



**HAL**  
open science

## La religion au crible d'une sociologie du pouvoir

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. La religion au crible d'une sociologie du pouvoir : (introduction). Matthew Wood. Spiritualité et pouvoir. Les ambiguïtés de l'autorité religieuse, Labor et Fides, pp.7-24, 2021, 978-2-8309-1747-5. halshs-03233226

**HAL Id: halshs-03233226**

**<https://shs.hal.science/halshs-03233226>**

Submitted on 30 Oct 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La religion au crible d'une sociologie du pouvoir

Yannick Fer

Situé dans la région des Midlands au centre de l'Angleterre, le comté de Nottingham comprend des villages ruraux, des petites villes et une agglomération urbaine de plus de 700 000 habitants. La région a subi le déclin des mines de charbon et l'aggravation des inégalités sociales liées aux politiques néolibérales à partir des années 1980. Selon les recensements officiels, au début des années 2000, un cinquième de la population de la ville de Nottingham appartenait « à des minorités noires ou ethnique », 57 % des habitants se considéraient comme chrétiens et un quart se déclaraient « sans religion »<sup>1</sup>. C'est là que, de 1992 à 1994, puis pendant six mois en 1996, Matthew Wood mène ses premières enquêtes ethnographiques, au sein de ce qu'il appelle le « réseau du Nottinghamshire », c'est-à-dire différents groupes pratiquant – entre autres – la méditation, le spiritisme, le channeling (une forme de communication avec des entités supranaturelles), le chamanisme, la guérison par les cristaux ou le Reiki.

Mon intention – explique-t-il dans les premières pages de *Possession, Power and the New Age* qu'il publie en 2007 – était au départ de réaliser une étude ethnographique du New Age en Grande-Bretagne, mais j'ai rapidement remis en question ce projet initial. Même si les groupes et les pratiques que j'étudiais [8] étaient bien du type décrit par la littérature scientifique comme « New Age », et correspondaient également aux descriptions de la religion alternative ou non *mainstream*, les interprétations développées selon ces perspectives étaient sensiblement différentes de ce que je découvrais sur le terrain (Wood, 2007 : 4).

Les débats de la sociologie des religions sont à cette époque dominés par la question des rapports entre sécularisation et modernité, dans un contexte marqué depuis les années 1960 par un « retour » inattendu du religieux au sein de sociétés européennes « sécularisées ». Il s'agit donc de penser ensemble le déclin de la religion et sa recomposition – au moins partielle – sous des formes qui semblent largement inédites, au point d'interroger la définition même de la religion (à la fois comme phénomène social et objet d'étude). En 1994, la sociologue Grace Davie estime que l'effondrement de la pratique religieuse institutionnelle en Grande-Bretagne s'accompagne du maintien d'une identification forte au christianisme traditionnel, et plus spécifiquement à l'anglicanisme, contribuant ainsi à légitimer son rôle persistant dans la sphère publique – ce que dans un livre ultérieur, elle décrira comme une « religion par procuration » (Davie, 2014). En s'appuyant sur les recherches de ses collègues britanniques, elle souligne aussi l'essor et la dissémination d'un vaste éventail de nouvelles croyances hors institution, notamment un ensemble de pratiques rangées sous diverses appellations génériques : « spiritualité », « New Age » ou « nouveaux mouvements religieux » (Davie, 1994).

La question du rôle joué par les institutions religieuses dans la sphère publique et celle des conditions d'apparition de nouvelles formes de religiosité sont concomitantes, ce qui conduit logiquement à interroger l'articulation entre changement religieux et changement social. Mais ce type d'analyse, qui implique

---

<sup>1</sup> <https://worldpopulationreview.com/world-cities/nottingham-population/> (consulté le 8 avril 2020).

d'inscrire pleinement le religieux dans son contexte social, reste peu développé du fait d'un double effet de spécialisation disciplinaire. À un premier niveau, l'institutionnalisation de la sociologie des religions et, surtout, sa porosité avec les *Religions Studies* – une discipline hybride associant sciences religieuses et sciences sociales – tendent à éloigner l'étude sociologique du religieux de la sociologie générale et favorisent le « double jeu » entre intérêts scientifiques et religieux (Bourdieu, 1987). À un second niveau, la structuration progressive d'un sous-champ disciplinaire consacré [9] spécifiquement au « New Age » (les *New Age Studies*) vient redoubler cet effet de spécialisation, de sorte que si ces mouvements suscitent un vaste corpus de publications, le défi que représente leur explication scientifique produit rapidement « des résultats paradoxaux » :

D'un côté, un champ de recherche dynamique s'est constitué avec ses propres réseaux de chercheurs, des revues scientifiques, des thèses de doctorat, des conférences, des centres de recherche et des livres [...]. D'un autre côté cependant, les liens entre ce champ de recherche émergent et les courants plus larges de la théorie sociologique ont tendance à être relativement faibles (Beckford, 2003 : 151).

