait socialement parlant) (Lambert, 1991). Un mot chargé, rappelons-le, de multiples significations depuis la Rome antique : lier (*religare*), récolter (*relegere*), recueillir (*religere*), autant de verbes rétroactifs qui donnent lieu à des substantifs variant du collectif (*religatio*) à l'individuel (*religio*). Où ce dernier terme s'est imposé pour désigner successivement l'observance du culte et la discipline monastique (v^e siècle), l'ordre religieux (x^e), la communauté de culte (xv^e), la pratique légitime opposée à la superstition (xvii^e), la communauté morale (xviii^e), l'Église distincte de l'État (xix^e), des ensembles solidaires de croyances, de pratiques et d'institutions référés à des traditions (xx^e). Partant surtout de ces derniers, les sociologues se sont efforcés d'en déterminer les principes d'existence : par exemple, la séparation du sacré et du profane, l'inscription du lien social dans une triple dimension filiale, communautaire et imaginaire. Dans le même temps, l'ethnographie du divers, des récits lointains aux gestes quotidiens, s'attache à la dynamique instauratrice d'êtres psychogènes qui défient la logique jusqu'à ne voir dans toute supposée religion qu'un produit du fonctionnement symbolique ou régulateur de l'esprit humain¹. Il n'empêche que le mot clé continue de fédérer autour de lui une spécialité de la sociologie au même titre que les mots ville, art ou science. Des quelques rares études sémantiques entre ces spécialités ressort d'ailleurs l'idée d'un lien entre l'objet empirique et l'objet méthodique pour reprendre les termes de Canguilhem : la question de l'« être ensemble » semble ainsi au cœur de la sociologie urbaine qui saisit la ville à travers la tension entre l'anarchie des flux de l'*urbs* et la promesse démocratique de la *polis* ; la question des « valeurs » traverse la sociologie de l'art qui participe plus ou moins malgré elle de la cotation culturelle des œuvres ; la question de la « vérité »

1. Au terme de sa longue exploration des mythes amérindiens, Claude Lévi-Strauss dénie ainsi toute spécificité religieuse à la pensée mythique et à l'expérience du rite : « À moi aussi sans doute, le domaine de la vie religieuse apparaît comme un prodigieux réservoir de représentations que

la recherche objective est loin d'avoir épuisé ; mais ce sont des représentations comme les autres, et l'esprit dans lequel j'aborde l'étude des faits religieux suppose qu'on leur refuse d'abord toute spécificité » (Lévi-Strauss, 1971, p. 571).

tarau de la sociologie des sciences souvent suspectée de ne regarder que du côté de la relativité de tout savoir ; la question de la « croyance » déploie enfin son emprise sur les spécialistes des faits religieux². Sans qu'on puisse parler de dérivation de l'objet empirique vers l'objet méthodique, il y a là malgré tout quelques effets de halo propres à chaque domaine de connaissance distingué par la division du travail des idées.

La religion comme forme de croyance touche ainsi directement aux visions du monde, dispositions et affects du sujet en prise avec les questions du sens de la vie et de la mort ou du bien et du mal. Ainsi que l'a ironiquement dit Jean Pouillon, « seul l'incroyant croit que le croyant croit » (Pouillon, 1993, p. 17). La contradiction est donc dans les termes mêmes de l'objet. Verbe associé au terme religion, le vocable croire ne contient pas moins dans son espace sémantique toute une palette de significations allant de la conviction au doute. Pouillon rappelle par exemple que les Dangealat du Tchad se passent largement d'un équivalent du verbe croire pour parler de leurs Margai, véritables divinités ou génies des lieux, qu'ils servent, sur lesquels ils comptent, dont ils s'assurent de leur existence et dont ils devinent les intentions. La fusion ou confusion des sens du verbe croire ne serait donc là encore, après le mot religion, qu'un trait de culture occidentale. Dans un article au titre évocateur – « Sociologues de la croyances et croyances des sociologues » (Bourdieu, 1987) – qui reprend une communication faite lors d'un congrès de l'Association française de sociologie religieuse, Pierre Bourdieu s'est essayé à dresser le bilan des atouts et des handicaps de la spécialisation disciplinaire en épinglant le double jeu académique et ecclésial qui « menace spécialement les spécialistes des grandes religions universelles, catholiques qui étudient le catholicisme, protestants le protestantisme, juifs le judaïsme (on n'a pas remarqué la rareté des études croisées – catholiques étudiant le judaïsme et inversement – ou comparatives) : en ce cas, le danger est grand de produire une sorte de science édifiante, vouée à servir de fondement à une religiosité savante, permettant de cumuler les profits de la lucidité scientifique et les profits de la fidélité religieuse. » (Bourdieu, 1987, p. 160). L'auteur visait moins là l'éventuelle foi personnelle du sociologue, ou

son appartenance de fait à quelque culture religieuse, que le réinvestissement académique de cette parenté. Sans le dire, il pouvait avoir également en tête certaines catégories de la doxa demi-savante qui en résulte telles que la « déchristianisation de l'Europe », la « sécularisation du monde » ou le « religieux d'après la religion ». Cette mise en garde renvoie plus généralement au lourd passif universitaire qui pèse sur l'objet religieux et dont Liliane Voyé et Jaak Billiet (1999) rappellent l'ambivalence constitutive : « Ambigus, les rapports entre la sociologie et les religions le sont ainsi dès l'origine et les tensions qui les traversent s'expliquent de diverses manières, dont la première et peut-être la principale doit être trouvée dans le contexte particulier où s'est produite leur première rencontre. Il était européen, donc chrétien et particulièrement catholique. Et la rencontre se produisit en un temps de changement profond – celui, pour le caricaturer, du passage d'une société agricole – facilement dominée par une lecture du monde en termes cosmologiques et de non maîtrise – à une société industrielle et urbaine, insistant sur la puissance transformatrice de l'homme, acteur de progrès et d'orientation du monde. » (Voyé & Billiet, 1999, p. 35). Titulaire d'une des rares chaires de sociologie des religions (EHESS), Danièle Hervieu-Léger se doit de préciser que son objet de prédilection est « douteux par excellence » (Hervieu-Léger, 1993, p. 33) parce que doublement soupçonné d'être mis au service des Églises ou à l'inverse d'être réduit au prototype de l'illusion humaine. À la différence des États-Unis où la sociologie s'inscrit dans une certaine filiation intellectuelle et morale issue de l'esprit de la Réforme et qui a produit l'idée consensuelle de « religion civile », la France des guerres de religion et de la séparation entre Églises et État renvoie toute religion à ses foyers privés ou à ses névroses créatives pour mieux conjurer ses passions politiques. Du moins peut-on ainsi comprendre le paradoxe académique que l'on trouve dans le fait que la fondation par Durkheim de la sociologie ait fait de la religion une matrice conceptuelle à l'origine des catégories de l'entendement (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) en même temps que l'enseignement de la matière se restreint pour l'essentiel à quelques établissements universitaires (EHESS, EPHE, notamment)³.

2. Études sémantiques globales (Chartron G., Degenne A., Lebeaux M.-O. & Mounier L., 1990) ; Ellena L. (2002) ou comparatives, Lassave (2004).

3. Sous réserve d'inventaire, on compte sur les doigts d'une main les chaires de « sociologie des religions ». Sur près de 800 thèses soutenues de 1998 à 2007, 4 % seulement concernaient la sociologie des religions (plus de 10 % pour les domaines respectifs du travail, de la ville ou de l'éducation), (Juan, 2010).

