



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Regards critiques sur la notion d'institution en sociologie des religions

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/915977> since: 2023-02-17

Published:

DOI: <http://doi.org/10.3917/anso.212.0429>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

Regards critiques sur la notion d'institution en sociologie des religions Guillaume Silhol, Maria Alessandra Bianchi, Emir Mahieddin Dans L'Année sociologique 2021/2 (Vol. 71), pages 429 à 451 Éditions Presses Universitaires de France

The final published version is available online at: [10.3917/anso.212.0429](https://doi.org/10.3917/anso.212.0429)

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

REGARDS CRITIQUES SUR LA NOTION D'INSTITUTION EN SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CRITICAL REFLECTIONS ON THE NOTION OF INSTITUTION IN SOCIOLOGY OF RELIGION

Guillaume SILHOL

Docteur en science politique, MESOPOLHIS, UMR 7064, IEP d'Aix-en-Provence
25, rue Gaston de Saporta – 13100 Aix-en-Provence
guillaume.silhol12@gmail.com

Maria Alessandra BIANCHI

Docteure en sociologie, MESOPOLHIS, UMR 7064, IEP d'Aix-en-Provence
25, rue Gaston de Saporta – 13100 Aix-en-Provence
marialessandra.bianchi@gmail.com

Émir MAHIEDDIN

Chargé de recherche CNRS, CÉSOR, UMR 8216, EHES
Campus Condorcet 14, cours des humanités – 93322 Aubervilliers cedex
emir.mahieddin@ehess.fr

RESUME. – Cet article propose une discussion des usages du concept « d’institution » en sciences sociales des religions, à partir de la confrontation entre trois enquêtes empiriques sur des terrains et des religiosités différents (pentecôtisme en Suède, bouddhisme en Europe du Sud, catholicisme en Italie). L’institutionnalisation comme processus social continu n’est pas antinomique de formes de désinstitutionnalisation du religieux, si cette notion présentée par Danièle Hervieu-Léger est retravaillée pour décrire des situations de redéploiement des contraintes dans une sociologie de l’agir religieux plutôt que comme paradigme de compréhension de la sécularisation. Des institutionnalisations paradoxales du religieux peuvent être étudiées dans les catégorisations socio-politiques, des rôles et pratiques redéfinis par des dynamiques externes, ainsi qu’à partir de trajectoires interinstitutionnelles d’acteurs.

MOTS CLES. – Institutionnalisation ; sécularisation ; politiques publiques du religieux ; trajectoires ; espace public

ABSTRACT. – This article looks at the uses of the notion of “institution” in social sciences of religion, based on a comparison between three empirical enquiries on different contexts and religiosities (Pentecostalism in Sweden, Buddhism in Southern Europe and Catholicism in Italy). Institutionalization, understood as a continuous social process, is not antithetical to forms of deinstitutionalization, if this notion theorized by Danièle Hervieu-Léger is reworked to describe situations of redeployment of constraints in the sociology of religious actions, rather than as a paradigm about secularization. We suggest tackling tacit paradoxical institutionalizations such as the sociopolitical categorizations of “religion”, external constraints in religious roles and practices, and interinstitutional individual trajectories.

KEYWORDS. – Institutionalization; secularization; public policies on religion; trajectories; public sphere

Introduction

La question des institutions dans le champ religieux contemporain est souvent vue sous l’angle du déclin (Dubet, 2002), en particulier celui des Églises en Europe (Pelletier, 2019 : 592). Le renouvellement des débats théoriques en sociologie des religions, suivant les critiques du paradigme classique de la sécularisation dès les années 1980, a permis de souligner les trajectoires diversifiées des traditions religieuses et des régimes de régulation du religieux dans l’espace public (Baubérot, Milot, 2011). Danièle Hervieu-Léger a ainsi bien exprimé le défi de restituer la diversité des manières dont les institutions religieuses affrontent de nouvelles conditions de production et de contrôle du croire, sous l’angle d’une « désinstitutionnalisation du religieux » (Hervieu-Léger, 1999 : 191-213). Or, la traduction de ces questions dans des enquêtes empiriques, notamment ethnographiques, a aussi montré que « l’institution » en terrain religieux n’était pas toujours un objet déclinant, univoque ou étanche à des phénomènes envisagés comme externes (pratiques managériales, politiques publiques, etc.). L’institutionnalisation de formes négociées de division du travail religieux dans divers contextes, du diaconat à l’imamat, des aumôneries aux leaderships associatifs, ainsi que des pratiques d’agents de l’État pour définir les contours du religieux légitime (Béraud, 2007 ; Jouanneau, 2013 ; Darley, 2014), peuvent l’illustrer. La polysémie et les usages sociaux du terme « institution » ne doivent pas non plus être négligés. Comme les discours sur « l’individualisme » ou « le relativisme », la « crise de l’institution » désigne aussi une représentation parmi d’autres, promues par des acteurs occupant des fonctions institutionnelles et exerçant des relations de pouvoir, qui peut se superposer à des formes plus tacites d’objectivation de contraintes, de pratiques et de normes (Lagroye, 2006 : 24). L’enjeu du travail sociologique est d’éclairer de tels processus institutionnels distincts, leurs usages et leurs effets par des observations empiriques, en faisant des définitions concurrentes de « l’institution » non pas un obstacle mais un levier de compréhension.

