



Archives de sciences sociales des religions

159 | juillet-septembre 2012

Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*
(1912)

Le passeur et la barrière

Gabriel Le Bras, le Groupe de Sociologie des Religions et la mémoire de
Durkheim - Entretien avec Jacques Maître

Yann Potin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24138>

DOI : 10.4000/assr.24138

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 113-133

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Yann Potin, « Le passeur et la barrière », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne],
159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24138> ; DOI : 10.4000/assr.24138

Yann Potin

Le passeur et la barrière

**Gabriel Le Bras, le Groupe de Sociologie des Religions
et la mémoire de Durkheim**

Entretien avec Jacques Maître

[Pour le] Groupe de Sociologie des religions – *En ville*

7 mars 1968,

Chers amis,

C'est de mon lit, où me retient depuis quatre jours et quatre nuits une forte grippe, compliquée de rhumatismes, que je vous dis mon regret de ne pouvoir assister à une réunion dont j'attendais tant de profit et de plaisir.

Peut-être vous exprimerai-je mieux par écrit les sentiments qui m'animent à l'égard de votre Groupe.

D'abord l'admiration pour votre travail exemplaire, votre passion juvénile pour les recherches, votre délicatesse envers les anciens ; le plaisir de voir se constituer une science où je n'ai apporté jadis qu'un petit caillou : comme je l'ai écrit récemment au directeur du CNRS, vous avez fait passer au plan de la science, avec des techniques modernes – et quelle objectivité ! – de modestes recherches empiriques, et, selon mon désir, vous avez contracté alliance avec toutes les sciences ; enfin une amitié qui a toujours grandi pour ceux d'entre vous que j'ai la chance de rencontrer souvent.

Tout ce que peut un retraité pour votre groupe – modèle d'équipe fraternelle – et pour chacun d'entre vous ai-je besoin de vous dire que je le ferai ? Ce sera un des plaisirs de mon vieil âge.

Gabriel Le Bras

Ne pourrait-on avoir un groupe de « responsables », au moins pour l'Extrême-Orient (Inde, Chine, Japon) ?

Remise en mains propres à Jacques Maître en mars 1968, la lettre amicale et collective que Gabriel Le Bras adresse aux membres « fraternels » du Groupe de Sociologie des religions a l'apparence d'un viatique et d'un passage de relais¹. Si G. Le Bras n'évoque pas ici les cinq doigts de cette main « fraternelle », c'est que de nombreux autres compagnons sont venus se joindre au quadrige initial, Jean Séguy au premier chef². Avant de laisser la parole, dans les pages qui suivent, à celui qui fut un des témoins majeurs de cette transmission et par lequel nous avons pu conserver cette lettre, nous nous proposons de tenter à travers elle un aperçu des enjeux symboliques et scientifiques qui pèsent sur la question de la mémoire complexe de l'héritage durkheimien au sein même du « Groupe » et des *Archives*.

Quelques semaines avant les événements du mois de mai qui ébranlèrent fortement sa conscience universitaire, le Doyen Le Bras (1891-1970) alors âgé de soixante-seize ans, semble transmettre le flambeau d'une « science » des religions dont il estime qu'il n'a fait que patronner l'essor. Alors qu'il a pris sa retraite de la Faculté de Droit en 1962, au moment de son élection à l'Académie des sciences morales et politiques, G. Le Bras a quitté en 1965 la direction d'études de la V^e section des « sciences religieuses » de l'École pratique des hautes études consacrée à l'histoire du droit canonique, et s'apprête à se dégager de la plupart de ses engagements éditoriaux et institutionnels, à commencer par ceux qu'il assume au sein des « *Archives* » : c'est à partir de cette date que G. Le Bras n'est plus responsable de l'éditorial de la revue³.

Les grâces rendues par le Doyen dans la lettre de 1968 font écho aux dettes reconnues l'année suivante par le numéro-bilan de « quinze années de vie et de travail » que le Groupe prépare pour la seconde livraison des *Archives* de l'année 1969. Ainsi qu'Henri Desroche le rappelle dans la nécrologie que la revue ne manque pas de consacrer à G. Le Bras au lendemain de sa mort le 18 février 1970 : « par une coïncidence faste et néfaste, c'est à quelques jours de sa mort qu'il aura pu prendre connaissance du bilan dressé sur ces quinze années de compagnonnage au long desquelles notre atelier trouva auprès de lui un parrain dont l'efficacité soutenue tenait à se conjuguer avec une souriante discrétion. [...] S'il réussissait à être le ciment de notre collégialité, son avocat aussi, et parfois même son brise-vent, il n'esquissa jamais un geste pour la placer, si peu que ce fût, sous tutelle »⁴.

1. Cette lettre nous a été confiée par Jacques Maître en 2010 pour être adjointe au fonds de Gabriel Le Bras (cf. *infra* n. 24).

2. Hormis G. Le Bras, ces cinq doigts sont Henri Desroche, François-André Isambert, Jacques Maître et Émile Poulat. Pour un témoignage sur l'histoire de la fondation du GSR et des *Archives*, voir Poulat : 2006, 136 : 25-37.

3. Il conserve toutefois encore son séminaire de « sociologie des religions » au sein de la VI^e section.

4. Desroche, 1970, 29 : 3.

Le modeste « caillou » apporté par le Doyen s'était transformé depuis longtemps en un « ciment » intellectuel : si la parenté spirituelle que G. Le Bras a pu exercer sur le groupe n'a jamais été « une tutelle », elle n'en exprime pas moins une distance, que le ton de la lettre de 1968 ne dissimule pas tout à fait : le juriste a toujours reconnu que les fondateurs du « GSR » en 1954, propagateurs des « ASR » en 1956, ont été les maîtres de leur propre destin. Cette distance se décline dans la même nécrologie par un aveu concernant une question cruciale de dénomination que les abréviations – GSR ou ASR – permettent opportunément de masquer : « G. Le Bras n'était pas sans être chiffonné par le label *sociologie des religions* substitué à celui de *sociologie religieuse*, substitution en laquelle il repérait, à juste titre, l'emblème d'une différenciation et les risques d'une aventure ».

Manifestement, se joue, à travers la terminologie, une question décisive et directement liée au rapport à Durkheim : le terme « sociologie religieuse » avait un double avantage en 1955. Il était situé en continuité directe avec la rubrique voulue par Durkheim lui-même dans l'*Année sociologique*, rubrique précisément tenue par G. Le Bras au moment de la fondation des ASR. Mais toutefois cette continuité apparente permettait de jouer sur une heureuse confusion de sens. La sociologie religieuse est autant une sociologie de la religion qu'une sociologie de religieux, c'est-à-dire faite par des croyants, et dans un but, si possible, apologétique ou pastoral. L'ambiguïté du terme permet alors de concilier un dialogue, sinon une collaboration, avec la sociologie à visée pastorale, illustrée notamment par Fernand Boulard⁵. Hormis ses liens avec la hiérarchie ecclésiastique, de par la qualité rare de son expertise canoniste, et compte tenu des difficultés rencontrées par sa première grande enquête sur les pratiques religieuses au cours des années 1930, G. Le Bras a toujours estimé qu'il était indispensable de maintenir une collaboration active avec ce qui était aussi à ses yeux un tissu d'informateurs efficaces⁶. Au moment de la création du Groupe, tout indique que, de part et d'autres, il y a pleine conscience de ce double jeu : Desroche fait publier successivement en français et en anglais, le même article mais avec un passage que la langue anglaise force à distinguer entre « sociologie religieuse » et « sociologie de la religion »⁷. Adopter ce dernier terme était avant tout pour G. Le Bras risquer de provoquer un malentendu ou une rupture du lien avec les principaux informateurs des enquêtes susceptibles de fournir les « données sociographiques ».

