



La Découverte

Religieux, religion, religiosité

François Gauthier

DANS REVUE DU MAUSS 2017/1 (N° 49), PAGES 167 À 184

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707196385

DOI 10.3917/rdm.049.0167

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2017-1-page-167.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Religieux, religion, religiosité¹

François Gauthier

Au-delà de Babel

Revenir sur la question de la définition de la religion, vraiment ? Pénétrer à nouveau dans cette « tour de Babel » [Lambert, 1991] ? Voilà qui provoquera sans doute un soupir de lassitude chez bon nombre de lecteurs, « spécialistes » ou non des « faits religieux ». « Faits religieux » plutôt que religion ou religieux ? Voilà une appellation pratique par laquelle bon nombre de chercheurs francophones en sciences sociales ont contourné le problème de la définition de leur objet d'étude et les pièges que recèle tout concept substantivé. *Idem* pour le « croire », qui visait chez le sociologue des religions québécois Raymond Lemieux, à la suite de Michel de Certeau, à penser une ouverture anthropologique constitutive de l'être humain sur l'Altérité en amont de toute « croyance » [in Lemieux et Milot, 1992]. Réflexion épistémologique trop complexe sans doute, car le « croire » est rapidement devenu un mot-valise commode depuis les

1. Cet article reprend, en les reformulant, certains éléments d'un chapitre paru en anglais [Gauthier, 2016]. Il synthétise mes réflexions et mes travaux sur la théorie de la religion depuis le premier cycle universitaire. Je suis par ailleurs entièrement redevable à mes maîtres à penser que furent, dans l'ordre chronologique, Jacques Pierre, Guy Ménard, Raymond Lemieux, Pierre Lucier et Alain Caillé (bien que certains d'entre eux ne seront pas d'accord avec les propos avancés). Je suis toutefois seul responsable des erreurs possibles ainsi que du manque de nuances et des approximations.

années 1990 par lequel on désigne « le religieux » ou « la religion » sans devoir passer par une définition explicite. Or devoir traduire le concept dans une autre langue, notamment en anglais, montre bien que la stratégie repose sur une ruse habile mais futile : *What, indeed, can one possibly mean by « modalities of “believe” (modalités du croire) » ?* La valise s'avère à double-fond. Les sciences sociales devront d'ailleurs bien finir par se rendre compte que prendre la religion par la croyance, fût-ce dissimulé dans le « croire », sent beaucoup trop l'encens de la « foi » chrétienne pour fournir un concept un tant soit peu universalisable. On ne doit pas aller bien loin, dans le judaïsme par exemple, pour se rendre compte que la religion est plus une affaire de pratiques que de croyances. Sans parler des transformations des dernières décennies qui témoignent d'une résilience et d'une capacité inédite de réinvention du religieux par la *pratique* plus que par la croyance.

Cela dit, qu'en est-il des débats en langue anglaise, *lingua franca* d'une discipline en pleine mondialisation ? Force est de constater que bien rares ont été les tentatives de définition de la religion au cours des vingt dernières années. La « solution » de loin la plus populaire semble être la voie proposée par le britannique Talal Asad dans le sillon des *post-colonial studies*. Dans cette perspective, on insiste sur la généalogie occidentale du « concept » de religion et du rôle de ce dernier dans l'impérialisme européen. Les termes du couple *religious/secular* (religieux/séculier) seraient nés en même temps, imposant un découpage du monde cachant des relations de pouvoir (*i.e.* de domination) et une négation de la réalité « indigène ». Le concept de « religion » étant né d'une histoire chrétienne et d'une entreprise de totalisation, il ne peut que faire violence à une « réalité » sociale composée d'une myriade éclectique de pratiques, de représentations et de rôles sociaux :

« Mon argument est qu'il ne peut y avoir de définition universelle de la religion, pas seulement parce que ses éléments et relations constitutifs sont historiquement spécifiques, mais parce que la définition est elle-même le produit historique de processus discursifs » [Asad, 1993, p. 29, je traduis].

Le lecteur francophone non spécialiste croira reconnaître un type d'argumentation issu d'une interprétation naïve de l'œuvre de Michel Foucault et de la mode du tout discursif et du tout politique des années 1980 ? En effet. La solution, selon Asad ? S'en tenir

à l'étude de religions « particulières » (c'est-à-dire les religions déjà reconnues comme telles) en tentant de restituer les enjeux de pouvoir sous-jacents et le foisonnement de la « réalité sociale »...

