

Hybridité, circulation, transmission Réflexions autour des religiosités séculières *

par Albert Piette **

Cet article vise, dans un premier temps, à repenser les religiosités séculières dans une perspective constructiviste qui accorde l'attention au mouvement même du religieux en train de se faire ou de ne pas se faire, selon les cas. Il propose, dans un deuxième temps, de transposer la valorisation de l'observation des pratiques et des actions du religieux hors religion à l'étude des religions historiques si souvent méprisées des observateurs (au sens strict du terme). Il peut en résulter de nouvelles perspectives d'anthropologie du fait religieux.

Faire des religiosités séculières un objet d'étude pleinement légitime en sciences sociales des religions n'est pas nécessairement facile. La nature oxymoronique de l'expression — qui désignerait le religieux dans les activités reconnues comme non religieuses tels le sport, la politique, la science... — en mesure toute la difficulté. Les résistances à la légitimation d'un tel objet sont d'ailleurs nombreuses :

- L'ignorance du phénomène lui-même : elle est associée à la décision de considérer la religion comme un champ d'activité spécifique, autonome et séparé des autres, et donc de rayer comme objet des sciences sociales de la religion ce qui serait en dehors de ce champ. Tout au plus ce religieux hors religion sera considéré comme du refoulé dans des zones inattendues ;

- L'asymétrie : les nouvelles réflexions sociologiques sur l'objet religieux, en permanente réorganisation et recomposition en son champ et en dehors de celui-ci, obligent cette fois à considérer la présence du religieux hors religion. Mais elles le font le plus souvent sur le mode de l'imposition asymétrique et a priori du religieux, de telle manière qu'il est interprété hors religion comme para ou quasi religieux, diffus, invisible, implicite... et ce, bien sûr par rapport à un religieux historique qui serait total, concentré, visible, explicite... ;

- L'analogie : c'est-à-dire le repérage et la caractérisation de ce religieux hors religion par rapport à des religions existantes (surtout le christianisme et... le totémisme des aborigènes australiens décrit par Durkheim), ce qui permet de décrire telle activité séculière comme analogiquement fonctionnelle à "la" religion (sans précisions socio-historiques sur celle-ci), ou la vénération pour tel héros sportif analogue à celle suscitée par un dieu, un saint, etc. Avec le risque évident d'une surinterprétation des pratiques analysées et le gros inconvénient de lire le religieux hors religion sous l'éclairage des religions traditionnelles, et donc d'y découvrir plus ou moins les mêmes caractéristiques, c'est-à-dire de la communion et/ ou du respect ;

* Ce texte est la forme écrite d'un exposé présenté au séminaire (de sociologie du religieux) de Danièle Hervieu-Léger à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.

** Université de Paris VIII, Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux.

- La tentation essentialiste : elle consiste à se demander s'il y a du religieux dans le sport ou en politique, si telle pratique ou tel rituel est religieux ou n'est pas religieux comme si du religieux existait en soi et consistait, selon la tradition durkheimienne, en une substance spécifique présente dans la vie sociale.

Cette constatation incite à une relative prudence qui devrait passer par un vaste détour empirique, pour répondre à la question : "Qu'est-ce qui se passe dans telle activité ?". Ceci suppose un repérage des terrains où nous aurions de bonnes chances d'y observer la genèse et le développement des mécanismes susceptibles d'être reconnus comme religieux. Il faut bien baliser ce terrain anthropologique à partir de traits. Nous choisissons les caractéristiques les plus couramment perceptibles dans les religions existantes, reconnues comme telles, sans pour autant associer celles-ci à un noyau essentiel. Nous faisons alors le pari de chercher ces traits hors religion (mais sans savoir a priori s'il s'agira localement de religieux et quelles seraient ses caractéristiques), d'une part là où il est question de réalité transcendante c'est-à-dire surnaturelle, supra-terrestre et capable de gérer la nature problématique de la mort ; d'autre part là où il y a sacralisation de personnes, d'idées, d'objets selon une dynamique entre leur valorisation sous forme d'enjeu collectif, la représentation d'un élément extraordinaire et une expérience émotionnelle ; enfin, là où un ensemble mythico-rituel organise et exprime ces deux premiers traits (Piette, 1993).

