

dans Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette (éds), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 33-43

LE FAIT RELIGIEUX : DÉTOUR, CONTOUR, RETOUR

Albert Piette

Détour, contour, retour : voilà trois termes, parmi d'autres, qui correspondent à trois manières de situer le chercheur par rapport à son objet, le fait religieux. Contrairement à son emploi le plus courant (Balandier, 1985), le détour ne se présente pas pour moi comme une première étape parcourue selon une approche ethnologique à travers les cultes syncrétiques, amérindiens ou australiens, avant le retour vers des formes religieuses occidentales, en tirant avantage des particularités conceptuelles et méthodologiques de l'ethnologie. D'une certaine façon, en ce qui concerne le religieux, les chercheurs détournés ne sont pas encore revenus... Le détour désigne plutôt une étape de mon parcours dans ce qui n'est pas considéré comme du religieux à proprement parler, les rituels séculiers (comme les carnivals ou les fêtes politiques) et les religiosités séculières faisant référence tout au plus à la présence de religieux dans des activités non reconnues comme religieuses. Ce détour m'a permis de construire un ensemble conceptuel et un appareil méthodologique spécifiques non hérités de la tradition ethnologique à proprement parler et j'aimerais progressivement les transposer à ce qui est appelé couramment les religions historiques, et en particulier au christianisme. Ce sera donc, après le détour, le retour au cœur du religieux proprement dit. Mais je n'aborderai pas les perspectives de ce retour sans évoquer quelques-unes des caractéristiques de certaines approches de la sociologie des religions, lesquelles, le plus souvent, contournent, frôlent, d'une certaine manière évitent quelque chose du fait religieux lui-même. Leçon rétrospective, bilan critique, programme de recherche : voilà les trois parties de cet article.

Leçons du détour hors religion

Carnavals, fêtes politiques, fêtes populaires : quelles leçons tirer d'un tel terrain ethnographique ? Je ne sais si c'est l'effet spécifique de ces situations, qui attire mon regard sur leur régulation selon un mouvement oscillatoire entre le sérieux et le ludique, la célébration et les réjouissances, ... ou encore sur les jeux d'écartés diversifiés sur fond

de codification rituelle. Est-ce plutôt un regard proprement ironique que j'ai moi-même injecté dans une réalité qui n'en demandait pas tant, en accord avec une sensibilité personnelle et qui devenait ainsi l'élément constitutif des modalités descriptives et des stratégies textuelles choisies ? Est-ce aussi le type d'interprétation des rituels que je rencontrais et dont l'effet surinterprétatif par rapport à la réalité observée m'a incité à opérer une « conversion vers le bas » ? Cet effet surinterprétatif se profilait de la façon suivante : description des séquences d'activités selon une idéalité textuelle programmée et ordonnée, valorisation fonctionnelle du rituel comme s'il faisait quelque chose selon une intention et une direction spécifiques, association des gestes et objets à une dimension symbolique renvoyant au-delà du rituel lui-même. Cette conversion vers le bas impliquait de dissocier le rituel des interprétations en termes de codification, tradition, symbole, savoir et sacré. L'objectif de démasquer contrastes, surprises, paradoxes et écarts, de repérer que A n'est pas vraiment A, qu'il est aussi B m'a conduit d'une part à accorder une lecture attentive à diverses interprétations comme le dialogisme de Bakhtine, l'analyse en terme de liminalité de Turner (cf. *Les jeux de la fête*), ou en terme de paradoxe chez Bateson (cf. *Le mode mineur de la réalité*), et d'autre part à penser que la déconstruction opérée par ces interprétations était loin d'aller jusqu'au bout. Par exemple, la critique par F.A. Isambert (1982) de la catégorie durkheimienne de sacré ne l'empêche pas de maintenir celle de « valorisation symbolique » et de garder son interprétation dans une logique de la signification ; parallèlement à la notion potentiellement décapante de liminalité, V. Turner insiste toujours sur la structure sémantique des symboles, leur multivocalité ou polysémie et aussi sur la valeur transformatrice des rituels ; de même, la notion de paradoxe peut devenir encombrante lorsqu'elle est associée à celle de système ou de rôle social comme chez Y. Barel (1989). Tandis que *Le mode mineur de la réalité* tentait de dépasser l'analyse turnérienne en terme de liminalité esquissée dans *Les jeux de la fête*, *Ethnographie de l'action*, plus directement influencé par les travaux de L. Boltanski et L. Thévenot (1991), tente de se défaire de la notion de paradoxe. Et tout ceci pour aboutir, avec la stimulation d'une large documentation photographique sur les attitudes et mimiques des participants aux rituels, à une valorisation ethnographique des courtes séquences d'action, à une observation des plus petits détails comportementaux, ceux-là même qui ne sont pas pertinents dans les situations en question : une attention distraite ponctualisée, un regard latéral, une expression d'engagement minimal,... L'enjeu de ce réalisme ethnographique qui ne correspond bien sûr pas à un accès direct à des données brutes (la carte ne sera jamais le territoire ...) est la déconstruction des logiques socioculturelles trop rapidement établies ; le fil conducteur