Comme le montre l'article de Bourdieu, le religieux des sociologues est pris dans un espace bipolaire avec d'un côté la sociographie pastorale des pratiques culturelles et de l'autre la déconstruction universitaire de l'objet. La rupture avec le sens commun n'aurait ainsi d'égale que celle avec les croyances qui imprègnent les sujets, que ces derniers soient les objets de l'enquête ou ceux qui la mènent. Pour éclairante que soit cette bipolarisation, elle ne peut à elle seule rendre compte des équilibres instables dans l'ajustement des sujets à leurs objets ni des multiples chemins empruntés dans l'acte de connaissance. À l'attention aux bonnes raisons de croire que manifestaient déjà Durkheim et Weber, comme l'a souligné Raymond Boudon dans sa théorie de la rationalité (Boudon, 2012), et donc au partage de raisons et de croyances entre le sujet enquêteur et les sujets enquêtés, s'ajoute depuis quelques années la remise en cause de tels dualismes issus de la modernité occidentale. Les travaux de Bruno Latour en témoignent à travers la description des enchaînements de référents par lesquels les sciences, les arts ou les religions s'instaurent en « modes d'existence » distincts dans lesquels les sujets s'apparient variablement avec leurs objets (Latour, 2012). L'antagonisme entre le savant et le croyant, à partir duquel prospèrent les profits de conciliation propres à la spécialité religieuse épinglée par Bourdieu, fait dès lors place à des séries d'associations et d'arrangements qui méritent d'être mieux connues. Réflexivité oblige, il arrive que les sociologues mettent précisément au grand jour leurs épreuves d'objectivation respectives. Ces exercices rétrospectifs constituent une sorte de vitrine des figures imposées du métier qu'il est sans doute utile de prendre comme corpus analytique pour appréhender plus concrètement le « rapport à l'objet ». La tension entre l'engagement et la distanciation propre au travail de construction sociologique se résout moins en effet par le raisonnement théorique que par une expérience continue dont les termes se retrouvent dans les récits de recherche ou les autobiographies intellectuelles. Cette hypothèse fonde l'attention que nous portons aux rétrospections suivantes.

Rétrospections comparées

L'actualité éditoriale vient à cet égard à la rencontre de notre exemple religieux. Dans *Studying religion and society*.

Sociological self-portraits (Hjelm & Zuckerman, 2013), une quinzaine de professeurs, anglais et nord-américains principalement, tentent ainsi de raconter leur parcours de recherche en sociologie des religions à travers lesquels ils se sont fait un nom dans la discipline⁴. Ce collectif anglophone, qui semble constituer une première en la matière, fait écho sans le mentionner à un collectif francophone qui le précède de quelques années : *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques* (Lambert, Michelat & Piette, 1997). Soit dans ce second cas une vingtaine de parcours de recherche qui partagent avec les premiers les mêmes traits générationnels et la même volonté de s'expliquer sur leur engagement durable dans la spécialité religieuse. Dans ces deux collectifs, il s'agit pour l'essentiel de « baby-boomers » qui, depuis les refondations disciplinaires d'après-guerre, ont su légitimer leur spécialité au prix d'un discours sur la méthode qui intéresse directement la question du rapport à l'objet. Dans le cas anglophone, les sociologues relèvent de diverses institutions universitaires intégrant leur discipline à l'histoire des religions et à la théologie (*Religious Studies*). Le collectif francophone s'inscrit, quant à lui, dans l'histoire de la marginalité universitaire de la spécialité avec le surcroît de vigilance épistémologique qu'elle impose aux tenants d'un objet problématique. Histoire notamment marquée par le « Groupe de sociologie des religions » au sein du CNRS, équipe réunie après-guerre par Gabriel Le Bras (1891-1970) et qui est à l'origine d'une revue (*Archives de sciences sociales des religions*) et d'un milieu interdisciplinaire actif⁵. Milieu dont relève précisément le collectif en question et qui a su prendre le relais académique (EHESS, EPHE) du noyau fondateur.

La comparaison internationale à partir de ces deux collectifs est immédiatement tentante, mais notre angle d'approche se centre en l'occurrence sur les modalités discursives de rencontre entre le sujet et l'objet de connaissance. Pacte narratif qui passe en général par le récit des origines, les raisons de l'entrée dans le métier et surtout ici du choix de l'objet religieux, puis le développement de carrière avec ses postes occupés et ses paradigmes inventés. Avant de se lancer dans l'analyse, on peut à bon droit se demander si d'autres collectifs équivalents traitant du rapport à l'objet dans la discipline peuvent servir ici de base de référence. On ouvre là une sorte

4. Nous avons fait une première recension de l'ouvrage sous forme de note critique dans le Bulletin bibliographique des *Archives de sciences sociales des religions* (« Autoportraits de sociologues des religions », n° 164/2013). Certains des traits décrivant les trajectoires se retrouvent dans les résumés qui suivent.

5. Sur cette histoire qui reste à faire, voir le numéro cinquantenaire des *Archives* (136/2006) ; sur le Centre d'études sociologiques du CNRS au sein duquel a été créé en 1954 le Groupe de sociologie des religions, voir Vannier (2000).

de boîte de Pandore tant le métier de sociologue passe depuis plus d'un demi-siècle par le développement de tels exercices rétrospectifs. Avant-guerre déjà, Robert Park et Ernest Burgess demandaient à leurs étudiants de l'Université de Chicago de raconter leur vie par écrit pour apprendre à réfléchir sur leur rapport au monde social. Tout bon dossier d'habilitation à diriger des recherches en sciences sociales contient aujourd'hui en France une sorte d'« ego-histoire » intellectuelle, comme disent les historiens, où se joue le lien entre le sujet et l'objet du savoir. Plus généralement, l'engagement volontaire dans de tels récits intervient au terme d'une carrière et s'inscrit dans le genre des « mémoires » ou des « confessions », quand bien même les plus marquants d'entre eux procèdent surtout de moments critiques au début ou en cours de route (voir *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris en 1934, *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss en 1955). Sous réserve d'inventaire, les collectifs thématiques tels que ceux visés ici sur la religion ne sont pas légion⁶. Nombreuses et presque innombrables sont en revanche les rétrospections qui abordent indirectement le rapport à l'objet dans le cadre disciplinaire général en passant d'ailleurs par la traversée successive de plusieurs thématiques. L'abondance de la matière suscite déjà quelques premières analyses secondaires utiles à notre propos. Il en est ainsi, pour le domaine francophone, de *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques* (Bouilloud, 2009), essai qui se base sur une trentaine d'itinéraires pour répondre à la question des liens entre histoire personnelle et histoire intellectuelle en se rendant particulièrement attentif aux modalités narratives de leur expression. Il s'agit principalement de sociologues qui ont diversement refondé la discipline après-guerre (Pierre Ansart, Georges Balandier, Raymond Boudon, Pierre Bourdieu, Robert Castel, Michel Crozier, Jean Duvignaud, Eugène Enriquez, Georges Lapassade, Edgar Morin, Serge Moscovici, Renaud Sainsaulieu, Alain Touraine, etc.) et qui ont successivement fait part de leur trajet lors d'un séminaire universitaire tenu à Paris de 1994 à 2004⁷. Les hasards et les nécessités d'un

6. Notre enquête sur le rapport des sociologues à l'objet urbain et les trajectoires de recherche qui en résultent (Lassave, 1997) n'a pas alors trouvé d'approche synthétique équivalente dans d'autres domaines spécialisés de la discipline. Les thèses ultérieures de sociologie des sociologues (Piriou, 1999 ; Houdeville, 2007) n'ont pu, par construction, développer la question des parcours thématiques. L'inventaire reste donc à faire à cet égard et dépasse l'horizon de notre article.

7. Textes pour la plupart accessibles dans les Cahiers du laboratoire de changement social de l'Université Paris-Diderot dans la collection *Changement social* aux éditions L'Harmattan, numéros 11 (2007), 12 (2007), 16 (2010). À ces centaines de pages, s'ajoutent naturellement les

parcours intellectuel, la reconstruction d'une discipline inchoative, les objets poursuivis et le flux des paradigmes, alimentent les récits. Retenons pour notre propos cinq points de cet essai riche et éclairant :

1. D'abord la réserve des locuteurs à sacrifier au rite d'institution autobiographique suivant lequel ce qui est énoncé sert autant la mémoire qu'à cacher ce que l'on veut taire ou oublier.
2. La prégnance du conflit dans le déclenchement de l'intérêt pour la chose sociale : la guerre ou la Résistance pour les plus anciens, les frontières entre les milieux sociaux, y compris au sein de sa propre famille, l'excès ou l'absence d'autorité paternelle et bien d'autres figures dramatiques orientent l'attention vers la tragédie ou la comédie humaine que la philosophie spéculative peine à éclairer.
3. La part prise par les concours de circonstances dans la construction de l'objet sociologique et de sa propre trajectoire savante à rebours de tout précepte ou voie royale.
4. L'extériorisation progressive du conflit intérieur comme forme d'objectivation du monde social. C'est ainsi que Bourdieu a construit sa théorie des champs sociaux comme pour objectiver la violence symbolique subie dans son parcours de transfuge social ; Touraine a placé l'action du sujet au centre de sa réflexion comme un reflet de sa propre volonté d'émancipation intellectuelle ; Castel a inventé le concept de « désaffiliation » au terme de son ascension sociale par les études, etc. On rejoint là selon nous le monde des *themata* mis au jour par Gerald Holton (1981) il y a une trentaine d'années au fil de ses travaux historiques sur l'imagination des physiciens. Autant d'objets qui tout à la fois « servent de contrainte ou de stimulant pour l'individu » en recherche, « déterminent une orientation ou une polarisation au sein de la communauté scientifique » et « rendent le monde intelligible d'une manière que les impératifs de la logique seule ne sauraient permettre »⁸.

textes autobiographiques publiés séparément par nombre d'auteurs mis à contribution.