Tout un pan des sciences sociales, à la suite d'Asad – aujourd'hui référence obligée dans les premiers paragraphes des articles savants –, rejoue le débat qui oppose approches substantives et approches fonctionnalistes qui a cours depuis plus d'un siècle². Autrement dit : Weber contre Durkheim, *again and again*. Les sciences sociales comme devoir d'historicisation, de contextualisation, de particularisation *versus* les sciences sociales comme devoir de généralisation. Individualisme méthodologique soucieux des significations subjectives, des conflits, de la pluralité et des singularités, et qui peut tout au plus construire des idéaux-types, *versus* l'entreprise généralisante d'une démarche holiste qui cherche à rebours à saisir les grandes continuités par-delà l'« abîme » qui sépare nos sociétés modernes de celles des soi-disant « sauvages ». Sécularisation et désenchantement du monde *versus* reconstitution du religieux et « déplacements du sacré ». « Réalisme » et « nominalisme » *contre* « idéalisme ». Humanité multiple *versus* commune humanité. Les enjeux éthiques de « la science » sont ici considérables. Alors que les débats continuent de s'ossifier dans cette opposition, avec aujourd'hui une forte tendance à la fragmentation, ne faudrait-il pas tirer quelques conclusions de cette impasse sans cesse arpentée pour se rendre compte qu'il y a là une donnée fondamentale, constitutive de l'entreprise scientifique au plus profond, à un niveau non seulement méthodologique mais aussi épistémologique ? Ne faut-il pas répondre à l'appel du MAUSS et, face à ces deux paradigmes constitutifs, élaborer une voie médiane qui ne sacrifie ni la sensibilité aux particularités ni l'impératif de généralisation propre aux sciences ? Entre deux extrêmes, emprunter la voie du milieu, *passer au centre* ?

Cet article répond à l'invitation en affirmant que la « tour de Babel » de la définition de la religion [Lambert, 1991] n'est pas une fatalité. Il synthétise les débats sur la définition de la religion

2. Le numéro 22 [2003] de la *Revue du MAUSS semestrielle* avait à juste titre commencé avec une reproduction du débat qui avait opposé Hannah Arendt, partisane d'une définition substantive de la religion, à Jules Monnerot, partisan d'une définition fonctionnelle, dans les pages de la revue *Confluence* en 1953, autour de l'enjeu de penser une dimension religieuse au communisme.

en les reprenant à la lumière des travaux effectués au MAUSS afin de proposer un modèle théorique et méthodologique compréhensif. Après avoir rappelé que la religion n'est qu'un concept, cet article revient sur l'opposition entre approches substantives et fonctionnelles pour insister sur le caractère irréductible et indépassable de l'une et de l'autre. Dans un deuxième temps, l'article propose un modèle à trois niveaux (religieux, religion, religiosité) qui permet de mieux « situer » le domaine d'applicabilité des définitions de la religion. Replacé dans le modèle à trois niveaux, il devient possible de reprendre l'opposition entre approches substantives et fonctionnelles en spécifiant leurs domaines d'applicabilité respectives et donc de montrer comment chacune est liée à un ensemble d'orientations de recherche possibles. L'objectif est également de préparer le terrain pour la suite de cette réflexion dans le prochain numéro de la *Revue du MAUSS*, dans laquelle il s'agira de revenir sur la proposition faite par Camille Tarot [2000, 2009] de définir la religion comme système symbolique du don articulé suivant trois axes (longitudinal, vertical et horizontal).

La religion n'est qu'un concept

Quelque chose semble perdu dans les débats sur la définition de la religion : « La religion », quelle que soit la définition que l'on affectionne, *n'est justement qu'un concept*. Ce n'est ni une essence, ni une chose qui aurait quelque réalité empirique en dehors du travail de catégorisation et d'explication compréhensive des sciences humaines et sociales. Le concept de religion, comme celui de politique, d'économique, d'esthétique, de droit, d'État et tous les autres, est une construction visant à fournir un éclairage voué à la ressaisie des faits sociaux afin d'en offrir une interprétation heuristique. Le concept de religion, *comme tous les concepts*, est le fruit d'une construction socio-historique particulière, et donc marqué par des enjeux et des connotations multiples. Or *a contrario* d'une position hyper-particulariste comme celle d'Asad, il est vain de vouloir abandonner le concept de religion comme il serait vain, et en fait absurde, d'abandonner le concept de politique, d'État ou de capitalisme parce que ces derniers seraient « ethnocentriques ». Bien que les concepts participent du projet d'abstraction, de géné-

ralisation et d'universalisme de la science, celle-ci demeure ancrée dans le terreau d'une culture et d'une histoire. Loin de constituer une tare impardonnable, *c'est au contraire cet ancrage qui est gage de fécondité heuristique* en même temps qu'il assigne des limites et des défis au travail d'interprétation. La scientificité des sciences humaines et sociales découle non pas d'une adéquation aux aspérités et particularités irréductibles de la « réalité sociale » (et son excès, la position selon laquelle il ne doit exister de « concept » qui ne soit pas issu de la bouche des acteurs), ni à la pureté de concepts qui n'auraient plus trace de leurs conditions d'énonciation, mais au contraire au travail jamais achevé de compte-rendu de ce même travail de construction [Lemieux, 1999].