constant en est la volonté de trouver des alternatives aux risques surinterprétatifs particulièrement menaçants en sciences sociales des religions.

De l'ensemble de ce travail, il résulte au moins deux conséquences. La première est la désacralisation de trois catégories-clés de l'anthropologie du religieux : rituel, croyance, symbole. Le « rituel » est ramené à un ensemble de séquences d'actions insérées dans un cadre (*frame*) spécifique qui en régit le déroulement et l'engagement subjectif des individus. Dans la « croyance », c'est l'acte de croire qui est privilégié, par lequel les dispositions cognitives et affectives d'un individu se rapportent, connectent, selon un ensemble de courtes séquences d'actions et selon diverses modalités d'adhésion, ponctuellement à certaines des représentations culturelles présentes. Le « symbole » est vu seulement comme un objet parmi d'autres avec un rôle régulateur dans la coordination d'interactions et capable de déclencher, de manière ponctuelle, non nécessaire et non généralisée chez des individus participant à la situation, un processus cognitif et/ou affectif de focalisation-évocation (selon l'explication proposée par Dan Sperber en 1974). Cette déconstruction des catégories a bien sûr pour corollaire l'évitement de la surinterprétation en quête des grands vécus religieux et des fausses intensités collectives. Elle permet au moins d'éviter les pièges de l'analyse symboliste des significations, la réification des catégories, mais surtout de nuancer l'acte de croire selon d'une part une distinction entre une minorité de « croyants » et une majorité d'« autres » présents à la situation d'interaction concernée et d'autre part un processus constant de basculement dans d'autres séquences d'actions.

L'autre chemin du détour est celui des religiosités séculières, de ce qui serait religieux dans des activités non considérées comme telles (politique, sport, science...) et qui s'exprime dans des expressions verbales, des gestes ritualisés, une reconnaissance juridique... Le fil conducteur qui sous-tend cette interprétation est la recherche d'une alternative au raisonnement analogique pratiqué à partir de la « religion » non (ou mal) définie et ne pouvant impliquer qu'un flou sémantique, à partir duquel ledit religieux (ou le sacré...) se trouve nécessairement partout. Cette perspective a de surcroît le gros inconvénient de décrire le religieux hors religion sous l'éclairage de celle-ci et d'y découvrir à peu de chose près les mêmes caractéristiques : de la communion et du respect. Je pense que cet état de la recherche qui était encore très envahissant dans les années 80 est différent aujourd'hui, comme en témoigne *La religion pour mémoire* (Hervieu-Léger, 1993). J'ai alors proposé une analyse de type homologique, devant porter sur les différentes modalités concrètes de connexions, de rapports et de correspondances entre l'activité séculière (politique ou sportive, par exemple) et l'activité