8. C'est ainsi que, grâce à sa croyance profonde en l'harmonie du monde, l'astronome Johannes Kepler (1571-1630) a pu sauter du cercle à l'ellipse pour expliquer la mécanique céleste, saut cognitif que ses propres convictions pythagoriciennes l'avaient longtemps empêché de faire. Dans notre enquête sur le rapport des sociologues à l'objet urbain (1997), nous avons mis au jour divers *themata*, tels que celui de la grande ville comme symbole de la force des liens faibles intériorisée par le sujet connaissant ou celui de l'urbanité comme stade ultime de la société post-industrielle pour les esprits tendus par le devenir historique.

5. Enfin l'idée qui en résulte de rapport à l'objet comme « parthénogénèse » : « Faire de la sociologie, c'est ainsi se battre contre soi et pour soi : contre soi, car il faut bien s'arracher aux prédispositions originelles, sortir et se distancier de ce que sont nos origines. Pour soi, c'est-à-dire se battre pour donner sens à sa vie, son histoire, pour créer et à travers cela se re-crée, jusqu'à l'autofondation, mais aussi pour faire partager sa vision du monde, être reconnu par ceux dont on attend ou espère le jugement favorable, voire entraîner d'autres, faire école, laisser sa marque et ses œuvres. » (Bouilloud, 2009, p. 386).

Autant de points de repères que nous allons retrouver diversement dans l'échantillon thématique retenu.

Dialogue, mobile, aventure, carrière

Aussi bien du côté anglo-américain que du côté français, la consigne de départ de nos sociologues des religions consiste à revenir sur leurs propres trajectoires pour s'interroger plus généralement sur les évolutions du savoir⁹. Tout se passe comme si cette orientation par l'aval exonérait nombre d'intervenants de trop revenir sur le lien éventuel entre leur vie personnelle et leur démarche savante. Les coordinateurs anglo-saxons notent cette réserve tandis que les « discutants » français soulignent la liberté prise avec la consigne en constatant que les convictions religieuses des auteurs relèvent finalement d'un certain tabou. Ajoutons que les anglo-américains soulignent également une plus grande propension des femmes à évoquer les relations entre statut familial et développement de carrière¹⁰. Les questions théoriques ou définitionnelles semblent en outre plus prégnantes dans le groupe francophone que dans le groupe anglophone où l'on met en avant la détermination du savoir par l'enquête empirique ainsi que le rôle des « mentors » qui révèlent des vocations ou jouent sur les orientations décisives.

À titre de grille de lecture opératoire, on s'appuiera sur la sociologie des trajectoires et des bifurcations sociales pour refondre

les cinq points de référence précédents en trois grands types de causalité temporelle mobilisés dans les récits de vie (De Coninck & Godard, 1989). D'abord celle du fait générateur qui conditionne la suite des parcours, souvent événement traumatique ou handicap de départ que la trajectoire qui suit va s'employer à surmonter. Ensuite et à l'inverse, celle de l'éternel rebondissement au gré des circonstances qui s'enchaînent sans qu'un plan puisse être déterminé sauf par abus de rationalisation rétrospective. Enfin et en position médiane vis-à-vis des schèmes précédents, une association de nécessités et de hasards qui renvoient à des échelles individuelles et collectives variables et imbriquées. Ces trois types idéaux de causalité temporelle se traduisent dans notre domaine intellectuel par des formes narratives spécifiques. La première se résumerait ainsi par l'expression du mobile d'où découlent des itinéraires qui relèvent le plus souvent de la quête de soi. La seconde par l'aventure de la connaissance qui fait droit à ce que les anglo-américains ont nommé la « serendipity », cette étrange faculté de faire des découvertes inattendues. La troisième enfin par la « carrière » au sens donné par Everett C. Hughes, soit au point de rencontre entre la généralité des cadres et la singularité des parcours¹¹. Il va de soi que cette grille de lecture autorise toute association singulière entre ces formes.

Critique, reconnaissance et intégration

Si dans les deux collectifs retenus (*cf.* note 9 *supra*) une majorité de chercheurs évoquent leurs origines familiales pour situer leur trajectoire intellectuelle dans l'espace social, la plupart évitent cependant de mettre en relation leurs éventuels engagements de foi avec leur objet de connaissance. La mise à distance de l'objet prend parfois des traits critiques délibérés.

Anthropologue indianiste, Gilles Tarabout (« Paris est aussi grand que Madras... le détour par l'hindouisme ») s'inscrit ainsi à rebours de l'idée du collectif qui veut que la question de l'objet se résolve dans les parcours biographiques. Évoquant la célèbre

9. Les intervenants du collectif anglo-saxon sont : Nancy T. Ammerman, William Sims Bainbridge, Eileen Barker, James A. Beckford, Peter Beyer, Irena Borowik, Steve Bruce, Mark Chaves, Grace Davie, Karel Dobbelaere, Barry A. Kosmin, Robert A. Orsi, Wade Clark Roof, Jean-Paul Willaime, Robert Wuthnow. Ceux du groupe français sont : Régine Azria, Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion, Elisabeth Claverie, Martine Cohen, Fanny Colonna, Bruno Duriez, Danièle Hervieu-Léger, Yves Lambert, Michaël Lowy, René Luneau, André Mary, Patrick Michel, Guy Michelat, Albert Piette, Freddy Raphaël, Gilles Tarabout, Jean-Paul Willaime. À noter que quelques anthropologues participent à l'exercice aux côtés de leurs collègues sociologues.

10. La proportion du sexe féminin voisine le quart dans le groupe anglo-saxon, et la moitié dans le français.

11. « L'étude des carrières a pour objet la dialectique entre ce qui est régulier et récurrent d'un côté, et ce qui est unique de l'autre ; une telle étude (...) vise ainsi à se placer au point de rencontre entre une société stable mais néanmoins changeante, et l'être humain unique, qui n'a que peu d'années à vivre, mais dont les descendants sont à l'évidence très semblables à leurs parents » (Hughes, 1996 [*Circ.* 1967], pp. 176-177).

Lettre (Persane) de Rica sur le bourgeois parisien offusqué par l'étranger (« Comment peut-on être Persan ? »), il considère qu'« aucun récit de trajectoire personnelle ne pourra satisfaire cet étonnement ». Plutôt que de parler de soi, il vaut mieux éclaircir l'objet en soi, en refaisant par exemple le voyage des significations que le mot religion effectue entre l'Europe et l'Inde. L'hindouisme, qui renvoie ainsi à une multiplicité irréductible de cultes, de croyances, de pensées et de divinités, ne doit son unité qu'à l'orientalisme occidental qui l'appréhende à travers son modèle monothéiste et ses dualismes opposant le sacré au profane ou la religion à la coutume. Unité factice du mot qui fait donc écran à la multitude de formes qu'il est pourtant censé désigner.

Dans une veine également critique, Fanny Colonna (« L'islam, la théorie de la religion et l'impensé du champ académique »), anthropologue de l'Afrique du Nord, s'appuie en revanche sur son histoire personnelle, de native « parmi l'islam » en Algérie, pour mettre au jour d'autres écrans, notamment cet impensé disciplinaire qui veut que la sociologie française se soit fondée sur les formes élémentaires ou totémiques de la vie religieuse et n'ait pas su faire des trois grandes traditions monothéistes un objet légitime. Imputant ce fait à la révolution de 1789, point origine de la relégation des religions historiques au domaine des croyances privées, elle note que si la réislamisation d'une partie du monde donne aujourd'hui du grain à moudre à la science politique, la connaissance anthropologique des théologies coraniques demeure lacunaire. Pourtant, depuis la conquête de l'Indépendance le code moral de l'islam s'est progressivement imposé comme ressource identitaire. Nous voilà donc passé du sujet témoin de l'énonciation (européenne d'Algérie, native « parmi » l'islam) au sujet singulier (les formes identitaires de l'islam) d'une histoire mondiale.