La sociologie des sciences découvre que les électrodes des piles à combustible ne peuvent être décrites sans mobiliser EDF, Renault et toute la politique énergétique française, mettant ainsi au jour de nouveaux tricksters, objets hybrides sociaux et associatifs. Pourquoi la modernité renvoie-t-elle à une prolifération de tels êtres hybrides ? C'est précisément parce qu'elle refuse de penser les hybrides comme tels et qu'au contraire elle valorise la différence, sa coupure avec d'autres temps, mais aussi la séparation purificatrice des zones et des champs en son sein, que la modernité rend possible un avènement accéléré des mélanges sous diverses formes (Latour, 1991). Ceux-ci apparaissent comme le résultat de la séparation des activités et de la circulation désormais possible dans l'espace vide entre ces activités (Hervieu-Léger, 1993 : ch. 4). Pourquoi donc est-il difficile d'imaginer des religiosités séculières dans des sociétés privilégiant l'imbrication de différentes dimensions (politique, religieuse...) selon la caractéristique des sociétés exotiques traditionnelles (par exemple si le roi est aussi le dieu...) ? Bien sûr, parce qu'il n'y a pas séparation purificatrice entre les activités et donc créations d'un espace vide de circulation propice à la naissance d'hybride religieux-séculier, tels ces chanteurs qui deviennent des saints, ces footballeurs des héros apportant le "salut" ou ces médecins démontrant l'existence d'un au-delà. Bref, la modernité crée la séparation, donc la circulation, donc favorise l'hybridité. Cette remarque, par ailleurs non négligeable, acquiert une pertinence heuristique d'autant plus réelle qu'elle stimule directement, à partir de ces pratiques hybrides, une analyse socio-historique de la construction progressive de situations stabilisées en tant qu'elles constitueraient des résultats tardifs. À l'anthropologue de suivre la vie des pratiques hybrides et l'attribution finale de propriétés stabilisatrices et purificatrices (Piette, 1994). Cette perspective évite ainsi de penser la modernité seulement en termes de séparation (institutionnelle...) mais insiste sur une dynamique plus complexe : pas de purification séparatrice sans état hybride préalable et pas d'hybridation sans différenciation.

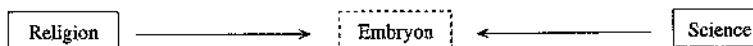
Focalisons-nous sur l'hybridité de quelques religiosités séculières, sur ces traits du "religieux" dans la science, le sport... pour y repérer comment il se fait ou ne se fait pas. Nous allons le saisir au moment où tout est encore possible, avant qu'il ne devienne une religion, ou qu'il échoue dans l'indifférence.

1. Ça circule...

L'hybridité résulte donc d'un travail de circulation entre le religieux reconnu comme tel dans une société et des activités séculières comme le sport, la science. Nous avons, dans un travail antérieur (Piette, 1993), décrit les différents types de mélange ou de syncrétisme (selon le terme classique en anthropologie du religieux) entre telle forme séculière et tel trait issu de religions différentes. Nous voulons ici insister sur les différentes modalités de circulation de ces éléments dans l'espace vide de la séparation, avant de tirer une leçon pour une relecture des religions dites historiques. Nous reprenons donc de manière libre et schématique nos exemples tirés de la science, du sport, de la musique ou de la politique. Chaque modalité de circulation sera visibilisée par un schéma.