religieuse ramenée, en vue de ce repérage empirique, à trois traits largement partagés dans l'ensemble des activités dites religieuses : représentation d'une réalité transcendante (surnaturelle) avec gestion possible de la mort, « sacralisation » de personnes, d'idées ou d'objets (indiquée par la coprésence nécessaire de « valeurs » mobilisatrices, de personnages « extraordinaires » et d'un impact émotionnel), ensemble « rituel » spécifique (Piette, 1993). Une fois la problématique posée, ce qui m'intéresse en premier lieu n'est pas de découvrir ces traits « religieux » dans l'activité séculière mais plutôt, à l'intérieur de celle-ci, comment ils « travaillent » pour constituer des formes hybrides, syncrétiques sous formes d'énoncés et/ou de pratiques, qualifiés ou non de religieux. Et j'insiste sur l'importance de l'attribution de cette qualité par les gens et leurs accusations réciproques en termes de religion, religieux, spirituel, secte...

Il faut redire un mot sur cette caractérisation des traits qui est empiriquement raisonnable mais peut être aussi théoriquement dangereuse. Empiriquement raisonnable car s'il est vrai que les trois caractéristiques citées plus haut se retrouvent largement dans la plupart des formes reconnues comme religieuses, il y a de bonnes chances qu'en cas de « religiofication », plus simplement d'un processus de construction de religieux à partir d'activités séculières, les modalités de construction aient lieu à partir d'un ou de l'ensemble de ces traits et de ce qu'ils font germer comme pratiques corollaires. Par ailleurs, cet ensemble de trois traits n'est pas fermé ; un ou deux autres pourraient venir s'ajouter. L'essentiel est d'insister sur le fait que ce n'est pas la présence du trait en lui-même qui permet au sociologue de dire qu'« il y a », que « c'est » du religieux - auquel cas ce serait théoriquement dangereux. Il s'agit au contraire de suivre le travail d'hybridation accompli par les gens et leur propre qualification de ce travail, laissée en tout cas ouverte.

Toute définition de la religion, quel que soit son impact heuristique, échappe difficilement, me semble-t-il, au cycle infini des critiques adressées à l'arbitraire définitionnel de chaque nouvelle proposition et, en plus, (et même inéluctablement) aux risques de religiocentrisme, christianocentrisme. L'autre désavantage est celui de retrouver l'effet surinterprétatif que provoque toute définition du religieux comme communion, sacré, respect, fidélité... Il y a un troisième risque : ou bien la définition proposée se veut essentialiste en quête d'une structure interne, d'un noyau dur, de « quelque chose » qui existe, selon bien sûr l'objectif de Durkheim ; la visée typologisante de certaines définitions axées sur la comparaison des référents légitimes possibles du « religieux » n'est peut-être pas nécessairement loin de cette définition essentialiste dans la mesure où elle se fonde au moins implicitement sur l'idée qu'il ne peut exister de

société sans religion. Ou bien, la définition se veut nominaliste (selon une perspective plus wébérienne) et proposée à des fins heuristiques, prête à reconnaître que « religion » n'est qu'un nom conventionnel désignant un ensemble de situations et d'interactions très différentes entre elles. Mais dans ce cas, sans compter le risque de mésinterprétation par les sociologues utilisateurs du concept y injectant malgré eux une dérive essentialiste pas si facilement contrôlable, le désavantage du choix nominaliste est celui de ne pas nécessairement coller à la réalité situationnelle et aux aspérités du concret tel qu'il se présente à l'observateur. N'est-il pas par ailleurs regrettable de faire appartenir telle activité à la religion si l'on ne sait pas qu'à telle époque, à tel lieu, les termes « religion », « religieux »... sont appliqués par tels et tels groupes de personnes à un ensemble d'actions, de pratiques bien spécifiques. Je plaide vivement pour l'urgence d'une analyse sociosémantique de ce que les gens comprennent lorsqu'ils parlent de religion ou de religieux, de ce qu'ils peuvent percevoir comme tel dans quelque geste ou énoncé. « Le rangement d'événements dans des catégories exige, écrit Paul Veyne, l'historisation préalable de ces catégories, sous peine de classement erroné ou d'anachronisme » (Veyne, 1979 : 95). Et le même auteur d'ajouter : « Ce qui [...] ne saurait être une vérité est de savoir ce que sont "la" sexualité et "le" pouvoir [ajoutons "la" religion qu'évoque très souvent l'auteur] : non pas parce que la vérité sur ces grands objets ne saurait être atteinte, mais parce qu'il n'y a pas lieu à vérité non plus qu'à erreur, ces grands objets n'existant pas. » (p. 235). Il n'existe rien objectivement si les gens ne s'y intéressent pas. « On peut même dire que rien n'existe en histoire, puisque tout y dépend de tout, ..., c'est-à-dire que les choses n'existent que matériellement. » (p. 229). Même si l'on sait que la religion n'est pas une essence ou un objet naturel, on continue à se braquer sur elle-même au lieu de chercher à décrire les pratiques dont elle n'est que la projection. L'objectif est bien de parvenir à une même désacralisation, comme celle des catégories de rituel, croyance et symbole, de la notion de religion.

