

Entre sociologie et anthropologie des religions

Manuels de poche À propos de : BOBINEAU Olivier, TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2007. & OBADIA Lionel, *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2007.

Pierre Lassave



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/14643>

DOI : 10.4000/assr.14643

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2008

Pagination : 151-167

ISBN : 978-2-7132-2190-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Lassave, « Entre sociologie et anthropologie des religions », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, mis en ligne le 20 octobre 2011, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/14643> ; DOI : 10.4000/assr.14643

Pierre Lassave

Entre sociologie et anthropologie des religions

Manuels de poche

À propos de :

BOBINEAU Olivier, TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2007.

OBADIA Lionel, *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2007.

Dans ses travaux d'histoire et de philosophie des sciences, Thomas S. Kuhn a souligné à maintes reprises le rôle central que les manuels universitaires jouent dans la définition, la normalisation et la transmission des disciplines (Kuhn, 1983, 1990). Les choix drastiques de présentation de la matière auxquels leurs auteurs souscrivent font en même temps ressortir les principaux traits paradigmatiques d'une « science normale ». L'actualité française dans le domaine des sciences sociales des religions offre aujourd'hui l'occasion de lire simultanément deux manuels, l'un se réclamant de la sociologie, l'autre de l'anthropologie. Leur format de poche élève de surcroît l'exigence des choix sélectifs ou significatifs opérés par les auteurs.

Longtemps moins pourvu en manuels que d'autres domaines d'application des sciences sociales (Martin, 2000), le secteur des religions semble se ressaisir depuis une dizaine d'années¹. Comblement d'un manque que l'on doit sans doute à l'essor de la thématique religieuse dans l'espace public (affaire du « foulard islamique », émergence de la question des sectes, attentats du World Trade Center de 2001 vus comme « choc des cultures ») et à la demande de formation en résultant, notamment dans les départements de « l'université de masse » qui comme ceux de sciences humaines entretiennent des liens avec l'éducation civique et l'action sociale (Chenu, 2002). Au cours des années d'essor des sciences

1. Sous réserve d'inventaire : J.-P. Willaime (1995, 2001), C. Rivière (1997), D. Hervieu-Léger, R. Cipriani (2004), E. Dianteill, M. Löwy (2007). À l'exception de l'utile manuel de R. Cipriani (galerie universelle bien qu'un peu rapide des auteurs marquants du champ), ces ouvrages ont chacun fait l'objet d'une recension dans le bulletin bibliographique des *Archives de sciences sociales des religions*.

sociales dans le pays, il n'existait en effet que le stimulant « manuel » de Henri Desroche (*Sociologies religieuses*, 1968) dont le titre au pluriel et avec épithète renvoie à la problématique des rapports de proximité ou de distance entre le sujet et l'objet de connaissance (trop investie dans le monde religieux, la sociologie risque de se confondre avec la théologie ; trop éloignée ou critique, elle risque de passer à côté de la spécificité de ce monde)². Trente ans plus tard, venant actualiser les connaissances en ces matières, la *Sociologie des religions* (Willaime, 1995) et *La socio-anthropologie des religions* (Rivière, 1997) marquent par leur complément déterminatif la césure entre le sujet (normalisé en discipline) et l'objet (pluralisé en entités ou phénomènes). Il reste, comme on le voit, que le trait d'union entre « socio » et « anthropologie » incite à de nouvelles clarifications au sein du couple sujet ainsi que le manuel de Lionel Obadia va tenter de le faire dix ans après.

Pour en rester à la surface des choses que Michel Foucault nous a appris à prendre au sérieux³, le tableau récapitulatif des têtes de chapitre ci-après nous permet de discerner les premières lignes de force épistémiques qui qualifient ces rapports variables à l'objet :

<p>Sociologie des religions Olivier Bobineau, Sébastien Tank-Storper (A. Colin, coll. « 128 », 2007)</p> <ul style="list-style-type: none"> – <i>Les approches classiques (Durkheim, Weber)</i> – <i>Vers un monde sécularisé</i> – <i>Logiques actuelles du religieux</i> – <i>Conclusion : comment définir la religion ?</i> 	<p>L'anthropologie des religions Lionel Obadia (La Découverte, coll. « Repères », 2007)</p> <ul style="list-style-type: none"> – <i>L'anthropologie des religions</i> – <i>Questions de méthode</i> – <i>Les modèles de l'anthropologie des religions</i> – <i>Objets de l'anthropologie religieuse</i> – <i>Questions actuelles : l'anthropologie des religions et le monde moderne</i>
<p>Sociologie des religions Jean-Paul Willaime (PUF, coll. « Que-sais-je ? », 1995, 1998, 2004)</p> <ul style="list-style-type: none"> – <i>Les traditions sociologiques et le phénomène religieux</i> – <i>De la sociologie religieuse à la sociologie des religions</i> – <i>Le religieux contemporain au miroir de la sociologie</i> – <i>Religion et modernité : la sécularisation en débat</i> – <i>Pour une définition sociologique de la religion</i> 	<p>Socio-anthropologie des religions Claude Rivière (A. Colin, coll. « Cursus », 1997, 2005)</p> <ul style="list-style-type: none"> – <i>Le champ de l'anthropologie des religions</i> – <i>La croyance en des mythes</i> – <i>La pratique des rites</i> – <i>Les marges de la religion</i> – <i>Les dynamiques religieuses contemporaines</i>

Tableau synoptique des sommaires

2. Comme É. Poulat le précise à juste titre dans sa recension (*Archives de sciences sociales des religions*, 28-184, 1969, pp. 193-194), l'ouvrage de H. Desroche tient plus, en fait, de l'essai d'auteur que du manuel didactique.

3. Ainsi les « surfaces d'émergence », « instances de délimitation » et « grilles de spécification » repérées dans *L'archéologie du savoir* (1969).