Tout à fait favorable à l'élargissement du champ d'étude de la sociologie aux autres religions, G. Le Bras éprouvait sans doute en revanche une certaine réticence à mettre sur un pied d'égalité les sociographies très précises menées sur le catholicisme, avec l'étude des autres religions. C'est ce qui explique pourquoi

5. Sur l'ambivalence de cette double fonction des clercs enquêteurs, voir Chenu, 2011, 26-2 : 177-221.

6. Voir les précieuses analyses de Dominique Julia (Julia, 2006, 92 : 381-413).

7. Desroche, 1954, 24 : 128-158 et 1955, 35 : 34-47.

il laisse souvent sous-entendre, non sans une certaine ironie, que le passage au terme de « sociologie des religions » est peut-être trop précoce. Voilà sans doute pourquoi G. Le Bras dédouble le titre de son premier éditorial des *Archives* en « Sociologie religieuse et science des religions »⁸. On retrouve d'ailleurs le qualificatif générique de « science » des religions, douze ans plus tard, dans la lettre qu'il adresse au Groupe en 1968. Au lendemain de la création des ASR en 1957, son article de *l'Encyclopédie française* va tout à fait dans le même sens : si la sociologie religieuse existe déjà, par le dynamisme des enquêtes sur le catholicisme contemporain, la sociologie des religions est, quant à elle, fondamentalement à venir⁹.

Le choix du terme « archives », pour baptiser la revue, n'est pas moins anodin que celui du passage du « religieux » à la religion : il rapproche, par analogie seulement, la sociologie des religions des secteurs pionniers des sciences naturelles, fondées sur l'observation et l'érudition, avec pour paradigme dominant l'accumulation¹⁰. Il s'agit souvent de publications officielles, ou tout du moins arc-boutées sur une institution, ce qui est le cas exact des *Archives* : des organes, donc, plutôt que des tribunes¹¹. Ces périodiques qui archivent se distinguent donc de ceux qui recensent, lisent et relisent, pour dresser, *annuellement* la revue des publications dans un domaine scientifique préexistant, ou dont les contours sont ou seraient à redessiner, à élargir voire à conquérir¹². Ces organes qui archivent participent donc de la construction d'une science davantage qu'ils en enregistrent les échos et les effets en dehors d'eux-mêmes : le terme « archives » pouvait ainsi venir compenser le caractère provocateur et « aventureux » de la « sociologie des religions ».

L'acte de fondation du GSR correspond, précisément, à un geste d'archivage, tout du moins de collection et d'accumulation. Il y a bien sûr la rédaction de la célèbre bibliographie internationale et le « Trend report » de l'UNESCO mais aussi la constitution des deux volumes d'études et d'articles de G. Le Bras de « sociologie religieuse » dans la souveraine « Bibliothèque de sociologie contemporaine », dirigée par Georges Gurvitch¹³. La genèse qui en est tracée

8. Le Bras, 1956, 1 : 3-17.

9. Le Bras, 1957 : 19.42.13-19.44.11.

10. Un des modèles en France depuis le XIX^e siècle est ainsi formé par les *Archives du Muséum d'Histoire naturelle*. Dans un domaine plus proche du catholicisme, sinon de la religion, en héritage mais à distance de la tradition exégétique, fondée s'il en est sur l'accumulation des commentaires, pensons aux *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, créées en 1926 par Étienne Gilson. Le parallélisme est d'autant plus pertinent avec les ASR qu'il s'agit, là aussi d'une façon de se démarquer, tout en l'incluant en partie, d'une science éminemment religieuse.

11. Voir la tradition au ministère de l'Instruction publique depuis le XIX^e de la collection périodique des *Archives des missions scientifiques*.

12. On pense bien entendu ici à toutes les *Annales* existantes, à commencer par les plus célèbres pour le domaine de l'Histoire en France. Il va de soi que *l'Année sociologique* s'inscrit parfaitement dans ce modèle lors de sa fondation.

13. Le Bras, 1955-1956.

dans l'introduction, sous la plume de G. Le Bras lui-même, s'apparente au récit d'une codification de jurisprudence, sinon à l'élaboration de livres testamentaires. Il est bien clair que ces deux volumes, encore placés sous la bannière de la « sociologie religieuse », forment le numéro zéro des *Archives*. À moins qu'il ne s'agisse d'un évangile précédant les « actes » des apôtres. Entre temps la conversion du *titre* assure en effet l'entrée dans une nouvelle ère : dans cette même lettre de 1968, G. Le Bras n'évoque-t-il pas « l'alliance » contractée avec d'autres sciences ? La figure des cinq doigts de la main, si fréquemment et rituellement convoquée pour incarner le « Groupe » ne désigne-t-elle pas pour finir, sinon le dernier des prophètes, tout du moins ses quatre évangélistes ?

Mais cet acte matriciel d'accumulation correspond encore à la mise en œuvre d'une « bibliothèque » de sociologie religieuse, ancrée dans le domaine de l'interprétation qui demeure une barrière pour l'objectivation du fait religieux : en passant aux *Archives*, il s'agirait bien de mettre en œuvre les fondements d'une science sociologique de la religion projetée vers l'avenir. Les réticences du Doyen furent ainsi sans doute atténuées. Elles n'ont néanmoins jamais tout à fait disparu et le post-scriptum de la lettre de 1968 semble participer lointainement du « doux scepticisme » que G. Le Bras pouvait éprouver envers l'adoption d'une terminologie trop large, qui supposait possible la comparaison entre des champs d'études parvenus à différents états de maturité pour pouvoir envisager une science totale des religions¹⁴. À l'instar de son ancien collègue de Strasbourg, Marc Bloch, G. Le Bras est particulièrement favorable au comparatisme : c'est même sans doute au nom de la nécessité d'une science comparée qu'il estime nécessaire de prendre ses distances par rapport à Durkheim. En l'état actuel du travail de récolement et de classement des archives scientifiques personnelles de G. Le Bras, aucun texte ni fiche spécifiquement consacrés à la lecture ou au commentaire des *Formes* n'ont pu pour le moment être identifiés¹⁵. Il paraît toutefois relativement probable que G. Le Bras ait pu ne pas voir dans les *Formes* la préfiguration de ce que pourrait devenir une science comparée des religions. Il y voyait au contraire une tentative, au mieux avortée, au pire formant obstacle, pour s'engager sur le chemin tortueux d'une comparaison pragmatique des formes de religiosité.

14. « S'il fut sceptique – et il le fut sans doute, son scepticisme fut de cette nuance discernée par Marcel Mauss en Sylvain Lévi : “celle du doux scepticisme de celui qui a étouffé en lui toute la grossière soif de la vie, mais qui savait aussi éclairer de son bon sourire la charité parmi les hommes” » poursuit Desroche en effet dans sa nécrologie.

15. Nous n'avons pas pu identifier d'exemplaire personnel des *Formes* en 2009-2010, au cours de la collecte de ce fonds d'archives, destiné à l'École des hautes études en sciences sociales (voir note 24). Il est vrai toutefois que nous n'avons pu faire qu'un relevé sommaire de la bibliothèque d'études, désormais partagée entre le Centre « Droit et Sociétés religieuses » de la Faculté de Droit Jean Monnet de l'Université Paris XI, la bibliothèque de la Fondation « Maison des sciences de l'homme » et l'École des hautes études en sciences sociales.