Les réflexions se focalisent sur les « nouvelles modalités de l'existence individuelle » et le rapport entre l'évolution générale de la société et le « souci de soi » qui s'exprime au sein de ces mouvements (Robertson, 1979 : 306, cité par Beckford, 2003 : 159). Mais plutôt que de renouer avec la généalogie des représentations de l'individu moderne comme entité autonome et responsable, afin de rendre compte des processus de socialisation à l'œuvre en arrière-plan de ce « souci de soi », la majeure partie de la littérature scientifique des années 1990 se replie sur des lectures plus étroites et normatives, en reproduisant au passage une série d'oppositions stériles – entre objectif et subjectif, autorité externe et interne, structures et individus, etc. – que la sociologie s'était évertuée à dépasser. L'enjeu est avant tout de déterminer si ces pratiques religieuses s'inscrivent ou non dans le métarécit de la modernité auquel sont attachés la plupart des sociologues des religions : sont-elles le signe d'une « religion en miettes » (Hervieu-Léger, 2001), d'une sorte de fin ultramoderne de la religion marquée par l'émancipation sans retour des individus croyants et l'inintelligibilité irrémédiable de tout langage religieux structuré (Hervieu-Léger, 1990) ? Ou plutôt l'une des voies par lesquelles se construit un individu moderne qui s'affirme comme libre de ses choix, capable de puiser par lui-même dans l'ensemble des ressources disponibles pour élaborer une expérience « spirituelle mais pas religieuse » ? « Le New Age, écrit ainsi P. Heelas en 1996, montre à quoi ressemble la “religion” lorsqu'elle est organisée selon les termes de ce qui est vécu comme l'autorité du soi » et qu'elle se libère de toutes structures d'autorité, y compris sous la [10] forme incorporée d'une « conscience » (Heelas, 1996 : 221 et 206-207). Cette autorité du soi, ou *self-authority*, est en tout cas ce qui caractérise aux yeux de beaucoup de sociologues des années 1990 à la fois le « New Age » et, plus largement, les changements religieux en cours : « un déplacement du lieu de la vérité du croire, de l'institution vers le sujet croyant » (Hervieu-Léger, 1993 : 245).

Ces débats autour de la modernité religieuse ne procèdent pas d'une mise à l'épreuve méthodique, par l'observation ethnographique, d'un ensemble d'hypothèses théoriques. Les études du « New Age » elles-mêmes privilégient souvent l'analyse des discours et des publications des acteurs religieux plutôt que celle des pratiques, reproduisant ainsi sans distance une rhétorique de l'émancipation individuelle. L'intérêt que chacun trouve à prendre position dans un débat public qui déborde le seul milieu académique (les médias et les pouvoirs publics sont alors occupés par la « question des sectes » et dans les milieux intellectuels demi-savants, on disserte sur « le désenchantement du monde »<sup>2</sup>) éclipse la complexité et la diversité de ces phénomènes. Les considérations trop générales sur l'individu moderne empêchent d'identifier plus précisément les rapports que les pratiques religieuses entretiennent avec des contextes sociaux spécifiques.

---

<sup>2</sup> Le philosophe M. Gauchet publie en 1985 *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard).

Quelques sociologues s'efforcent néanmoins de réinscrire ces nouveaux mouvements religieux dans des rapports sociaux plus larges – et par là, la sociologie des religions dans les débats théoriques des sciences sociales. En 1989, reprenant à son compte les observations de J. Beckford, F. Champion note par exemple que :

la mouvance mystique-ésotérique est composée de personnes issues des nouvelles couches moyennes en général détentrices d'un premier diplôme universitaire travaillant prioritairement dans les secteurs de l'éducation, du travail social, du paramédical (Champion, 1989 : 164).

Comme lui, elle souligne en outre l'hétérogénéité des dispositions et des interprétations que les croyants investis dans un même groupe sont susceptibles de nourrir à son égard, tout en tirant une égale satisfaction de leur participation à ces activités (Beckford, 1983 : 27). Il n'y a donc pas un « individu moderne » abstrait, [11] mais des individus socialement situés et l'observation empirique doit permettre de rendre compte de ces variations.

### Pouvoir et relations sociales

Les recherches que M. Wood entame en 1992 s'inscrivent dans cette perspective. Elles visent en premier lieu à réintroduire la question du pouvoir au cœur de l'analyse du « New Age », en considérant – comme le soulignait J. Beckford dès 1983 – que la notion de pouvoir est de nature à constituer un point d'articulation utile entre la sociologie des religions et l'analyse sociologique plus générale des structures et des processus sociaux (Beckford, 1983 : 29). Au-delà du New Age, l'ambition est donc aussi de réaffirmer que la sociologie des religions est avant tout une sociologie, en insistant sur les exigences méthodologiques du métier de sociologue, qui impliquent notamment d'opérer, par l'usage méthodique d'un ensemble de pratiques scientifiques rigoureuses, « une rupture épistémologique avec les prénotions inhérentes à la vie sociale » (Altglas et Wood, 2010 : 18). Le livre tiré de ses enquêtes au sein du « réseau du Nottinghamshire » est ainsi conçu explicitement comme « une réfutation du discours académique sur le New Age et l'autonomie individuelle (*self-authority*), mais aussi une réflexion sur la manière dont les phénomènes sociaux classés sous ce label doivent être compris » (Wood, 2007 : 3).