L’article propose d’aborder cette question de « l’institution » par une réflexion comparative à partir de trois enquêtes contemporaines, a priori sans lien. Elles portent respectivement sur le façonnement des subjectivités morales dans le pentecôtisme en Suède, sur les conversions au bouddhisme *Dzogchen* en France et en Italie, et sur l’enseignement de la

religion catholique en Italie. L'intérêt de l'exercice n'est pas de confronter des systèmes de croyances, ni de proposer des analyses culturalistes sur des religiosités éloignées. D'une part, ces travaux ont été menés indépendamment par les trois auteurs, avant d'être rapprochés *a posteriori* par une réflexion collective. Si la deuxième et la troisième enquêtes ont appliqué une problématique de sociologie de l'institution, pour la première, il s'agit de relire dans cette optique des données recueillies avec un autre questionnement. D'autre part, si le catholicisme est habituellement décrit comme une tradition majoritaire en Italie, ce n'est pas le cas du bouddhisme ni du pentecôtisme, minoritaires en Europe. Les groupes religieux issus de ces traditions ont des histoires variées de relations avec l'ordre politique. La France, l'Italie et la Suède sont caractérisées par des régimes différents de séparation entre l'État et la religion. La séparation stricte de la première s'oppose au pluralisme assez encadré de la seconde, qui garantit au catholicisme concordataire une position avantageuse dans certains secteurs (caritatif, fiscal, etc.), et au « désétablissement » récent de l'Église luthérienne d'État de la troisième. Leurs histoires respectives et leurs processus de sécularisation ont a priori peu en commun. En revanche, ces terrains peuvent être rapprochés et revisités en suivant le principe d'une comparaison empirique et dialectique (Mattina, 2016) : en procédant par allers-retours sur certains points d'un objet construit, plutôt que sur les ressemblances et différences, pour privilégier la montée en généralité. L'objet de la comparaison n'est donc pas « la religion » ou des traditions religieuses, mais des processus d'institutionnalisation de pratiques, de catégories, de trajectoires liées à ce qui est socialement désigné comme « religieux ». Ces confrontations permettent d'éclairer des angles morts, liés à des habitudes dans la façon de penser l'institution en sociologie des religions.

La première enquête porte sur le pentecôtisme suédois, à partir d'un travail d'anthropologie sur la « décharismatisation » et la transformation d'une religion de conversion en religion d'héritage. Si la présence des pentecôtistes en Suède est ancienne, ils conservent un statut de religion minoritaire dans ce pays de tradition luthérienne et marqué par la sécularisation. Leur composition se diversifie et la part d'évangéliques et pentecôtistes est estimée à 3,8% de la population en 2019, alors que les communautés musulmanes, catholiques et chrétiennes orthodoxes représenteraient chacune moins de 2% des Suédois (Myndigheten SST, 2019). En effet, de nouvelles Églises pentecôtistes « de migrants » connaissent une croissance inattendue et parsèment le paysage religieux à partir de Stockholm, se répandant, scission après scission, dans l'ensemble de ses banlieues. Issus de parcours migratoires, ces convertis proviennent notamment de pays d'Amérique latine, d'Afrique et du Moyen-Orient. Si nombre de convertis s'engagent dans des groupes de prière à domicile, d'autres contribuent à l'essor d'associations culturelles répondant au cahier des charges d'une agence du Ministère de l'Intérieur, l'Institution pour le soutien gouvernemental aux communautés religieuses (*Myndigheten för Statlig Stöd till Trossamfund*, SST). L'enquête a été menée entre 2010 et 2012 sur des communautés pentecôtistes dans le Småland, région considérée comme la « *Bible Belt* » suédoise. Elle a été complétée par une ethnographie entre 2018 et 2020 à Stockholm, au sein d'Églises pentecôtistes « de migrants » (*migrantförsamlingar*) hispanophones et arabophones.