La seule, ou tout au moins une des rares interventions que G. Le Bras a pu spécifiquement consacrer à Durkheim fut improvisée à l'occasion du centenaire de sa naissance, célébré à la Sorbonne en 1960, en différé de deux ans du fait des tribulations politiques. En dépit de sa brièveté, cette prise de parole se trouve être tout à fait éclairante, quoique déroutante : « si [Durkheim] n'a pas comparé à la manière de Max Weber ou de Joachim Wach, c'est qu'il tentait, plutôt qu'une sociologie des religions, une sociologie de la religion, dont il cherchait l'essence dans les formes élémentaires. Cette préoccupation mettait Durkheim sur les chemins de l'histoire, dont les premières pages de l'*Année sociologique* contiennent une apologie. Il s'efforçait de remonter aux plus anciennes survivances et de situer les sociétés dans le temps, pour présumer les croyances antérieures. Par sa conception de la continuité, il adhérait à une philosophie de l'histoire, par sa rigueur critique, il suivait les leçons d'un de ses maîtres, Fustel de Coulanges »¹⁶. Le comparatisme durkheimien aboutirait donc ainsi aux yeux du doyen à une forme d'histoire « positive » des religions, non à une sociologie.

Le combat méthodologique de G. Le Bras s'inscrit au ras du sol. Son goût pour l'horizon local, une observation fine de la variation géographique des phénomènes et la rugosité monographique de ce qui ne s'appelle pas encore le « terrain », provient assurément d'inspirations multiples. Au premier rang d'entre elles, il faut assurément relever l'influence d'André Siegfried et de son *Tableau de la France de l'Ouest*, paru un an après les *Formes*, en 1913¹⁷. La lecture de ce livre n'a certainement jamais eu le même impact sur G. Le Bras. Il est même possible qu'ayant été témoin de la banalisation de la pensée de Durkheim et de sa fossilisation dans des publications dévotes au lendemain de sa mort, G. Le Bras ait précocement remis les textes de Durkheim au registre des *antiquaria*.

Ainsi que le suggère Jacques Maître à la fin de l'entretien, Le Bras fut, par rapport à Durkheim, à la fois un « passeur » et une « barrière ». En effet, par un effet de génération, G. Le Bras, étudiant en droit à la Sorbonne entre 1911 et 1914, a pu faire partie des auditeurs libres de Durkheim, bien que nous n'en ayons pas la preuve. Ami et disciple de Mauss, G. Le Bras était en tout cas assimilé à la deuxième génération des « durkheimiens », dans la mesure où il avait côtoyé, à Strasbourg comme à Paris, ceux que l'entretien désigne comme les « petits prophètes », de Maurice Halbwachs à Georges Davy. En parallèle, G. Le Bras, fut aussi, après 1945, l'agent d'un certain « dépassement » de Durkheim, au point de faire écran, sinon barrière, à un réinvestissement de son œuvre. Dès 1951, et à nouveau en 1955, il affirme que : « si l'impulsion donnée par Durkheim continue d'animer les recherches sur les sociétés archaïques, les

16. Le Bras, 1960 : 43-44. Il ne s'agit donc pas d'un article mais « d'une improvisation », ainsi que le précise une note de l'éditeur, Jean Cazeneuve. Faut-il voir en ce geste assez désinvolte un signe de désintérêt ?

17. Voir Julia, art. cit. : 385-388.

positions du fondateur de l'École française sont largement dépassées »¹⁸. Le sentiment de péremption envers les *Formes* est sans doute moins net pour *Le Suicide*, ainsi que le rappelle Jacques Maître plus loin. L'autorité purement académique, pour ne pas dire totémique, acquise par Durkheim en France peut même conduire G. Le Bras à un certain agacement contre la « dévotion religieuse à un seul maître »¹⁹. À mi-chemin entre la défiance et le respect, ces remarques semblent bien confirmer que la tradition durkheimienne soit, lors des premières livraisons des *Archives*, une référence, sinon contestable, du moins mise à distance d'une œuvre de G. Le Bras qui, elle, incarne une autorité séminale.

Desroche peut ainsi annoncer dès 1954, dans l'article qui prépare les deux volumes testamentaires : « La contribution originale de G. Le Bras à la sociologie de la religion s'appuie sur cet arrière-plan, mais n'est pas limitée par lui »²⁰. La non recension de la réédition aux Presses Universitaires de France des quatre grandes œuvres canoniques de Durkheim en 1960, l'année du centenaire en Sorbonne, constitue l'illustration la plus concrète d'un éloignement certain perçu alors comme salutaire.

Il ne nous appartient pas ici d'étudier le mouvement inverse qui, dès avant cette réédition des œuvres, conduit progressivement certains membres du « Groupe » à redécouvrir l'œuvre de Durkheim. On peut remarquer, à titre d'indice intermédiaire, que dès 1959, Desroche, réagissant à l'« indulgence dédaigneuse témoignée parfois en France à ce précurseur, par la littérature juvénile d'une certaine sociologie confessionnelle », affirme néanmoins en conclusion qu'« il n'est pas inutile de rappeler que le sort de Durkheim ne saurait être réglé à la légère »²¹. Cette double négation de la nécessité du passage par le « précurseur » annonce bientôt le retournement de tendance vers un passage, sinon un retour, à Durkheim : en 1965, le premier éditorial signé par Desroche, passe à l'acte en décrétant une phase de réformation, et même de réforme, des références et des autorités canoniques de la nouvelle et dynamique sociologie des religions : « Cette vingtième livraison ouvre une nouvelle filière ou nouvelle série : *Sociologies et sociologues français de la religion*. Dans notre galerie de précurseurs nous avons jusque-là salué ceux qui s'étaient exprimés hors de notre hexagone : J. Wach, E. Troeltsch, M. Weber, G. Simmel. Nous nous intéressons maintenant à ceux qui depuis plus d'un siècle se sont exprimés dans notre propre langue, et nous les interrogeons avec une prédilection d'autant plus attentive que leur suite – on n'ose écrire leur tradition – s'incorpore à la genèse d'une sociologie

18. Le Bras, 1955-1956 : 769.

19. « Notre admiration pour Émile Durkheim ne nous dissimule point les périls de l'exclusivisme. Ce maître dont l'œuvre honore sans doute la science française, est cité trois fois plus souvent que, réunis, tous les autres sociologues du monde, dans les copies des candidats au certificat de sociologie » : Le Bras, 1964 : 3-4.

20. Desroche, 1954 : 128-158.

21. Desroche, 1959 : 194.

de langue française. Au rythme des collaborations offertes en France et hors de France, sont déjà envisagés ici : H. de Saint-Simon, Ch. Fourier, J.-P. Buechez, É. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, G. Le Bras »²².

Le déplacement et les transferts d'autorité s'effectuent donc, en science comme dans d'autres domaines intellectuels, par une redécouverte des sources primitives, une relecture de la tradition et pour finir une réécriture de l'histoire. Dans la lignée tracée par Desroche, et bien qu'il soit encore bien vivant en 1965, G. Le Bras est déjà mis au passé de la discipline du front d'avancée de la science active, tout en trouvant une place d'honneur à l'issue d'une chaîne de « pré-curseurs » prestigieux, qui, depuis Saint-Simon, en passant par Durkheim, mais à l'exclusion de Comte, forment autant d'annonciations et de signes avant-coureurs de cette science qui vient et qui ne cesse d'advenir.