L'origine sociale mise en avant et l'affiliation culturelle revendiquée s'engrènent alors sur des trajectoires qui illustrent les vertus heuristiques du décentrement. C'est le cas, versant social, de Robert A. Orsi (« My specific form of disorientation ») : l'enfant pauvre, italien et catholique du Bronx, né dans un milieu où la violence règne partout est ainsi devenu un éminent spécialiste de ce qui reste de ferveur populaire dont les débordements païens peuvent alarmer les tenants de la religion officielle. Certes les études en internat l'ont éloigné de son milieu, lui ont fait perdre la foi et l'ont fait hésiter entre histoire du protestantisme et sociologie du catholicisme. Mais au bout de décennies d'exploration des ressorts identitaires de la dévotion mariale et des cultes des saints familiers, le titulaire de l'Académie américaine des arts

et des lettres ne semble pas regretter ses pénétrantes enquêtes ethnographiques qui lui confèrent une sorte de don de double vue, de l'intérieur et de l'extérieur des phénomènes.

Versant culture religieuse native, c'est aussi le cas de Régine Azria (« Une sociologue face aux recompositions des identités juives contemporaines ») qui a fait de « l'être juif en modernité » l'objet central et constant de son parcours de recherche qui découvre progressivement le décentrement comme trait culturel irréductible. Lui fait écho, mais avec une théologie inclusive sous-jacente, le chemin du dominicain René Luneau (« Évangile et langue maternelle ») qui dévide son récit de missionnaire et d'ethnologue en Afrique à partir de la scène évangélique de la Pentecôte où chacun entendait la « Parole de Dieu » dans sa langue maternelle. D'emblée, la pluralité naturelle du verbe divin est au centre de l'attention portée à la diversité des modes d'expression du rapport à la vie et à la mort. L'interpénétration accélérée des cultures entre elles, thématique phare de l'anthropologie contemporaine, induit comme par retour une certaine théologie pluraliste permettant par exemple de discerner, après Raimon Panikkar, l'âge révolu de la chrétienté occidentale, les derniers feux du christianisme concurrent des autres religions et l'émergence d'une « christianie » (*christianness*) réinventée hors des frontières confessionnelles.

Moins apologétiques sont les quêtes de soi qui recollent les morceaux épars d'une identité qui se cherche. William Sims Bainbridge (« Stranger in a strange land »), descendant d'une grande famille de pasteurs libéraux, puis d'universitaires et aventuriers américains de haut vol, se demande en effet pourquoi il a passé de si longues années à étudier les religions alors qu'il s'est toujours senti athée. Après des travaux marquants sur la rationalité des choix confessionnels dans un contexte américain d'offre concurrentielle, il est devenu un spécialiste de science-fiction, de mangas et de jeux vidéo. Sans doute pour les mêmes raisons : l'étonnement face à la puissance des choses incroyables ou aberrantes. Cet explorateur des « schèmes compensateurs de dissonance cognitive » a passé sa vie à décrypter les formations fascinantes de l'esprit à la manière de sa mère qui collectionnait en dilettante les objets de civilisations éloignées. Mais les souffrances de sa jeune sœur épileptique que ni la science ni la foi n'ont pu conjurer ramènent le chercheur aux questions sans réponse de l'existence.

Lui fait écho la « quête engagée » de Wade Clark Roof (« Engaged faith : my own and that of others ») dont le nom et

le prénom mêmes ont changé trois fois au gré des vicissitudes familiales : divorce précoce des parents, suicide de la mère, absence du père. Élevé dans la famille maternelle, l'enfant découvre un double monde entre la rigueur méthodiste de la grand-mère et les combines du grand-père fermier et contrebandier porté sur la bouteille. Aussi lointain soit-il, le père n'aura pas moins imposé à son fils le prénom de Wade, celui d'un héros sudiste de la guerre de sécession qui ne cessera de rappeler au futur universitaire progressiste la violence de ses origines. Ici encore l'école, les professeurs mais aussi le milieu méthodiste placent l'élève sur le chemin de l'Université. Études de théologie à Yale, puis ministère pastoral en Caroline du Sud où il participe au mouvement des droits civiques symbolisé par la figure de Martin Luther King. Au fil de ces engagements, l'auteur se passionne pour la sociologie dont les grandes œuvres (Marx, Durkheim, Weber) l'aident à réfléchir et à comprendre les conflits qu'il vit au quotidien. Influencé par Gerhard E. Lenski et Peter L. Berger, il se lance dans une thèse sur les tensions entre conservateurs ségrégationnistes et progressistes militants pour les droits civiques en prenant des communautés épiscopaliennes locales comme terrain d'enquête. Devenu professeur dans une université du Massachusetts, il participe à des programmes de recherche qui s'interrogent sur la concomitance entre le déclin du protestantisme libéral et l'essor des radicalismes religieux. Il se distingue notamment par des enquêtes à grande échelle sur la « translation générationnelle » selon laquelle les enfants désorientés des « baby-boomers » libéraux se trouvent enclins à embrasser des causes radicales. Ayant pris poste en Californie, le spécialiste des religions, plutôt considéré par ses collègues comme un américaniste pour l'amplitude culturelle de ses travaux, poursuit ses études sur la perte des codes et les réemplois multiples de la symbolique religieuse. Plus que jamais ces recompositions approchées dans leur pluralité font écho aux remaniements successifs de la carte d'identité de l'auteur à son enfance. Le professeur le confirme lorsqu'il conclut que la sociologie, « plus qu'une aventure intellectuelle », a été pour lui « un exercice de l'âme, une quête engagée de soi ».

Aventures intellectuelles

Les engagements par hasard dans le métier comme les découvertes inattendues se distinguent des précédentes rétrospections qui écartent ou intègrent les tenants et les aboutissants du rapport personnel à l'objet. L'itinéraire mouvementé d'Eileen Barker (« Doing sociology : confessions of a professional stranger ») illustre bien ces rebondissements imprévus : issue d'une famille presbytérienne d'Écosse marquée par des figures héroïques de médecins et de missionnaires, l'étudiante se lance dans les sciences naturelles en même temps qu'elle monte sur les planches de théâtre. Devenue actrice dans une troupe, elle doit se retirer un temps de la scène pour soigner un enfant gravement malade. C'est alors que dans le cadre des activités culturelles de son Église, elle assiste à des conférences d'histoire sociale qui la conduisent à se lancer dans des études de sociologie à la *London School of Economics* où elle découvre avec passion *The Social Construction of Reality* de Berger et Luckmann (1967)¹². Une charge de cours qui s'offre et l'influence des professeurs Ernest Gellner et Bryan Wilson l'orientent de façon inattendue vers le cursus académique où elle va se distinguer par l'étude des croyances les plus intrigantes des scientifiques qui appartiennent au mouvement créationniste puis par une enquête qui fera date sur la secte Moon. De là s'ensuit une carrière animée de spécialiste des « nouveaux mouvements religieux » au fil de laquelle la sociologue redevient actrice à part entière en tant que fondatrice d'un observatoire national des cultes qui se verra doublement attaqué en justice par les groupements dits sectaires et leurs opposants les plus radicaux. « All the world's a stage ! » (Shakespeare) résume la tenante de ces multiples rôles endossés au fil d'une série de hasards plus ou moins sollicités.

Forts sans doute des travaux de Robert K. Merton sur le hasard dans la découverte scientifique, les sociologues anglo-américains semblent plus sensibles que leurs homologues français au rôle de la « serendipity » dans la production de connaissance¹³. James A. Beckford (« Constructing religion :

12. Dans les récits qui l'évoquent, cet essai théorique de sociologie de la connaissance est souvent suivi par la citation d'un autre ouvrage de Berger, non moins influent dans le milieu : *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967). Précisons que cet auteur central du champ a dû déclinier l'offre des coordinateurs du présent recueil d'autoportraits car son autobiographie était en cours d'écriture.