La deuxième enquête, en sociologie des religions, conduite entre 2008 et 2016 en France et en Italie, porte sur les processus de conversion dans un courant bouddhiste tibétain, le *Dzogchen*, enseigné dans les écoles *Nyingma* et *Bön*, dans le cadre de l'institutionnalisation du bouddhisme occidental. Elle s'appuie sur l'ethnographie de deux réseaux associatifs issus du *Dzogchen*, la Communauté *Dzogchen* Internationale (CDI) et le *Rigpa*, fondés par deux maîtres tibétains en Europe, respectivement le maître Namkhai Norbu et le maître Sogyal Rinpoché. Le nombre de bouddhistes était estimé autour de 1% de la population dans les deux pays au début du XXI^e siècle, avec une part notable de pratiquants d'origine sud-asiatique, et les réseaux du bouddhisme tibétain sont plus représentés que les réseaux Zen et Theravāda parmi les « convertis ». Dans cette catégorie, le *Dzogchen* reste un peu moins structuré que les réseaux

de fidèles du Dalai-Lama (Obadia, 2007). Faute de décompte d'effectifs, il faut mentionner que, lors de retraites de quelques jours avec le maître Namkhai Norbu en Italie, pendant l'enquête, la fréquentation a pu s'élever jusqu'à près de 2.000 participants. L'étude a alterné des observations de formations dans des groupes implantés dans des espaces à forte densité démographique et des participations et retraites dans des centres en zone rurale, qui accueillent des événements et de petites communautés résidentes. Une soixantaine d'entretiens semi-directifs ont été menés avec des acteurs « convertis » mais aussi avec des maîtres, enseignants et instructeurs, en plus d'une analyse de matériaux iconographiques et de littérature grise.

La troisième enquête sociologique porte sur l'institutionnalisation de l'enseignement de la religion catholique (*insegnamento della religione cattolica*, IRC) comme discipline scolaire en Italie depuis les années 1970. Fréquenté, d'après des statistiques ecclésiales, par près de neuf élèves sur dix de la maternelle au lycée, ce cours optionnel est régulé par l'Accord de révision du Concordat du 18 février 1984, au nom de la « valeur de la culture religieuse » et des « principes du catholicisme [faisant] partie du patrimoine historique du peuple italien » (article 9.2). L'enquête a été menée par le biais d'une analyse d'archives (actes parlementaires, partis, syndicats, etc.) et d'une étude qualitative auprès d'enseignants d'IRC entre 2013 et 2017. La requalification d'une catéchèse-bis, auparavant principalement enseignée par des prêtres et des maîtresses d'écoles, en matière scolaire de « culture religieuse » est inséparable de politiques de professionnalisation qui ont accru et renforcé une catégorie de près de 28.000 agents spécialisés, désormais à plus de 90% des laïcs catholiques – vis-à-vis d'un corps d'enseignants du secteur scolaire public d'environ 870.000 agents en 2018 (MIUR, 2018). Des entretiens approfondis sur leur travail et leurs carrières ont été réalisés avec vingt-cinq enseignants et ex-enseignants d'IRC dans le Piémont et dans le Latium, ainsi qu'avec des enseignants d'autres matières et des administrateurs scolaires et ecclésiastiques. À ces matériaux s'ajoutent des observations lors de trois sessions de formation professionnelle et de cours d'IRC dans deux lycées.

À l'appui de ces recherches, l'article propose de revisiter moins le thème du déclin d'un programme institutionnel (Dubet, 2002 : 24-25) que la désinstitutionnalisation du religieux au sens de Danièle Hervieu-Léger. Elle désigne une dévalorisation et un rôle historiquement réduit dans la production de normes communes et de sens pour les institutions religieuses, auxquels s'ajoute une exculturation du catholicisme (Hervieu-Léger, 2010 : 58-61). Du « vide » de sens laissé par des institutions qui n'ont plus la prétention de dire le « croire vrai » en modernité, découlerait une plus grande liberté des individus. L'individualisation leur permettrait de contrôler davantage « l'authenticité » de leur démarche, de bricoler et de puiser dans le stock des ressources symboliques pour fabriquer leurs récits croyants (Hervieu-Léger, 2006).