La lecture par colonnes introduit à l'ordre de discours propres à chaque discipline. La sociologie des religions se présente ainsi comme une tradition de savoir (munie de « classiques ») née de la confrontation entre la religiosité et la modernité. La problématique de la sécularisation et la définition scientifique de la religion se donnent comme ses questions récurrentes. L'anthropologie des religions, de son côté, met en avant ses objets, méthodes et modèles (forgés dans sa rencontre avec les sociétés extra-européennes), capital de connaissances et d'expériences mis au service du décryptage des phénomènes religieux contemporains. La lecture par lignes (interdisciplinaire) confirme le souci définitionnel des uns et la mobilisation des autres à l'étape d'une mondialisation accrue des cultures. Avant de revenir sur ces traits distinctifs issus d'histoires académiques plus ou moins concurrentes, entrons plus avant dans la matière des deux plus récents manuels tout en gardant un œil sur les précédents.

Sociologies

Issu d'un enseignement délivré par les deux auteurs à l'université Paris V-Descartes⁴, l'opuscule sociologique de la collection « 128 » se compose de trois parties résolument tournées vers la compréhension du fait religieux contemporain : 1. d'abord, la fourniture des principaux outils conceptuels issus de la tradition sociologique ; 2. ensuite, l'examen critique du processus de sécularisation (et de laïcisation) qui saisit les sociétés industrialisées depuis un siècle ; 3. enfin, la description des multiples régimes du « croire » qui affectent le monde aujourd'hui.

1. Le balayage des classiques se limite à l'essentiel : d'un côté, l'appareil durkheimien de la religion comme culte de la société ; de l'autre, la grammaire webérienne des formes sociales et mentales du continent religieux. Nous sommes loin de la longue procession des précurseurs (Spinoza, Vico, Hume, Schleiermacher, Marx, Engels, Feuerbach, Comte, Tocqueville) et des autres fondateurs (Simmel, Troeltsch, Mauss, Otto, Van der Leuw, Wach) que la plupart des manuels font inégalement défiler⁵. Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper reviennent ainsi sur la triple tension sémantique qui caractérise la définition durkheimienne (croyances/pratiques : « La religion est un système solidaire de croyances et de pratiques » ; sacré/profane : « relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites » ; religion/magie : « croyances et pratiques qui

4. Précisons que O. Bobineau enseigne aujourd'hui à l'Institut catholique de Paris et S. Tank-Storper est chercheur au CNRS.

5. Le manuel de R. Cipriani donne l'exemple de ce genre processionnaire. Quant au « Que-sais-je ? » de J.-P. Willaime, il s'en tient pour sa part à Marx, Tocqueville, Durkheim, Simmel, Weber auxquels s'ajoutent brièvement les « fonctionnalistes » (Parsons, Merton, Luhmann) et l'anthropologie de Bastide (cette dernière disparaissant de la dernière édition révisée de 2004).

unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent », pour pointer ses insuffisances (la division sacré/profane n'a rien d'universel comme l'attestent les sinologues) et les apories qu'elle soulève avec d'autres textes du fondateur qui étendent l'institution religieuse de l'Église à la Nation (si tout dans l'être social, individuel ou collectif, recèle sa propre sacralité, où s'arrête la religion ?). Bien que n'ayant pu achever sa grande œuvre comparative, Weber nous lègue une panoplie de concepts très utilisés jusqu'à aujourd'hui : la distinction Église/secte dans les formes de communalisation religieuse ; la déclinaison des types d'autorité et ses figures d'acteurs correspondantes (rationnelle-légale/prêtre ; traditionnelle/magicien, sorcier ; charismatique/prophète) ; la vocation (*Beruf*) comme mixte d'appel (*Berufung*) et de mise au travail (*Werk*) ; l'affinité hypothétique entre l'ascèse intramondaine du puritain (« Tiens-en toi à ta besogne ! », intime le Siracide) et le développement historique du capitalisme (accumulation par réinvestissement du profit dans le cycle économique) ; la « démagification » du monde (*Entzauberung der Welt*, improprement traduite, selon les auteurs, par « désenchantement ») qui accompagne les progrès de sa rationalisation instrumentale et bureaucratique. Nous voilà rendu à un premier paradoxe : alors que la prophétie éthique des Écritures saintes est à l'origine de la rationalisation du monde, la modernité qu'elle enfante la rejette dans le monde de l'imaginaire et de l'illusion.

2. Modernité : le mot est lâché, mais les auteurs ne s'empressent pas de le définir précisément, préférant aborder la sécularisation qui sévit depuis au moins deux siècles dans les sociétés occidentales sous l'angle plus actuel de la laïcisation, terme plus usité en France que dans les pays anglo-saxons. Du Concordat à la récente Commission Stasi (2003) en passant par les lois de Séparation entre Églises et État, les auteurs déroulent le fil d'un pacte national marqué par des affrontements idéologiques toujours vivaces. Ils ne cachent d'ailleurs pas eux-mêmes leurs préférences libérales (au sens progressiste du terme) face au conflit qu'ils relatent : « La rhétorique émancipatoire mobilisée pour justifier l'exclusion des signes religieux ostentatoires à l'école entre dans le registre d'une laïcité de combat aux accents parfois autoritaires qui peine à concevoir qu'il puisse exister des pratiques religieuses librement consenties » (p. 47). Contextualisation oblige, le tableau s'élargit aux autres histoires nationales, avec notamment la laïcité étatique et la religion civile aux États-Unis, la laïcité partenariale de la démocratie allemande, le statu quo israélien entre laïcité constitutionnelle et délégations de compétences civiles aux autorités rabbiniques. Mais le paradigme discuté de la sécularisation (déclin ou retour du religieux ? déclin ici, essor ailleurs ? retrait apparent, survivances latentes ?), dont le mot même puise ses racines dans la chrétienté médiévale (ordres séculiers/réguliers) n'en reste pas moins le thème majeur des colloques scientifiques depuis l'après-guerre. Les auteurs rappellent ainsi, avec Karel Dobbelaere (1981), sa triple vertu heuristique : il renvoie à des formes concurrentes de laïcisation selon des schèmes étatiques variés de différenciation structurelle et fonctionnelle entre les institutions (éducation, santé, etc.) ;

il donne à voir, à l'échelle des institutions et communautés religieuses, les incertitudes de la mondanisation et de l'acculturation à la modernité ; il pointe également, derrière la désaffection des pratiques cultuelles, la pluralité active des formes de croyance. Bien que le soumettant à un examen sévère dans les premières éditions de son manuel, Jean-Paul Willaime trouve que le mot franglais sécularisation demeure cependant un terme de référence plus global que celui de laïcisation qui se réduit aux seules dimensions politico-étatiques du phénomène. Mais, contrainte éditoriale oblige, ce point de discussion disparaît de la dernière édition (2004), indiquant sans doute son dépassement relatif.