Comprendre la nature conceptuelle – et donc construite et relative – de la religion ne devrait aucunement mener à l'abandon du concept mais au contraire contribuer à soulager le débat d'une bonne part de son émotivité, de sa normativité et de sa rigidité. Puisque « la religion » n'existe pas en soi, qu'elle n'est pas une chose, la question qui s'ensuit ne devrait pas être « est-ce que telle définition » est « vraie » mais « est-ce que c'est une “bonne” définition » au vu d'une question de recherche et d'un *choix* méthodologique. Les débats souvent virulents entre les tenants d'une approche substantive (et donc restreinte) de la religion et ceux qui lui préfèrent une approche fonctionnelle (et donc plus large) reposent dans bien des cas sur un parti pris pour – ou contre – un type de religion en particulier ou sur la religion en général. À rebours, un pas de recul permet de voir que chaque approche fait apparaître des dimensions différentes de l'objet sous étude et que les différences herméneutiques sont des gages de fécondité. Le problème n'est pas de préférer un type de définition ou une autre ni de prétendre que l'une a raison et l'autre tort. La question est plutôt de savoir où se situent les limites opératoires de chacune de ces approches.

L'irréductibilité des approches substantives et fonctionnelles

La résilience de l'opposition entre les approches substantives et fonctionnelles et le fait qu'une troisième voie qui saurait dépasser ces dernières n'ait pas encore vu le jour devrait mener au constat suivant : cette opposition est irréductible, indépassable et

constitutive du travail de raison lui-même [Pierre, 1992 ; 1994]. D'ailleurs, ce n'est pas seulement le cas de la définition de la religion. L'opposition entre approche fonctionnelle (ou formelle) et substantive structure aussi l'étendue des débats conceptuels en sciences humaines et sociales sur le politique, l'État, le capitalisme, le marché, l'économie, etc. Ainsi, « fonction » et « substance » constituent deux entrées possibles dans la manière de conceptualiser les faits sociaux et les discours.

L'opposition entre approches fonctionnelles et substantives revient à favoriser une définition par la ou les fonctions que performent la religion (ce qu'elle *fait*), à rebours des approches substantives qui distinguent la religion par ses éléments constitutifs (ce qu'elle *est*). Comme sur tant d'autres sujets, cette opposition peut être illustrée de manière paradigmatique par les sociologies des religions d'Émile Durkheim et de Max Weber.

Les approches substantives

Prenons d'abord l'approche *substantive*, illustrée par Weber. Fait curieux : alors que ce dernier a pris soin de définir avec précision l'ensemble des concepts qu'il mobilise, il réserve un sort spécial à celui de religion. Dans les premières lignes du long chapitre d'*Économie et société* consacré à la religion, intitulé « Les types de communalisation religieuse », Weber déclare : « Définir la religion, dire ce qu'elle "est", est impossible au début d'une étude comme celle-ci. Tout au plus pourra-t-on le tenter à la fin » [1995, p. 145]. Dans le texte qui suit, Weber identifie la religion à une « espèce particulière d'agir en communauté » (sans dire en quoi réside cette « particularité ») et considère que le « domaine propre de l'activité religieuse consiste à régler les rapports des puissances « surnaturelles » avec les hommes » [Willaime, 1995, p. 30]. Weber inscrit sa sociologie des religions dans son projet plus vaste d'une « explication compréhensive » à partir de la signification subjective des comportements et donc d'une forme d'individualisme méthodologique. Weber considère ainsi la religion au niveau des individus et des « groupements communautaires » [Weber, 1996, p. 167] qu'ils forment. Pour lui, une personne peut ou non être religieuse de même qu'il se considérerait lui-même « infirme » en

matière de religion parce que personnellement « insensible » à sa « musique ». Or, bien qu'il ait refusé de définir la religion, Weber l'a néanmoins caractérisée par son *faire*. L'imposant corpus que représente son analyse des « éthique[s] économique[s] des religions mondiales » [*ibid.*, p. 329] délimite un *contenu* aux fins de comparaison qui inclut : une doctrine théologique et sotériologique ; des corps sociaux distinctifs ; une différenciation sociale, spatiale et temporelle ; une institution ; la croyance en une ou des entités surnaturelles ; des formes de pouvoirs, d'autorité et de domination spécifiques, y compris le « charisme », etc. Ce faisant, Weber a fortement contribué à définir le modèle théorique des « grandes religions du monde » – ce domaine de la vie sociale qui constitue, dans la perspective substantive, le religieux en propre ; malgré son refus d'identifier une « essence » du religieux, Weber *a bel et bien défini* une essence des différentes religions dont il traite, et donc une essence de la religion en général – sur le modèle du christianisme occidental d'après-Réforme.