Il est certain que se jouent dans les discours et rituels de filiation, ainsi qu'au travers des hommages qu'ils produisent, des effets de dettes et de reconnaissances, parfois différés, mais dont l'enjeu dépasse assurément la politesse. Il est donc pleinement signifiant que le numéro des *Archives* qui précède immédiatement le bilan des travaux du « Groupe » après quinze ans d'existence, contienne en 1969 le fameux « retour à Durkheim ? » annoncé par Desroche, encore toute-fois soumis à l'interrogative. Il s'agit d'un véritable chassé-croisé d'ancêtres, qui se produit quelques mois avant la disparition de celui qui fut à la fois un des derniers représentants d'une très longue tradition de droit canonique en France, tout en ayant été un témoin oculaire du milieu sociologique durkheimien « historique ». Cette hétérodoxie apparente, aux lisières du droit et de la sociologie, a sans doute constitué un des principaux ressorts qui justifiaient le « parrainage » de G. Le Bras. L'adoption d'une parenté spirituelle était d'autant plus nécessaire que dans le cadre tumultueux du CES, l'autorité et la neutralité apparente de G. Le Bras a pu comporter bien des avantages. De l'intérêt donc d'aller quérir un canoniste, pour qu'il puisse être l'« avocat », c'est-à-dire, littéralement, le porte-parole, des « brise-vent » de la sociologie des religions, à la VI^e Section comme au CNRS²³. Le retour (partiel) du refoulé de l'héritage de Durkheim en 1969 dans les *Archives*, au moment où Le Bras disparaît de la scène n'est certes pas une « coïncidence » : il repose en effet sur une ambivalence maintenue durant toute la période où le « Groupe » fut parrainé par ce dernier. L'entretien que Jacques Maître a bien voulu nous accorder semble éclairer cette ambivalence, au point de permettre de saisir un paradoxe : comment peut-on transmettre une légitimité sans contenu ? Être à la fois un passeur et une barrière. Le témoignage de Maître nous montre en effet combien la distance par rapport à Durkheim, à la fois présent et absent durant les quinze premières années du Groupe, passe

22. Desroche, 1965 : 4.

23. Sur les rapports entre milieux juridiques et sociologiques dans l'Après-Guerre, voir : Soubiran-Paillet, 2000 : 125-142.

donc par un « retour à Le Bras », initié par Dominique Julia au moment du cinquantenaire des *Archives* et qui peut dans l'avenir compter sur la constitution d'un important fonds d'archives personnelles et scientifiques²⁴.

Yann POTIN

Archives nationales (Département Education, Culture, Affaires sociales)
Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (EHESS-CNRS)
 potin.yann@gmail.com

Bibliographie

- CHENU Alain, 2011, « Les enquêteurs du dimanche. Revisiter les statistiques françaises de pratique du catholicisme (1930-1980) », *Histoire et Mesure*, 26-2, p. 177-221.
- DESROCHE Henri, 1954, « Domaines et méthodes de la sociologie religieuse dans l'œuvre de G. Le Bras », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 24, p. 128-158.
- , 1955, « Areas and methods of a Sociology of Religion. The Work of G. Le Bras », *The Journal of Religion*, 35, p. 34-47.
- , 1959, Compte rendu de Imogan Seger, *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religions* (1957), *Archives de sociologie des religions*, n° 8, p. 194.
- , 1965, « D'une décennie à l'autre. De la sociographie de pratique religieuse à une pratique de la sociologie des religions », *Archives de sociologie des religions*, p. 4.
- , 1970, « *In memoriam*. Gabriel Le Bras (1891-1970) », *Archives de sociologie des religions*, 29, p. 3.
- JULIA Dominique, 2006, « Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 92, p. 381-413.
- LE BRAS Gabriel, 1955-1956, *Études de Sociologie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », 2 vol.
- , 1955-1956, *Études de Sociologie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », 2 vol., p. 769.
- , 1956, « Sociologie religieuse et science des religions », *Archives de sociologie des religions*, 1, p. 3-17.
- , 1957, « État présent de la sociologie religieuse », *Encyclopédie française*, XIX, p. 19.42.13-19.44.11.
- , 1960, « Émile Durkheim et la sociologie des religions », *Annales de l'Université de Paris*, 1, p. 43-44.
- , 1964, « Problèmes de la sociologie des religions », *Archives de sociologie des religions*, p. 3-4.

24. Voir Julia, art. cit. 2006. Don auprès de l'École des hautes études en sciences sociales en 2010 par la succession de Marthe Le Bras-Folain. Cette importante masse documentaire est en cours de classement. Que soit ici remerciés pour leur confiance accordée, Hervé Le Bras, Armelle Le Bras-Chopard, Claude, Yves et Denis Le Bras. Nos plus vifs remerciements s'adressent enfin à Brigitte Mazon pour son soutien et son accueil au cours de cette collecte d'archives d'exception.

- MAÎTRE Jacques, 1961, « Catholiques d'extrême-droite et croisade anti-subversive », *Revue française de Sociologie*, 2, p. 106-117.
- , 1963, « Représentations logarithmiques des phénomènes religieux », *Revue française de Sociologie*, 4, p. 22-36.
- , 1966, « La sociologie du catholicisme chez Czarnowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennep », *Archives de sociologie des religions*, janvier-juin 21, p. 55-68.
- POULAT Émile, 2006, « Aux origines du “Groupe de Sociologie des Religions” et de ses Archives », *Archives de sciences sociales des religions*, 136, p. 25-37.
- SOUBIRAN-PAILLET Francine, 2000, « Juristes et sociologues français d'après-guerre : une rencontre sans lendemain », *Genèses*, 41, p. 125-142.

Entretien avec Jacques Maître, réalisé à Paris le 27 mars 2012

– *Que représente pour vous l'héritage de Durkheim ? La création du « Groupe de Sociologie des Religions » se rattache-t-elle pour vous à la sociologie religieuse du début du XX^e siècle ?*

Plutôt que de faire l'exégèse des textes de Durkheim, et de s'interroger par exemple pour savoir à quel auteur pense Durkheim quand il utilise telle ou telle expression, le point de départ de ma réflexion vis-à-vis de lui a été de poser une question de sociologue : qu'est-ce qui se passait précisément pour notre discipline dans ce contexte historique des premières décennies de la III^e République ? Comment comprendre cette nouvelle manière d'appréhender les religions ? À mes yeux, l'apparition du travail de Durkheim marque une nouvelle étape dans le processus de sécularisation – l'expression est parfois tenue pour un peu vieillotte aujourd'hui, mais je crois qu'elle demeure tout à fait pertinente. Le symbole de ce processus, pour moi, c'est la fameuse et superbe réponse de Laplace à Napoléon lorsque celui-ci l'interrogeait sur le rôle dévolu à Dieu dans le nouveau système cosmologique : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse ». Cette phrase traduit le fait qu'après la Révolution s'inaugure un moment où l'emprise de l'Église, pas seulement de l'appareil ecclésiastique sur l'Université ou sur l'État, mais tout simplement sur les esprits, se défait : on se met à penser sans avoir besoin de cette hypothèse. Or, à la fin du XIX^e siècle, la sécularisation devient véritablement une politique des pouvoirs publics.

Ainsi, je trouve tout à fait significative la suppression des facultés de théologie dans les universités d'État, d'autant plus que la réaffectation du budget de la faculté de théologie de l'université de Paris a permis de créer, en 1886, la V^e section de l'École pratique des hautes études, la « Section des Sciences religieuses », avec comme mission d'étudier scientifiquement l'ensemble des religions, en particulier des monothéismes. Est ainsi donnée comme fonction à une université laïcisée, affranchie des dogmatismes et de la tutelle de l'Église, la recherche scientifique sur les religions – vraiment de la recherche, et non pas

simplement la transmission d'un corpus de connaissances régulées par des institutions confessionnelles. Le grand tournant se situe là : non seulement on peut étudier le système du monde vu par des sciences physiques sans avoir besoin de l'hypothèse créationniste, mais on va étudier les religions elles-mêmes comme objet au même titre que toute autre réalité observable.