Une telle entreprise requiert d'avancer avec précaution dans la définition de l'objet, car si ce sont bien les pratiques dites « New Age » qui l'intéressent spécifiquement, ce label lui paraît induire un ensemble de présupposés encombrants quant à l'homogénéité supposée des pratiques qu'il prétend décrire, c'est-à-dire à la fois la diversité interne des pratiques et le principe qui fonde leur cohérence :

[...] bien que je ne souhaite pas regrouper ou étiqueter les types de phénomènes couramment décrits comme « New Age », écrit M. Wood, mon intention est de les décrire et de les interpréter et, ce faisant, de montrer en quoi ils diffèrent d'autres phénomènes religieux. Cette différence n'est pas à rechercher dans l'exercice de l'autonomie individuelle (*self-authority*), ni dans la dominance d'un discours sur le soi, mais dans l'engagement des croyants auprès d'autorités multiples, [qui se trouvent ainsi] [12] relativisées [...] de sorte qu'aucune autorité unique (ni aucun ensemble d'autorités) n'exerce une influence structurante sur la vie d'un groupe ou d'un individu, et que ce type de pratiques est très majoritairement le fait d'une certaine fraction des classes sociales (Wood, 2007 : 71).

Sa conceptualisation de la notion de pouvoir s'inspire d'abord de la typologie proposée par le sociologue britannique S. Lukes (1974). Celui-ci attire l'attention, au-delà des formes les plus explicites du pouvoir (manifesté par des prises de décision publiques), sur deux formes plus subtiles d'influence et de coercition : « Les cas où un groupe ne permet pas à un autre groupe de prendre des décisions, ou seulement avec une latitude de

choix limitée ; et les cas où les choix d'un groupe sont façonnés par ceux d'un autre groupe» (Wood, 2007 : 41). Cette dernière configuration marque un premier jalon théorique dans l'élaboration de la distinction essentielle entre autorités structurantes (formative) et non structurantes (*non formative*), sur laquelle nous reviendrons. L'analyse de S. Lukes met en outre l'accent sur le caractère relationnel du pouvoir, qui ne peut être appréhendé autrement que comme « une caractéristique des relations existant entre des personnes et impliquant une action orientée vers des résultats (qu'ils soient explicités ou non, connus ou non) » (ibid. : 42). La sociologie doit dès lors se donner pour objectif de décrire et analyser, à travers une observation méthodique des relations sociales, les différentes formes que prend ce pouvoir – parmi lesquelles figure l'autorité, comprise selon les termes classiques posés par M. Weber comme l'une des formes du pouvoir, fondée sur une légitimité reconnue (Weber, 1995).

Pour ce faire, M. Wood s'appuie à la fois sur la généalogie des modes de gouvernement de soi de M. Foucault (prolongée par les travaux de N. Rose<sup>3</sup>) et la sociologie de P. Bourdieu : deux approches qui convergent à ses yeux vers une compréhension du pouvoir non simplement comme une instance externe de contrôle, mais sous l'angle de dispositions incorporées, au point d'articulation entre structures sociales et subjectivité (ou individualisation). La sociologie de P. Bourdieu, en particulier, permet de réexaminer les descriptions naïves de l'autonomie [13] individuelle à la lumière du rapport dynamique qui s'établit entre un espace social de positions et les dispositions personnelles que les individus y développent. Autrement dit, le pouvoir n'est à chercher ni en dehors des individus ni en leur for intérieur (*self-authority*), il est constitué par l'ensemble des relations qui relient l'individuel et le social, à travers les positions qui structurent un champ donné et la compétition au sein de ce même champ entre des individus dotés de capitaux différenciés. P. Bourdieu et M. Foucault sont aussi deux auteurs peu mobilisés en sociologie des religions, même si des chercheurs comme C. Bell (dans son étude des rituels) ou T. Csordas (sur le terrain du charisme catholique)<sup>4</sup> ont montré notamment l'intérêt du concept d'*habitus* pour saisir le rôle joué par le corps dans l'expérience et la pratique religieuses (Rey, 2007 : 129). Ces outils théoriques sont donc également un moyen de réinscrire pleinement la sociologie des religions dans la tradition des sciences sociales, en saisissant les faits religieux comme des faits sociaux.