3. Dans un monde globalement soustrait aux institutions et aux magistères religieux mais où les religiosités demeurent plus qu'actives, les recompositions symboliques à l'œuvre dégagent en effet un nouveau champ d'investigations sociologiques depuis une vingtaine d'années. Les auteurs s'appuient sur les travaux de François de Singly, le directeur de collection qui les accueille, pour montrer comment la « subjectivisation du croire » s'inscrit dans le nouveau grand passage qui va de l'individualisme « abstrait » défini par le modèle des démocraties occidentales (Tocqueville) à l'individualisme « concret » qui suit les *Do it yourself* des années 1960. Dans un univers mouvant et saturé d'informations en tous sens, le critère de vérité tend à passer par l'expérience personnelle (voir par exemple la réactivation de l'antique « quête de soi » par les spiritualités importées d'Orient). L'offre symbolique des héritages religieux emprunte évidemment bien d'autres chemins, du renouveau des communautés émotionnelles (diffusion des Églises évangéliques en Afrique et en Amérique latine) aux instrumentalisation politiques cristallisées autour de l'islam (d'al-Qaïda à la guerre en Iraq en passant par les caricatures de Mahomet). Les auteurs abordent ce marché globalisé des significations ultimes sous l'angle d'une « institutionnalité religieuse » confrontée à un double enjeu de fluidité et de stabilité. Ils définissent par là « un mode d'élaboration, de gestion et de contrôle du croire et de l'agir religieux par des dispositifs collectifs stables (normes, procédures, groupements communautaires, institutions religieuses...) » (p. 114). Les réponses variables des autorités rabbiniques aux demandes de conversion issues des couples mixtes et les requalifications de rôles au sein des gouvernances paroissiales catholiques illustrent le propos⁶. Elles confirment de la sorte un paradoxe sociologique classique et bien vivant : l'ambivalence des rôles et les malentendus y servent au mieux le cours de l'action et les arrangements. En tout état de cause, la notion avancée d'« institutionnalité religieuse » doit être reconnue comme une tentative légitime de dépassement de l'opposition des perspectives entre la sécularisation du monde et l'individualisation du croire.

Au terme de ce parcours accéléré dans les paradigmes successifs et leurs illustrations respectives, les auteurs sacrifient au rite de définition propre à leur

6. Illustrations respectivement tirées des thèses publiées par les deux auteurs (Tank-Storper, 2007 ; Bobineau, 2005).

discipline. Gravissant après d'autres la « Tour de Babel des définitions de la religion » (Lambert, 1991), ils opposent les définitions substantives (activité spécifique qui met en jeu des entités sacrées transcendant l'expérience humaine) aux fonctionnelles (dispositif de sens déterminant l'action des individus et des communautés) ; les premières trop exclusives et pas assez socialisées, les secondes insuffisamment spécifiées. Deux sociologues français qui ont formé les auteurs ouvrent cependant des voies de résolution de la quadrature du cercle (Hervieu-Léger, Willaime)⁷. Pour la première, la religion est « un mode spécifique du croire reposant sur une lignée croyante, qui véhicule des symboles et des rites selon une référence légitimatrice à une mémoire autorisée, traditionnelle : “comme nos pères ont cru, nous croyons » (p. 122) ; pour le second, elle est « une communication symbolique par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur générant une filiation » (p. 123 : nous rétablissons ici l'énonciation initiale, légèrement déformée par les auteurs qui écrivent « de » rites et croyances). Quelques années plus tard le même auteur précise, *i.e.* : « une activité symbolique traditionnelle postulant une donation originaire (dimension verticale) qui engendre d'autres dons, à la fois dans la filiation, la transmission (dimension longitudinale) et dans la solidarité qui se tisse entre celles et ceux qui se reconnaissent dans une même filiation (dimension horizontale) » (*id.*) S'appuyant finalement sur les thèses anthropologiques d'Albert Piette (*infra*) sur l'approche des pratiques religieuses en mode mineur, Bobineau et Tank-Storper concluent sur un objet religieux qui s'appréhende dans un jeu d'échange entre du « quotidien et de l'extra-quotidien », « de la mobilité et de l'institutionnalité ».

Au total, ce riche opuscule s'inscrit à son tour dans une mémoire savante qu'il prolonge. Par économie éditoriale, il renvoie l'examen de la formation des concepts sociologiques au sein des sciences des religions depuis le XIX^e siècle à ses prédécesseurs comme pour mieux se focaliser sur l'institutionnalité religieuse, notamment dans les sociétés occidentales actuelles. Ce choix légitime ou pédagogique ne va pas sans limite comme on le devine : le caractère transnational de nombre de mouvements et réseaux religieux dans un monde d'interférences culturelles accélérées manque sans doute à l'appel.

L'étudiant complètera donc son information en puisant dans le manuel précédent de Willaime. Ce dernier retrace en effet la transformation de la « sociologie religieuse » en sociologie des religions ; une histoire qui ressemble en partie à celle de la transgression d'un tabou : Gabriel Le Bras, le père refondateur d'après-guerre, ne pouvait en effet concevoir que le sociologue explore la Révélation chrétienne comme l'anthropologue explore les mythes des sociétés « archaïques »⁸.

7. D. Hervieu-Léger a été la directrice de thèse de S. Tank-Storper (2003) et J.-P. Willaime le directeur de O. Bobineau (2003).