Première forme de circulation

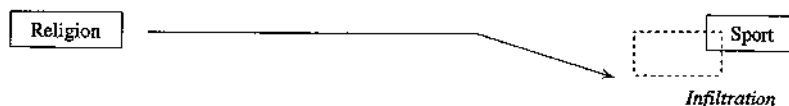
Un livre de physique, qui fait référence à la théorie quantique, tente de démontrer l'existence de l'au-delà. L'auteur, diplômé en physique, appartient à une institution scientifique. À bien décortiquer l'analyse du chercheur, il ne s'agit pas d'une démonstration strictement mathématique au terme de laquelle ne pourrait s'imposer que la seule existence de Dieu ou de l'au-delà, mais d'un syncrétisme des principes quantiques avec la propre conviction de l'auteur sur l'existence d'un principe surnaturel. D'où les glissements permanents de sens opérés à partir des conclusions strictes de la physique : l'importance — reconnue en physique quantique — de la mesure de l'observateur est assimilée à la conscience de celui-ci comme entité n'obéissant pas aux lois de la physique et donc capable d'agir sur la matière ; une conscience individuelle (et de là une âme) est attribuée à l'électron parce qu'il est capable de réduire les fonctions d'onde ; le paradoxe de la non-séparabilité glisse de l'échelle de la particule au niveau macroscopique et devient ainsi capable de démontrer les phénomènes parapsychiques... L'explicitation religieuse des conclusions de ce genre de travaux est variable pouvant aller jusqu'à mentionner l'existence du Dieu de la tradition chrétienne. Malgré la légitimité scientifique dont ceux-ci s'entourent, ces textes n'ont aucune réception scientifique, rapidement bloqués par les comités de lecture des revues scientifiques ou les commissions du Ministère de la recherche refusant d'attribuer quelque financement. Par ailleurs, malgré les références à des entités et à certaines traditions religieuses existantes, les structures ecclésiastiques officielles de la religion chrétienne, reconnue comme telle, restent indifférentes à ce genre de débats, ne trouvant pas là argumentation favorable à leurs propres discours. Nous sommes dans une situation limnique, ni religieuse ni scientifique, réservée à cette hybridité résultant de la circulation de traits scientifiques et religieux, flottant tel un embryon entre les deux, sans reconnaissance ni de l'un ni de l'autre, organisant son propre réseau autonome (édition, librairie, etc.), comptant sur une réception soit relativement élargie de type mass-médiatique mais lâche, soit localisée selon les besoins d'une curiosité intellectuelle ou d'une expérience émotionnelle et à transmission ponctualisée, soit débouchant sur des réseaux associatifs de type court dépendant du bénévolat d'un secrétaire dévoué. Le livre de physique sur l'au-delà n'est donc pas reconnu comme participant explicitement de la science, ni de la religion, même s'il possède des traits socio-historiques de l'un et de l'autre.



Deuxième forme de circulation

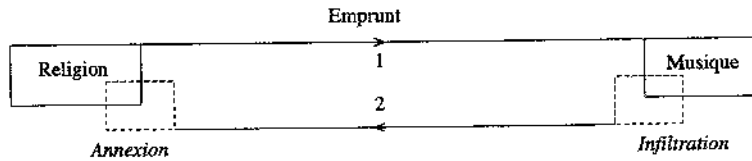
Le titre d'un journal local mentionne la victoire d'une équipe de football, évitant ainsi la relégation en division inférieure grâce au but d'un joueur qualifié de "Messie". L'article foisonne de termes que le lecteur peut d'emblée reconnaître comme appartenant au registre religieux : Dieu, sauveur, grâce, ciel... Il comprend bien sûr qu'il s'agit d'une rhétorique journalistique voulant redoubler par le texte un événement extraordinaire. Telle est aussi la réception du joueur qui ne pensera pas à prolonger en dérive religieuse son exploit... Bref, l'énoncé est d'emblée abandonné comme religieux, sans aucune utilisation à ce titre. Ce n'est que du religieux explicitement métaphorique et pour l'émetteur et pour le récepteur. Mais notre lecteur reste insatisfait et aimerait assister lui-même à ce qui est décrit sous un tel vocabulaire. En observant de loin un match, il est effectivement prêt à reconnaître l'effervescence collective à la Durkheim, une sorte de communion des consciences des supporters autour de l'événement. Effrayé de cette conclusion, il s'avance et se réjouit de voir des hommes qui applaudissent, complètement impliqués, puis discutent avec leurs voisins de leur budget familial, sachant quand et quoi crier ou chanter... Selon des attitudes qui rappellent des traits reconnus comme explicitement religieux dans d'autres situations, nous savons aussi que certains supporters sont friands de reliques et de fétiches constitués à partir d'éléments appartenant aux joueurs, au stade... D'autres sont prêts à passer des heures de la semaine à confectionner banderoles, vêtements, ou autres ustensiles en vue du match. Curieusement si l'anthropologue demande à ces supporters s'ils accomplissent un rituel, ils ont l'air de lui demander s'il n'a pas d'autres activités plus intéressantes à faire... Et si le chercheur s'égare à leur demander si c'est de la religion, son sort est complètement fixé... Comme les Romains capables de distinguer l'empereur divinisé et les divinités à qui ils demandaient quelque chose, les supporters et les joueurs font aussi un appel explicite et ponctuel à la religion reconnue comme telle : ils prient, font le signe de croix, et effectuent des pèlerinages (en cas de drame par exemple), utilisent des pratiques magiques, propitiatoires...