Les lignes directrices de cette sociologie du pouvoir sont posées dès les premières enquêtes sur le «réseau du Nottinghamshire», qui fournissent à M. Wood le terrain par excellence d'une réfutation de la thèse du déclin de l'autorité. Elles se déploient ensuite à travers une série d'observations empiriques et de réflexions théoriques, dont ce livre rend compte, et qui s'organisent autour de trois grands thèmes.

## Les autorités non structurantes

Le premier thème concerne les conditions sociales de plausibilité d'une autorité religieuse non structurante. La description dominante des pratiques «New Age» (en particulier au sein des *New Age Studies*) tend à réduire les figures d'autorité qui y interviennent à de simples «ressources», parmi lesquelles les individus sélectionneraient ce qui leur semble répondre le mieux à leur quête personnelle de sens, sans jamais renoncer à leur autonomie. Le centre de gravité est donc situé de manière univoque du côté de la subjectivité individuelle, mais ce type de description laisse inexplorées les voies par lesquelles ces « ressources » sont susceptibles de façonner dans la durée les [14] dispositions, les manières d'être des pratiquants. Or, une observation méthodique de ces pratiques conduit à remettre en question ce grand récit de la « spiritualité »

---

<sup>3</sup> Comme on le verra dans les premiers chapitres de ce livre, M. Wood se réfère plus particulièrement aux travaux de N. Rose sur la généalogie de « la liberté » comprise dans le contexte néolibéral comme une modalité d'organisation, de régulation et de gouvernement des populations (Rose, 1999).

<sup>4</sup> Voir notamment Bell, 1992 et Csordas, 2002.

moderne, en montrant que la distinction entre *self-authority* et autorité externe n'a pas de sens du point de vue sociologique : « Considérer que la première prend le pas sur la seconde est aussi faux que de considérer que les personnes seraient façonnées par ces autorités comme si elles étaient des morceaux d'argile inertes » (Wood, 2007 : 3). Les discours et les actions de ces autorités – responsables de groupes de méditation, guérisseurs, channelers, médiums, etc. – affectent durablement les pratiquants. Elles ont bien, pour reprendre une formulation wébérienne, un effet significatif et durable sur la conduite des existences personnelles (Weber, 1996 : 177 et s.). Elles contribuent donc à l'incorporation de manières d'être spécifiques : « Les personnes auxquelles je me suis intéressé dans cette recherche sont influencées par de nombreuses autorités, note M. Wood, leurs vies sont liées à ces autorités de manière complexe et subtile » (Wood, 2007 : 3). Mais si cette influence des autorités religieuses est effective, elle est aussi relative. C'est en ce sens qu'elles peuvent être définies comme des autorités non structurantes (*nonformative authorities*).

Ce concept permet d'introduire dans la sociologie bourdieusienne des champs une notion de variation. Le champ est en effet conçu par P. Bourdieu à la fois comme un champ de forces – au sens physique, c'est-à-dire un espace social objectivement structuré en espace de positions, agissant sur les individus qui y sont engagés un peu comme la loi de la gravité sur les objets physiques – ; et un champ de luttes, puisque la distribution des positions est aussi déterminée en partie par les actions des individus qui habitent le champ et s'efforcent constamment d'y conserver ou transformer l'état du rapport de force (Bourdieu, 2015 : 502). Mais une telle description peut donner une fausse impression d'homogénéité, comme si tous les champs, et tous les individus impliqués dans un champ étaient soumis à un même niveau de gravité physique, et engagés avec la même intensité dans les luttes de ce champ. Des groupes comme ceux du « réseau du Nottinghamshire » illustrent au contraire la possibilité que certaines régions du champ religieux se caractérisent par un faible niveau de gravité (les autorités existent, mais elles sont multiples et leur force d'attraction respective est donc relative), doublé d'un faible niveau de compétition (les individus et les groupes sont [15] largement indifférents à la structure des rapports de force entre les différentes positions du champ). Plus précisément, certains groupes du Nottinghamshire sont bien caractérisés par des formes d'autorité et de compétition qui se rapprochent des logiques décrites par P. Bourdieu. Mais ces groupes, qui pratiquent notamment le spiritisme, les sciences occultes ou le chamanisme, sont situés plutôt à la périphérie de l'espace local des pratiques. « Autrement dit, le champ religieux est traversé par une tension entre autorité structurante et non structurante », et le degré relatif de structuration varie selon les régions de ce champ (Wood, 2007 : 71). Nous verrons aussi qu'à ces variations de degré sont associés, selon un principe d'homologie, des écarts en termes de positions sociales : les régions les moins structurantes étant généralement occupées par des individus marqués par une certaine « ambiguïté de classe », issus des classes populaires mais ayant accédé à des positions professionnelles intermédiaires grâce à des études supérieures (ibid. : 75).