Le programme est clair : il faut partir des pratiques, observer comment elles se font, se construisent, jusqu'à l'attribution de diverses qualités (religieuses ou non). Or, « nous prenons l'aboutissement pour un but, nous prenons l'endroit où va de lui-même s'écraser un projectile pour une cible intentionnellement visée. Au lieu de saisir le problème en son vrai centre, qui est la pratique, nous partons de l'extrémité, qui est l'objet, si bien que les pratiques successives ressemblent à des réactions à un même objet, "matériel" ou rationnel, qui serait donné d'abord » (p. 219). Dans cette perspective qui est aussi celle de Bruno Latour (1989) dans son analyse de l'objet scientifique, les religiosités séculières, deviennent, plutôt qu'une

forme dégradée du religieux, un tremplin analytique pour l'exploration du fait religieux en train de se faire. C'est la leçon constructiviste, d'un point de vue théorique et empirique capital, qu'il faut garder en mémoire en vue du retour vers le religieux « historique ». Il y a deux autres leçons corollaires : l'importance dans les religiosités séculières des formes hybrides século-religieuses incite à poser de nouvelles interrogations aux pratiques de ces religions historiques, en particulier, les connexions relationnelles concrètes entre les différentes activités (religieuses, politiques ...) et les jeux d'implication et d'adhésion dans les différentes séquences d'action et en particulier, l'acte de croire, De même, alors que les soucoupes volantes, les héros de bandes dessinées et les stars du cinéma se laissent pénétrer par les analyses en termes de religiosité séculière, le silence de la sociologie sur les entités surnaturelles des religions historiques pose question.

Le contour ou la critique de la sociologie des religions

Le retour aux religieux historiques avec les inspirations analytiques de ce détour ne peut bien sûr se faire sans la rencontre avec les travaux de sociologie des religions. J'en ferai un bilan global, d'ailleurs inspiré des propres constatations d'Olivier Tschannen commentant la persistance du paradigme de la sécularisation dans la discipline (1992 : 60-61) : interprétation centrée sur les processus macro-sociaux, problématique privilégiant l'analyse des rapports entre religion et modernité (avec perspective évaluatrice situant la part menacée du religieux dans le monde contemporain), privilège accordé à une définition de type substantive de la religion (sous des expressions diverses), tendance portant plus à l'abstraction conceptuelle qu'à la recherche empirique et, enfin, large présence d'un principe de coupure, le « grand partage » séparant des époques passées et présentes (prudence sur les termes !), des institutions différenciées (religion, politique, science, ...) le rationnel et le non rationnel... Que l'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de mettre en question la présence de telles analyses dont l'effet d'intelligibilité globale est capital. Je m'interroge simplement sur la quasi-absence d'interprétations alternatives.