Il faut insister sur le fait que cette définition pas si implicite de la religion chez Weber est absolument cohérente avec la question qui anime l'ensemble de son œuvre, à savoir « pourquoi le capitalisme bureaucraté a trouvé à naître en Occident et pas ailleurs ». La réponse apportée à cette question, on le sait, se trouve dans les dispositions comportementales (éthiques) qu'entraînent les conceptions religieuses. Il n'y aurait pas eu de sens, de ce point de vue, d'inclure autre chose que les grandes religions de salut issues du tournant universaliste. Ce qui constitue la religion pour Weber est par conséquent extrêmement restreint et consiste en un ensemble de constellations historiquement situées (la question du salut n'apparaît comme telle que très tardivement dans l'histoire, et de manière géographiquement circonscrite). Weber réduit d'ailleurs lui-même l'étendue de ce qu'il considère participer à plein de la religion en excluant le bouddhisme theravada et le confucianisme au motif qu'ils sont athées et qu'il s'agirait dans ces cas de systèmes philosophiques ou éthiques plus que de religions à proprement parler.

Comme l'illustre l'œuvre de Weber, l'approche substantive s'avère utile à des fins de comparatisme entre des grands ensembles religieux ou doctrinaires, ainsi que pour fournir des hypothèses sur les dynamiques des évolutions et des transformations historiques « récentes ». L'essentialisme inhérent à ce type de construction

est temporisé par l'inscription historique et la contextualisation. Du point de vue substantif, distinguer ce qui relève ou non de la religion ne peut se faire que par la méthode des « airs de famille » : sera religion ce qui correspond au plus près du modèle défini (un contenu-type), tandis que les formes *a priori* les plus éloignées ne pourront être que partiellement religieuse, voire des « ersatz » de religion ou du « quasi religieux », selon quelques appellations connues. À la suite de Weber, la grande majorité des chercheurs mobilisent, implicitement ou explicitement, une approche substantive du religieux dont le christianisme est l'étalon. Si une telle définition suffit largement lorsque l'objet de recherche concerne les rapports entre Églises et États, il est au contraire vain de s'interroger sur les dimensions potentiellement religieuses du sport à partir d'une telle définition. *Idem* pour l'étude des systèmes religieux des peuples indigènes, alors que l'ethnologie rapporte qu'on ne saurait parler dans ce cas de « divinités » pour représenter les esprits des animaux, par exemple. À noter qu'il serait théoriquement possible de constituer une définition substantive de la religion en partant des peuples dits « primitifs », comme le chamanisme des Evenks sibériens ou des Navajos nord-américains³. Dans ce cas, ce sont bien les religions de salut qui deviendraient incompréhensibles et inassimilables – en définitive non religieuses. La sociologie des religions de Weber est sociologique au sens strict, c'est-à-dire largement désarrimée d'une anthropologie : ce sont les grandes civilisations et la modernité qui en constituent le champ d'applicabilité.

L'exemple de Talal Asad, cité en introduction, reproduit ce qui vient d'être dit au sujet de Weber. Comme ce dernier, Asad définit la religion par son faire, en renvoyant à la description de « traditions religieuses particulières », c'est-à-dire, au fond, à ce que le sens commun a *déjà retenu* comme participant de la religion, sur le modèle des grandes religions du monde. On voit en effet mal comment, en partant d'Asad, on pourrait légitimer l'analyse des dimensions religieuses des mouvances sous-culturelles techno-rave ou métal, ou encore s'attarder à la « religion des droits de l'homme », sauf à

3. C'est ce qu'a fait Georges Bataille, dont la conception de la religion fait du christianisme la « moins religieuse des religions ». Plus près de nous, le sociologue des religions états-unien Jim Spickard [2017] s'est interrogé sur ce que constituerait une définition confucéenne ou navajo de la religion, tandis que Michael Singleton [2015] prend pour modèle l'Afrique.

conclure que tout cela « n'est pas religieux⁴ ». Les limites d'une telle approche sont claires : prédéfinissant la religion en fonction d'une forme historiquement particulière, elle permet un travail comparatif riche, certes, mais entre des ensembles de faits sociaux ayant *a priori* des airs de famille. Elle rend par le fait même un jugement d'incomparabilité entre des formes plus éloignées. Les approches substantives sont donc démunies lorsqu'il s'agit de penser des changements majeurs et des formes nouvelles, comme le passage de la religion impériale et sacrificielle romaine au christianisme.

Les approches fonctionnelles

La seconde approche, *fonctionnelle*, est au contraire apte à saisir la religion comme un universel, par-delà les variations historiques. De ce point de vue, la religion, comme le politique et l'économique notamment, sont des dimensions constitutives et *sui generis* du social. Si ces termes sont d'origine occidentale et comportent leur part d'ethnocentrisme, ils permettent néanmoins de rassembler des ensembles de faits sociaux issus de toutes les aires culturelles et de toutes les époques. Il convient d'opposer une résistance aux critiques qui rabattent le fonctionnalisme sur une conception utilitaire et psychologique, comme c'est souvent le cas dans les débats en langue anglaise. Tout comme Max Weber fournit le paradigme des définitions substantives, l'œuvre d'Émile Durkheim (après sa « révélation » de 1895⁵) fournit le paradigme des définitions fonctionnelles. Pour Durkheim, ce ne sont pas les individus qui sont religieux, comme chez Weber, mais bien les *sociétés*. Plus encore, la religion est essentielle au processus même de production et de reproduction des sociétés. Il n'y a donc

4. On trouve pourtant une pléthore de ce genre de travaux en sciences des religions. Partant d'une définition substantive et restreinte du religieux, ils en arrivent à la conclusion que le phénomène n'est pas religieux... Imagine-t-on une thèse en sciences politiques concluant que ce dont il a été question pendant des centaines de pages n'est en définitive *pas* politique ? On le voit : c'est le statut très particulier (et problématique) de la religion pour la pensée moderne qui est en jeu.