### (Post)sécularisation

La sécularisation est le second thème abordé dans le cadre de cette sociologie du pouvoir. L'intérêt de M. Wood pour cette question de la sécularisation, qui va de pair avec une discussion critique de la thèse de la post-sécularisation (le « retour » du religieux), est à l'origine étroitement lié aux enquêtes du Nottinghamshire, de deux façons. Premièrement, une bonne partie de la littérature scientifique tient la « spiritualité » comme une forme idéale-typique de la « nouvelle religion » des sociétés contemporaines. En contrepoint du déclin de la religion au sens classique (qui alimente la thèse de la sécularisation), une « révolution » spirituelle serait en cours dans les sociétés euro-américaines (Bouma, 2006 : 12 ; Heelas et Woodhead, 2005). Pour ces auteurs, la « religion » était organisée autour d'appartenances formelles et d'autorités institutionnelles encadrant les pratiques individuelles ; la « spiritualité » marque au contraire l'avènement d'un individu autonome, émancipé de toute autorité. Dans ces conditions, il n'existe pas de

principe de continuité entre les deux modèles, qui s'opposent quasiment terme à terme. Le « New Age » est donc un des éléments clefs du grand récit sur l'essor de « nouvelles » formes de religiosité, en affinité avec les individus de la « seconde [16] modernité » théorisée par des sociologues comme A. Giddens (1990).

Dès lors – et ici, l'enquête sur les groupes du Nottinghamshire rejoint à nouveau le débat sur la sécularisation – c'est aussi à partir d'une observation empirique des pratiques dites spirituelles que l'on peut logiquement mettre à l'épreuve ce métarécit, fondé davantage sur des présupposés idéologiques que sur des données de terrain. Or, ces données de terrain, tout comme d'ailleurs les données statistiques collectées par les tenants du grand récit de la « révolution » spirituelle eux-mêmes – comme on le verra au chapitre 4 – indiquent très clairement une continuité dans les trajectoires des pratiquants du « New Age », dont l'une des caractéristiques communes est d'avoir reçu une primo-socialisation religieuse au sein d'Églises chrétiennes. Il s'agit donc de personnes qui ont fréquenté régulièrement une Église dans le passé et qui, à travers leurs pratiques « spirituelles », renouent avec (ou maintiennent) une forme de sociabilité religieuse : ils ne sont pas des croyants « sans Église » (*unchurched*), sans bagage religieux, mais des croyants « sortis de l'Église » (*de-churching*), qui ont vécu une sécularisation individuelle partielle. Ce qui est appréhendé avant tout comme une nouvelle ère postséculière (« spirituelle ») peut donc tout aussi bien être compris comme le résultat d'un processus historique de sécularisation.

Dans un deuxième temps, M. Wood prolonge la réflexion sur l'autorité religieuse initiée sur le terrain du « New Age » à l'échelle plus large de la société anglaise. La sécularisation est alors envisagée sous deux angles complémentaires, qui recourent en partie les deux dimensions de la sécularisation distinguées par J. Casanova : d'une part, la privatisation du religieux ; d'autre part, la différenciation des sphères fonctionnelles, qui implique que le religieux se sépare d'autres sphères sociales. La thèse de J. Casanova est que cette distinction analytique aide à mieux saisir les dynamiques conduisant à un « retour » du religieux dans l'espace public : ce serait parce qu'il y a eu désintronisation entre le religieux et les autres sphères que celui-ci peut désormais intervenir légitimement, non plus comme une institution englobante, mais comme un acteur parmi d'autres de la « société civile » (Casanova, 1994). Il y aurait donc simultanément différenciation et dé-privatisation. Les travaux de M. Wood permettent d'interroger la pertinence et les limites de cette thèse. Reformulées dans les termes d'une sociologie des rapports de pouvoir, la [17] notion de privatisation du religieux conduit ainsi à interroger la capacité des institutions religieuses à assurer la structuration et la transmission d'un habitus religieux : plus spécifiquement, que reste-t-il de la familiarité historiquement acquise avec le christianisme dans la société anglaise ? Les deux dimensions distinguées par J. Casanova étant en réalité intrinsèquement liées, répondre à cette question renseigne du même coup sur la probabilité que des actions ou des discours religieux mis en œuvre par ces institutions dans l'espace public soient reconnus comme tels par une audience plus large que celle de la minorité chrétienne pratiquante. Autrement dit, il ne suffit pas, par exemple, qu'une association évangélique installe des figures angéliques dans les rues d'une commune anglaise à l'occasion de Noël pour que les passants y voient un « retour » de la foi chrétienne dans l'espace public.