En sport, le religieux peut encore, sous une autre forme, être parodié, comme l'exemple de la tête de Maradona au-dessus du buste du Saint-Patron de la ville promené en procession (Bromberger, 1995). Il s'agit là aussi d'un emprunt explicite au registre religieux mais qui se fait dans l'ambiance sportive sur le mode de l'exagération et de la distance parodique. Métaphorisé, nié, parodié, le religieux infiltré dans le football n'est évidemment pas transmissible en tant que tel. Les idoles sont en plus plurielles et versatiles, incapables d'être objets de transmission de génération en génération, à la différence du goût pour la pratique du supporter, mais qui n'est pas transmise sous le mode religieux. Par ailleurs, le football constitue une activité sportive structurée et se reproduisant comme telle à travers un ensemble de réseaux longs et solides (du club local à la coupe du monde) et ce, nécessairement en association avec d'autres activités comme la politique ou l'économique, tout en comptant sur l'effet émotionnel des identités collectives en jeu ou sur l'effet spectaculaire des compétitions et des exploits à voir. Mais rien d'explicitement religieux dans ces pratiques.



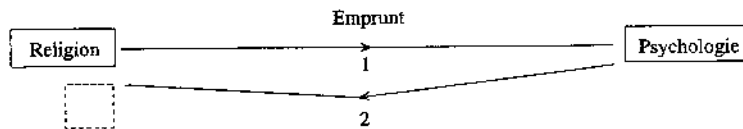
Troisième forme de circulation

Les cultes adressés à des chanteurs morts en pleine activité (E. Presley, J. Morisson, C. François, etc.) apportent un élément nouveau par rapport à la pratique des fans, comparable, malgré des différences, à celle des supporters. Au-delà du refus de la mort (soit que la vedette est considérée comme étant encore en vie, soit qu'elle reposerait dans un au-delà classique, ou communiquerait comme esprit désincarné), des pratiques magico-religieuses, largement empruntées au modèle catholique, sont organisées devant la tombe : prières adressées au chanteur, ex-voto, cérémonies rituelles... À partir de cette infiltration du religieux explicite, les fans font référence, pour décrire leur chanteur, à Dieu ou à un saint, même s'ils précisent qu'il n'est vraiment ni l'un ni l'autre. Des associations aux réseaux internationaux, mais sans impact prosélytiste important, existent par ailleurs pour perpétuer la mémoire du chanteur. Celle-ci peut être décrite et considérée sans enjeu nécessairement surnaturel. Même s'il est facile de percevoir la difficulté de transmettre un nouveau-né inscrit au club *Claude François Forever* le souvenir du chanteur, certaines associations, comme celles qui touchent J. Morisson, ont déjà passé la deuxième génération (Hervieu-Léger, 1993 :222-225). Dans ce cas, il y a donc transmission d'un modèle de vie, littéraire, musical, par diffusion de textes, de disques, par stimulation d'une fidélité à une œuvre, mais sans dimension explicitement religieuse, tandis qu'à travers les pratiques rituelles autour du tombeau, il y a comme une annexion diffuse par les fans de la sainteté du chanteur au panthéon catholique.