Notre hypothèse est que cette désinstitutionnalisation du religieux recouvre des processus dont l'hétérogénéité est occultée par des usages équivoques du terme d'institution, liés à ses définitions concurrentes (voir *infra*). D'une part, la désinstitutionnalisation du religieux traditionnel s'inscrit dans un examen critique de propositions sur la sécularisation interne du christianisme (Isambert, 1976), et elle gagne à être discutée. D'abord inscrite dans un temps long, elle ne permet pas de rendre compte d'effets d'institution émanant d'autres processus sur les pratiques religieuses (économie néolibérale, technologies numériques, problèmes publics de « radicalisation », etc.). D'autre part, la désinstitutionnalisation du religieux peut aussi être une forme de redéploiement de l'institution au sens douglassien de collectif légitime, en promouvant des finalités individuelles ou égalitaires, en valorisant la « spiritualité » plutôt que la façade institutionnelle. Ces actions, normes et valeurs institutionnelles ne cessent pas forcément de participer à la production d'identités et de schèmes de perception (Douglas, 2004 : 89-103). Enfin, dans un schéma plus proche des concepts wébériens, la désinstitutionnalisation peut se produire sous la forme d'une perte d'emprise des agents, des normes et des formalités pratiques des institutions religieuses, de manière

dépendante d'autres espaces sociaux ou de l'État, voire de politiques publiques qui catégorisent et régulent des activités « religieuses ». Dans les deux derniers cas, ces formes n'empêchent pas d'autres processus sociaux d'institutionnalisation, entendue de manière élargie comme l'objectivation continue de pratiques, de croyances et de représentations (Lagroye, 2009 : 1-5). Ainsi, des dynamiques d'institutionnalisation et de désinstitutionnalisation du religieux se produisent simultanément, de manière parallèle ou contradictoire, au sein des mêmes sociétés (Furseth, 2018), à différents niveaux (micro, méso et macro) comme dans une même mouvance religieuse. En abordant des phénomènes parfois aux marges d'institutions ou dans des espaces inter-institutionnels, la mise à l'épreuve des données d'enquêtes peut relativiser certains arguments courants pour penser « l'institution » du religieux autrement qu'en termes de déclin. Comment peut-on rendre compte de différents rapports du religieux à des processus d'institutionnalisation et de désinstitutionnalisation ? Quelles sont les implications pour des recherches empiriques ?

L'article propose quelques précisions sur la notion d'institution en sciences sociales des religions, avant de mener une discussion comparative en trois temps. Au travers de ces trois terrains d'enquête européens, nous avons observé des requalifications de pratiques, du croire, et de discours du religieux entre différents espaces sociaux. Elles invitent à ne pas cloisonner le champ entre un objet « pur » de la sociologie des religions, et des phénomènes dits politiques, juridiques, économiques ou inscrits dans d'autres espaces sociaux, qui lui seraient extérieurs. Il s'agit d'abord de prendre les catégorisations du religieux dans l'espace public comme piste d'étude, entre autres sous l'angle des politiques publiques sur le religieux. Les rôles et pratiques institués dans l'administration du religieux sont aussi évoqués en prolongement. Enfin, l'entrée des trajectoires d'appartenance à des institutions (non uniquement religieuses) souligne l'intérêt d'enquêter sur des usages institutionnels concurrents du religieux, du croire et de la fixation du sens.

L'institution en sciences sociales des religions contemporaines

Implicitement, la carrière de la notion d'institution traduit des évolutions centrales du champ d'études. La consolidation de la sociologie des religions française, entre la deuxième (Poulat, Maître, Desroches, Isambert) et la troisième générations (Hervieu-Léger, Baubérot, Willaime, Lambert), se produit dans un contexte de délégitimation des objets institutionnels du champ (Lassave, 2014 : 197-201). En effet, les années 1960-1970 voient une désaffection du terme, entre des usages positivistes et « l'humeur anti-institutionnelle » contestataire. À partir des années 1980 et de l'importation des thèmes du constructivisme et du néo-institutionnalisme anglophones en sciences sociales françaises, trois sens de « l'institution » cohabitent : la notion wébérienne macrosociologique et restreinte (Église, État, voire « les institutions », l'École, la Justice, etc.) ; l'acception, associée à Mary Douglas voire aux néo-institutionnalismes, d'agencements collectifs concurrents, stabilisés et naturalisés (ancrés dans des catégories de pensée) qui s'imposent aux individus ; enfin, dans la sociologie durkheimienne (Mauss, Fauconnet, 1969 : 14-15), la désignation de toute régularité sociale traduite dans les comportements individuels (langage, rite, etc.) (Buton, 2010 ; Laval, 2016 : 277). Retravaillée en sociologie politique, cette dernière approche conçoit l'institutionnalisation comme un processus continu d'objectivation, d'intériorisation et de légitimation du social. Elle illustre une dynamique permanente de l'instituant, des propriétés et actions d'acteurs sociaux, à l'institué qu'ils incorporent et qui s'impose à eux (Lagroye et Offerlé, 2010). Tout n'est pas institution dans le social, mais tout peut faire l'objet ou participer d'un processus d'institutionnalisation.