Enfin, M. Wood mobilise les données issues de ses enquêtes sur le méthodisme londonien et les travaux de C. Bunn sur l'organisation chrétienne Faithworks (Bunn, 2012<sup>5</sup>) pour préciser les conditions effectives des interventions religieuses dans l'espace public instaurées par les politiques néolibérales de contractualisation, notamment dans le domaine de l'action sociale : il s'agit d'analyser, à partir d'enquêtes de terrain, les rapports de pouvoir qui s'établissent concrètement entre organisations religieuses et pouvoirs publics. Ces données empiriques, dans le cas du méthodisme londonien comme dans celui de Faithworks, conduisent à nuancer et complexifier le grand récit du « retour du religieux », en montrant comment la cooptation d'acteurs religieux par les pouvoirs publics anglais, et le cadre de coopération qu'elle instaure, produisent au sein des

---

<sup>5</sup> C. Bunn et M. Wood ont également publié la même année un article commun sur « la production du capital social dans les organisations confessionnelles », où ils reviennent sur les effets internes des relations de pouvoir que ce type d'organisations religieuses contractualisées sont amenées à établir avec les pouvoirs publics (Bunn et Wood, 2012).

organisations religieuses une série de réagencements liés à la sélection d'interlocuteurs légitimes, à l'acculturation aux normes néolibérales de management, voire à des formes de sécularisation interne – c'est-à-dire «une sécularisation acceptée comme légitime par le groupe religieux lui-même» (Isambert, 1976 : 573). Il n'y a donc pas de «retour» à l'identique du religieux dans l'espace public, mais plutôt une [18] reformulation de la présence des acteurs religieux dans les termes des normes sociales dominantes.

## Migrations et rapports sociaux de race

L'objectif initial des enquêtes réalisées de 2000 à 2002 avec J. Eade au sein du méthodisme londonien (Wood et Eade, 2013) était de voir en quoi la globalisation et les migrations internationales modifient la physionomie de cette Église historique, qui a connu depuis les années 1950 un fort déclin de la pratique religieuse (l'assistance au culte dominical a ainsi diminué de 39 % entre 1979 à 1998). Mais ces enquêtes interviennent également dans le contexte des politiques néolibérales : les Églises locales étudiées sont fortement impliquées dans l'action sociale et étroitement liées par ce biais aux pouvoirs publics, ce qui a des incidences importantes sur le fonctionnement interne de ces églises. Ces relations contractuelles tendent notamment à renforcer les clivages raciaux, dans la mesure où les interlocuteurs légitimés par les pouvoirs publics sont très majoritairement des pasteurs «blancs», tandis que la majorité des membres d'Église ou responsables laïcs sont «noirs» (originaires des Antilles, d'Afrique de l'Ouest ou d'Asie).

Ces recherches articulent donc la réflexion sur les enjeux sociaux de l'autorité religieuse avec une analyse des conditions concrètes dans lesquelles les Églises chrétiennes sont amenées à jouer un rôle public dans une société anglaise sécularisée. Elles permettent en outre de croiser ces deux approches avec un troisième thème : celui des rapports sociaux de race, c'est-à-dire la «race» comprise non comme une réalité objective, mais comme une catégorisation sociale et un facteur d'oppression (Guillaumin, 2002 : 252). De cet entrecroisement, M. Wood tire une réflexion de portée plus générale – qu'on lira au chapitre 6 – sur la place que la sociologie des religions accorde aux rapports sociaux de race. Reprenant le concept de blanchité<sup>6</sup> pour penser le point aveugle que constitue la position hégémonique du groupe dominant («blanc») au sein de ces rapports sociaux de race, il souligne à quel point les sociologues des religions peinent à intégrer cette dimension dans leurs analyses du religieux contemporain – et [19] dans leur métarécit sur la sécularisation des sociétés occidentales. Or c'est en portant davantage attention à ces logiques de catégorisation raciale que les sciences sociales peuvent se donner les moyens d'intervenir valablement dans le débat public sur les religions : en déconstruisant les fausses évidences qui, dans le cas de l'islam en particulier, concourent à racialisier les identités religieuses et à faire de l'appartenance religieuse le synonyme d'une appartenance «raciale» (Galonnier, 2017). Tandis que l'ethno-centrisme scientifique contribue à renvoyer au registre de l'altérité les religions associées aux migrations récentes, il conduit à négliger les recompositions en cours au sein des Églises chrétiennes «autochtones» sous l'influence des migrations internationales. L'une des faiblesses de la théorie de la sécularisation est en effet «son incapacité à prendre en considération le phénomène de la globalisation» (Tschannen, 1992 : 372), en tenant pour la norme le déclin de la religion majoritaire «blanche» et pour une exception non significative le maintien de la religion des «autres». M. Wood invite donc à une lecture plus fine de la sécularisation, fondée sur un double effort : de réflexivité, pour sortir de l'ethnocentrisme ; et d'interdisciplinarité, en intégrant les outils théoriques des études sur la «race» et l'ethnicité dans l'analyse sociologique des religions.

---

<sup>6</sup> Sur ce concept, voir notamment Cervulle, 2012.

