

et en créatrices de repères » (p. 139), que « les devineresses sont les points d'équilibre entre reproduction sociale et mutation » (p. 218) et enfin que « les femmes se sont glissées dans cet interstice du pouvoir social laissé vacant par les hommes » (p. 228). Prenant en charge la lutte contre une sorcellerie croissante et plus diffuse, les femmes constituent un groupe autonome doté d'initiative par l'intermédiaire de ces rites.

On dira que le texte donne à lire, d'un côté, les grandes lignes déjà mises en exergue sur le même thème par l'anthropologie dans d'autres régions. On observe un dieu qui n'intervient pas sur sa création, l'interrogation des morts par le port du brancard, des sorciers (ou gens de la nuit : *Bañan Brëm*) ou encore des *nakalam* (mauvaises personnes) doués d'une double vision, etc. On retrouve la sorcellerie comme instrument de contrôle social puis avec la modernité, sa crainte comme expression de la mauvaise conscience individuelle. Comme partout, les attaques les plus puissantes sont lancées par des membres de la parenté et les soupçons augmentent avec les possibles concurrences ou jalouses exacerbées dans un contexte de changements sociaux et de migrations. Comme partout les rituels de soins considèrent d'un côté la santé, de l'autre, les échecs scolaires, professionnels et amoureux. On retrouve aussi les thèmes présents dans toute cette aire culturelle (le python géant ou les pieux plantés en terre symbolisant les ancêtres masculins).

D'un autre côté, l'A. présente les variantes qu'elle a pu relever. Alors qu'un individu peut échapper à son état de sorcier dans le royaume de Caió, c'est impossible dans celui de Babok (et il n'est pas étonnant que les femmes de ce royaume soient reconnues comme les meilleures spécialistes des rituels à but divinatoire et thérapeutique). Elle précise avoir recueilli des « informations différentes et parfois contradictoires » d'une officiante à l'autre, d'un témoignage au suivant. Ainsi certains pensent que l'état de sorcier est héréditaire, avec des divergences quant à sa transmission (maternelle ou paternelle), alors que d'autres affirment que chacun est en mesure de choisir ou de refuser d'être sorcier. Le savoir des spécialistes est fluide et mouvant et les informations recueillies sont diverses et, on l'a dit, quelquefois en désaccord. Aussi les catégories telles que « causalité ultime, efficiente ou immédiate » (déjà devenues classiques), et les étiologies de type « naturalistic (naturaliste) et personalistic (personnaliste) » (établies par G. M. Foster « ne sont pas franches chez les Manjak » (p. 20).

Si M.T. peut ainsi nous présenter des variantes (ainsi ses descriptions d'autels), c'est

que son texte s'appuie sur le consciencieux recueil des mots (elle donne par exemple la liste des termes avec lesquels les puissances sont invoquées) et sur une rigoureuse observation des pratiques. On admirera la description détaillée de chacune des puissances (leur taille, leur couleur, leur aspect...) qui intéresse nécessairement le spécialiste des Basses-Côtes guinéennes ou son récit de l'installation d'un sanctuaire (Tilène à Ziguinchor). L'information que condense le livre est riche et son intérêt tient d'abord dans sa précision. Tout ce que l'on peut vouloir connaître sur le monde de l'invisible chez les Manjak et les rituels thérapeutiques qui y répondent, semble y être résumé. Sans doute ce type de texte très ethnographique n'est-il plus très prisé par la discipline ethnologique. C'est un tort. À moins de se « contenter » de faire de l'économie politique, de telles pages éventuellement consultables à la façon d'un catalogue ou d'un dictionnaire sont, bien entendu, utiles à tout spécialiste de la région un peu sérieux qui, à un moment ou un autre, rencontrera des procédures similaires. Le fait qu'« il convient de prendre garde à ne pas porter de bijoux de valeur pendant le rituel car il faudrait les abandonner derrière soi » (p. 212) m'autorise personnellement, à envisager une nouvelle interprétation d'un récit de leurs voisins biafada.

Gérald Gaillard.

118,35

TRIGANO (Shmuel).

Qu'est-ce que la religion ? Paris, Flammarion, 2001., 331 p. (coll « Essais »).