On se trouve donc devant un type d'engagement intellectuel qui privilégie l'analyse des grandes évolutions plutôt que celle des causalités micro-locales, qui pratique l'observation en gros et de loin plutôt que le regard proche sur la concrétude des événements, qui choisit de poser l'existence d'une causalité profonde sous l'impulsion de forces telles la sécularisation, la rationalisation ou la modernité, risquant parfois d'oublier l'action des hommes en train de se faire. Le quasi « monopole » d'une telle

perspective en sociologie de la religion, parallèlement à la quasi-absence d'anthropologie des religions historiques tient sans doute à plusieurs raisons, mais en particulier à l'omniprésence théorique de Durkheim et de Weber¹. Il y a bien sûr l'insistance de l'un et de l'autre sur l'évolution de la société occidentale en termes de rationalisation, individualisation, ... (même si la position durkheimienne est plus ambiguë à ce sujet). Mais surtout nos deux sociologues ont choisi le parti pris de l'évitement de la réalité : Durkheim, par la réduction du social à une chose dont l'analyse statistique des relations concomitantes lui assure la consistance et l'autonomie scientifique du fait social ; Weber, par le choix de l'idéal-type élaboré trop en écart par rapport aux actions concrètes qui vont apparaître comme simplifiées et ce d'autant plus que la valorisation de la dimension rationnelle chez Weber fonde méthodologiquement sa perspective sur les discours rétrospectifs des gens exprimant leur compréhension de l'action, plutôt que sur l'action elle-même. Il me paraît aussi intéressant de remarquer que l'influence wébérienne en sociologie des religions vaut plus pour ses distinctions idéaltypiques et sa vision globale de l'histoire (rationalisation, désenchantement...) que par sa théorie sociologique générale dont les implications interactionnistes n'ont presque pas été réélaborées.

C'est ainsi que la forte ténacité du paradigme de la sécularisation, associée à la dépendance Durkheim-Weber, contribue, me semble-t-il, à empêcher la sociologie de la religion, contrairement à d'autres sociologies thématiques, de ne pas profiter des grandes impulsions théoriques (en particulier microsociologiques) des trente dernières années et à l'isoler de la sociologie générale et des débats que celle-ci suscite.

L'ensemble des caractéristiques ainsi schématiquement énoncées fait que la sociologie des religions est surtout une sociologie du religieux « en aval », je veux dire une sociologie des effets socio-politiques et plus largement culturels du religieux ainsi dissous dans la globalité de la vie sociale. La construction en amont de la religion ordinaire (et en particulier celle des religions historiques) reste ainsi un domaine sociologique largement méconnu. Le contour du fait religieux dans la construction de son propre contenu en est une conséquence directe. Ceci est le prix à payer de l'athéisme sociologique qui a bien sûr raison de renoncer à se prononcer sur l'existence « ontologique » des entités surnaturelles (ce qui ne va de soi pour Marx, Durkheim et même Bourdieu ...) mais qui a tort de leur refuser l'existence scientifique. On voit bien que les alibis et légitimations de la pratique du contour sont nombreux.

¹ C'est moins un rejet théorique radical qu'un doute méthodique à durée non déterminée que j'essaie de proposer.

Le retour : pour une anthropologie du fait religieux

Comment alors regarder le fait religieux, dans sa version chrétienne par exemple ? Il faut d'abord poser une condition méthodologique de départ : le travail en terrain religieux n'est pas plus facile, ni plus difficile que sur tout autre terrain ; plus précisément il n'a pas à être considéré à part, comme le prétendait Bourdieu (1987 : 106-111) en donnant à la croyance (au sens bourdieusien mais aussi au sens commun du terme) plus d'importance qu'elle n'en a en réalité. Comme pour les autres terrains (qu'il s'agisse des matches de football, des établissements scolaires ou des policiers), le chercheur peut être un membre extérieur périphérique par rapport au groupe religieux étudié, un membre actif ou un membre à part entière (Adler et Adler, 1987). Il faut éviter la position suicidaire de l'âne de Buridan : si je suis dedans, il vaut mieux m'abstenir et rester dehors ; si je suis dehors, je ne pourrai rentrer dedans ; et de toute façon, si je fais quelque chose, je ne pourrai que contourner mon objet. Que, plus simplement, l'anthropologue mesure les inconvénients et profite des avantages de sa position ! Et il s'ensuivra une variété possible d'actions méthodologiques. Par ailleurs, en se rappelant le danger de la naturalisation — réification de la notion de religion et ce d'autant plus qu'on étudie un ensemble d'actions relativement stabilisées depuis vingt siècles, il importe de garder à l'esprit que religion et christianisme ne sont que des noms accolés à des pratiques et que ce sont celles-ci, dans leur quotidienneté, qui produisent, construisent et/ou maintiennent un ensemble dit religieux, et ceci par analogie avec les diverses pratiques en train de produire du possible religieux, potentiellement identifiable comme tel dans des activités comme le sport ou la musique.