Expliquer le système du monde sans faire l'hypothèse qu'il existerait des êtres surnaturels constituait déjà un acte de sécularisation ; mais il se produit maintenant un nouveau bond épistémologique avec une institution universitaire qui se trouve affranchie de ce présupposé pour comprendre les faits religieux eux-mêmes, en particulier à propos des religions qui se posent comme révélées. Le totémisme était moins dérangeant : l'Église pouvait le considérer comme une « religion naturelle » à laquelle l'homme accéderait par ses propres moyens. Mais la révélation est précisément définie par les monothéismes comme ce à quoi l'homme n'accède que si Dieu en personne l'y introduit délibérément.

– *Pourtant, Durkheim, pour le coup, s'est surtout préoccupé de « totémisme », non ?*

Oui, et je trouve que cet intérêt privilégié pour les religions des « primitifs » pose une question épistémologique intéressante. Pourquoi Durkheim s'y intéresse-t-il à ce point ? Je me dis que peut-être, lui-même situé dans l'héritage culturel du monothéisme, aborde-t-il ces questions par un biais où précisément il ne gêne pas directement les confessions dominantes en France. D'ailleurs, lorsque les durkheimiens, surtout ses élèves d'ailleurs – ceux que nous appelions, entre nous, les « petits prophètes » –, sortent, comme Robert Hertz, du cadre des confessions dominantes, c'est pour aborder la « religion populaire », c'est-à-dire ce qui relève de la sphère religieuse sans être programmé par l'institution. On a le sentiment que, dans les milieux durkheimiens, on ne pouvait aborder de front le catholicisme : ils l'abordent par le biais des faits qui ne sont pas programmés par l'institution. Ils ne s'interrogent pas sur la Sainte Trinité, mais sur les pèlerinages, les fontaines miraculeuses, etc. : la partie supposée primitive, qui est censée subsister en dépit des régulations ecclésiastiques, ou qui est encore reconnaissable sous leur habillement.

– *Comme s'il s'agissait de contourner en permanence cette figure tutélaire ?*

Oui, et cela veut dire, en un sens, qu'on n'est encore qu'au milieu du chemin – en considérant que le chemin ce n'est pas un aboutissement, mais le point où on en est dans l'instant. Seul *Le Suicide* de Durkheim sort vraiment d'un tel cadre : dans ce texte, pour lequel j'ai beaucoup d'admiration, nous avons bien affaire culturellement au monothéisme institué, comme cadre principal du rapport à la mort. Là, nous abordons ce qui constitue l'institution et son fonctionnement, et non plus ses marges ou ses éléments « primitifs ». Mais cette recherche reste une exception.

En un sens, le GSR va précisément se donner pour tâche d'étudier ce qui était encore laissé de côté par la sociologie durkheimienne. Cette ambition n'a pas manqué, d'ailleurs, de soulever des objections. Lorsque j'ai travaillé sur les papiers de Gabriel Le Bras lors de la création du GSR, j'avais été frappé d'y découvrir plusieurs lettres de dignitaires ecclésiastiques lui écrivant qu'ils ne comprenaient pas comment il avait pu patronner la création d'une revue non confessionnelle sur les religions. La grande objection, c'était la place occupée par Henri Desroche (1914-1994), le véritable moteur de l'entreprise, un dominicain « défroqué », très en vue qui plus est, puisqu'il avait été convoqué – après la parution de *Signification du marxisme* en 1949 – devant la Sainte et Universelle Inquisition, le Saint-Office. Il avait même publiquement rompu avec l'Église à cette occasion, révolté par l'arbitraire des procédures canoniques. Desroche m'a rapporté très longuement comment s'était passée sa comparution, et pourquoi cela avait été pour lui une rupture évidente, absolue, définitive.

– *Vous aviez d'ailleurs chacun des rapports complexes avec la religion ?*

Oui, mais dans le groupe – et c'était je crois très caractéristique – aucun d'entre nous ne se préoccupait dans son travail de l'existence ou de l'inexistence des êtres surnaturels. Certains y croyaient, d'autres n'y croyaient pas, ou se tenaient sur des positions un peu biscornues. Desroche, par exemple, m'avait raconté avoir baptisé ses enfants. Ceci dit, malgré la grande amitié qu'il pouvait y avoir entre les membres fondateurs du GSR, je ne me rappelle pas avoir parlé avec aucun d'entre eux de ses croyances personnelles. Je ne sais pas qui croyait en Dieu, aux miracles, qui priait. Lorsque Desroche a baptisé ses enfants, il ne m'a pas dit pourquoi il avait accompli ce rite.

– *Et qu'en est-il de Le Bras ?*

Il était très intéressé, à l'inverse, par le fait de savoir qui, dans le groupe, était croyant ou non croyant, mais son respect pour les personnes l'empêchait de poser directement la question. Par contre, comme j'allais très souvent prendre le café chez lui (il me semble que, dans notre milieu professionnel, c'est moi qui avais les échanges les plus intimes avec lui), il m'a beaucoup parlé de ses propres croyances, avec son côté manichéen. Il m'a révélé un jour qu'il n'arriverait jamais à croire « que Dieu ait créé les êtres ignobles que nous sommes presque tous ». Pour moi, c'est là le fond de l'âme de Le Bras tel qu'il me l'a laissé apercevoir. Voilà en effet une expression très forte pour quelqu'un dont la vie a été modelée par la référence à ses relations avec Dieu. Le Bras finira par déclarer : « Nous ne voyons pas les esprits ; nous voyons des gens qui croient aux esprits ».

– *Il était, de plus, obsédé par le Diable, en tant que métaphore – ou allégorie du désir humain, voire en tant que personnage. Il achève ainsi un de ses testaments par la certitude que le monde, au sens de l'ici-bas, est « infernal ».*

Savez-vous que le Diable est venu une fois assister en personne à son cours de l'École des hautes études ? C'est une anecdote qu'il a racontée plusieurs fois. Le Diable était assis dans l'amphi et l'a fixé pendant tout l'exposé – de sorte que Le Bras était obsédé, pendant tout le temps, par ce vis-à-vis. Qu'est-ce que le Diable était venu faire là ? L'histoire ne le dit pas.

Pour Le Bras, en plus d'être une créature du Diable, ce qui était lourd à porter, il y avait aussi les doutes de la vie personnelle. Je me souviens lui avoir un jour envoyé une lettre se terminant par la clause « Fidèlement » – j'étais toujours très sobre dans l'expression de mes sentiments. Il m'a révélé ensuite que la formule l'avait beaucoup tracassé : est-ce que je lui reprochais de ne pas être fidèle ? Une telle préoccupation m'a paru d'autant plus étrange que je l'ai toujours trouvé au contraire très fidèle dans ses amitiés et c'était le dernier homme que j'aurais soupçonné d'infidélité. Le soupçon qu'il m'avait attribué se trouvait si loin de ma pensée, nos relations étaient si confiantes ! Il avait donc fallu qu'il soit tarauté par cette interrogation sur lui-même.

Il gardait dans ce qu'il appelait sa « sacristie » – un réduit au fond de son bureau – les portraits d'hommes qu'il avait connus étant jeune : « Ce sont les saints que j'ai connus, disait-il, et ils étaient tous athées ». Dans son petit sanctuaire personnel, ses dieux lares veillaient comme une antithèse permanente d'une foi catholique si « bretonne ».

– *Il y avait une forme d'inquiétude très forte en lui.*

Oui, très profonde. Je le sentais notamment quand il me faisait la lecture de scènes qu'il avait écrites pour sa pièce de théâtre, *La Folie de la paix*, avec le personnage du curé ancien déporté qui ne pouvait plus faire de sermon parce que le mal n'était plus, pour lui, une catégorie théologique, et constituait la réalité. Nous avons connu en ce temps-là des cas analogues à celui de ce personnage – des déportés qui trouvaient leur vécu tellement indicible qu'ils n'avaient rien à en dire ; discourir là-dessus leur paraissait dérisoire.