13. Les dictionnaires attribuent la paternité du mot à l'écrivain anglais Horace Walpole qui dans une lettre de 1754 adressée à son ami Horace Mann exprime

ainsi des « découvertes inattendues, faites par accident et sagacité ». L'origine du terme proviendrait d'un conte d'origine persane, *Voyages et aventures des trois princes de Serendip*, dans lequel les héros s'encouragent à faire des découvertes par hasard (Serendip était le nom donné à l'île de Ceylan). Le néologisme a depuis lors fait florès dans la littérature savante. Robert K. Merton l'a précocement utilisé dans ses travaux de sociologie des sciences pour désigner en substance un processus de découverte inattendue et aberrante qui déclenche une inférence théorique ou conduit vers une nouvelle hypothèse. Le mot est depuis peu francisé sous le vocable de « sérendipité » (Dictionnaire Larousse, 2012).

serendipity and skepticism ») le met ainsi en exergue pour rendre compte de ses bifurcations d'objet : c'est en étudiant par exemple les soubassements catholiques de la sociologie française qu'il tombe sur un article de Bryan Wilson sur les mouvements millénaristes, qui lui fait forte impression et va réorienter son enquête vers les Témoins de Jehovah ! Ces « péripéties » de la recherche, comme les nomme Elisabeth Claverie (« Lourdes, San Damiano, Medjugorje et retour »), ne font pas que réorienter les carrières ou déplacer les terrains : elles transforment aussi le rapport à l'objet. Après des premiers travaux historiques sur les tensions liées à l'institution des procès d'assise en Lozère au XIX^e siècle, la narratrice part ainsi en ethnologue vivre avec les communautés agro-pastorales du plateau de Margeride pour observer de près le « malheur » de leur mort annoncée. En suivant les « parcours thérapeutiques » des personnes, elle découvre combien le pèlerinage à Lourdes est important pour certaines d'entre elles ; participer à leurs pèlerinages s'impose donc. Et c'est dans l'autocar, à l'occasion de l'accompagnement de pèlerins locaux vers la Vierge de San Damiano en Italie (décision locale spontanée qui n'a pas reçu la bénédiction du curé), que la passagère se voit passer du regard condescendant sur cette manifestation vaguement clandestine vers une sorte de lâcher prise de l'esprit géométrique qui va lui faire mettre en chaînes d'équivalence les prières, les larmes, les rires, les chapelets, l'eau bénite, les chants, les rêves et tous autres êtres et choses qui définissent et élargissent la situation. De là, sa décision de faire des pèlerinages mariaux des « sites » privilégiés de mise en phase d'entités hétérogènes allant de l'autocar aux apparitions, en passant par le dogme de l'Immaculée Conception et le guide touristique. L'athéisme méthodologique des sciences sociales qui repoussait l'explicitation du surnaturel vers la théologie se voit donc remis en question par l'observation attentive d'un simple groupe de pèlerins. Le « théisme méthodologique » fait ici son apparition en incitant le sujet connaissant à intégrer dans sa perspective des puissances actives jusqu'alors écartées de l'objet.

À la différence de l'itinéraire mouvementé de Barker qui a finalement abouti à s'inscrire dans le cercle étroit et disputé des experts publics des questions religieuses, les péripéties épistémiques de Claverie, mais aussi de bien d'autres chercheurs comme précédemment Bainbridge et Roof, attachent moins le sujet connaissant à l'objet religieux même si ce dernier marque de fait la carrière du premier. Cet état de transit plus ou moins marquant par lequel le sujet traverse l'objet justifie sans doute l'expression d'« itinérance » que forge Françoise Champion

(« Émancipation des sociétés européennes à l'égard de la religion et décomposition du religieux ») pour justifier son trajet. Trois fils rouges forment la trame de son récit : des postulats nécessaires, des bifurcations d'objet et des expériences de terrain. *L'institution imaginaire de la société* (1975) de Cornélius Castoriadis figure ainsi comme ressource théorique première pour l'auteur, en ce que non seulement sa pensée fraie un chemin entre marxisme et humanisme mais parce qu'elle permet de comprendre que l'histoire humaine ne peut pas se passer de conjurer son incertitude foncière par quelque référentiel de nature absolue. Au tout début de sa carrière, la sociologue prend la vulgarisation scientifique pour objet d'étude des limites de la raison instituée, puis quelques années après, c'est en parallèle d'une expérience psychanalytique de la « division de soi à soi » qu'elle bifurque vers l'étude des religions en s'attachant aux formes nébuleuses prises par les « hérésies modernes » que sont les nouveaux âges mystiques et ésotériques. De là, ancrage thématique oblige, l'auteur étend son terrain d'observation à la longue durée des rapports entre laïcité et confessions à l'échelle de l'Europe moderne. Où la séparation entre l'autonomie de la raison et l'hétéronomie de la religion suit des destins sociétaux parallèles comme par exemple la sécularisation anglo-saxonne au Nord et la laïcisation latine au Sud. Au terme de cette séquence d'itinérance qui a occupé et marqué une grande partie de sa carrière, l'auteur commente ainsi les voies multiples de la décomposition contemporaine du religieux. Il n'est pas très étonnant que quelques années après ce premier bilan, elle ait bifurqué à nouveau en prenant les diverses psychothérapies et le monde de la santé mentale comme objets d'étude.

Cadres et perspectives

À mi-chemin entre hasard et nécessité se trouve notre troisième type narratif propre à l'expression de la carrière en tant que composition dialogique entre parcours réglé et singularité active (Hughes, 1996). Les parcours qui semblent les plus réglés dans le corpus anglophone articulent les thématiques religieuses et les postes académiques à la manière de bibliographies linéaires où la question de l'objet semble aller de soi. Heureusement pour eux, quelques anecdotes parlantes sur les surprises de la découverte rompent avec la monotonie du développement. Dans le corpus francophone, c'est surtout la prise de position théorique qui polarise le récit. Heureusement pour nous, le taux de réflexivité augmente lorsque les traits

singuliers du narrateur mettent en jeu ces cheminements professionnels et conceptuels. La confrontation entre l'expérience personnelle, le métier de sociologue et ses épreuves publiques ou académiques se donne alors comme la clé de résolution des apories du rapport à l'objet. Trois cas complémentaires de part et d'autre de la Manche ont à cet égard retenu notre attention. Celui de Jean-Paul Willaime qui illustre l'inscription d'une trajectoire particulière dans les cadres d'une longue tradition de recherche. Ensuite celui de Grace Davie qui relie les fils des émancipations sociales, intellectuelles et sexuelles d'après-guerre avec les défis de connaissance posés par la persistance du religieux au sein des sociétés contemporaines. Enfin celui de Danièle Hervieu-Léger qui légitime l'objet religieux par la mémoire collective dans une optique perspectiviste.

Moins réservé sur sa personne que chez ses collègues français où il s'en était tenu à un discours théorique sur les formes de sociabilité et de charisme, Willaime (« Studying Protestantism in a Catholic and secular context : lessons for a comparative sociology of religion ») commence par retracer son parcours académique qui l'a conduit du doctorat de sciences religieuses au sein de la faculté protestante de théologie de Strasbourg vers la chaire d'histoire et de sociologie du protestantisme de la plus laïque École pratique des hautes études (EPHE) de Paris. Après s'être initié à la dialectique entre les infrastructures et les superstructures en préférant finalement Weber à Marx, le docteur prend pour objet la profession de pasteur comme pour marquer la distance avec le métier vers lequel ses premières études de théologie le destinaient. Œuvrant par la suite à la construction d'une sociologie du protestantisme en contexte de domination catholique, l'auteur met l'accent sur la nécessaire mise à l'écart des connivences normatives avec l'objet tant chez les théologiens qu'il quitte que chez les historiens qu'il rencontre, à l'instar de ses collègues sociologues du catholicisme en rupture de ban avec leurs premiers engagements dans l'Église. Sans être donc plus disert sur ce qui reste ou pas de sa vocation théologique initiale, le sociologue montre tout l'intérêt heuristique de construire l'objet protestant sur fond de déclin de l'hégémonie catholique et d'émergence de références religieuses comme marqueurs de sous-cultures. Aussi minoritaire soit-elle dans le sud de l'Europe, la constellation protestante n'en reste pas moins un analyseur du lien social engendré par toute communauté religieuse et des rapports de pouvoir qui sous-tendent ses relations internes et externes. Le coordinateur de vastes enquêtes internationales sur l'école et les religions ou sur les relations entre Églises et États, en tire

ainsi plus largement quelques hypothèses sur la « laïcité de reconnaissance » et sur le dépassement de la modernité par elle-même. Montée en généralité qui passe également par la publication de manuels de sociologie des religions avec définition propre de l'objet à la clé. Sans qu'il l'ait vraiment explicité, le narrateur laisse entendre que son ancrage dans l'observation-participante de longue durée d'une minorité influente n'est pas pour peu dans sa définition de l'objet théorique et des normes du métier de sociologue. Cette trajectoire intellectuelle prolonge donc de façon vivante la tradition des sciences religieuses issues du protestantisme libéral en Europe qui est à l'origine des institutions les plus laïques en la matière, telle en France la V^e section de l'EPHE (Cabanel, 1994).