Avant les années 2000, les débats sur la « redécouverte des institutions » ont eu peu d'échos en sociologie des religions française, voire francophone. La critique par François Héran (1986) de l'enquête d'Yves Lambert à Limerzel, sur le risque d'intellectualiser la foi de fidèles

catholiques et de négliger des structures d'encadrement ecclésial intériorisées, marque à la fois une dissension entre des sociologues des religions et des tenants de la sociologie critique, et un jalon de la « redécouverte des institutions ». Parallèlement, une partie des travaux de Danièle Hervieu-Léger répond aux impasses du paradigme classique de la sécularisation (Baubérot, Milot, 2011 : 177-194) en permettant de penser la dérégulation du croire au lieu de la perte du religieux. Ses usages de « l'institution » renvoient d'abord à la notion wébérienne, et la désinstitutionnalisation du croire est une entrée pour penser des usages non-institutionnels du religieux (Hervieu-Léger, 1993 : 246-251). Des occasions de dialogue entre la sociologie des religions et la sociologie des institutions, notamment avec les ouvrages de Jacques Lagroye sur le catholicisme, émergent avec des travaux sur les régimes de vérité, les autorités et la judiciarisation du religieux (Jouanneau, Raison du Cleuziou, 2012 ; de Galember, Koenig, 2014). De même, en sociologie des religions, Sébastien Tank-Storper (2007) montre que la conversion au judaïsme, au terme d'un parcours narré comme une quête personnelle, nécessite la validation de tout un appareil institutionnel, et l'enquête de Yannick Fer (2005) sur le pentecôtisme souligne le travail institutionnel invisible sur les pratiques et le sens des croyances individuelles en apparence « spontanées ». Enfin, l'usage d'arguments néo-institutionnalistes intervient récemment, avec le cadre théorique utilisé par Christophe Monnot dans son étude quantitative sur le champ religieux suisse (Monnot, 2013 : 34-39). Ces discussions sur la persistance de formes d'institutionnalisation du religieux en tension avec la désinstitutionnalisation d'un religieux traditionnel sont prolongées ici.

Catégorisations du religieux dans l'espace public et par l'État

L'institutionnalisation dans le champ religieux ne se limite pas aux processus propres aux institutions au sens restreint. La catégorisation en tant que « religion » participe aussi de l'institutionnalisation des formes socialement légitimées par des définitions publiques, et donc contraignantes pour les acteurs sociaux, en ce qu'elles orientent leurs comportements et leurs valeurs. Catégoriser le religieux pour le gouverner va ainsi bien au-delà de l'établissement de « principes de division » ou des « schèmes classificatoires » (Bourdieu, 1993), en contribuant au façonnement de véritables *habitus* religieux. Les catégories manifestent des sensibilités politiques et morales et s'articulent à des dispositifs disciplinaires dont l'objectif est de produire des sujets conformes (Asad, 1993). En somme, les catégories ont pouvoir d'institution. La sociologie des religions montre certes les acquis de la compréhension des trajectoires des États dans les régimes de sécularisation (Casanova, 1994), et de « matrices culturelles » nationales encadrant le pluralisme religieux (Hervieu-Léger, 2006 : 113-117). D'autres travaux issus de l'anthropologie proposent, à l'inverse, une généalogie des catégories du « religieux » et du « séculier » (Asad, 2018), parfois logocentrique ou détachée de questions liées à l'État. En faisant dialoguer ces études, la sociologie des catégories d'action publique sur le religieux, menée par des enquêtes à la fois socio-historiques, qualitatives et quantitatives, par exemple sur l'imamat (Jouanneau, 2013) ou sur les « sectes » (Ollion, 2013), permet de penser le gouvernement du « religieux » comme une modalité de son institutionnalisation, à savoir de conformation à une norme collective. Des procédures bureaucratiques standardisées visant à définir la catégorie de « religion », afin d'encadrer les activités y afférentes, sont mises en place par certains services étatiques. Les acteurs ainsi identifiés comme « religieux », bien qu'ils fassent partie d'Églises ou de groupements en déclin d'autorité sur leurs fidèles, n'en sont pas moins soumis à un processus d'institutionnalisation depuis l'extérieur. Les deux processus de désinstitutionnalisation de groupements « religieux » et d'institutionnalisation par l'État de l'activité « religieuse », peuvent ainsi être simultanés.