De prime abord, il est beaucoup plus question, dans ce livre, des grandes œuvres de la sociologie de la religion et des difficultés actuelles de la discipline que de répondre à la question posée dans le titre, par une analyse des ou de la religion, basée sur des données positives. Il ne faut donc pas tant chercher ici une réponse positive et analytique, méthodique et argumentée à la question de la définition de la religion, qu'un vigoureux essai de critique de la connaissance sociologique de la religion et une tentative de mise à jour des contradictions qui habitent, depuis l'origine, son projet épistémologique et ses effets de méconnaissance qu'indique, d'ailleurs non sans ironie provocatrice, le sous-titre (qui ne paraît pas sur la couverture) : « La transcendance des sociologues ». C'est donc à un bilan en forme de blocage, à une critique épistémologique d'une impasse, mais plus encore à un effort de réorientation du débat et à un projet de reformulation de l'objet de la sociologie de la religion

que nous invite ce livre, avec une sorte de radicalité qui ne manquera pas de susciter la contradiction à l'intérieur (et peut-être l'intérêt à l'extérieur) de la profession sociologique. Puisque la science sociale de la religion a échoué à déconstruire la religion, il faut la déconstruire, elle, pour la reformuler autrement.

L'auteur résume successivement les thèmes essentiels de la sociologie classique, celle de Durkheim (le mystère de la communauté), de Weber (l'odyssée du sens), de Marx (l'occultation superlative de la religion) et enfin de Bourdieu (l'illusion réelle de la religion comme marché). Chacun de ces exposés vaudrait déjà en lui-même par la pénétration et l'exactitude concise d'une analyse qui sait aller, vite et bien, à l'essentiel. On trouve maints exposés heureux comme ceux concernant la rationalisation chez Weber, notion si souvent invoquée et si rarement définie, ou le charisme. Les soixante pages consacrées au seul article de 1971 de Bourdieu (*Genèse et structure du champ religieux*) sont plus longues que l'article de base et offrent sans doute la meilleure exégèse de la pensée du sociologue sur la religion. Elles ne pourront pas être ignorées des spécialistes de Bourdieu. S.T. entend montrer comment Bourdieu a voulu donner une théorie complète de la religion, en synthétisant Weber (auquel il reprend le charisme, les biens de salut, les dialectiques du prêtre, du prophète, et du laïc), Durkheim (les représentations collectives devenues oppositions binaires et le symbolique) et Marx (la domination et la méconnaissance, nouveau nom de l'idéologie mais vraie clef de l'efficacité de la domination symbolique), tout en contournant l'impensé ou les points aveugles de chacun de ses illustres devanciers. La mise à jour de cette indéniable intention totalisante du projet explique la place faite à Bourdieu dans ce livre, où il apparaît, véritable Hegel de la sociologie, comme le « théoricien qui s'est voulu le dernier sociologue » (p. 208). Car après lui, pense S.T., la sociologie de la religion est dans une impasse, malgré l'attention portée dans les années 1970-1980, à la notion de religion civile repérée dans les sociétés américaines, françaises ou israéliennes, malgré la prise en compte des nouveaux mouvements religieux et les travaux de Danièle Hervieu-Léger pour redéfinir le religieux, au-delà des religions instituées, par la permanence du croire et la fabrication d'une lignée croyante. Pourtant, S.T. se situe lui aussi parmi ceux qui veulent tirer les conséquences de l'épuisement de la théorie de la sécularisation, contredite par le mal nommé retour du religieux, et qui entreprennent de penser la perma-

nence et la productivité religieuse actuellement constatables contre l'attente de la dite théorie. À tel point que Marcel Gauchet pourra relever la formule : « Il n'y a pas eu de désenchantement du monde » (p. 302).