Née en Angleterre dans une famille de professeurs, Davie (« Thinking sociologically about religion : discerning and explaining pattern ») inscrit d'emblée son parcours dans « l'Âge d'or » qu'a constitué pour sa génération de baby-boomers l'accès au savoir et l'émancipation des femmes. Engagée d'abord dans des études d'histoire sociale à l'université d'Exeter, elle y rencontre l'historienne Margaret Hewitt, auteur du célèbre *Wives and Mothers in Victorian Industry* (1958), qui l'oriente vers la sociologie. Mettant à profit sa maîtrise de la langue française, la postulante est admise à la *London School of Economics* où elle s'engage peu après dans une thèse de sociologie historique des religions en prenant pour objet le résidu conservateur protestant dans la France de l'entre-deux-guerres (notamment l'Association Sully). Elle doit cette orientation à David Martin, théoricien de la sécularisation, qui accompagne sa recherche. Une fois sa thèse soutenue en 1975, la sociologue s'éloigne un temps du monde universitaire pour suivre son mari et éduquer ses trois enfants à Liverpool. C'est au cours de cette retraite plus ou moins volontaire qu'elle va renouer avec la sociologie en observant les liens entre l'Église anglicane et les pouvoirs locaux. On apprend donc incidemment que la sociologue est aussi membre active de l'institution qu'elle étudie à sa demande. Un nouveau déplacement professionnel du conjoint en 1987 (dont on ignore ici l'activité) ramène l'experte à l'université d'Exeter où elle devient enfin professeur à 50 ans après plusieurs autres années d'enquêtes dont la publication fait parler d'elle au-delà des frontières. Notamment le fameux syntagme consonnant « Believing without belonging », sous-titre de son ouvrage de synthèse sur la religion en Grande-Bretagne depuis l'après-guerre, qui fait le tour du monde académique. Élargissant son horizon et ses contacts sur le continent européen, la sociologue approfondit sa théorie de la modernité

religieuse en parlant de « religion vicariale », autre expression synthétique qui vise la délégation de mémoire aux instances ecclésiastiques mais dont elle défend habilement l'usage relatif. Il en va également de « l'exception séculière de l'Europe » qui confirme son audience et sa présence active dans les programmes de recherche internationaux. En parallèle à l'organisation de grandes enquêtes comparées sur les rapports entre Églises et États-Providence, la spécialiste met au jour les affinités entre les histoires nationales et les approches sociologiques des religions. Elle y défend notamment l'idée d'une science consciente de ses présupposés y compris ceux qui, comme c'est naturellement le cas en matière religieuse, peuvent relever de l'intimité du sujet connaissant. Elle critique ainsi « l'athéisme méthodologique » prôné par certains, dont la neutralité de principe limite la compréhension des phénomènes en cause. L'évaluation des avantages et des inconvénients de sa qualité d'intellectuelle écoutée de l'Église anglicane fait donc partie de son objet d'enquête. Non pas comme préalable obligé mais comme perspective ouverte à sa remise en cause par la démarche de connaissance.

Le trajet de Danièle Hervieu-Léger (« De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche ») prolonge l'idée. Faisant fi comme Willaime de ses origines familiales ou sociales, la narratrice décompose son parcours en trois temps : 1. « La visée d'une explication exhaustive du religieux par le social » (paradigme local dominant des années 1960) ; 2. « L'exploration intensive du paysage croyant de la modernité » (l'auteur enquête pour sa part sur les utopies néo-rurales et déploie des programmes sur les nouveaux mouvements charismatiques et ésotériques dans les années 1975-1985) ; 3. La reconnaissance parmi les multiples « agencements du croire dans la modernité » de modalités communes aux expressions religieuses, notamment celle « d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition, c'est-à-dire d'une mémoire autorisée » (redéploiement universel à cette fin des programmes dans les années 1990). Sans pouvoir préciser ici les terrains, les méthodes ni les théories mobilisés et critiqués, il faut noter que le troisième moment induit un choix perspectiviste qui résout à sa façon les apories du sujet et de l'objet : « J'admets que la

“religion” que je me donne comme objet sociologique n'a pas d'autre unité que celle que lui confère le point de vue à partir duquel je choisis de mettre en scène la pluralité des manifestations du croire religieux. » (p. 25). Il s'agit donc moins d'objectiver les faits religieux à partir de contenus particuliers du croire que de les comprendre à partir des « différentes manières qu'ont nos contemporains d'invoquer, d'évoquer, de célébrer, d'inventer la continuité nécessaire d'une lignée croyante à laquelle ils s'identifient » de façon à conjurer l'incertitude de la condition moderne. Dans son perspectivisme résolu, l'auteur ne va certes pas jusqu'à inscrire son soi de sociologue parmi les lignées qu'elle repère. Elle aurait pu par exemple partir du lien entre son premier terrain d'enquête (la remuante « Mission étudiante » dans les années 1960) et son rôle initial d'animatrice de ce même mouvement de contestation catholique en milieu universitaire¹⁴. Mais son raisonnement permet d'aller un peu au-delà des pétitions de principe de sa collègue anglaise.

Distanciations variées

Que nous disent en somme ces résumés de récits censés réfléchir le rapport à l'objet ? Ils nous instruisent d'abord sur une difficulté à exprimer les raisons tant d'engagements personnels à l'égard de ce qu'il y a à connaître que de « distanciation » (Elias, 1983) par rapport à ces choses que l'on appelle religieuses. La réserve générale notée à cet égard par Bouilloud (2009) prend dans notre cas d'étude des contours spécifiques. Les disparités constatées sur ces questions entre le collectif anglophone et son homologue francophone méritent d'être d'abord soulignées.

La rareté des objections faites, côté anglophone, à l'implication éventuelle du sujet dans l'objet peut être comprise comme l'effet d'une plus grande intégration de la religion par rapport au contexte français. La formation des sciences sociales conduirait même à émettre l'idée de connaturalité entre Évangile, Réforme, démocratie et sociologie aux États-Unis (Swatos, 1984). Certes, l'équation n'a rien de linéaire. Artur J. Vidich et Stanford M. Lyman (1985) ont déjà montré qu'elle passait par

14. Les seules phrases suivantes de l'ouvrage qui relate cette première enquête attestent pour le moins d'une certaine réserve à expliciter ce lien primaire entre sujet et objet : « Je n'aurai garde de renier, a posteriori, les raisons premières qui m'ont fait m'intéresser, du point de vue sociologique, à la Mission étudiante et à l'évolution récente des groupes d'étudiants catholiques en France, plutôt qu'à tout autre groupe à finalité

religieuse. Si la participation peut – sous certaines conditions – être convertie en méthode d'observation, il n'y a pas lieu, me semble-t-il, de reconstituer après coup une démarche moins suspecte et de méconnaître, au nom de la pureté scientifique, qu'elle ait pu, à un moment donné, susciter le goût d'une telle observation » (Hervieu-Léger, 1973, p. 10).