Par exemple, la fabrique du « sécularisme » en Suède montre la place structurante de certaines normes issues de l'ex-Église d'État dans le gouvernement des cultes, y compris des

minorités protestantes comme les pentecôtistes, mais aussi la force de valeurs promues par l'ordre politique séculier. L'Église luthérienne décroît en membres, de 95,4 % de la population en 1972 à 57,7 % en 2018 (moins de 6 % de pratiquants réguliers), déclin attestant a priori d'un processus de désinstitutionnalisation du croire, tandis que près de 28% des Suédois se disent « non-affiliés » et près de 2% musulmans (Myndigheten SST, 2019). La séparation de l'État et de l'Église en 2000 n'a en rien entamé la place dominante de celle-ci. On a vu se développer une véritable politique publique de régulation du religieux autour du SST, créé en 1980, sous la juridiction duquel figurent toutes les autres mouvances religieuses, des protestantismes évangéliques à l'islam, en passant par le bouddhisme, le culte néopaïen *Ásatrú* et le kopimisme, religion du web qui sacralise le partage de l'information, créée par des militants du Parti pirate (Nilsson, Enkvist, 2015). Pour obtenir une reconnaissance publique¹, elles doivent se conformer à des critères et des règles édictés dans la Loi 1999/932, parmi lesquels l'autonomie financière, la tenue d'un culte régulier et l'existence de ministres du culte. Elles peuvent aussi bénéficier de financements moyennant la conformité aux « valeurs centrales de la société suédoise ». Cette formule vague a été délimitée de manière casuistique lors de refus ciblés d'accréditation par le SST, et une requête de précision accrue est débattue depuis le rapport d'une commission d'enquête publié en 2018 (Bjereld, 2018). Il s'agit notamment de promouvoir la parité de genre et la démocratie représentative, de combattre le racisme et les discriminations envers les minorités sexuelles, certaines positions pouvant être perçues par des croyants comme contraires à leur dogme. En véritable « évêque de l'extérieur », le SST participe d'un mouvement d'institutionnalisation du « champ religieux » et d'uniformisation par le haut, en encourageant la standardisation des valeurs morales et des formes culturelles, en légiférant sur ce que doit être et faire une « communauté religieuse ». Ce cahier des charges impose des formes issues du cadre luthérien auquel doivent se conformer les bouddhistes, par exemple en fixant un jour de culte hebdomadaire (Enkvist, Nilsson, 2016). L'ex-Église d'État reste la référence incontestée d'un « religieusement correct » normatif, moral et liturgique, à partir duquel est définie la « religion » et sont gouvernées d'autres communautés de culte. Si ce changement ressemble à une désinstitutionnalisation du luthéranisme, les effets de bureaucratisation et de formalisation montrent les contraintes puissantes générées par le réinvestissement et la remotivation de l'institué luthérien à travers un organisme d'État.

De même, la formalisation de protections et de statuts assimilables à celui d'un clergé est fortement liée à une codification catholique réutilisée de diverses manières dans des pays d'Europe méridionale comme la France et l'Italie. Pourtant, les usages de dispositions juridiques particulières ne sont pas séparables de configurations spécifiques et de préoccupations stratégiques de cadres de ces groupes. Ainsi, concernant les réseaux *Dzogchen*, leur participation à l'Union bouddhiste de France, créée en 1986, s'accompagne, comme pour d'autres minorités religieuses, d'un usage courant du statut d'association loi 1901 (Obadia, 2007 : 68), au cahier des charges moins exigeant que les statuts d'associations culturelles ou de congrégations. La politisation bien moindre de la visibilité de ces groupes par rapport à l'islam en France favorise une emprise plus faible des catégories officielles de l'État sur l'organisation interne des réseaux bouddhistes. En revanche, en Italie, la possibilité de bénéficier d'une reconnaissance par l'État (article 8 de la Constitution) et d'avantages, notamment fiscaux et patrimoniaux, a pu ériger l'Union bouddhiste italienne (UBI) en interlocuteur quasi-exclusif de l'État pour le bouddhisme (dont le centre *Dzogchen* de Merigar). Ainsi, la perméabilité marquée d'institutions religieuses minoritaires aux formes liées à la « dépendance au sentier emprunté » (Pierson, 1993) par la gestion étatique du religieux trouve des limites avec le caractère sectorisé ou non des politiques adoptées. À l'image des prescriptions du SST suédois, inefficaces sur des