5. Avant 1895, Durkheim ne s'intéresse pas de manière particulière à la religion. Il en fait un domaine parmi d'autres, et adhère à la théorie de la sécularisation qui faisait partie de l'air du temps [cf. Tarot, 1999].

pas de société qui ne soit en un sens « religieuse », et il n'y a pas d'institution sociale qui ne provienne, à l'origine, de la religion. Il n'y a ainsi que les différentes « formes religieuses » qui soient historiques et contextuelles. Pour Durkheim, on le rappelle :

« La religion est un système solidaire de croyances et de pratiques [de mythes et de rites] relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » [Durkheim, 1990, p.65, italiques dans le texte].

Le contenu substantif y est minimal : il s'agit d'un système de mythes et de rites. La catégorie de « sacré », on y reviendra, est elle aussi non substantive (elle apparaît en tant qu'adjectif) : est sacré ce qui est *sacralisé* par la société en étant l'objet d'interdits. Le cœur de la définition réside donc dans la fonction opérée par ce système, à savoir d'*unir* dans une même communauté morale. La religion, du point de vue fonctionnel, est donc une affaire collective au sens fort : elle produit de la cohésion sociale. Elle est au cœur des mécanismes de production et de reproduction des sociétés, et de l'intégration des individus en son sein. En même temps, et c'est le sens de l'idée d'*homo duplex* exposé par Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1990 (1912)], la société n'existe que parce que les individus lui donnent corps et la produisent par leurs interactions.

La définition de la religion de Durkheim est à rapporter à la question qui traverse son œuvre, depuis sa thèse sur la *Division du travail* jusqu'à sa mort : comment se fait-il qu'il y ait des sociétés ? D'où proviennent les catégories sociales ? Comment naît la morale ? Partant d'une interrogation aussi fondamentale et générale, Durkheim s'intéresse aux formes d'organisations sociales les plus simples (du point de vue de leur organisation sociale), à savoir les sociétés claniques (dites totémiques à son époque), pour tenter d'y voir explicités les mécanismes qui s'obscurcissent à mesure que les sociétés humaines se complexifient. On voit à quel point l'entreprise diverge de celle de Weber, tant dans l'intention que la méthode. Durkheim découvre donc que les formes religieuses des sociétés simples diffèrent fondamentalement de ce que l'on retrouve dans les grandes religions du monde. Par exemple, le surnaturel y est absent, sauf sous la forme d'une surnature impersonnelle et immanente. Ainsi, dans la perspective de Durkheim,

il est absurde de se questionner sur la nature religieuse ou non du bouddhisme ou du confucianisme sur la base d'un rapport au « surnaturel ». Si ces derniers ne correspondent pas à notre définition de la religion, c'est qu'il nous faut amender notre définition.

La perspective fonctionnaliste permet de poser à nouveaux frais certaines questions fondamentales, comme la fondation du social. Comme cela lui a été abondamment reproché, le risque d'une telle approche, lorsqu'on la développe, est de faire équivaloir religion et société au point où le premier des deux termes perd toute spécificité. Si l'approche fonctionnelle ouvre la définition de la religion et en élargit sensiblement le potentiel herméneutique, elle risque aussi de diluer son objet jusqu'à en menacer la consistance. Si les définitions substantives sont en partie tautologiques par leur particularisme (est religion ce qui ressemble à ce que le sens commun reconnaît comme religion), les définitions fonctionnelles risquent à leur tour la tautologie dans le sens inverse : en rabattant religion et société (ou plus largement, tout type de communauté) l'une sur l'autre. Les approches fonctionnelles ont par conséquent pour effet de sacrifier l'être-ensemble et la communautarisation à toutes les échelles ; d'où l'analyse du caractère religieux de formes politiques comme le nationalisme, ou encore des sous-cultures. Il est toutefois exagéré et infondé de reprocher aux définitions fonctionnelles de « voir du religieux partout », comme cela a souvent été dit (on se rappellera que c'était déjà la critique de Hannah Arendt). Car, si l'on peut dire, avec Durkheim, que tout *peut* être religieux, tout *n'est pas* religieux à une époque donnée dans une société donnée. Chaque société tient certaines choses pour sacrées (interdites), et seulement elles. La religion n'a de consistance qu'en rapport avec ces « choses sacrées » qui la totalise et la fonde. Elle ne saurait être « partout », bien qu'elle soit partout sous-entendue. En somme, on remarque que l'approche fonctionnelle ouvre sur un tout autre ensemble de questions, y compris celles, fondamentales, ayant trait à l'institution du social (l'*institution*) : sa fondation, sa totalisation, sa cohésion et l'intégration des parties. Repoussées par les approches substantives, ces questions ne disparaissent pas pour autant. Elles rebondissent pour s'imposer toujours et encore au religieux, de sorte qu'il convient de leur donner toute leur place.