## Le métier de sociologue

Cette compréhension de la sociologie comme pratique réflexive rejoint les principes posés par P. Bourdieu et s'inspire d'une ambition similaire quant à la scientificité du travail sociologique. On pourrait ainsi lire les considérations méthodologiques qui jalonnent ce livre comme un écho au livre-manifeste, *Le métier de sociologue*, par lequel P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron entendaient en 1968 fonder un véritable ethos professionnel du sociologue (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005) : il s'agit en effet d'affirmer la possibilité d'une sociologie des religions pleinement scientifique. La première exigence qui est associée à cet ethos professionnel concerne l'autonomie du champ scientifique «et, du même coup, la force et la forme du droit d'entrée imposé aux nouveaux entrants» (Bourdieu, 2001 : 95). Ce droit d'entrée implique une compétence, qui ne consiste pas seulement en la maîtrise des acquis, des ressources accumulées dans le champ :

[20] C'est le fait d'avoir incorporé, transformé en sens pratique du jeu, converti en réflexes, l'ensemble des ressources théorico-expérimentales, c'est-à-dire cognitives et matérielles issues des recherches antérieures [...], un sens des problèmes importants, intéressants ou d'un arsenal de schèmes théoriques et expérimentaux qui peuvent s'appliquer, par transfert à des domaines nouveaux (Bourdieu, 2001 : 102).

Dans tous les chapitres de ce livre transparait cette incorporation de l'héritage collectif d'une discipline, constamment ravivée par la lecture et la mise à l'épreuve empirique des théories sociologiques. Les enquêtes de terrain que mène M. Wood ne produisent pas une simple addition de connaissances ponctuelles, elles participent aussi, indissociablement, à la constitution d'un savoir cumulatif et à un dialogue continu au sein du champ académique. Ainsi, l'observation des pratiques du *New Age* nourrit l'interpellation critique qu'il adresse aux tenants des *New Age Studies* en même temps qu'une réflexion plus large sur les notions de pouvoir et d'autorité ; elle questionne la théorie de la sécularisation à partir d'une lecture approfondie du débat en cours ; ce questionnement est prolongé par les enquêtes sur le méthodisme londonien qui introduisent dans l'analyse les rapports sociaux de race, etc. Tout au long de ce processus intellectuel, M. Wood veille à élargir l'horizon théorique et disciplinaire de son analyse, avec un intérêt particulier pour l'anthropologie<sup>7</sup> et le souci de « faire éclater les isolats épistémologiques entretenus par le cloisonnement des institutions » (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005 : 104). On pense ici à un autre passage du *Métier de sociologue* qu'il pourrait reprendre à son compte :

[...] l'efficacité scientifique de la critique dépend de la forme et de la structure des échanges dans lesquels elle s'accomplit : tout incline à considérer que l'échange généralisé de critiques [...] constitue un modèle plus favorable à une intégration organique du milieu scientifique que, par exemple, le club d'adoration mutuelle comme échange restreint de bons procédés ou, ce qui ne vaut guère mieux, l'échange de polémiques rituelles par lesquelles les adversaires complices consolident mutuellement leurs statuts. (ibid.)

Si la sociologie des religions – et a fortiori les sciences religieuses, ou *Religious Studies* – pâtit des relations ambiguës qu'elle entretient avec ses objets d'étude (Bourdieu, 1987), M. Wood souligne à plusieurs reprises qu'elle souffre surtout de son isolement vis-à-vis des autres domaines des sciences sociales. La réinscription du religieux dans son contexte social passe donc par le retour des sociologues des religions dans le champ des sciences sociales, compris comme le lieu d'un indispensable «échange généralisé de critiques» basé sur

---

<sup>7</sup> Au chapitre 6, il souligne par exemple que l'anthropologie «a traité de la relation théorique entre religion et ethnicité avec davantage de sérieux et de sophistication que la sociologie». On retrouve cet intérêt pour l'anthropologie au chapitre 3, à propos de la possession, ou au chapitre 8, qui s'intéresse au langage comme objet d'étude des sciences sociales et mobilise les travaux d'anthropologues comme C. Geertz ou J. Robbins.

L'incorporation commune d'un corpus théorique et pratique. Et son appel à davantage de réflexivité en sociologie des religions cherche avant tout, comme P. Bourdieu en 1982 devant l'Association française de sociologie religieuse, à renforcer la scientificité de cette discipline bien plus qu'à « dévoiler » les croyances personnelles des sociologues des religions (Altglas et Wood, 2010 : 12). Autrement dit, cette réflexivité n'a pas pour premier objet le sociologue lui-même : « Avant de l'interroger sur ses filiations ou affiliations, écrit ainsi P. Bourdieu, il faudrait l'interroger simplement sur sa discipline : qu'est-ce qu'être sociologue ? » (Bourdieu, 2015 : 427). C'est d'abord « l'inconscient social et intellectuel à l'œuvre dans les outils et les opérations analytiques » qu'il faut examiner, « ce n'est pas l'inconscient individuel du chercheur mais l'inconscient épistémologique de sa discipline qui doit être mis au jour » (Altglas et Wood, 2010 : 10).