8. « Il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer : celui de la Révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention, une explication, une réplique (ou si l'on veut une hypostase) de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à

Sur ce moment de tension entre sociologie et théologie, qui du point de vue de la première renvoie au rapport entre objet construit et objet empirique, le manuel antérieur de Desroche (1968) s'avère des plus éclairants. Citons seulement une de ses réflexions à cet égard : « L'histoire des Dieux fait partie de l'histoire des Hommes. Il n'est de dieux que d'hommes. Et je tends aussi à penser corrélativement que tous les secteurs non religieux, laïcs, profanes, etc., de la société sont, génétiquement au moins, d'appartenance religieuse. Autrement dit, il n'y aurait pas une part accessible à la démarche sociologique et une part réservée à la seule démarche religieuse. Mais tout est accessible et en même temps tout est réservé. » (p. 131).

L'étudiant trouvera également dans le « Que-sais-je ? » de Willaime, outre une détermination plus frontale des traits caractéristiques de la modernité et de ses effets dissolvants pour la religion (réflexivité systématique, différenciation fonctionnelle, globalisation, individualisation, rationalisation, pluralisme des options), une attention plus soutenue à la sémantique du croire contemporain comme l'illustre, par exemple, la grammaire définie par la québécoise Micheline Milot (1992) : le réinvestissement symbolique (*cf.* la redéfinition cosmique du signifiant divin pour un catholique) ; la complémentarité fonctionnelle (*cf.* ajout de significations aux croyances traditionnelles) ; les glissements notionnels (*cf.* la réincarnation importée dans le dogme chrétien) ; la juxtaposition (*cf.* le cœur et la raison). Ainsi qu'on l'a partiellement indiqué, entre la première et la dernière édition du « Que-sais-je ? » diverses pertes en ligne sont intervenues : référence à « l'anthropologie religieuse » de Bastide, débat sur la laïcisation, hypothèse de la dualisation « ultramoderne » entre sécularisation avancée et recharges symboliques issues des traditions religieuses, dilemme des définitions substantives et fonctionnelles. Sur ce dernier plan des définitions, il faut cependant noter, dans la dernière édition, l'ajout significatif de la dimension anthropologique de la religion comme lien social articulant trois types de dons : longitudinal (lignée), horizontal (communauté), vertical (altérité)⁹. Triangle tiré, faut-il le préciser, des réflexions de Camille Tarot (2000). Mais la suppression de Bastide rappelle sans doute la discipline sociologique à ses propres limites et n'appelle pas moins de nouvelles complémentarités avec les plus récents manuels d'anthropologie des religions.

l'homme qui se borne à traduire en son langage. Mais la part de l'homme commence aux exégèses, aux écoles de théologie qui surgissent dans des milieux observables dont elles expriment quelques-unes des particularités. Le culte se relie davantage aux habitudes, aux aspirations, aux structures des sociétés humaines. Et plus encore au droit canon » (G. Le Bras, préface à F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (1954) – nous rétablissons le texte initial rapporté par H. Desroche (p. 130), mais légèrement réduit par J.-P. Willaime).

9. Ajout mentionné par O. Bobineau et S. Tank-Storper (*supra*).

Anthropologies

Si les sociologues des religions font en général remonter leur lignée de pensée aux philosophes des Lumières, les anthropologues se réclament d'une tradition plus lointaine : des antiques enquêtes d'Hérodote chez les peuples barbares aux observations du Père Jean-François Lafitau sur les *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (1712), en passant par la fameuse controverse de Valladolid (1550) sur la religion naturelle des « fils d'Adam » ou par les divers récits de rencontre avec les hommes nus (Hans Staden, 1557 ; Jean de Léry, 1578). L'anthropologie culturelle moderne est l'héritière de cette « révolution sociologique du regard », comme disait Roger Caillois, par laquelle le proche devient soudainement étrange au contact du lointain : Montaigne narrant comment les trois « naturels » transplantés à Rouen en 1562 s'étonnent que d'imposants hommes d'armes s'agenouillent dévotement devant un minuscule roi-enfant nous en laisse un récit paradigmatique. Observation, description et réflexion sur un décentrement forment les bases d'un savoir sur l'altérité culturelle dont la formation disciplinaire est étroitement associée à la connaissance du phénomène religieux en même temps qu'à la colonisation occidentale du monde.

Plutôt que de diluer cette formation dans les pensées contemporaines qui l'accompagnent (Hegel, Marx, Durkheim, Weber, Freud, Jung), Lionel Obadia s'en tient à un parcours académique scandé par quatre moments : l'évolutionnisme qui distingue sur un continuum temporel les religions primitives des religions civilisatrices (théories anthropologiques de la fin du XIX^e siècle), le fonctionnalisme qui définit les fonctions sociales du sentiment religieux (enquêtes ethnologiques de l'entre-deux-guerres), le structuralisme qui tend à dissoudre l'instance religieuse dans le symbolisme humain (analyse mythologique), l'éclectisme épistémologique qui ressaisit le croire en actes au sein de cultures imbriquées – forum interdisciplinaire et herméneutique que l'auteur ne définit pas exactement ainsi mais au sein duquel il va avancer les propositions propres de la tradition anthropologique.

Professeur en anthropologie à l'université Lyon-II-Lumière¹⁰, Obadia rappelle ainsi, après Claude Lévi-Strauss (1958), les trois niveaux d'intelligibilité qui s'en dégagent en s'empilant : ethnographique (expérience d'enquête), ethnologique (systématisation monographique de cette expérience), anthropologique (détermination de modèles universels par confrontation des ethnologies) – ce dernier niveau déposant le label de la discipline (anthropologie, autre mot français). Le parcours intellectuel qu'il retrace mobilise d'ailleurs plus de références anglo-saxonnes que les trois autres manuels considérés¹¹. Plus que ces derniers également, il soumet d'emblée toute tentative de définition de la religion à la

10. Également directeur du Centre d'études et de recherches anthropologiques (CREA) et auteur d'un autre « Repères » (*Le bouddhisme en Occident*, 2007).

11. Près d'un quart du corpus de références est anglo-saxon alors qu'il ne dépasse pas 15 % dans les autres manuels.

question : « La complexification d'une définition de la religion, initialement monothétique (caractérisé par au moins un critère nécessaire et suffisant) et finalement polythétique (circonscrite par un large ensemble de caractères) a indubitablement accompagné la sophistication croissante des méthodes de l'ethnologie, et c'est aussi par ces méthodes que s'affirme la singularité de l'anthropologie. » (p. 23). D'où, après l'introduction généalogique, cette entrée en matière par les méthodes qui contraste avec Rivière, son précédent disciplinaire, plus immédiatement focalisé sur les objets classiques de la discipline (mythes, rites, etc.).