¹ En 2017, on comptait 845.146 membres répartis sur 43 communautés déclarées auprès du SST. Des congrégations restent autonomes pour des raisons de croyances. D'autres, rares, ne reçoivent pas l'accréditation du SST ou la perdent comme les Témoins de Jéhovah.

groupes informels et débattues au Parlement, les usages politiques et administratifs de ces catégories sont très différenciés selon les contextes d'intervention de l'État : sanitaire, carcéral, éducatif, etc. (de Galembert, 2018).

Dans le cas de l'IRC en milieu scolaire, l'objectivation de la « culture religieuse » comme catégorie des activités pastorales se trouve en tension avec d'autres enjeux de gestion de la précarité éprouvée et du travail ordinaire des enseignants. Les agents de l'IRC ont certes la contrainte de légitimer le dispositif et de se légitimer comme professionnels auprès de collègues, en traduisant en argument professionnel l'interprétation de la sécularisation dans la « perte de culture religieuse » des jeunes. Toutefois, des entretiens approfondis permettent de cerner d'autres pratiques courantes, du moins en début de carrière, pour valoriser leur compétence spécialisée en vue de reconversions professionnelles. Dans le cas de Pierluigi, enseignant d'IRC contractuel dans un lycée d'une petite ville piémontaise, comme dans ceux d'une poignée d'autres interrogés, l'enseignement s'insère dans une trajectoire de reclassement après l'interruption d'une formation à la prêtrise. Un entretien approfondi, des discussions et des observations dans le lycée permettent d'observer qu'il négocie avec les prescriptions à la fois pour « tenir ses classes » et pour utiliser l'IRC comme passerelle vers d'autres fonctions plus gratifiantes. Il ne suit pas le programme d'IRC mais adapte sa préparation des cours au cursus en humanités de ses groupes d'élèves réduits, dans cet établissement d'une zone marquée par une présence importante d'élèves non-catholiques et non-inscrits. Il aide par exemple ceux qui préparent la *maturità* (le diplôme de fin du cycle secondaire) avec des notions de philosophie des religions utiles pour eux, et il utilise prudemment des débats d'actualité en évoquant par exemple l'attentat contre *Charlie Hebdo* pour parler d'autres religions comme l'islam. Ce travail le sert aussi, parallèlement, dans sa reprise d'études à distance et sa préparation du concours d'État pour enseigner la philosophie au lycée. Ainsi, Pierluigi dissocie en pratique la légitimation de la « culture religieuse », motif pédagogique à visée universaliste, du dispositif de l'IRC qu'il juge bancal.

Imagine un diplômé en master, même avec un doctorat en lettres, qui pendant treize ans, doit aller tous les ans dans un bureau où on appelle dans l'ordre, qui prend là-bas un an, ici une autre année, de l'autre côté, sans jamais la continuité didactique, ni la garantie [du temps complet]. Il n'est pas payé l'été [...]. Et alors arrive le « professeur de religion », qui faisait le catéchiste en paroisse, qui n'a pas de master, peut-être même qu'il est seulement inscrit en théologie sans jamais avoir passé d'examen, et il a le salaire douze mois de l'année, il a la continuité didactique, il est protégé, il ne doit pas passer de concours. Alors, c'est évident que dans une situation d'iniquité aussi grande, la tension se crée. Après, tu mets aussi l'idée d'une école laïque, que la religion ne devrait pas s'y trouver, les professeurs peut-être plus de gauche².

Cette comparaison montre l'intérêt d'enquêter sur les logiques externes d'isomorphisme qui contraignent certaines minorités émergentes à reproduire des formes d'organisation de religions établies dans un champ religieux national (Monnot, 2013 : 201-214), mais aussi sur les réappropriations des catégorisations d'État par les acteurs sociaux. S'intéresser au façonnement des catégories de « religion » et de « religieux » par les administrations des États et leurs usages stratégiques permet de montrer que la désinstitutionnalisation du religieux « traditionnel » et l'institutionnalisation (au sens élargi) de catégories et d'instruments pour le gouverner peuvent tout à fait aller de pair, y compris dans des conditions de légitimation précaire et d'appropriations contradictoires (Lagroye, 2006 : 11-24). En suivant l'acception douglassienne de l'institution comme ensemble de rôles historiquement consolidés, agencés et légitimés, ces arguments peuvent être prolongés à propos du travail religieux, des rôles et pratiques, et des dynamiques qui les recomposent.