Sur cette base et la critique élaborée plus haut, les principes suivants, constitutifs d'une anthropologie du fait religieux, se présentent tout naturellement :

- privilégier la dimension empirique par l'observation des actions religieuses en train de se faire dans leurs formes ordinaires ;
- éviter provisoirement la question de la définition sociologique du religieux ;
- favoriser une analyse micro-ethnographique des diverses formes d'hybridité plutôt que d'imposer le grand partage à différents niveaux (institutionnels, chronologiques...).

L'objectif principal est bien d'étudier le religieux, en train de se faire selon un processus continu sans présumer théoriquement de son aboutissement. Il implique de centrer l'attention sur le mouvement même des individus dans leurs interactions locales quelles qu'elles soient, en train

de produire des énoncés, de réapproprier et de transmettre ceux-ci, de se réunir pour lever une controverse sur la structuration des paroisses ou un point dogmatique, ou encore de chercher à étendre leurs réseaux et de se donner des porte-parole mobilisateurs. C'est ici que surgit l'hybridité du religieux avec d'autres activités et selon l'interaction d'individus construisant ledit fait religieux, à des titres et qualités diverses faisant accroître les réseaux nécessaires. Il s'ensuit nécessairement une recherche des différents types de micro-causalités locales constitutives de changement dans la continuité, plutôt que de poser des coupures trop radicales, et ce sans perdre de vue la spécificité de chaque contemporanéité et en évitant de considérer a priori la modernité comme force agissante.

D'où l'importance des différents processus de transmission : est religieux ce qui est réapproprié et considéré comme tel par les autres (Hervieu-Léger, 1993). En ce sens, la définition proposée par D. Hervieu-Léger — touchant au processus de transmission du religieux — est capitale dans la mesure où elle est une des premières définitions à s'intéresser à ce qui concerne la pratique, l'action religieuse elle-même en train de se faire. Alors que la science fonctionne, à travers les pratiques ordinaires des chercheurs dans un laboratoire, sur une production importante d'énoncés toujours nouveaux (Latour, 1989), le religieux fonctionne plutôt sur un maintien des acquis théologiques sur base d'une prédication à assurer selon un ensemble de pratiques également ordinaires : quelques personnes réunies dans une paroisse pour prendre une décision sur la nouvelle structuration paroissiale ; quelques autres à l'échelon diocésain, rassemblées pour élaborer un projet synodal, ... ; ou d'autres encore réunis cette fois pour préparer la célébration dominicale ou le programme de catéchisme dans tel village, et ainsi de suite... Ce qu'on appelle religion n'est rien d'autre que ce genre d'actions localement accomplies, ajoutées les unes aux autres : c'est l'accumulation de ces données extraites de différentes situations qui fera sens et permettra des généralisations. L'observation de ces situations fait directement apparaître que ce que la sociologie présente sous forme d'une définition homogène du religieux n'est qu'un ensemble de pratiques hétérogènes se manifestant avec des modes différents de justification ou des formes plurielles d'accord, c'est-à-dire des identifications ordinaires plus ou moins controversées de ce qu'est le religieux et correspondant de manière non explicite à différentes définitions sociologiques (Cf. Boltanski et Thévenot, 1991). Des enjeux locaux de ces pratiques se font effectivement autour de justifications différentes ramenant le « bon » religieux à ce qui est à part, séparé (la différence du prêtre), à ce qui rassemble une communauté, à ce qui fait appel à une autorité légitimant une tradition, à ce qui privilégie

des formes ritualistes d'attention... Qu'est-ce donc qui sent le « religieux » pour ces gens ?