Dans cette pièce de théâtre, le meilleur ami du prêtre est un instituteur anticlérical, détail très révélateur parce que Le Bras était un homme de foi, avec même un côté « foi du charbonnier ». Ainsi, quand j'ai classé ses papiers, je lui ai dit qu'il ne se rendait sans doute pas compte que fort peu de jeunes de ma génération seraient restés catholiques après avoir lu ce que j'avais pu y lire à propos des affaires ecclésiastiques scandaleuses dont le gouvernement avait eu à connaître²⁵. Lui ne voyait pas le rapport, il ne comprenait pas de quoi je pouvais parler. Il avait connu un chanoine qui avait quitté l'Église après avoir découvert que les décrétales, fondement du droit canon, étaient, pour nombre

25. Le Bras fut, à partir de 1945 et jusqu'à sa mort, conseiller du ministère des Affaires étrangères pour les Affaires religieuses.

d'entre elles, des faux. Et Le Bras n'avait jamais compris la position de ce chanoine. Il professait des convictions qu'on aurait pu croire incompatibles, mais il n'était pas féru de constructions théoriques. Il paraissait très épanoui, très heureux de vivre, de jouer avec ses enfants ; pourtant il avait des tourments profonds, une vie religieuse tragique.

– *Et, pour en revenir au Groupe de Sociologie des Religions ?*

En dehors de Le Bras, chacun de ceux qui allaient former avec lui « les cinq doigts de la main » (Desroche, Isambert, Poulat et moi-même) avait, avec un parcours singulier, vécu une rupture ou une quasi-rupture avec l'Église – en tout cas, une distension très radicale des liens. C'est l'époque de la Mission de France, de la Mission de Paris, de l'affaire des prêtres-ouvriers, d'Économie et Humanisme, de la révocation des provinciaux et de deux théologiens dominicains : des événements qui avaient secoué très rudement les institutions.

Ce qui nous a réuni, je crois, c'est que nous étions les porteurs, pour employer les grands mots, d'une nouvelle époque d'un point de vue épistémologique (je suis philosophe de formation) : nous voulions étudier scientifiquement ce qui nous était arrivé, ce dont nous avions été acteurs et témoins. Aucun d'entre nous n'a jamais eu l'idée de régler des comptes avec l'Église. Après un exposé d'Émile Poulat sur les prêtres ouvriers, Le Bras m'a dit un jour ne pas comprendre comment, après ce que nous avions vécu les uns et les autres, nous pouvions en parler de façon objective, détendue, avec curiosité intellectuelle, sans visée polémique et sans volonté de porter des coups aux pouvoirs qui nous avaient fait du tort. Pour lui, c'était très étonnant. En tout cas, je trouve cette façon de travailler significative d'une époque nouvelle dans l'abord des faits religieux comme objets de recherche scientifique.

– *Vous étiez ainsi réunis par une volonté d'objectiver des ruptures vécues personnellement par chacun ?*

Exactement ; aucun d'entre nous n'a jamais voulu verser dans la polémique, objecter, trouver des arguments d'ordre religieux pour discréditer la position de ses adversaires. Je ne crois pas qu'aucun d'entre nous n'ait jamais eu cet état d'esprit et la volonté de combattre soit l'Église soit un courant dans l'Église.

J'ai écrit par exemple un article pour la *Revue française de sociologie* sur l'intégrisme, où j'étudiais la façon dont fonctionnait le bureau de l'action psychologique de l'armée à Alger pendant la Guerre d'Algérie²⁶. Pour moi, c'était parfaitement clair : il s'agissait d'une analyse relevant des sciences politiques ; je montrais le mécanisme de la légitimation par l'« intégrisme » dans l'action des parachutistes à Alger, tenue par ses dirigeants pour une « guerre psychologique »

26. Maître, 1961, 2 : 106-117.

telle que la concevaient des officiers rescapés de la guerre d'Indochine. Ma démarche n'était pas du tout polémique. Or j'aurais pu, par exemple, en réaction à un texte d'un aumônier militaire justifiant la torture dans une revue théologique, polémiquer sur la théologie invoquée pour cette justification. Mais j'ai plutôt essayé de comprendre ce que venaient faire, dans la Guerre d'Algérie, ces références à des traditions « intégristes », par exemple le rôle des officiers de marine avec leurs héritages royalistes. Cet abord des problèmes est peut-être dû aussi, en ce qui me concerne, à l'éducation janséniste que j'ai reçue, mettant au centre des valeurs la rectitude de la conscience personnelle.

– *Ce contexte au sens large, au-delà des ruptures personnelles avec l'Église, est nécessaire pour mieux comprendre cette « seconde étape » que constitue le Groupe de Sociologie des Religions, qui se développe entre l'hiver 1953 et mai 68.*

Oui, et il faut prendre en compte aussi que nous appartenions à la génération de la Résistance. Je ne sais pas ce que Desroche – un peu plus âgé que nous et déjà très connu dans les milieux catholiques lorsque nous étions encore étudiants – a fait pendant la guerre, mais tous les autres fondateurs du GSR ont eu un passé de résistants (je ne parle pas ici de la génération précédente, celle de Le Bras). Pour ma part, j'avais milité dans l'équipe qui diffusait *Témoignage chrétien* à Toulouse, où j'étais étudiant : le journal était imprimé à Lyon, on le recevait dans des malles à la gare Matabiau, puis on le répandait à partir des réseaux de jeunes militants catholiques.

– *Mais vous étiez très jeune à l'époque ?*

Oui. Je suis d'une génération qui a appris la vie dans des conditions assez particulières : j'avais dix-sept ans la première fois qu'on m'a mis une mitraillette entre les mains face aux Allemands. Il se trouve que j'avais des amis proches qui étaient les chefs du réseau, et j'ai été entraîné avec eux. J'ai été élevé par un oncle curé de campagne à Saint-Savin-sur-Gartempe, qui se trouvait alors en zone libre, à quelques kilomètres de la ligne de démarcation. Mon oncle était l'animateur de la Résistance du coin, qui avait conduit quelques opérations importantes, et je me suis donc trouvé comme jeté dans la Résistance. J'ai été arrêté par la police de Vichy, et je suis passé devant un tribunal militaire à Clermont-Ferrand en 1941 (à 16 ans, juste avant mon bac) – j'ai eu la chance que ce ne soit pas encore les Allemands. Au moment du jugement, j'étais en terminale, accusé par le procureur de « propagande en faveur de la dissidence » pour des actes accomplis alors que j'étais encore un gamin... Je suis parti ensuite à Toulouse pour faire des études, et c'est là que je suis entré dans le réseau qui diffusait *Témoignage chrétien*, réseau intimement lié à la JEC.

– *Et quel rapport faites-vous entre ce passé de résistance et vos engagements postérieurs ?*

Je me souviens par exemple avoir fait partie d'une délégation de *Témoignage Chrétien* auprès de Mgr Saliège (1870-1956), archevêque de Toulouse et futur cardinal, pour le consulter au sujet des tensions au sein de l'Église à propos de la Résistance. La délégation était dirigée par André Mandouze (1916-2006), alors rédacteur en chef de « TC ». L'archevêque de Bordeaux, Maurice Feltin (1883-1975), futur cardinal archevêque de Paris, interdisait que les jeunes de la JEC s'occupent de *Témoignage chrétien*, parce qu'il disait ne pas vouloir d'histoires avec « Messieurs les Allemands » ; Saliège, écumant de rage, nous rétorqua : « Il faudrait quand même qu'il apprenne son catéchisme celui-là ! ».