au moins deux moments : celui de la théodicée au tournant du xx^e siècle, puis celui de la « sociodicée » après la Seconde guerre mondiale. D'un côté, la connaissance du lien social se présente comme le moyen moderne de réforme de la société industrielle naissante en s'appuyant sur une philanthropie qui trouve ses références dans la culture protestante : c'est « l'évangile social » au fondement des grandes enquêtes et dispositifs universitaires d'observation et d'analyse du changement. De l'autre, la prise d'autonomie des moyens politiques sur les fins théologiques trouve son plein accomplissement disciplinaire sous le New Deal : c'est le temps du retrait de la philosophie de l'histoire implicite, de la séparation entre jugements de faits et de valeurs, de la prise de distance universitaire avec les « Do Gooders », du refoulement du religieux dans la sphère de la « Privacy ». Traits de sécularisation qui n'effacent pas pour autant la prégnance des marqueurs religieux dans un monde globalisé comme l'atteste l'enquête récente de John Schmalzbauer (2003) parmi les sociologues et les experts politiques. Ce dernier essai montre en effet le reflux général de la neutralité axiologique ou du positivisme quantificateur des années d'après-guerre et la montée, via le tournant linguistique en philosophie, de perspectives herméneutiques qui ne craignent pas d'entrer de plain-pied en dialogue avec la théologie. L'auteur, professeur de sociologie dans une université catholique, se présente lui-même en observateur participant en évoquant sa propre conversion, de la mouvance familiale évangélique vers l'Église romaine, par intérêt pour l'institution. Attentif aux parcours sinueux de ses collègues, il est à même de décrire les réseaux d'affinités électives qui ne sont pas sans effet sur les carrières académiques. Proche des thèses sur la pluralité mobile des identités individuelles, il avance la notion de « Protean religious selves » qui rend compte des combinaisons singulières « entre la sagesse d'Athènes et la foi de Jérusalem » dont témoignent nombre de trajectoires que nous avons rencontrées. Tendance à l'intégration multiforme du sujet et de l'objet qui cependant ne va pas de soi comme le rappelle Bainbridge dans ses remarques acerbes sur sa communauté savante mais qui sont aussi un hapax du corpus étudié : « Au risque d'être désobligeant, je dois dire que le progrès en science sociale des religions est grandement freiné par la piété de la plupart de ses pratiquants ainsi que par la réserve polie de ses quelques non croyants qui n'osent pas offenser la majorité croyante. » (Bainbridge *in* Hjelm & Zuckerman, 2013, p. 35, notre traduction).

Côté francophone, un tel passif renvoie confusément à plusieurs causes. C'est d'abord parce que la description et

l'explication des agissements humains a progressivement pris rang de discipline autonome au prix de multiples ruptures avec une théologie qui est à l'origine de la formation européenne des savoirs libéraux depuis le xiii^e siècle. C'est ensuite parce que la sociologie a pris naissance au xix^e en se différenciant tant des philosophies hégéliennes de l'histoire que des romans sociaux encore largement sous la coupe de la théodicée chrétienne. Le « rêve de l'esprit humain » ou « l'essence infantile de l'humanité » (Feuerbach, 1841) en sont devenus objets d'enquêtes positives sur les divinités et les cultes les plus étranges à travers les contrées et les époques. En parallèle de « sciences religieuses » explorant les arcanes les plus lointaines comme les plus proches des systèmes de croyance et de pratiques érigés en religions historiques, la sociologie comme science empirique de ce pour quoi les individus rêvent, pensent et agissent en commun n'a pu éviter de se confronter aux savoirs négateurs ou auxiliaires de l'idée religieuse. En ressaisissant tout fait dit religieux comme communion des consciences et par là même comme force sociale *sui generis*, Durkheim l'a imposé au centre du programme sociologique tout en permettant de distinguer celui-ci des philosophies de l'esprit, de l'histoire des traditions ou des anthropologies évolutionnaires qui introduisaient des degrés entre les dieux fétiches et les religions révélées. Concomitante de la laïcisation des institutions universitaires à laquelle l'école durkheimienne a elle-même prêté main forte sous la Troisième République, la sociologie des religions a revêtu dès l'origine l'image d'un nouveau cadre pour penser la morale moderne, individuelle et républicaine. Nombre d'analyses ont relevé ainsi le monothéisme implicite des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, soit au titre des causes premières par « hypostase de la société » (Latour, 2014), soit au titre des fins dernières par la « religion de l'homme » (Isambert, 1992) qui en découle.

À sa refondation après la Seconde Guerre, la discipline a concédé un domaine à la religion à côté de ceux du travail, de la ville, de l'éducation ou des loisirs. Moment paradoxal dans la mesure où le « Groupe de sociologie des religions » ne pouvait que confirmer la fin de la civilisation paroissiale dans le pays et plus globalement la sécularisation avancée du monde. De quoi mettre en relief les ambivalences de position de ses animateurs principaux dont la vocation de savant avait pris place contre ou tout contre des engagements de jeunesse dans l'Église. Mais au sein même du paradigme de la perte, l'état des lieux s'est avéré si plein de cet inépuisable réservoir de symboles dont parlait Lévi-Strauss que les linéaments de recomposition

du croire dans une société d'individus se sont signalés dans les persistances superstitieuses, les sacralisations diffuses et les résurgences identitaires associées aux frustrations et oppressions de par le monde. Au tournant des années 1980, les pionniers de la refondation avaient de quoi former et transmettre à une nouvelle génération de chercheurs spécialisés tout un programme autour des circulations du croire dans les sociétés d'hier et d'aujourd'hui, de ses cristallisations politiques momentanées, de ses formes de sociabilité à la jonction des Églises, des sectes et des réseaux mystiques, des régulations de laïcité qui en découlent dans l'espace public.

Résolument tourné vers les infinies manifestations de dissonance cognitive engendrées par la recombinaison permanente d'un paysage religieux globalisé, le rapport du sujet à l'objet est actuellement appelé à se défaire du fardeau de la double référence stigmatisée par Bourdieu. À la différence de la génération pionnière qui a à peine résolu son passé dans la confiance de l'entretien ou de rares mémoires autobiographiques, l'espace collectif des trajectoires accueille désormais la réflexion sur les effets de perspective réciproque entre l'objet et le sujet du raisonnement sociologique.

Médiations temporelles

Nos figures narratives rencontrées à cet égard illustrent par construction et confirment par le fait les médiations temporelles par lesquelles s'éprouve le rapport à l'objet. C'est donc au cours d'une recherche de terrain que le point de vue longuement entretenu à l'égard de l'objet se renverse, dégagant de nouvelles prises pour appréhender des relations jusqu'alors refoulées ou impensables. Dans l'autocar de pèlerinage marial, l'ethnologue éprouve ainsi une conversion du regard lorsqu'elle passe de l'athéisme à un « théisme méthodologique » qui lui fait prendre au sérieux le lien entre les passagers, les chapelets, le dogme de l'Immaculée Conception et le guide touristique (Claverie). Au-delà des récits qui jouent sur les « concours de circonstances » et les moments de *serendipity* qui donnent lieu à des bifurcations décisives (Barker & Beckford), les déplacements de perspective s'avèrent autant à vivre qu'à penser. Ce n'est certes qu'au fil d'enquêtes comparatives inscrites dans le temps long que se révèle progressivement la pluralité des formes de la modernité religieuse (Davie). Mais cette expérience de connaissance montre surtout que l'objet varie avec le point de vue qui le construit. La découverte d'un langage

commun aux manifestations religieuses comme l'inscription de la croyance dans une mémoire autorisée permet alors d'ajuster le point de vue sociologique aux modalités plurielles de manifestations empiriques de ce paradigme (Hervieu-Léger).

L'histoire même des sujets qui deviennent sociologues n'est pas étrangère à ces déplacements, conversions et ajustements. L'échantillon général de Bouilloud a montré à cet égard tout ce que les itinéraires de recherche devaient aux conflits sociaux, parentaux et intellectuels diversement vécus dès l'enfance par le sujet connaissant. Certes il s'agissait, pour l'essentiel de la cohorte des fondateurs de la discipline d'après-guerre, d'intellectuels marqués ou engagés dans les derniers conflits du siècle alors que nos baby-boomers amorcent déjà dans leur carrière de sociologues des religions le tournant de la spécialisation professionnelle de la discipline. Mais ces derniers ne souscrivent pas moins aux *thematata* de l'imagination scientifique qui marquent une trajectoire à vie. On les retrouve dans nos récits sous la forme du « décentrement » culturel (Azria) ou de la « désorientation » sociale (Orsi). Des *thematata* qui peuvent également se révéler au fil des parcours d'objectivation. Il en va par exemple de l'« étrangeté » qui résume le travail de connaissance ininterrompue de ce qui est dissonant dans le monde comme dans sa propre expérience personnelle (Bainbridge). Au-delà de ses séjours dans les terrains successifs de la science, de la religion et de la santé, c'est bien à la découverte de l'« imaginaire » qui soutient toute vie sociale que semble s'unifier un parcours aux allures d'errance cognitive (Champion). Enfin, tout se passe comme si la définition sociologique de la religion comme « dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (Hervieu-Léger) accréditait l'objet tout en faisant corps avec le parcours de l'auteur qui s'inscrit ce faisant dans une double lignée durkheimienne et wébérienne.