Un modèle à trois niveaux

Dans la mesure où « la religion » n'est qu'un concept, l'ouverture du vaste champ d'investigation permis par les approches fonctionnelles ne constitue en rien une menace ou un non-sens. L'essentiel devient alors de circonscrire le domaine d'opérationnalité de chaque approche. C'est à ce titre qu'un modèle à trois niveaux s'avère particulièrement intéressant. Une bonne partie des malentendus sur la définition de la religion dérive du fait que l'on ne distingue pas entre des phénomènes extrêmement différents. Comment, en effet, rassembler les phénomènes suivants dans une seule et même définition ? : les relations entre les Églises et les États ; le religieux vécu et les trajectoires de significations des individus ; la dimension religieuse ou sacrée des droits de l'homme, du progrès, de la nation ou du marché ; les dimensions religieuses du sport, de l'art ou de la science ; les religions politiques ; les « grandes religions du monde » comme ensemble de doctrines et leur destin ; les pratiques de la religion populaire ; le chamanisme et le néo-chamanisme ; le djihadisme et les fondamentalismes, etc. Il convient donc, pour tenter de mettre de l'ordre dans tout cela, de distinguer entre trois niveaux de faits religieux allant du *macro* au *micro* en passant par le *meso* [Gauthier, 2006, 2016 ; Gauthier et Perreault, 2008].

Le niveau *macro* constitue le niveau le plus élevé, le plus abstrait et le plus général. De même qu'on parle *du* politique ou *de* l'économique, on parlera de *religieux* (en substantivant l'adjectif) pour évoquer la manière dont les corps sociaux (par exemple les « sociétés ») sont en relation avec leur extériorité (l'Altérité) et leur fondement, et notamment avec l'Origine, l'infini et l'éternité. Si, comme l'écrit Alain Caillé [2009, p. 78], le *politique* est l'instance de mise en forme des sociétés qui trace la frontière entre le dedans et le dehors, entre les amis et les ennemis, le *religieux* est ce qui gère la frontière avec le dehors : avec l'altérité, l'invisible et l'infini. Si un courant en sciences sociales considère, à la suite de Marcel Gauchet, que le politique est l'instance instituante des sociétés avec leur dehors et leur dedans, la perspective développée ici préfère y voir à l'œuvre l'instance du *politico-religieux*. Un corps social se met en forme à la fois par rapport à lui-même

et par rapport à son altérité : altérité des invisibles autant que celle de ses ennemis, de son passé et de son avenir. L'identité se constitue toujours en rapport avec l'altérité, et cette dernière revêt plusieurs formes, dont le rapport avec son au-delà, la surnature et l'invisible. À ce niveau, la religion n'est pas toujours aisée à situer car elle est souvent implicite. Instituant et fondateur, le religieux n'est pas institutionnalisé comme tel. Il irrigue le social, et déborde ainsi des institutions religieuses, qui ne l'épuisent pas. Les approches substantives sont impuissantes à se saisir de ce niveau, et une approche fonctionnelle s'impose. On peut donc potentiellement trouver des dimensions religieuses à l'œuvre dans un vaste ensemble de phénomènes qui apparaissent d'emblée relever de la culture, du politique, de l'esthétique, de l'économie, du droit et ainsi de suite. C'est à ce niveau qu'il y a du sens à parler de religion des droits de l'homme, de religion de l'individu, de religion du marché ou de religion politique au sens large. C'est à ce niveau que la religion est morphogénétique et liée à la structure sociale, qu'elle soit tribale, impériale, nationale ou individualiste. À travers le concept de religieux, il ne s'agit pas de « voir du religieux partout » mais d'éclairer les processus sociaux lorsqu'il y a rapport à l'invisible et à l'altérité, et lorsqu'il y a naturalisation, totalisation, légitimation par référence à un fondement métaphysique, fondation et essentialisation.