Expérience, traduction, contextualisation et comparaison forment les mots-clés de ce discours de la méthode. À rebours de la longue condescendance occidentale envers les sociétés supposées primitives, l'expérience ethnographique a ainsi montré que la vie quotidienne y est loin d'être marquée par un mysticisme permanent, ni même par de profondes craintes. Exemple célèbre, la démonstration d'Edward E. Evans-Pritchard (1937) selon laquelle les mécanismes mentaux de la sorcellerie observés chez les Azandé n'évacuent ni la rationalité, ni la causalité que l'on croyait propres à la pensée scientifique. L'observateur, plus ou moins participant pour mieux pénétrer de tels mécanismes de l'intérieur, en restituant son expérience, se doit dès lors d'en dégager l'apport critique. Si son œuvre de traduction interculturelle dissout donc les clivages réducteurs souscrits par l'historiographie et la sociologie (tradition/modernité, religion primitive/révélee, magie/science, Église/secte, etc.), elle ne doit pas moins s'associer les services de ces sciences : « Si elle se veut fidèle à l'approche herméneutique, l'anthropologie des croyances et des significations doit ainsi considérer ces variations sociologiques (la distribution sociale des croyances, ses inflexions de sens idiosyncrasiques), historiques (les variations dans la diachronie qui interdisent de les considérer comme le reflet, en toute éternité, d'un éthos culturel) et politiques (les jeux de pouvoir qui se profilent en filigrane des manifestations et expressions religieuses) » (p. 35). Revenant sur le double impératif de comparaison et de contextualisation propre à sa discipline, l'auteur insiste sur la remise en cause par l'expérience ethnographique d'un comparatisme incontrôlé et sur la déstabilisation des catégories sociologiques, telle celle de modernité accusant le coup de son eurocentrisme.

Mais les divers modèles de religiosité issus de l'expérience disciplinaire qu'il retrace (animisme, totémisme, chamanisme, etc.) n'accusent pas moins leur partialité et les usages anachroniques dont ils peuvent aujourd'hui faire l'objet. Les objets communs des sciences des religions (croyances, mythes, rites) suivent l'examen. Là encore, derrière l'adjectif croyant, le regard anthropologique pointe une activité mentale générique que la culture occidentale tend à universaliser en rapport exclusif à un divin radicalement séparé de l'humain. Mais la dimension symbolique de cette activité, dont la créativité est indissociablement liée au médium du langage, n'établit pas moins quelque pont entre les disciplines. Telle rare tentative de définition de la religion par l'anthropologue américain Clifford Geertz (1963) vient alors faire consensus (ici au moins entre Obadia et Rivière,

malgré des traductions légèrement différentes) : « Un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence, en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces sentiments ne semblent s'appuyer que sur le réel. » (p. 69). Cette optique symboliste éloigne sans doute de la focalisation de nos sociologues sur « l'institutionnalité religieuse ». Mais plus que Rivière, Obadia rappelle l'analyse mythologique au soubassement rituel et politique de son matériau. La focalisation anthropologique sur les interactions complexes entre rites et mythes, puissances sacrées et profanes (*cf.* le double corps du roi) dispose-t-elle cependant la discipline à une meilleure compréhension des recompositions religieuses contemporaines qui font du neuf avec de l'ancien ?

L'auteur estime que pour mieux se prévaloir de ce dernier schème, les sociologues des religions auraient eu tendance à abandonner aux ethnologues l'étude inverse de la recomposition de la tradition par la modernité (*cf.* les notions de « progrès », de « survivance » ou de « dégradation »). Il rappelle cependant qu'il y a plus d'un siècle Edward Tylor ne concevait pas un schème sans l'autre, notamment en étant particulièrement attentif aux « reviviscences » modernes de la tradition. Face à la perspective de fusion des objets empiriques qui distinguaient naguère les deux disciplines, l'anthropologue peut être aujourd'hui tenté par deux attitudes : soit il se retranche dans les écarts au monde occidentalisé, soit il s'associe au sociologue sur le terrain des bricolages et syncrétismes à l'œuvre dans les recompositions religieuses transnationales. Rivière, qui assume le titre concordataire de son manuel penche pour la seconde voie, montrant ainsi que les « mutations religieuses du Tiers-monde » offrent un terrain de coopération interdisciplinaire privilégié. Mais Obadia, loin de se replier sur les marges d'une société globale (qui hantent son centre), préfère tirer de sa tradition disciplinaire un corps de propositions heuristiques fondées sur l'expérience plus ou moins contrôlée de l'altérité culturelle. Rassemblons ses multiples propositions en quatre principes-types :

1. principe de symétrie entre les catégories de pensée du sujet et de l'objet de connaissance, la symbolique religieuse des communautés ou peuples éloignés s'étant avérée, de près, infiniment plus complexe que ce que le primitivisme avait pu croire et affirmer ;

2. principe de diversité, l'examen des formes religieuses dans leurs expressions variées interdisant toute généralisation *a priori* ;

3. principe de réflexivité, à l'instar de tout phénomène social, l'étude du fait religieux s'inscrivant dans un rapport dialectique entre connaissance de soi et des autres, engageant notamment à reconnaître les croyances déniées de sa propre communauté savante ;

4. principe de relativité, le constat de la persistance et de l'ancienneté des pratiques et du sentiment religieux ne validant pas pour autant leur universalité ni leur intemporalité.

Fort de ces principes, l'auteur rappelle la vitalité actuelle d'une anthropologie anglo-saxonne qui s'en inspire pour relever le double défi de la globalisation culturelle et de la réintégration du religieux dans ses objets légitimes¹². Concé-
dant aux épistémologues la double convergence des objets empiriques et scienti-
fiques entre la sociologie et l'anthropologie ainsi qu'à Willaime le « tournant
anthropologique de la sociologie des religions », il ne plaide pas moins pour le
dialogue paritaire entre disciplines aux histoires et modes de faire distincts : « La
richesse du fait religieux, les inépuisables découvertes qu'il offre à la compréhen-
sion de la vie sociale, de la pensée humaine ou des différences culturelles ne sont
jamais mieux explorées que dans le dialogue et l'enrichissement mutuel entre les
disciplines des sciences de l'homme, maîtrisant pleinement leurs propres perspec-
tives et méthodes. » (p. 106).