Mais, c'est qu'il radicalise encore le propos. Selon l'A., en effet, ce n'est pas le paradigme de la sécularisation seulement qui est épuisé, c'est, au fond, toute la sociologie de la religion elle-même (par exemple, p. 211). La comparaison des trois grands ancêtres fondateurs et l'insistance mise sur le « Hegel bourdivin » révèlent ici leur commune finalité : mettre à jour l'échec de toutes les tentatives de la discipline et ses contradictions. Ces maîtres ont abouti à mettre en œuvre un mode de connaissance analogique, qui renvoie toujours la religion ailleurs (à la société, au pouvoir, etc. « et *vice versa* » p. 280), bref, à autre chose qu'elle-même, ce qui est le mode de penser propre à la sociologie de la religion, qui finit par constater l'inconnaissabilité de son objet. L'impasse n'est pas qu'historique, elle est logique ; elle se lit dans le discours tautologique de la sociologie de la religion, qui n'a pas posé le problème du langage et interprété le fait religieux sur fond de nihilisme. « C'est sur cette étrangeté irréductible – « la transcendance » – que butent toutes les théories sociologiques de la religion que nous avons recensées, et c'est pourtant sur son inconnue qu'elles se construisent rationnellement, renouvelant une attitude typiquement wébérienne dans laquelle la rationalité des valeurs, à la différence de la rationalité des fins, n'a pas de fondement rationnel, alors que c'est sur les valeurs (et donc sur du « vide ») que se fonde la rationalité des fins » (p. 286).

Donc, les théories sociologiques entreprennent de rabattre le processus fondamental de « l'étrangeté » sur l'immanence. Étant filles de la modernité qui s'est rêvée comme émancipation politique, elles rabattent généralement la religion sur la politique. Ou la religion comme épiphénomène de la politique. La synthèse bourdieusienne, qui ne voit plus dans la religion qu'une légitimation symbolique de la domination symbolique, forme finale et sophistiquée de la domination pure puisque c'est celle qui se maintient avec l'intime consentement, voire la demande des dominés, peut passer, là encore, pour la formule récapitulative de toutes les tentatives antérieures. L'effort de Mauss (et d'Alain Caillé) pour trouver dans le don un autre fondement au lien social que la domination ou la méconnaissance, n'a pas abouti à penser le religieux dans sa spécificité et le structuralisme n'apporte rien au problème, ayant réduit le symbolique à un pur jeu de for-

mes inconscientes opérant dans l'immanence. Finalement, bien que partie avec l'intention de penser ce qui dans la modernité résistait à celle-ci, la sociologie de la religion n'y a pas réussi et n'a eu de cesse, pour trouver un sens à la religion, de la rabattre sur ce qui n'est pas elle, la politique et la domination. Mais, si la sociologie a fait de la religion une métaphore de la politique, c'est avec autant de vérité qu'on inverserait la formule.

Néanmoins, les grandes sociologies ont sciemment affronté le problème de l'origine ; c'est leur grandeur et c'est évidemment pourquoi elles ont été retenues. Car elles ne nous apprennent pas seulement qu'elles le manquent. Elles mettent aussi toutes à jour dans la zone des fondations cherchées, ce que S.T. appelle un « écart », un « hiatus », ou un « décalage » (voir p. 289) qu'il propose d'ailleurs de rapprocher de l'innommable mis en œuvre dans les opérations de la théologie négative médiévale et qu'il met au centre de sa définition de la religion. Car si celle-ci n'est pas longuement justifiée dans le corps de l'ouvrage, elle est donnée d'entrée de jeu, comme le vrai dénominateur commun de l'impensé-impensable de toutes les grandes sociologies : « Un hiatus lézarde l'existence humaine... La religion est la sphère qui, dans l'ère de la tradition, a « géré » ce hiatus pour l'ensemble des activités sociales, traversées également par cette fracture » (p. 8). Dans le dernier chapitre (Le mystère persistant de l'origine), l'A. laisse bien entendre que ce hiatus est fondamentalement dû à l'accès de l'homme au langage, que c'est « l'exigence de sens » comme d'ailleurs ses déceptions renouvelées, qui, comme l'avait vu Weber, est à l'origine du besoin religieux et de sa relance.

La conclusion rompt des lances avec le nihilisme de la déconstruction et de la postmodernité. Mais cette conclusion était nécessaire, car la politique devenue entre temps le politique, auquel la modernité sociologique a voulu réduire le religieux connaît actuellement une déliquescence qui rend bien obsolète l'idée fondatrice des théories de la sécularisation que tout ce qui était perdu par le religieux serait gagné par le politique, ce qui confirme par les faits l'indépendance du religieux et du politique.