Au niveau *meso*, intermédiaire, on parlera de *la religion* comme on parle de *la* politique ou de l'économie. « Religion » réfère donc aux formes religieuses variablement autonomisées et institutionnalisées dans une société donnée à une époque donnée. Ce niveau est celui *des religions* dès qu'il est question de sociétés plurielles. Ce niveau est constitué par ailleurs d'un ensemble de phénomènes complémentaires et/ou concurrents : les religions officielles et les religions non-officielles, voire les hérésies, ainsi que, cela est important, la myriade de pratiques et de croyances composant la « religion populaire » et qui déborde souvent de l'emprise des religions officielles mais demeure institutionnalisées dans des traditions. Le tout de « la religion » à une époque donnée inclut donc un ensemble allant du plus au moins institutionnalisé, y compris les formes pouvant entrer en compétition avec la religion officielle. Au Moyen Âge, par exemple, un portrait complet ne devrait pas s'arrêter aux différents courants du christianisme et à ses hérésies ;

il devrait également comprendre le carnaval et les autres pratiques et croyances de la religion populaire. Le niveau *meso* de la religion est donc presque toujours une arène plurielle, voire conflictuelle, dans laquelle s'affrontent et se complètent différentes axiologies, des orthopraxies et des hétéropraxies, des orthodoxies et des hétérodoxies en perpétuelle mutation et réinterprétation, ainsi que l'a si bien démontré Max Weber. Ce niveau est ainsi le plus approprié pour mener des investigations historiques et comparatives, et s'avère le terrain de prédilection des définitions substantives sur une période de temps donnée et à l'intérieur d'un même *régime* fonctionnel, c'est-à-dire d'un même type de religieux. C'est à ce niveau que la différenciation de la sphère religieuse des autres sphères sociales prend tout son sens. Si le religieux est universel, « les religions » sont des formations historiques relativement récentes en tant qu'institutionnalisations délimitées au sein de l'espace social (institutionnalisation « en dur »).

Si le niveau du religieux correspond en quelque sorte à la grammaire, les religions sont de l'ordre de la sémantique. Les formes de religion ont été remarquablement diverses au cours de la longue histoire de l'humanité et ont connu un certain nombre de changements importants (de grammaire). Du chamanisme de chasse à celui d'élevage, du culte des ancêtres aux religions impériales et sacrificielles des Cités-États, des religions issues du tournant universaliste à la modernité, chaque transformation a produit des formes inédites et non reconnaissables à partir des formes précédentes [cf. Lambert, 2007 ; Gauthier, 2011]. C'est pourquoi les approches fonctionnelles demeurent importantes pour comprendre la manière dont la religion peut se recomposer selon des formes inédites. Il est utile de rappeler que les Romains qualifiaient les chrétiens d'athées, et que le christianisme lui-même n'était pas perçu comme une religion. L'utilisation de définitions substantives ne doit ainsi jamais les refermer sur elles-mêmes et prétendre que la religion sera toujours ce qu'elle est, et que le religieux se limite aux religions. Si le passé est garant de l'avenir, il convient au contraire de s'attendre à ce que les formes de la religion puissent changer profondément. Les approches fonctionnelles peuvent également être utiles pour saisir le terrain mouvant de la religion populaire et de ce que Marcel Mauss [2002 (1967)] appelait le religieux *lato sensu*,

comprenant les superstitions, le folklore et la magie, et qui sont autant d'institutions sociales⁶ (« en mou »).

Au niveau *micro*, enfin, la *religiosité* réfère au religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion. Les travaux des historiens ont démontré à quel point les religiosités pouvaient se situer à une certaine distance du religieux prescrit par les autorités et les institutions religieuses (par exemple, la manière dont les Québécois au XIX^e siècle négociaient une distance par rapport à la morale sexuelle prêchée par le clergé catholique). La religiosité est à ce niveau le plus souvent indifférenciée des autres dimensions de l'existence. Elle s'avère intriquée dans une toile de significations et de pratiques qui sont à la croisée des déterminations sociales (on ne peut pas inventer sa religion en dehors du spectre des possibles à un moment et à un endroit donné, c'est-à-dire au sein d'un régime particulier, une grammaire énoncée au niveau macro) et de la liberté et de la créativité des appropriations individuelles. Comme l'a démontré Raymond Lemieux, la cohérence de la religion à ce niveau ne doit pas être jugée en fonction des critères de la rationalité objective ni à l'aune des préceptes de la religion instituée mais bien par rapport à sa fonctionnalité dans la vie des personnes et leur capacité de construire une narration dans des « itinéraires de sens » [Lemieux et Milot, 1992 ; Lemieux, 2002 ; voir aussi McGuire, 2008]. Du point de vue substantif, Max Weber a construit sa sociologie des religions sur les significations subjectives, c'est-à-dire le sens que les individus donnent à leur action et la manière dont les doctrines religieuses influent sur les comportements. En ce sens, la religion intermédiaire peut se comprendre jusqu'à un certain point comme un idéal-type dérivé de la pluralité des religiosités individuelles. À ceci près que les religions (*meso*) acquièrent une consistance propre par le fait de leur institutionnalisation (en dur ou en mou). La religiosité (*micro*) est par ailleurs structurée en dernière instance par le religieux (*macro*), et les trois niveaux sont interreliés par un flux de processus de création et de structuration mutuels. De telle sorte que les frontières entre les trois niveaux peuvent être difficiles à tracer

6. Mauss avait une définition large de l'institution et considérait que les mœurs (façons de manger, de baiser, de parler etc.) étaient des institutions proprement sociales [cf. ses « Techniques du corps », in Mauss, 1950].

et sont de nature purement conceptuelle. Enfin, les changements au niveau *macro* sont à la fois les plus lents et les plus déterminants car ils concernent la structure même du symbolisme dans une société donnée : ce que j'ai appelé le régime ou la grammaire.