De même que les précédents manuels de sociologie induisaient une lecture
complémentaire entre eux, l'ouvrage de Rivière, antérieur à celui d'Obadia,
apporte des informations plus détaillées sur les acquis de connaissance de la
discipline (double volume aidant). On y trouve notamment, au fil des pages, une
utile présentation généalogique et étymologique des principales notions (sacré,
fétiche, totem, tabou, rite, prière, magie, secte, etc.). L'étude des mythes y est
nettement plus développée. Mais à la différence des trois autres manuels ici
considérés, celui d'Obadia entrouvre une fenêtre sur l'approche cognitive du fait
religieux, programme de recherche plus actif dans le monde anglo-saxon qu'en
France. Disposition adaptative (au sens darwinien du terme), la croyance reli-
gieuse est alors ressaisie comme système d'inférences qui soulèvent l'émotion,
retiennent la mémoire et induisent l'action. Système de subjugation individuelle
hérité des temps préhistoriques où les premiers chasseurs-cueilleurs appréhen-
daient leur proie en la personnalisant avant la lettre. Théorie naturaliste des
empreintes mentales ravivées par leur circulation de proche en proche que
nombre d'anthropologues contestent en ce qu'elle passe sous silence les liens de
coopération collective à l'origine de la symbolisation des êtres et des choses.
Mais la réinterprétation ontologique de catégories épuisées de l'anthropologie
des religions, telles que celles d'animisme ou de totémisme, n'ouvre pas moins
quelque perspective à l'anthropologie de la connaissance telle que, par exemple,
Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, 2005) la poursuit sur les pas de
Lévi-Strauss.

12. Il indique notamment une série de grands *readers* et manuels récents qu'il conviendrait
également de confronter (S.D. Glazier, 1997 ; F. Bowie, 2000 ; M. Lambek, 2002).

Perspectives croisées

1. Plus prosaïquement, par delà les différences de perspectives entre disciplines ou en leur sein même, il est au moins un point commun entre ces manuels : l'idée que l'expérience analytique des sociologues et des ethnologues fait bouger les lignes de démarcation entre l'avant et l'envers des religions. Alors qu'avant-hier la découverte du culte des « dieux faitiches » trouvait son point de référence dans un dieu à majuscules (Éternel, Raison, Progrès), les chercheurs se trouvent actuellement confrontés à l'injonction normative de la Cité, comme le montre par exemple le délicat débat sur le statut des sectes. De façon plus ou moins explicite, nos manuels déconstruisent ainsi les mécanismes de stigmatisation des sectes par les pouvoirs religieux et publics établis et s'ingénient à décrire des formes de sociabilité communiale et communautaire pour l'essentiel semblables à celles qui animent ou réaniment les religions légitimes. De même qu'hier les sociologues prenaient leurs distances avec les théologiens, de même aujourd'hui semblent-ils faire front aux « accents autoritaires d'une laïcité de combat » comme le disent Bobineau et Tank-Storper. Si Willaime fait preuve à cet égard d'une stricte neutralité axiologique et Obadia s'en tient à signaler les difficultés académiques d'un ethnologue au retour d'un séjour chez les « aumistes » du Mandarom, Rivière ne craint pas pour sa part de se lancer dans un fervent plaidoyer libéral¹³. Prise de position qui s'inscrit dans la lignée « romantique » de la tradition sociologique opposée à un certain rationalisme antireligieux issu des philosophes des Lumières (Nisbet, 1966).

2. Autre point de convergence entre manuels, sans doute moins lié que le précédent au contexte national français, la réticence ou la difficulté à investir l'héritage religieux culturellement le plus proche du chercheur. Constat qui peut paraître normal dans le cas de l'anthropologie, discipline forgée dans l'observation intensive des cultes lointains ou exotiques. Du côté de la sociologie, c'est au contraire une trop grande proximité entre l'objet et le sujet de la connaissance qui serait à l'origine d'une perspective plus « externaliste » ou institutionnaliste de la culture monothéiste dont la science occidentale est indirectement issue. Les limites naguère fixées par Le Bras à l'approche de la Révélation même (*supra*)

13. « À l'instar de toute religion nouvelle ou contestataire par rapport à l'ordre religieux en place, les dites sectes subissent des accusations perfides. Subversion ! Combien de sectes parmi des milliers ont réellement mis en péril nos institutions ? Lavage de cerveau ! Vraiment différents de ceux des noviciats catholiques ? Déviations sexuelles ! Oublie-t-on dans la Sainte Église les fils de pape, de clercs et les pédophiles ? On aurait plutôt tendance à critiquer une rigueur morale excessive de ces sectes. Traumatismes dans les familles déstructurées ! Bien plus que par les divorces ? Enrichissement des gourous ! En réalité fort différent d'un mouvement à l'autre, même si l'on monte en épingle Moon et Hubbard. Suicides collectifs ! Mais le Temple solaire au Vercors et le Temple du Peuple à Guyana représentent-ils des modèles vraiment généralisables ? Dire les faiblesses humaines ne clôt pas le débat, j'en suis conscient, d'autant que, pour les fidèles, les critiques sont plutôt retournées comme légitimantes. Qui ne croit avoir raison quand on le persécute ? » (p. 156).