Ce que je veux souligner par là, c'est que notre génération a été affrontée à des conflits majeurs à l'intérieur de l'Église. On était obligé de se poser beaucoup de questions. Nous avons connu aussi une forme d'émancipation politique : nous n'avions pas idée de suivre une consigne ecclésiastique dans ce domaine. On nous avait appris la désobéissance, c'était une vertu première ; et je suis persuadé que cela a joué dans l'émancipation du Groupe à son origine. Pour nous, il allait de soi que nous étions des citoyens et des chercheurs libres, ne devant des comptes qu'au CNRS et à l'Université, et non à l'Église. Nous avons appris à être libres, et la période d'occupation y est sans doute pour quelque chose.

Pour ma part, j'ai commencé au GSR par une recherche sur la presse catholique comme révélatrice de la diversité et des affrontements entre courants idéologiques au sein du catholicisme français. Plus tard, j'en suis venu à prendre comme objet un thème fort différent qui est au cœur du vécu religieux le plus personnel et le plus intime : l'expérience mystique.

– *Et comment en êtes-vous arrivés à ce titre : Archives de sociologie des religions ?*

Pour ce qui concerne l'expression de « sociologie des religions », plutôt que « sociologie religieuse » notamment, il faut prendre en compte le fait qu'il y avait à l'époque un autre organisme, lui aussi sous le patronage de Le Bras : le Centre Catholique de Sociologie Religieuse, dont François-André Isambert et moi avions été des éléments universitaires de base. Ce centre avait pour fonction d'initier des ecclésiastiques à la sociologie au contact d'universitaires. On organisait donc des sessions de formation. La partie commune entre ce Centre et le Groupe de Sociologie des Religions, c'était une interface entre la recherche universitaire et la sociologie dite pastorale, c'est-à-dire celle des prêtres ou des militants qui faisaient de la sociologie en vue de s'outiller pour adapter la stratégie ecclésiastique aux réalités sociales de l'époque. Le Groupe de Sociologie des Religions devait se distinguer de cette « sociologie religieuse » qui renvoyait, au moins pour les prêtres, à la « sociologie pastorale » – d'où notre option pour la « sociologie des religions ».

De plus, le Groupe n'était pas centré sur le catholicisme, même si – pour des raisons d'environnement culturel – son étude a occupé une place considérable. Nous avons notamment orchestré des enquêtes auprès des pratiquants avec des questionnaires distribués à la messe du dimanche. Nous étions donc encore en interaction avec l'Église pour l'accès au terrain. En l'occurrence, le personnage clef était le chanoine Fernand Boulard (1898-1977). Il entretenait l'illusion que si le catholicisme connaissait un recul d'effectif au niveau des pratiquants, c'était faute d'être adapté aux réalités « sociologiques ». En fait, dès lors qu'on suppose que le Saint Esprit intervient dans cette affaire, on ne peut plus poser la question dans les termes où nous nous la posions. Pour Boulard, ce recul de l'emprise de l'appareil ecclésiastique, en dépit de l'action du Saint Esprit, ce n'était pas « normal ». Je lui ai dit une fois d'essayer de poser la question en sens inverse, de s'interroger non pas sur les raisons pour lesquelles les gens viennent moins à la messe, mais sur les raisons pour lesquelles les pratiquants, eux, y viennent. On aborde alors la différence entre la sociologie pastorale et la sociologie des religions.

Pour le prendre par un autre biais encore, Boulard, étudiant la courbe des pratiquants par âge, considérait comme messalisants les enfants en âge de catéchisme qui préparaient la communion solennelle (encore assez générale à l'époque). Je lui disais que ce n'étaient pas, à proprement parler, des messalisants, mais des « catholiques festifs » qui, à un moment donné de leur formation, de leur socialisation à la religion, se trouvent pris dans un système conditionnant leur accès à la communion solennelle par une catéchisation – et qui disait catéchisation disait présence contrôlée à la messe du dimanche. C'étaient donc des enfants qui étaient en stage de préparation pour devenir des gens comme le tout venant de la population catholique à cette époque, venant à l'Église pour les grandes circonstances balisant les âges de la vie – baptêmes, mariages, enterrements. Sa réponse consistait à me dire que « la messe c'est la messe, la communion c'est la communion ». Or, communier parce qu'on est en âge de suivre un rite d'initiation comme tous les adolescents du monde, c'est participer d'une fonction sociale générale, qui peut passer par là comme elle peut passer, dans certains milieux, par une première visite au bordel. Boulard ne pouvait pas entrer dans cette logique, parce qu'au fond il croyait dans ce qu'on lui avait enseigné au séminaire, c'est-à-dire que seuls les théologiens savent vraiment ce que sont la messe du dimanche ou la religion. Voilà précisément de quoi nous étions débarrassés dans le groupe, ne confondant pas la pensée ecclésiastique et la conceptualisation mise en œuvre par les sciences sociales. Nous connaissions certes les interprétations théologiques, mais nous ne pensions pas qu'il s'agissait d'explications scientifiques. C'était une évidence partagée, même par ceux d'entre nous qui allaient à l'église, au temple ou à la synagogue. Dans une telle perspective, spécifier notre objet comme constitué par « les » religions allait de soi.

De même, la pluralité des disciplines mises en œuvre au sein des *Archives* a rendu nécessaire le passage à une nouvelle dénomination de celles-ci : *Archives de sciences sociales des religions*.

– *Et qu'en est-il plus précisément du terme « archives » qui singularise, encore aujourd'hui, la revue ?*

À vrai dire, je ne me rappelle pas pourquoi, à l'origine, nous avons parlé d'archives. Si je me permets une interprétation psychologique, c'était peut-être un terme rassurant : nous prenions quand même une initiative assez culottée, il y avait quelque chose d'exorbitant aussi dans la situation que nous occupions de quasi-monopole sur l'étude sociologique des religions au CNRS alors que nous étions encore jeunes. Un moment est venu où Desroche nous a reproché de choisir nos thèmes de recherches dans le passé plutôt que de travailler à chaud sur des bouleversements en cours. Cette remarque a bien montré sa pertinence lorsque le comité de rédaction animé par les membres fondateurs (que les jeunes plaisantaient en les appelant « les archevêques ») a laissé en bloc les responsabilités à la génération suivante ; je pense que le GSR a pu ainsi éviter de tomber dans un académisme sclérosant, sans avoir à oblitérer la créativité des étapes précédentes.

– *Vous employez une expression qui me paraît tout à fait frappante : celle de « petits prophètes » pour parler des disciples de Durkheim. Savez-vous d'où elle vient ?*

C'est Jean Séguy (1925-2007) qui a, pour la première fois, employé cette expression au comité de rédaction des *Archives*, au sujet d'un article que j'avais rédigé²⁷. Je n'avais pas pensé à cela. Il faut dire qu'il fréquentait beaucoup plus la Bible que nous, et pensait spontanément dans ces catégories-là.

Plus généralement, je crois que nous avons besoin de nous constituer une mythologie, avec des héros fondateurs. Un certain nombre d'entre eux sont présents dans les premiers numéros des *Archives*, et nous avons plus ou moins de proximité avec eux. Friedrich Engels, notamment, occupait une place importante : c'était, pour Desroche, le personnage principal, et j'avais tendance à partager son point de vue. Je trouve qu'il y a chez cet auteur une créativité vraiment admirable, qui représente un véritable pas en avant dans l'étude des religions (Desroche le crédite de « coups de boutoir décisifs »). Il y avait Max Weber aussi, et d'autres, de moindre stature, comme Werner Sombart par exemple. Parmi les auteurs allemands, on doit mentionner aussi Joachim Wach (1898-1955), sans oublier Karl Marx. Mais les dossiers publiés dans les premiers numéros des *Archives* fourniraient bien d'autres noms à faire figurer dans ce palmarès.