On le voit, l'A. entend défendre l'autonomie, la spécificité et l'irréductibilité du phénomène religieux. Ce message ne manquera pas de susciter des réactions contrastées. L'entreprise se situe totalement à côté de celles qui pensent que la sociologie des religions peut se contenter de l'érudition et de la positivité. Elle entend bien renouer avec l'ambition spéculative de la sociologie des fondateurs mais, sans complexe comme sans crainte de récupération

ou d'adultération, ne ramènerait-elle pas la sociologie dans les parages de la philosophie, voire de la théologie elle-même, dont les mêmes fondateurs avaient pris si grand soin de l'écartier ? Les temps ont-ils tant changé ? Car l'A. n'hésite pas à nommer ce besoin de sens, la transcendance, et à plaider pour que la sociologie sortant de la logique du Même et donc de la domination où elle s'est installée avec la modernité, trouve le moyen (et il propose pour ce faire, mais rapidement, la catégorie du « vide ») de penser à l'intime du Même, ce travail de l'Autre et de l'Étranger qui fonde donc l'essence du religieux et explique sa permanence. N'est-ce pas filer malgré tout vers la théologie ? La sociologie n'aurait-elle pas plus à faire, comme d'ailleurs c'est suggéré aussi, en prenant vraiment en compte le fait que le *sapiens* l'est si peu parce qu'il est d'abord *loquens* ? En tout cas, c'est la question de la possibilité d'une sociologie religieuse de la religion, mais qui demeurerait cependant une authentique sociologie, que pose (ou repose ?) ce livre.

On ne manquera pas de noter aussi que les critiques de la théorie de la sécularisation peuvent obéir à des motivations contradictoires que la position de S.T. ne tranche pas. Car la transcendance invoquée semble plus soucieuse et plus apte à établir la permanence d'une religion classique, qui fonde une tradition, un recevoir (nomoreligion de Prades) qu'à rendre compte des nouvelles formes du religieux diffus générées par l'ultramodernité et typiques de cette dernière, ce qui est une raison bien différente de remettre en cause la sécularisation. Et ce qui laisse plus qu'un doute sur l'idée que la sécularisation est finie... ou n'a pas eu lieu.

Pour notre part, et malgré le succès que rencontre la déconstruction dans les milieux intellectuels, il nous semble que la sociologie de la religion a plus à gagner à se placer dans la problématique de l'ultramodernité que de la postmodernité. Sans doute, la perte de sens, la dispersion du social, le bricolage individuel des croyances, les mixages baroques sont partout et ce sont bien des traits de la postmodernité, définie comme perte des grands récits unificateurs. Mais quand le monde à l'heure de la mondialisation est quand même de plus en plus dominé par l'économie libérale et la loi du marché d'une part et des utopies technoscientifiques qui vont bouleverser les frontières de l'humain d'autre part (comme l'a bien montré Lucien Sfez dans *la Santé parfaite*, Seuil 1995), on ne peut pas dire qu'il n'y a plus que pluralité de récits *ad libitum*. Il reste des maîtres et du réel, même si, en effet, le monde n'est plus

gouverné, parce qu'on a trouvé de meilleurs moyens pour l'exploiter.

Enfin, plus long serait d'engager le débat sur la définition retenue de la religion. Si elle refuse de réduire la religion à la politique, c'est finalement pour la dériver du langage et du symbolique. Cette voie nous paraît bien inévitable et elle doit être tentée. Mais elle ne nous paraît pas suffisante. Une définition « moniste » de la religion ne nous paraît plus possible quand elle élimine aussi toute référence au sacré. Sans doute, de prime abord, rien ne paraît moins nécessaire que le sacré, pour penser la diffusion du religieux diffus en post- ou ultramodernité. Mais s'arrêter là serait une facilité qu'on paierait par ailleurs. Et puis, reste le poids de l'histoire (et de la violence) qui n'est pas aussi finie qu'on ne le (ou l'a) dit. Le travail de S.T. s'inscrit dans le temps court de la sociologie qui est celui de la modernité récente et de ses dernières mutations. Nous sommes de ceux qui pensent que la sociologie de la religion ne peut pas répondre pleinement à sa question initiale « Qu'est-ce que la religion ? » sans prendre en compte, comme d'ailleurs l'avait si bien vu la tradition durkheimienne, le détour ethnologique, pour éclairer ses relations avec le sacrifice, la sorcellerie et la magie.