Quatrième forme de circulation

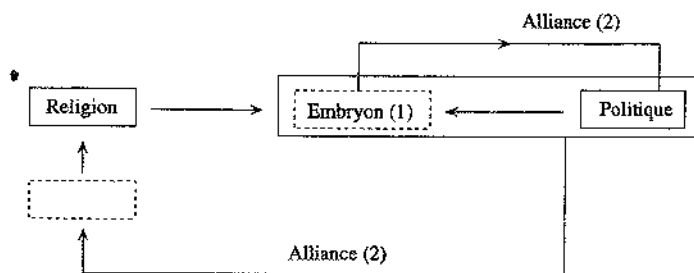
Elle concerne le cas de la scientologie surgissant, aux USA, d'une pratique médicale, en l'occurrence psychothérapeutique, connue sous le nom de dianétique. Diverses raisons (dissension du promoteur avec ses collaborateurs, fragilité des idées, problèmes financiers, opposition des associations de psychologie...) ont pu déclencher un contexte favorable à la transformation de la dianétique en mouvement religieux explicite sous le label *Church of Scientology*. Celui-ci fonctionne selon un réseau spécifique d'alliances dans les domaines de la politique, de l'éducation, et selon des stratégies de prosélytisme en tensions plus ou moins fortes avec les religions existantes. Aux États-Unis, les associations avec un tel label bénéficient de la protection juridique impliquée par les statuts correspondants. Cette transformation d'une activité psycho-médicale en mouvement religieux reconnu comme tel est en même temps caractérisée par la transcendantalisation des idées dianétiques, en particulier la présentation charismatique du promoteur et des emprunts à diverses religions existantes (affirmation d'une entité transcendante immortelle, théorie de la réincarnation, services d'église...).



Cinquième forme de circulation.

Elle peut être constituée par différentes conditions réunies pendant la période révolutionnaire en France à partir de 1789 :

1. Des formes syncrétiques embryonnaires selon différentes modalités de rencontre entre les idées républicaines et des traits religieux le plus souvent empruntés au catholicisme dans sa forme et/ou son contenu (autel de la patrie, évangile républicain, valorisation de l'image de Jésus patriote et républicain, comparaison de héros politiques à Jésus, organisation de cérémonies républicaines calquées sur le modèle religieux, signe de croix au nom des héros républicains...);
2. Une situation d'extrême controverse avec hostilité et violence à l'égard de la religion catholique ;
3. La constitution de réseaux d'alliance pour diffuser les hybrides christiano-républicains, via les missions républicaines à Paris et en province, le relais des municipalités mais aussi via une partie du clergé existant allié aux nouvelles idées ;
4. La transformation, de cette hybridité originelle, en une forme nouvelle de religion qui a pu non seulement concurrencer celle en place mais aussi la remplacer, même si elle fut très ponctuelle dans le temps et dans l'espace. L'indice de cette forme nouvelle est précisément l'assimilation des cultes républicains aux pratiques chrétiennes, d'autant plus facile que les nouveaux objets de croyance étaient forgés pour correspondre aux besoins des gens (cf. l'immortalité de l'Être Suprême sous Robespierre) et sans insister sur les différences d'avec les croyances existantes. Citons plusieurs exemples : l'assimilation diffuse et implicite du culte de Marat à un contenu chrétien par le glissement, à travers les Sans-Culottes élevés à la culture catholique, de l'immortalité de la mémoire du héros à celle de son âme ; l'assimilation entre les martyrs républicains et les saints catholiques, favorisée par la ressemblance des cultes traditionnels et révolutionnaires ; la sonnerie des cloches pour prier l'Être Suprême, mêlée à la référence à la "morale de l'Évangile" et dont Jésus constituerait le culte le plus digne...



2. Une leçon à tirer ¹

Création d'un embryon limnique, infiltration du séculier dans le religieux existant, annexion à celui-ci, création d'une relation alternative, remplacement de la religion existante : voilà donc différentes formes qui peuvent être bien sûr compatibles dans la synchronie mais aussi successives et constitutives de différentes étapes allant de l'hybridité à la stabilité d'une religion qui devra alors se reconnaître et être reconnue comme telle. Nous ne nous intéresserons pas ici à ce moment de "fondation" avec attributions

¹ Nous n'envisageons ici qu'une seule "leçon". D'autres sont possibles à partir des religiosités séculières pour une autre approche des religions historiques. Cf. PIETTE A., 1997.