Cette opération théorique permet bien de penser que le fait religieux n'est pas plus ni moins « inaccessible » que tout autre fait social, y compris le contenu religieux (re)produit régulièrement dans des célébrations rituelles. Précisons. Si l'on s'accorde avec évidence qu'allumer une bougie devant une icône suppose que l'individu concerné pense que celle-ci constitue plus qu'un assemblage de bois, il est moins évident de donner à la divinité représentée un statut interactionnel (au même titre qu'au « croyant »). Or, c'est bien une telle position qu'elle a pour celui-ci. Alors que les référents surnaturels impliqués dans ce genre d'interactions sont le fondement même des effets socio-politiques observés en aval du religieux, qu'ils font agir les individus selon un ensemble diversifié d'actions, la sociologie reste silencieuse, nous l'avons fait remarquer, à leur sujet. Sauf gêne confessionnelle ou faux scrupule scientifique, il n'y a aucune raison de tronquer le fait religieux de certains de ses interactants importants. « Importants » bien sûr pour les acteurs eux-mêmes : ceci n'est qu'une position méthodologique qu'on peut appeler théisme méthodologique. Comme dans la science et la construction des faits scientifiques, il n'y a pas non plus, dans le religieux, de boîte noire impossible à atteindre pour l'anthropologue. Il vaut la peine, je crois, de pousser à fond, sur base du principe d'analogie, l'application du rapport observé entre physiciens ou chimistes en interaction avec l'objet scientifique caché, sinon distant, via différentes médiations, aux interactions à partir d'autres médiations entre des « croyants » et les objets de leur croyance, dans le domaine religieux (Latour, 1996). Dans cette perspective, il va presque de soi que l'ethnographie des modalités d'adhésion sur le mode mineur et des degrés de conscience minimale devient un point important de l'analyse des formes de coordination de telles séquences d'action.

Et ainsi la boucle serait bouclée. Cela suppose en tout cas de jouer au profil bas par un long travail empirique et la proximité aux faits. Minimalité de l'engagement, construction hybride des activités, statut interactionnel de l'objet de croyance ou, pour l'exprimer autrement, les jeux de la religion, le religieux en actes, l'anthropologie de Dieu : la leçon du détour par les religiosités séculières peut être largement féconde, même si d'autres détours comme celui de l'ethnologie religieuse en terrain océanien, africain ou amérindien auraient pu être aussi heuristiques (mais pas nécessairement)². Au terme d'une telle anthropologie comparée dans différentes religions, l'identification d'une spécificité de l'action religieuse n'est pas impensable.

² Cf. notre critique du mode de construction ethnologique de l'objet (Piette, 1996).

Aujourd'hui, c'est la seule possibilité que je vois de sortir du paradigme de la sécularisation et de se libérer d'un ensemble conceptuel tenace.

Bibliographie

- ADLER P. et ADLER P., *Membership Roles in Field Research*, Newbury Park Sage, 1987.
- BALANDIER G., *Le détour*, Paris, Fayard, 1985.
- BAREL Y., *Le paradoxe et le système*, 2e éd., Grenoble, Presses Universitaire de Grenoble, 1989.
- BOLTANSKI L., THÉVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOURDIEU P., *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
- HERVIEU-LEGER D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- ISAMBERT F.A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit 1982.
- LATOURET B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.
- *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo 1996.
- PIETTE A., *Les jeux de la fête*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988.
- *Le mode mineur de la réalité*, Louvain, Peeters, 1992.
- *Les religiosités séculières*, Paris, P.U.F., 1993.
- *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996.
- SPERBER D., *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- TSCHANNEN O., *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
- VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1979.