Conclusion sans conclusion

Ce modèle, qui discrimine entre trois niveaux de réalité sociale, *macro*, *meso* et *micro*, est particulièrement utile pour situer les objets et les questions de recherche et délimiter l'aire d'opérationnalité des concepts. Son potentiel pour donner une meilleure assise aux débats épistémologiques et méthodologiques est important. Il est également de nature à aider à définir les limites des interprétations et des analyses scientifiques. Ce modèle s'accommode en principe de toutes les définitions de la religion tout en conférant une lisibilité aux débats entre approches substantives et fonctionnelles. On l'a esquissé plus haut, chaque niveau en appelle à des approches spécifiques, et chaque type d'approche recèle une fécondité heuristique propre. On voit même comment les deux approches, substantives et fonctionnelles, sont nécessaires si l'on veut rendre compte de la religion sur l'ensemble des trois niveaux. Il n'y a donc pas de vraie ou de fausse définition, mais seulement de bonnes et de mauvaises, en fonction de l'objet de recherche. Or le modèle ne peut en lui-même remplacer une théorie de la religion, et la question de la définition de la religion demeure entière à ce stade. Le modèle est en outre synthétique et synchronique, et ne peut par lui-même rendre compte des transformations de la religion et des logiques qui y concourent. Est-il possible, par conséquent, d'ajouter à ce modèle afin de saisir les dynamiques diachroniques et de poser les bases pour des analyses historiques et comparatives ? Est-il possible de donner une définition générale de la religion qui serait modulable en fonction des trois niveaux proposés et qui puisse rendre compte de tous les types connus de religion, du chamanisme sibérien aux effervescences charismatiques d'aujourd'hui ?

Voilà ce qui constituera l'objet de la suite de ce texte, constituée d'un retour sur l'idée d'une définition de la religion « en général » comme système symbolique du sacré articulé suivant les trois axes du don...

Références bibliographiques

- ASAD Talal, 1993, « The Construction of Religion as an Anthropological Category », in ASAD T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The John Hopkins University Press, p.27-54.
- CAILLÉ Alain, 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2003, « Nouvelles thèses sur la religion », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, p. 315-324.
- DURKHEIM Émile, 1990 (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- GAUTHIER François, 2016, « Elements for a Three-Tier, Three-Axial Model for the Study of Religion », in LEHMANN K., JÖDICKE A. (dir.), *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, Würzburg, Ergon, p. 157-174.
- 2011, « L'utilitarisme est-il le moteur de l'histoire et au cœur du religieux ? À propos de *La naissance des religions* de Yves Lambert », *L'Homme*, vol.2, n° 198-199, p. 301-315.
- 2006, « La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché. Première étude : fêtes techno et mouvements contestataires », thèse de doctorat, département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal :
- <www.journaldumauss.net/IMG/pdf/La_recomposition_du_religieux_et_du_politique_-_these_161206_-_Francois_Gauthier.pdf>.
- GAUTHIER François et PERREAULT Jean-Philippe (dir.), 2008, *Jeunes et religion au Québec*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval.
- LAMBERT Yves, 2007, *La Naissance des religions de la préhistoire aux religions universalistes*, A. Colin, Paris.
- 1991, « La “tour de Babel” des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, n° 1, p. 73-85.
- LEMIEUX Raymond, 2002, « Bricolage et itinéraires de sens », *Religiologiques*, n° 26, p. 11-34.
- 1999, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Fides, Montréal.
- LEMIEUX Raymond, MILOT Micheline (dir.), 1992, *Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*, Groupe de recherches en sciences de la religion, « Les Cahiers de recherches en sciences de la religion », vol. 11, Université Laval, Québec.
- MAUSS Marcel, 2002 (1967), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

- MCGUIRE Meredith, 2008, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, New York.
- PIERRE Jacques, 1994, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *Religiologiques*, n° 9, p. 15-29.
- 1992, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », in DESPLAND M. (dir.), *La Religion dans l'histoire*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, p. 193-208.
- SINGLETON Michael, 2015, *Confessions d'un anthropologue*, L'Harmattan, Paris.
- SPICKARD Jim, 2017, *Religion Through Other Eyes : Three Non-Western Sociologies*, NYU Press, New York.
- TAROT Camille, 2009, *Théories de la religion*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2000, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », in *Gifts and Interests*, Peeters, Louvain.
- 1999, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, La Découverte, Paris.
- WILLAIME Jean-Paul, 1995, *Sociologie des religions*, PUF, « Que sais-je ? », Paris.