tion d'une qualité purificatrice. Nous préférons revenir sur cette hybridité caractéristique des religiosités séculières, en tant qu'elle peut constituer une matière à réflexion pour la sociologie et l'anthropologie des religions. Non seulement, la leçon vaudrait pour l'analyse de ce religieux hors religion, qui semble ainsi éviter les quatre dangers évoqués au début de cet article mais surtout elle devrait être retenue pour l'analyse de religions historiques en général, en attirant directement l'attention sur le religieux en train de se faire, dit autrement, de se transmettre. Nous croisons ainsi, sans l'insérer dans la problématique d'une définition de la religion, les propositions centrales émises par D. Hervieu-Léger sur la transmission religieuse (Hervieu-Léger, 1993 et 1996).

Précisons notre propos. Étudier la religion en train de se faire implique pour nous une *époque* historique, c'est-à-dire faire comme si l'histoire n'était pas connue lorsqu'on y analyse une situation. Cette perspective évite de poser la question insoluble : est-ce ou n'est-ce pas ? C'est l'histoire qui décidera si c'est ou si ce n'est pas. Les religions étant reconnues comme telles sont précisément celles qui ont réussi à se transmettre comme telles, c'est-à-dire les religions qualifiées, avec beaucoup de bon sens, d'historiques... À partir de notre aperçu des religiosités séculières, deux éléments sont centraux dans ce processus de construction du religieux : la crédibilité de l'énoncé et la négociation des alliances. Ils s'inspirent directement des principes théoriques du constructivisme en sociologie des sciences (Latour, 1989).

Le premier élément porte donc sur la crédibilité accordée à des énoncés émis, leur modalité de réception et de transmission. Aucun énoncé n'est, selon notre perspective, religieux ou non religieux en soi ; son statut dépend plutôt des énoncés ultérieurs qui vont l'établir ou l'infirmer comme un objet de croyance religieuse. La validité religieuse ou non religieuse d'un énoncé dépend de son utilisation, de sa réception et de sa transmission par les autres. La dimension religieuse d'un énoncé est d'une certaine manière une affaire interactionnelle. Le titre du journal "Maradona : un Dieu", après un exploit sportif du joueur, n'est pas religieux parce qu'il est interactionnellement réapproprié comme une métaphore rhétorique, à la différence d'autres énoncés tels "Jésus-Christ est le fil de Dieu" ou "Kardec est le troisième messie après Moïse et Jésus". Arrivé à un stade de forte stabilité, un énoncé comme celui qui concerne Jésus-Christ, par exemple, n'est pas jugé métaphorique ou réel, mais vrai ou faux (ce qui ne veut pas dire que la vérité implique un lecture littérale du message). Rien en eux-mêmes ne permet de classer de tels énoncés comme religieux ou non religieux, si ce n'est le contexte dans lequel ils s'insèrent. L'énoncé pourra être laissé dans l'indifférence comme la métaphore religieuse en sport, rejeté après polémique comme les propositions de Kardec porte-parole du spiritisme, réduit pour certains à un ensemble d'hallucinations, ou encore repris et toujours retransformé par d'autres ("Jésus-Christ ressuscité"). Un énoncé ne pourra pas se déplacer, à travers sa transmission, dans l'exacte répétition mais seulement dans une réappropriation qui permet au texte d'être compris localement. Apparaît ici une différence entre l'énoncé religieux et l'énoncé scientifique. B. Latour (1990) distingue ainsi le mode de la prédication fondée sur la réinvention locale et le déplacement continu de l'énoncé indépendamment de ce qui se passe ailleurs, correspondant à la construction d'un fait mou pour agir localement, et le mode de l'information centré sur un langage homogène et mobile et un déplacement du message non transformé pour devenir un fait dur. Nous pourrions revoir ici les dix premières décennies de l'histoire du christianisme et les différentes modalités de réappropriation des énoncés en question. Par ailleurs, l'énoncé aura d'autant plus de chance d'être transmis comme religieux s'il tente de faire appel à des alliés eux-mêmes déjà reconnus comme religieux (mention d'une "conscience cosmique" ou de "Dieu" dans les discours scientifiques) ou encore s'il utilise l'argument d'autorité, c'est-à-dire s'il s'inscrit dans une tradition déjà considérée comme religieuse. La construction du christianisme comme religieux est d'emblée associée à son inscription dans la tradition judaïque. De plus la cohérence de l'énoncé comme religieux peut être stimulée par un