ne sont sans doute pas étrangères au délaissement relatif des objets scripturaires à l'exégèse confessionnelle ou théologique. Mais la difficulté commune de la science du proche n'a rien d'absolu ni d'irrévocable. Les grands débats fondateurs de l'anthropologie des religions sont d'abord loin d'avoir négligé les monothéismes. La thèse d'un monothéisme « archétypal » opposée à celle d'un monothéisme « final » a ainsi mobilisé d'importantes analyses comparatives aboutissant d'ailleurs à se départir de toute visée réductrice (la matrice polythéiste des monothéismes historiques est aujourd'hui réinvestie par les historiens¹⁴). Même si les anthropologues contemporains ne peuvent plus éviter de rencontrer les religions historiques à travers leurs multiples indigénisations locales ou réticulations transnationales, ils retrouvent cependant une certaine dose d'altérité culturelle ou d'exotisme dans la mise au jour des bricolages les plus baroques qui s'y opèrent. Par delà les frontières entre les deux disciplines, les nouveaux tenants de l'étude de la *Religion de près* (Piette, 1999) ne craignent plus dès lors d'observer la religion la plus proche d'eux en train de se faire pour montrer comment elle fait de l'ordinaire avec de l'extraordinaire et inversement. Il reste que les manuels ne peuvent s'étendre trop sur les enjeux de la division du travail intellectuel entre disciplines. Si Desroche avait auparavant ébauché les termes d'un dialogue entre la sociologie et la théologie et si Obadia suggère quelque lien entre l'anthropologie et une philosophie de l'esprit aujourd'hui en plein renouvellement, un certain écart entre la sociologie des institutionnalités religieuses et l'herméneutique des traditions scripturaires reste peut-être à combler (en observant par exemple comment tout texte dépositaire d'une révélation divine devient acteur social à part entière au gré des conflits d'interprétations qu'il suscite).

3. Dans une étude antérieure et comparative sur les manuels de sociologie des sciences et de l'art, j'ai pu constater que ces domaines d'application jouaient chacun de façon variable sur leurs reconstructions sociologiques respectives (Lassave, 2004). La sociologie des sciences témoignait ainsi d'une certaine résistance envers son propre penchant relativiste comme pour mieux affirmer sa présence dans un espace de connaissances positives disputé par l'histoire et la philosophie. La sociologie de l'art, quant à elle, mettait tout réductionnisme à distance pour mieux inscrire ses modèles d'intelligibilité dans un espace de prises de valeurs également disputé par l'histoire et la critique esthétique ou littéraire. Dans le même ordre d'idée, les propriétés métaphoriques et archétypales de l'objet religieux semblent ici provoquer un double effet sur sa reconstruction scientifique : d'un côté, sa réduction aux processus sociaux ou politiques qui le subsument (thème sociologique de la « modernité religieuse ») ; de l'autre, sa majoration symbolique qui peut aller jusqu'à voir dans tout phénomène social l'effet d'un système de croyances (tradition anthropologique qui distingue les

14. Voir par exemple les travaux discutés de l'égyptologue allemand J. Assmann (2007) sur les liens entre la révolution « théoclaste » d'Akhenaton (le pharaon Aménophis IV, fondateur, au XIV^e siècle avant notre ère, du culte exclusif d'Aton) et le monothéisme mosaïque.

sociétés par ces systèmes différenciés). Majoré ou minoré, rapproché ou éloigné, l'objet religieux n'en reste pas moins sujet à l'évasion sémantique : soit par dissolution de ses propriétés dans une anthropologie du symbolisme humain (Lévi-Strauss), soit par banalisation dans le monde des accessoires de l'action ou de l'organisation (sociologie politique). Contraints par leur objet d'élection, les manuels ne peuvent trop s'étendre sur les modalités actuelles de cette évasion. Ils en suggèrent indirectement quelques voies, par exemple le déplacement de la question de la religion vers celle du croire, forme infinitive désignant une certaine dynamique sociale des sentiments, des convictions et des engagements plus ou moins fluides ou focalisés. Pour Patrick Michel (1993 ; 2003), spécialiste des sociétés postcommunistes, le croire ne se limiterait plus au religieux en tant qu'institution régie par une mémoire, une autorité et une praxis exclusives d'autres. L'« individualisation radicale de la construction du rapport au sens » qui caractérise le moment contemporain aurait ainsi satellisé les traditions religieuses, jadis centrales, sans pour autant les dissoudre, bien au contraire, tant leurs référentiels servent les quêtes identitaires dans un monde traversé de flux symboliques hétérogènes. D'objet central des sciences sociales, la religion rétrograderait ainsi à un objet intermédiaire d'une anthropologie du croire. C'est en tout cas la perspective qu'Albert Piette (2003) a tenté de préciser en s'efforçant de ne pas homogénéiser les acteurs dans un ordre de discours et de pratiques réifié et en étant particulièrement attentif aux ambivalences des situations sociales traversées par les valeurs et les traditions religieuses. S'en dégage ainsi un ensemble d'accomplissements intermittents dans un espace de signification équivoque régi par la double négation de la fiction et de la réalité (des dieux qui en sont et n'en sont pas, des hommes qui croient sans y croire ou croient ceci tout en croyant cela)¹⁵.

Ces deux tentatives de dépassement heuristique de l'objet central de ces manuels, issues d'ailleurs des mêmes laboratoires de recherche dont ils émanent, témoignent d'un certain affranchissement par rapport à la problématique internationale de la sécularisation. Hypothèse qui reste à vérifier. Mais une fois encore, il ne faudrait pas prendre les choses de la logique pour la logique des choses. Dans *Les vertus de l'incertitude* (1996), Jean-Michel Berthelot a distingué différents registres et styles d'analyse parmi les sciences sociales : l'histoire découpe ainsi ses objets suivant les époques (antique, médiévale, moderne, etc.) ; l'économie, suivant ses échelles de saisie (microéconomie, macroéconomie, etc.).

15. « Qu'y a-t-il donc dans le fait religieux ? De la représentation et de la fiction, de l'amour et des disputes, de la gestion d'êtres invisibles et de la présence, des hésitations et des oscillations. C'est-à-dire un ensemble de phénomènes que l'on peut sans aucun doute retrouver dans beaucoup d'autres activités de la vie sociale. Où résiderait alors la dimension caractéristique du fait religieux, si elle n'est pas dans un ou plusieurs de ces éléments ? Notre réponse : dans leur mise en circulation par le jeu de la négation. L'activité religieuse se trouve ainsi dans un entre-deux permanent. Les hommes comme les dieux, n'y sont qu'en déplacement, en oscillation et en équivocité. » (*Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, op. cit. p. 82).