– *Si les durkheimiens sont des « petits prophètes », qu'en est-il donc de Durkheim lui-même ? Quel rapport entreteniez-vous avec lui ?*

La question principale pour nous était de faire admettre comme légitime l'étude sociologique de la religion. La référence à Durkheim était importante de

27. Maître, 1966, 21 : 55-68.

ce point de vue. Il faut replacer cet épisode dans le contexte du Centre d'Études Sociologiques, qui se divisait en plusieurs « groupes », avec le Groupe de Sociologie des Loisirs, le Groupe de Sociologie Industrielle, de Sociologie Rurale, etc. On se partageait en quelque sorte le gâteau de la société française – certains avaient d'ailleurs remarqué que cela correspondait au découpage administratif d'un gouvernement, avec ses ministères de l'Agriculture, de l'Industrie... Cependant, la République Française n'a pas de ministère pour la religion. Ce qui relève d'un ministère est reconnu comme très important pour le fonctionnement d'un pays, pour son avenir, pour comprendre sa dynamique historique. Mais la religion ? Il fallait légitimer ce type d'approche, et de ce point de vue le patronage de Le Bras a été essentiel.

– *Et qu'en est-il de Mauss ? Le Bras vous parlait-il de lui ? Faisait-il partie des « petits prophètes » ?*

Non, Le Bras n'en parlait pas ; et dans les discussions au comité de rédaction de la revue – parce que c'est là surtout que nous avons des discussions approfondies – il n'apparaissait pas davantage. Je ne me rappelle pas que jamais personne n'ait émis l'idée de mettre Mauss dans la galerie des ancêtres fondateurs. Ses élèves sont tous ou presque au Musée de l'Homme et durablement associés à « l'ethnologie ». On peut d'ailleurs observer que le GSR intervenait relativement peu dans le champ de l'ethnologie, peut-être parce qu'il avait trouvé sa niche au « Centre d'Études Sociologiques ». Toutefois Roger Bastide (1898-1974), sociologue et anthropologue, remplissait un rôle très agissant dans le premier cercle des amis du GSR.

– *Durkheim avait donc plutôt une fonction légitimante : ce n'était pas forcément une source d'inspiration ou de réflexion ?*

Oui, d'autant que le Centre d'Études Sociologiques se caractérisait par une orientation vers les enquêtes de terrain avec des méthodologies venues des États-Unis – même si quelqu'un comme Georges Gurvitch (1894-1965), qui était complètement incapable de percevoir la réalité sociale (ce qui pour un sociologue est quand même dommage) était aussi hors d'état de comprendre ce que c'est que d'aller sur le terrain (d'où une critique majeure de Lévi-Strauss à son encontre). Quoi qu'il en soit, le groupe des religions s'est inscrit résolument dans cette orientation, en acclimatant l'idée qu'on peut faire, pour l'étude des religions, des enquêtes « à vif », si je puis dire, avec des échantillons, des questionnaires etc. – c'est aussi l'époque où Jean Stœtzl (1910-1987), qui a longtemps dirigé le Centre d'Études Sociologiques, développe les sondages. En dehors de Gurvitch, qui stagnait dans l'anachronisme complet, il y avait des patrons qui participaient pleinement au mouvement de la sociologie au niveau international. C'est le cas par exemple de quelqu'un comme Georges Friedmann (1902-1977) qui a joué un rôle très important en convertissant un certain nombre de jeunes chercheurs, comme Touraine,

aux enquêtes de terrain à l'américaine. La sociologie française est alors fécondée par ceux qui avaient passé la guerre aux États-Unis, notamment des juifs qui s'y étaient réfugiés. Ce n'était pas l'héritage de Durkheim – jamais des durkheimiens n'auraient entrepris de telles enquêtes.

En somme, Durkheim nous légitimait, mais en même temps nous faisons tout autre chose. Et même lorsqu'on s'est intéressé aux religions populaires, c'était par un biais très différent des démarches durkheimiennes, avec une importance accordée à la statistique, au recueil de données sur le terrain. Par contraste, lorsque Hertz étudiait un pèlerinage, son approche relevait davantage de l'anthropologie.

– *De ce fait, les Formes élémentaires de la vie religieuse, pour un sociologue des religions de 1955, n'est donc pas un livre de chevet, mais plutôt un ouvrage qui se rattache à l'anthropologie ?*

Oui, et dans cette réorientation, il faut prendre en compte aussi la décolonisation, qui délégitime le regard porté sur les « indigènes » par l'ethnologie de jadis. Dans ces mêmes années d'ailleurs, l'anthropologie se transforme : les sociétés qui se décolonisent sont en même temps des sociétés qui s'urbanisent, où se développent de nouvelles dynamiques religieuses, et les anthropologues, au lieu d'étudier de préférence l'âge d'or de ce qu'étaient ces sociétés avant les expéditions coloniales, s'interrogent sur ces transformations contemporaines.

– *Quelle est la place de Le Bras dans ce rapport ambigu que vous entreteniez avec Durkheim ? Il se réclamait de son héritage, tout en s'en démarquant, et il fut aussi votre patron...*

D'abord il faut bien saisir qu'aucun d'entre nous n'a été un élève de Le Bras. Celui-ci a rendu notre projet réalisable, en le cautionnant, mais l'idée même et le moteur du groupe ce fut Henri Desroche.

Ensuite, s'il avait une surface institutionnelle sans pareille, Le Bras était en même temps immunisé contre la théorie. Il se désintéressait complètement des questions théoriques qui nous préoccupaient. Il lui arrivait d'ailleurs d'écrire des imprudences considérables, par rapport à sa position au sein, ou auprès, des instances les plus hautes de la hiérarchie ecclésiastique, côtoyant parfois le gouffre du marxisme sans y prendre garde. Il ne se souciait pas plus de ce que les études sociologiques pouvaient avoir de dérangeant pour la théologie. Il aimait beaucoup à raconter que lorsqu'il allait à la messe en Bretagne, il se trouvait dans des paroisses où tous les jeunes gens allaient à la messe dominicale, alors que l'activité principale de ces jeunes consistait à envoyer à l'aide de sarbacanes des boulettes de papier dans le cou des jeunes filles. Un jour, quelqu'un lui a demandé comment marcherait un chapitre de chanoines où tous auraient perdu la foi : « Comme d'habitude » répondit-il. « Quel est le problème ? ».

Des choses qui pouvaient paraître rudes à entendre, ou posant des problèmes lourds, ne lui en posaient aucun : il était immunisé. Et, de même qu'il pouvait abriter en lui des hérésies terrifiantes tout en allant à la messe à la paroisse de Saint-Étienne-du-Mont, il pouvait passer à côté de problèmes qui pour nous étaient majeurs.

Le Bras a usé de son pouvoir institutionnel pour faire avancer les choses. Au-delà, il était fier d'être le patron universitaire de cette entreprise, tout en sachant bien que ce n'était pas lui le géniteur. Un jour, au sujet d'un article que j'avais écrit sur les « représentations logarithmiques des phénomènes religieux »²⁸, il m'a dit que ce type de texte lui sortait par les yeux, mais qu'y faire obstacle serait contraire aux intérêts de la science, car la science ne peut avancer que si les jeunes font autre chose que ceux qui les ont précédés. Je crois qu'on touche sur ce point à quelque chose de fondamental chez Le Bras. Il s'était très bien rendu compte que les autres doigts de la main fonctionnaient avec des capacités d'innovation par rapport à la tradition. Enfin, face à la figure de Durkheim, qui était quand même le représentant symbolique de la grande tradition universitaire, « le régent de la Sorbonne », il concevait que son rôle était de lever les barrières pour que les institutions universitaires ne dressent pas des barrages devant la nouvelle génération.

28. Maître, 1963, 4 : 22-36.