enjeu de controverses, qui incitera en particulier à protéger le message contre la force des adversaires. Bref, il faut faire religieux par des références ponctuelles à des faits ou à des idées religieuses, reconnues comme telles, ou par une inscription radicale dans une lignée religieuse déjà existante. Le degré de crédibilité religieuse d'un énoncé sera directement renforcé par son lien à une généalogie déjà religieuse.

L'autre élément capital, dans la transmission de l'énoncé, est la mobilisation d'alliés et l'exercice de stratégies visant à mobiliser tel groupe pour qu'il soit associé à son projet. Il s'agit bien de recruter ceux qui vont y "croire", ou en tout cas reconnaître l'énoncé comme religieux : les adeptes, bien sûr, mais aussi les pouvoirs politiques, juridiques, économiques, militaires... D'où l'échec des syncrétismes scientifico-religieux à devenir religieux, bloqués dans leur quête d'alliés religieux ou scientifiques. D'où la réussite différentielle du spiritisme, limité à quelques réseaux courts et peu stabilisés en France, tandis qu'au Brésil, il se retrouve d'emblée réapproprié par des religions existantes, animé par des catégories sociales spécifiques, enchaîné à l'organisation des écoles, des hôpitaux devenus relais de ses idées... (Aubrée/Laplantine, 1990). Le recrutement d'alliés qui peuvent être au départ ceux des autres est essentiel dans la diffusion d'un énoncé religieux. D'où la nécessité de présenter celui-ci de telle manière qu'il corresponde aux intérêts des autres, selon des modalités variables. C'est ainsi que se créent des chaînes d'acteurs associés en réseaux plus ou moins forts, plus ou moins faibles, plus ou moins longs, plus ou moins courts selon le nombre de maillons constitutifs et les liens entre eux. Il suffit de lire le *Mahomet* de M. Rodinson pour se convaincre de la pertinence d'une analyse en termes de réseaux à construire en vue de comprendre l'émergence des idées religieuses de Mahomet entouré de ses amis. L'impact de la transmission religieuse est directement dépendant de l'extension des réseaux et de leur solidité impliquant des modalités différentes de recrutement et de contrôle. Ainsi c'est quand des groupes en train de se faire comme religieux fonctionnent selon un réseau autonome mais court qu'ils sont le plus fragiles et en quête d'alliés de reconnaissance; par contre, quand les groupes sont passés par un long processus de stabilisation et ont acquis la qualification comme religion, ils sont alors plus indépendants mais aussi plus associés à des alliés sociopolitiques qui assurent leur survie. C'est de telles différences historiques (plus ou moins vingt siècles...) qui séparent une petite association parisienne en quête d'alliés validant les expériences aux frontières de la mort, et le christianisme... L'extension de réseaux atteint une portée d'autant plus grande que le centre émetteur des énoncés a réussi à créer ses conditions de fonctionnement dans différents endroits du monde, capable ainsi de maintenir et de contrôler un tissu de différents maillons. La différence entre les liens internationaux de tels mouvements religieux et la structure bureaucratique de l'Église catholique est donc une affaire de réseaux et de maillons : pour le premier, chaînon parfois solide mais maillon plus ponctualisé localement avec alliance fragile, pour le deuxième, chaînon solide avec maillon localement implanté et alliance variable, mais toujours relativement assurée. Ainsi, même stabilisée et qualifiée explicitement comme telle, une religion ne peut être décrite en dehors de la médiation et de ses rapports avec les autres activités (politique, économique...).