Le point essentiel porte sur la capacité du sociologue à produire « une rupture épistémologique avec les présuppositions inhérentes à la vie sociale » (ibid. : 18). Une telle rupture implique une construction sociologique de l'objet étudié, un « travail qui ne se fait non plus une fois pour toutes au commencement, mais à toutes les minutes de la recherche, par une série de petites corrections » (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005 : xiii). Attaché à toujours revenir à l'observation de terrain contre les grands récits qui s'émanent trop vite de l'épreuve des faits, M. Wood ne croit pas pour autant que la réalité sociale se donne telle quelle à quiconque décide de la recueillir : « Le fait scientifique est conquis, construit, constaté » (ibid. : 24). Et si ses descriptions d'un groupe [21] de méditation ou d'un atelier de channeling sont si saisissantes, c'est qu'elles s'adossent à une rupture préalable avec les présumés ordinaires et à une construction méthodique de l'objet d'étude :

C'est avant tout en inversant le rapport entre la théorie et l'expérience que le rationalisme appliqué rompt avec l'épistémologie spontanée. La plus élémentaire des opérations, l'observation, que le positivisme décrit comme un enregistrement d'autant plus fidèle qu'il engage moins de présumés théoriques, est d'autant plus scientifique que les principes théoriques dont elle s'arme sont plus conscients et plus systématiques (ibid. : 83-84).

Ce livre offre donc tout à la fois une exploration systématique des évolutions contemporaines du religieux, un cadre d'analyse pour penser à nouveaux frais ces évolutions à partir des rapports de pouvoir, et une illustration pratique de la portée heuristique des règles de la méthode sociologique.

## Références bibliographiques

- ALTGLAS Véronique et WOOD Matthew, 2010, « Reflexivity, Scientificity and the Sociology of Religion : Pierre Bourdieu in Debate », *Nordic Journal of Religion and Society* 23(1), pp. 9-26.
- BECKFORD James A., 1983, « The Restoration of "Power" to the Sociology of Religion », *Sociological Analysis* 44(1), pp. 11-32.
- BECKFORD James A., 2003. *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BELL Catherine, 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- BOUMA Gary, 2006, *Australian Soul*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU Pierre, 1987, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions* 63(1), pp. 155-161.
- BOURDIEU Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- BOURDIEU Pierre, 2015, *Sociologie générale*, vol. 1, Paris, Seuil.

- BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, 2005, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques* (5<sup>e</sup> édition), Berlin-New York, Mouton-de Gruyter.
- BUNN Christopher, 2012, *Faith, Works and Welfare : For a Sociology of Movement*, thèse de doctorat en sociologie, Cambridge University.
- BUNN Christopher et WOOD Matthew, 2012, « Cultured Responses: The Production of Social Capital in Faith Based Organizations », *Current Sociology* 60(5), pp. 636-652.
- CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CHAMPION Françoise, 1989, «Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique», *Archives de sciences sociales des religions* 67(1), pp. 155-169.
- CERVILLE Maxime, 2012, «La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation», *Cahiers du Genre* 53(2), pp. 37-54.
- CSORDAS Thomas, 2002, *Body, Meaning, Healing*, London-New York, Palgrave Macmillan.
- DAVIE Grace, 1996, *La religion des Britanniques : de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides.
- DAVIE Grace, 2014, *Religion in Britain : a Persistent Paradox*, Oxford, Wiley Blackwell.
- GALONNIER Juliette, 2017, « Choosing Faith and Facing Race. Converting to Islam in France and the United States » , thèse de doctorat en sociologie, SciencesPo Paris et Northwestern University.
- GIDDENS Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity.
- GUILLAUMIN Colette, 2002, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard.
- HEELAS Paul, 1996, *The New Age Movement : The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell.
- HEELAS Paul et WOODHEAD Linda, 2005. *The Spiritual Revolution*, Oxford, Blackwell.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1990, «Renouveaux émotionnels contemporains : fin de la sécularisation ou fin de la religion?», in: Françoise CHAMPION et Danièle HERVIEU-LÉGER. (éd.), *De l'émotion en religion : renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, pp. 217-248.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- ISAMBERT François-André, 1976, «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie* 27, pp. 573-589.
- LUKES Steven, 1974, *Power : a Radical View*, London, Macmillan.
- REY Terry, 2007. *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*, London-Oakville, Equinox.
- ROBERTSON Roland, 1979, « Religious Movements and Modern Societies : Toward a Progressive Problem shift », *Sociological Analysis* 40(4), pp. 297-314.
- ROSE Nikolas, 1999, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self* (2<sup>e</sup> éd.), London, Free Association Books.
- TSCHANNEN Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz.
- WEBER Max, 1995, *Économie et société*, vol. 1, Paris, Plon.
- WEBER Max, 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- WOOD Matthew, 2007, *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Farnham, Ashgate.
- WOOD Matthew et EADE John, 2013, «La construction des religions publiques : ethnicité, État-nation et méthodisme britannique», in: Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, pp. 67-85.