Pour rendre sensible au double front de la distanciation et de la constitution de soi auquel le devenir sociologue doit sacrifier, Bouilloud a utilisé le mot savant de parthénogenèse (reproduction sans fécondation). Il n'est pas sûr que l'analogie soit des plus parlantes tant l'autoproduction sociologique passe par nature par des médiations temporelles qui relèvent plus de l'intermonde que du solipsisme. Plus qu'acteur de lui-même, le chercheur endosse ainsi les rôles que ses dispositions au jeu lui ouvrent (Barker). La tradition d'un modèle de connaissance

qui a fait ses preuves n'attend de ses meilleurs héritiers que sa confirmation (Willaime). Les remaniements successifs de soi, depuis le nom même changé plusieurs fois jusqu'aux dernières enquêtes sur la perte et la recomposition des codes de la croyance religieuse, font ainsi système (Roof). Les exemples sont innombrables et risquent de nous éloigner de la question qui vient au terme de ce premier bilan critique des récits d'expérience par lesquels passe l'explicitation du rapport sociologique à l'objet.

Le fait que le mot religion ait engendré des parcours et un domaine spécialisés des sciences sociales au même titre que les mots travail, éducation ou ville reste à interroger dans la spécificité des arrangements respectifs entre le sujet et l'objet de la connaissance. La marginalité académique relative de la

spécialité religieuse par rapport à ces autres domaines n'est sans doute pas étrangère à la question. Il faut encore rappeler que la sociologie comme savoir empirique et positif s'est construite à l'encontre de la métaphysique et de la théologie et que ce dont traite la religion relève des croyances les plus intimes qui traversent les sujets de raison. Autant de conditions natives qui conduisent à accorder à la problématique de l'objet religion une attention particulière dans un contexte d'« humanisme de l'immanence » où les « structures du monde fermé » comme les traditions spirituelles et les raisonnements tout faits se disputent l'espace public (Taylor, 2007). Mais l'illustration ici donnée des stratégies narratives par lesquelles s'exprime cette problématique mérite confirmation en se confrontant à d'autres mots qui font de la sociologie autant de formes de vie et de récits qui les révèlent.

Bibliographie

- Berger P. L.** (1971 [1967]), *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* [tr. de *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*], Paris, Éditions du Centurion, « Religion et sciences de l'homme ».
- Berger P. L. & Luckmann Th.** (1986 [1967]), *La Construction sociale de la réalité* [tr. de *The Social Construction of Reality: Everything that Passes for Knowledge in Society*], Paris, Méridiens Klincksieck ; rééd. 2012, A. Colin.
- Boudon R.** (2012), *La Rationalité*, Paris, Puf, « Quadrige. Grands textes ».
- Bouilloud J.-P.** (2009), *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Éditions Érès, « Sociologie critique ».
- Bourdieu P.** (1987), « Sociologues de la croyance et croyances des sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63/1, pp. 155-161.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C. & Passeron J.-C.** (1968), *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris-La Haye, Mouton.
- Cabanel P.** (1994), « L'institutionnalisation des sciences religieuses en France. Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1^{er} trim., pp. 33-80.
- Canguilhem G.** (dir.) (1971), *Introduction à l'histoire des sciences*, vol. II, Paris, Hachette.
- Canguilhem G.** (1989 [1968]), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Problèmes et controverses ».
- Chartron G., Degenne A., Lebeaux M.-O. & Mounier L.** (1990), « Images de la recherche sociologique actuelle », *Bulletin de méthodologie sociologique*, n° 28, pp. 19-39.
- De Coninck F. & Godard F.** (1989), « L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation : les formes temporelles de la causalité », *Revue française de sociologie*, XXXI, pp. 23-53.
- Durkheim É.** (2007 [1895]), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf, « Quadrige ».
- Durkheim É.** (2008 [1912]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Puf, « Quadrige ».
- Elias N.** (1993 [1983]), *Engagement et distanciation* [tr. de *Engagement und Distanzierung*], Paris, Fayard.
- Ellena L.** (2002), « Regards de sociologues sur leur discipline. Tendances récentes des recherches sur la sociologie », in Farrugia F. (dir.), *La Connaissance sociologique*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », pp. 51-61.
- Feuerbach L.** (2011 [1841]), *L'Essence du christianisme* [tr. de *Das Wesen der Religion*], Paris, Gallimard, « Tel ».
- Hervieu-Léger D.** (1973), *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens*, Paris, Cerf, « Sciences humaines et religions ».
- Hervieu-Léger D.** (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, « Sciences humaines et religions ».
- Hjelm T. & Zuckerman Ph.** (ed.) (2013), *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, Oxon, New York, Routledge.
- Holton G.** (1981 [1978]), *L'Imagination scientifique* [tr. de *The Scientific Imagination: Case Studies*], Paris, Gallimard-Nrf, « Bibliothèque des sciences humaines ».
- Houdeville G.** (2007), *Le Métier de sociologue en France depuis 1945. Renaissance d'une discipline*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Le lien social ».
- Hughes E. C.** (1996), *Le Regard sociologique. Essais choisis*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Isambert F.-A.** (1992), « Une religion de l'Homme ? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim », *Revue française de sociologie*, XXXIII, pp. 443-462.
- Juan S.** (2010), « La sociologie française d'aujourd'hui : au cinquantième anniversaire de la création de la licence de sociologie à l'université française », *Socio-logos. Revue de l'Association française de sociologie*, n° 5, pp. 1-23.
- Kuhn Th. S.** (1983 [1963]), *La Structure des révolutions scientifiques* [tr. de *The Structure of Scientific Revolution*], Paris, Flammarion.
- Lambert Y.** (1991), « La Tour de Babel des définitions de la religion », *Social Compass*, n° 38-1, pp. 73-85.
- Lambert Y., Michelat G. & Piette A.** (dir.) (1997), *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, « Religion et sciences humaines ».
- Lassave P.** (1997), *Les Sociologues et la recherche urbaine dans la France contemporaine*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, « Socio-logiques ».
- Lassave P.** (2004), « Sciences, arts et lettres dans les manuels de sociologie », *Sociologie de l'art, Opus 6*, « Littérature, arts, sciences », pp. 49-68.
- Latour B.** (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.
- Latour B.** (2014), « Formes élémentaires de la sociologie ; formes avancées de la théologie », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167 (à paraître).
- Lévi-Strauss C.** (1971), *Mythologiques. L'homme nu*, Paris, Plon.
- Piriou O.** (1999), *La Sociologie des sociologues. Formation, identité, profession*, Paris, ENS Éditions, « Sociétés, espaces, temps ».
- Pouillon J.** (1993), *Le Cru et le Su*, Paris, Seuil, « La librairie du xx^e siècle ».
- Schmalzbauer J.** (2003), *People of Faith, Religion Conviction in American Journalism and Higher Education*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Swatos W. H.** (1984), *Faith of the Fathers: Science, Religion and Reform in the Development of Early American Sociology*, Bristol, Windham Hall Press.
- Taylor C.** (2011 [2007]), *L'Âge séculier* [tr. de *A Secular Age*], Paris, Seuil, « Les livres du nouveau monde ».
- Vannier P.** (2000), « Les caractéristiques dominantes de la production du Centre d'études sociologiques (1946-1968) : entre perpétuation durkheimienne et affiliation marxiste », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2000/1, n° 2, pp. 125-145.
- Vidich A. J. & Lyman S. M.** (1985), *American Sociology. Wordly Rejections of Religion and Their Directions*, New Haven-London, Yale University Press.
- Voyé L. & Billiet J.** (ed.) (1999), *Sociology and Religions. An Ambiguous Relationship*, Louvain, Leuven University Press, « Kadoc-Studies 23 ».