Ces perspectives font émerger plusieurs conséquences théoriques :

- Les termes "religion", "sectes", "mouvement religieux"... ne sont que des catégories portées de l'intérieur ou de l'extérieur des groupes concernés en vue d'attribuer une qualification, une reconnaissance symbolique ou juridique, d'adresser un jugement polémique, une accusation ou encore... de dresser une typologie scientifique. Ce sont des qualifications qui ne sont pas définitives, portées seulement à des moments précis dans la trajectoire de tel ou tel groupe. C'est bien ce procès et jeu d'accusation (au sens propre et au sens figuré) que vient de connaître la scientologie en France, et dans lesquels des sociologues se sont retrouvés (trop facilement ?) partie prenante.

- L'attribution d'une qualification religieuse ne doit pas empêcher de voir le travail d'association entre les activités dites religieuses et les autres activités. La fabrication du religieux est un processus permanent d'hybridation, dont les frontières sont seulement établies à un moment donné. La religion ne fonctionne que par ses liens avec ce qui est reconnu comme politique, économique... Elle n'existe que par son association à des éléments hétérogènes qui en assurent sa solidité. En ce sens, ce sont les religions historiques tels le christianisme ou l'islam qui sont les plus séculières, par l'extension de leurs réseaux et leurs liens permanents avec les autres activités, dont la politique. Il apparaît ainsi que la religion ne peut être en aucun cas considérée comme un centre de gestion du transcendant, du surnaturel, ou du sacré...

- Cette qualification religieuse n'est donc pas définitive puisque la solidité des alliances et des réseaux peut toujours s'effriter. La liste des alliés n'est jamais complètement établie. D'une certaine manière, c'est bien ce que vit en Europe occidentale le christianisme en train de perdre différents alliés (politique, école...), selon des modalités d'ailleurs variables. Nous voyons dans cette perspective comment notre type de lecture permet de constituer une alternative au paradigme de la sécularisation même nuancée. Fondamentalement parce que le concept de sécularisation en tant que force sociale venant d'en haut se heurte à nos choix épistémologiques, car cette sécularisation apparaît en fait comme une conséquence dont il faudrait expliquer le processus ; de manière doublement empirique parce qu'il y a un enchevêtrement constant des dimensions religieuses et non religieuses (tandis que le concept de sécularisation insiste surtout sur la différenciation et la séparation) mais aussi parce qu'il y a effectivement, de manière localisée, décrochage des alliances séculières vis-à-vis du religieux qui se resserre sur lui-même. Ce processus pourrait être mieux nommé par le terme de désécularisation (perte des alliances séculières).

- Dernier point à signaler : tout énoncé ne peut évidemment pas être reconnu comme religieux ou insérable dans des alliances qui le stabiliseraient comme tel. Le fait qu'il y a des messages qui "sentent" pour les acteurs concernés plus le religieux que d'autres se heurte, bien sûr, au problème difficile de la définition du religieux, mais en même temps, il l'évite, en bondissant du problème de la classification sociologique à celui du "noyau sémantique" permettant aux gens de repérer selon les situations locales le dit religieux. C'est bien à partir de ce noyau sémantique qu'ils se comprennent quand ils parlent de religieux et qu'ils risquent de percevoir dans tel énoncé ou telle pratique un élément qualifiable comme tel et avantageux pour entrer, à ce titre, en réseau ou contracter une alliance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUBRÉE M., LAPLANTINE F.,
1990 *La Table, le Livre et les Esprits*, Paris, J.-C. Lattès.
- BROMBERGER C. et al.,
1995 *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille*, Naples/Turin, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- HERVIEU-LÉGER F.,
1993 *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
1996 "Pour une sociologie de la transmission religieuse", in VOYÉ L., Dir., *Figures des Dieux*, Bruxelles, De Boeck, pp.133-146.
- LATOUR B.,
1989 *La science en action*, Paris, La Découverte.
1990 "Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers", *Terrain*, 14 (mars), pp. 76-91.
1991 *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.
- PIETTE A.,
1993 *Les religiosités séculières*, Paris, PUF.
1994 "Les religiosités séculières : une hybridité exemplaire pour l'anthropologie du religieux", *Social Compass*, Vol. 41, 4, pp.571-584.
1997 "Le fait religieux, contour, retour", in LAMBERT Y., MICHELAT G., PIETTE A., Dir., *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan, 1977, pp.33-43.