Camille Tarot.

118.36

VIAENE (Vincent).

Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th Century Europe. Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome – Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2001, 647 p. (bibliogr., index, tablx., illustr.) (coll « Bibliothèque-Bibliotheek L. »).

Comme le révèle le titre de l'ouvrage, les relations entre la Belgique et le Saint-Siège, au cours de la période 1831-1860, sont placées et interprétées dans un contexte très large se fondant sur deux piliers. Le premier d'entre eux couvre la structure politique et sociale des deux acteurs au milieu du XIX^e siècle. Il s'agit d'une mise en perspective dynamique qui prend en compte les nombreuses modifications internes dont chacun des États a fait l'objet. De plus, les politiques intérieure et étrangère sont situées dans un cadre global et présentées dans leur interdépendance. Le second pilier contextuel est, lui, de nature religieuse. V.V. se penche, d'une part, sur le fonctionnement des diverses institutions catholiques ; d'autre part, il insiste sur le monde catholique et son cadre de réflexion. Ces deux facettes se voient à leur

tour confrontées à l'avènement en Europe du « catholic revival ». La présentation des relations entre la Belgique et le Saint-Siège à l'intérieur de ce contexte est pour le moins ambitieuse mais pleinement réussie.

L'étude comporte deux grandes parties : l'une compte environ deux cents pages et l'autre plus ou moins le double. La première partie relève plusieurs éléments importants du contexte. Vu l'analyse fournie sur le paysage politique de la Belgique à cette époque, ces chapitres doivent surtout être évalués pour leur qualité synthétique et en fonction de la seconde partie du travail. Les chapitres en question subissent l'épreuve avec succès et forment ensemble un aperçu très pratique à l'intention du chercheur de la période envisagée. Le chapitre intitulé « Political Catholicism: A Genealogy » constitue bien plus qu'une simple synthèse. L'A. y présente une terminologie inédite et une approche nouvelle du catholicisme belge. Selon V.V., les catholiques ne peuvent suffisamment se définir sur l'axe ayant pour extrêmes l'ultramontanisme et le catholicisme libéral. La nécessité d'un second axe, perpendiculaire au premier, se fait sentir, dont les pôles sont la « transigeance » et l'« intransigeance ». Ce renouvellement est le bienvenu d'un point de vue théorique et conceptuel, et offre également de nombreux avantages dans les tests pratiques appliqués à des personnes concrètes. Ce modèle est opérationnel et cela constitue sans doute son plus grand atout.

Dans la seconde grande partie, V.V. traite l'objet principal de l'étude, c'est-à-dire les relations entre le jeune État belge et le Saint-Siège. Outre la reconstitution du large réseau d'influences entre les deux acteurs, l'impact concret de l'un sur la stratégie de l'autre est également pris en compte. Ainsi, l'attitude de Rome est analysée à l'égard des nouveaux rapports spécifiques entre l'Église et l'État en Belgique. V.V. parle à ce propos d'un test ultime pour le Vatican et souligne l'influence du cas belge dans la position adoptée par Rome face à l'émergence du « catholic revival ». À l'inverse, l'importance du rôle joué par Rome dans la lutte, en Belgique, pour le pouvoir entre les réguliers et les séculiers saute aux yeux.

Ce spectacle, haut en couleur, trouve surtout sa vigueur dans l'intégration de la dimension temporelle. Les exemples cités ci-dessus ne se situent pas à l'intérieur d'une configuration statique et ne sont, par définition, pas valables pour toute la période. Au contraire, les deux acteurs ont eux-mêmes changé. Dans les faits, le Saint-Siège prend de plus en plus de distance à l'égard de la politique du trône et de l'autel et