La sociologie déploie quant à elle ses catégories structurantes à partir d'une tension dialogique entre une matrice d'événements et un point de vue disciplinaire : « La première "donne à voir", par la médiation de ses instruments d'observation, des phénomènes émergents et des relations "visibles". Le second opère des segmentations, des choix d'échelles, des découpages transversaux ou longitudinaux. Nous appellerons "saillances" les lignes organisatrices de la première et "pertinences" les lignes d'analyse que promeut le second. Saillances et pertinences sont les deux faces, l'une *a parte rei*, l'autre *a parte subjecti*, d'une même construction cognitive. » (p. 156). Si donc la religion fait partie des saillances sociales, la circulation du croire relève de l'espace de pertinence sociologique qui en rend compte. Mais le passage éventuel des lignes de pertinence sociologique dans les lignes de saillance sociétale renvoie à un filtrage de longue durée qui dépasse de loin le seul pouvoir d'énonciation des sciences sociales. Si, par exemple, le mot « solidarité » a acquis aujourd'hui une stature ministérielle (en grande partie grâce au mouvement solidariste né il y a plus d'un siècle), sa paire d'attributs sociologiques (mécanique/organique) reste naturellement cantonnée dans le thésaurus de la discipline. Autant dire que le vieux mot romain et chrétien de religion (*relegere/recueillir*, *religare/relier*) que les médias ravivent pour confronter les cultures du monde semble loin d'être détrôné par d'autres signifiants plus savants ou universels¹⁶. Les disciplines universitaires peuvent encore s'y accoupler honorablement dans de nouveaux manuels à venir. L'accumulation et le renouvellement des connaissances dans le domaine du fonctionnement de l'esprit ou dans celui de la morphologie spatiale des faits sociaux pourraient éventuellement faire naître quelque manuel de psychologie ou de géographie des religions¹⁷. Réels ou virtuels, tous ces manuels offrent en tout cas un terrain de comparaisons internationales : comment, parmi eux, le paradigme du croire déloge-t-il ou déplace-t-il celui de la sécularisation ? Comment l'anthropologie et la sociologie s'associent-elles ou se distinguent-elles ? Comment, enfin, le mot historique de religion sert-il encore de fédérateur ou d'émulateur entre savoirs différents ?

Pierre LASSAVE

CNRS-EHESS, Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, Paris

lassave@ehess.fr

16. À noter cependant que le thème du croire et de la croyance, retenu au programme de l'agrégation de philosophie en France en 2003, a produit depuis lors une série de manuels, traités et essais qui mériteraient examen.

17. Avec G. Filoramo (2007 : 130-134), on pourrait également évoquer le thème, aujourd'hui émergent, du droit comparé des religions.

Bibliographie

- ASSMANN Jan, 2007, *Le prix du monothéisme*, [Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, 2003], Paris, Aubier, coll. « Collection historique » (trad. L. Bernardi).
- BERTHELOT Jean-Michel, 1996, *Les vertus de l'incertitude. Le travail d'analyse dans les sciences sociales*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- BOBINEAU Olivier, 2005, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BOWIE Fiona, 2000, *The Anthropology of Religion: an Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing.
- CHENU Alain, 2002, « Une institution sans intention. La sociologie en France depuis l'après-guerre », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 141-142, pp. 46-59.
- CIPRIANI Roberto, 2004, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions et sciences humaines ».
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- DESROCHE Henri, 1968, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le sociologue ».
- DIANTEILL Erwan, LÖWY Michael, 2007, *Sociologies et religions. Approches dissidentes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- DOBBELAERE Karel, 1981, « Secularization: a Multidimensional Concept », *Current Sociology*, 29-2, pp. 3-153.
- EVANS-PRITCHARD Edward E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, [Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1937], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », (trad. L. Evrard).
- FILORAMO Giovanni, 2007, *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*, [Che cos'è la religione ? Temi, metodi, problemi, 2004], Paris, Cerf, (trad. N. Lucas).
- FOUCAULT Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- GEERTZ Clifford, 1972, « La religion comme système culturel » [Religion as Cultural System, 1963], in BRADBURY R.E., et alii, (dir.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », (trad. C. de Rouville), pp. 19-66.
- GLAZIER Stephen D., (dir.), 1997, *Anthropology of Religion: A Handbook*, Westport, Greenwood Press.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, WILLAIME Jean-Paul, 2001, *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- KUHN Thomas S., 1983, *La structure des révolutions scientifiques* [The Structure of Scientific Revolutions, 1962, 1970], Paris, Flammarion, coll. « Champs », (trad. L. Meyer).
- , 1990, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences* [The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change, 1977, 1968], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », (trad. M. Biezunski, P. Jacob, A. Lyotard-May, G. Voyat).
- LAMBEK Michael, (dir.), 2002, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishing.

- LAMBERT Yves, 1991, « La “Tour de Babel” des définitions de la religion », *Social Compass*, 38-1, pp. 73-85.
- LASSAVE Pierre, 2004, « Sciences, arts et lettres dans les manuels de sociologie », *Sociologie de l'art/Opus* 6, pp. 47-68.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MARTIN Olivier, 2000, « La sociologie des sciences au prisme de ses manuels », *Cahiers internationaux de sociologie*, CIX, pp. 415-428.
- MICHEL Patrick, 2003, « La religion, objet sociologique pertinent ? », in *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, *Revue du MAUSS*, 22, pp. 159-170.
- MILOT Micheline, 1992, « Typologie de l'organisation des systèmes de croyance », in LEMIEUX R., MILOT M., (dirs.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, pp. 115-134.
- NISBET Robert A., 1984, *La tradition sociologique [The Sociological Tradition, 1966]*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies » (trad. M. Azuelos).
- OBADIA Lionel, 2007, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, coll. « Leçons de choses ».
- , 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques ».
- RIVIÈRE Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin/Masson, coll. « Cursus » (dernière édition 2005).
- TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions.
- TAROT Camille, 2000, « Gift and Grace: A Family to be Recomposed? » in Vandeveld A., (dir.), *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, pp. 133-155.
- WILLAIME Jean-Paul, 1995, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » (dernière édition 2004).