² Entretien avec Pierluigi, enseignant d'IRC, lycée du Piémont, mars 2017.

Rôles et pratiques institués dans l'administration du religieux

Si les autorités religieuses continuent à jouer un rôle important mais renégocié dans les modes de validation du croire (Hervieu-Léger, 1999 : 177-190), elles sont également engagées dans des interactions qui touchent des domaines « non-religieux » (ressources économiques, communication publique, etc.) dans leurs opérations ordinaires (Jouanneau, Raison du Cleuziou, 2012). À un niveau microsociologique, ces interactions donnent lieu à des processus d'institutionnalisation de registres, de rôles et de pratiques, qui peuvent certes coexister avec la perte d'emprise des autorités religieuses sur l'adhésion croyante.

Dans l'enquête sur le bouddhisme *Dzogchen*, des effets de l'institutionnalisation et de la circulation des catégories « religieuse » et « spirituelle » dans l'espace public sont notables dans des stratégies de cadres. On observe la mobilisation d'un double discours sur ce point, qui varie selon les contextes. D'une part, les membres des organisations bouddhistes revendiquent leur légitimité auprès des pouvoirs publics en soulignant que le bouddhisme est une religion bimillénaire. Si de nombreux réseaux ont entrepris de faire reconnaître ce statut de religion historique pour éviter, en France, d'être classées comme « sectes » (rapport Gest-Guyard en 1996, etc.), la dimension religieuse du bouddhisme est aussi revendiquée en Italie, pourtant moins touchée par cette controverse, par les fédérations reconnues par l'État, dont l'UBI. D'autre part, les cadres des institutions tibétaines, dans leur effort de rapprochement vis-à-vis de potentiels futurs « convertis », affirment que le bouddhisme s'apparente plutôt à une « philosophie de vie » ou à une « spiritualité » (Obadia, 2007 : 71). Les effets d'État produits par l'action publique se retrouvent dans la légitimation et la critique courantes de catégories instituées pour réguler le religieux, y compris dans les adresses à un public d'éventuels adhérents plus intéressés par la « philosophie de vie », souvent bien dotés en ressources culturelles et économiques (Ollion, 2017 : 124-138). L'extrait suivant, tiré d'un enseignement dispensé par le maître Namkhai Norbu en 2011 à Paris, illustre la remise en cause du caractère religieux du *Dzogchen*, qui ne résulte pas d'un bricolage mais bien d'un travail institutionnel de présentation et de traduction d'un contenu qualifié d'ésotérique :

Le *Dzogchen* est une connaissance qui ne se limite pas à une école en particulier, mais elle est l'essence de toute tradition. En outre, les gens pensent souvent que le *Dzogchen* est tibétain ou bouddhiste. En réalité, il n'est pas limité à une tradition ou à une religion donnée. Le *Dzogchen* est tout simplement une philosophie permettant de découvrir la condition universelle de l'être humain³.

Ainsi, la catégorisation du *Dzogchen* et du bouddhisme comme enseignement non-religieux coexiste avec sa catégorisation normative religieuse, ce double registre institué étant indissociable d'interactions répétées avec les pouvoirs publics et d'investissements dans le dialogue interreligieux (Bianchi, 2016).

Cette interdépendance entre les catégories internes et externes, ainsi que ses traductions dans les pratiques instituées, apparaissent également dans le pentecôtisme suédois. Les Églises évangéliques et pentecôtistes en Suède sont devenues des institutions « faibles » au cours du XX^e siècle, passant d'une époque de contrôle communautaire de la discipline du corps chrétien (interdits sur l'alcool, la sexualité pré-nuptiale, les jeux de hasard, etc.), à une éthique conséquentialiste basée sur l'examen de conscience de chacun, où l'excommunication n'est plus une option. Cela ne signifie pas que l'institution ait perdu tout pouvoir, mais qu'elle gouverne ses sujets en déléguant à chacun la surveillance de soi (Mahieddin, 2018). Le pasteur passe d'une figure autoritaire à l'accompagnement et au *care*, en lien avec la féminisation du pastorat pentecôtiste suédois (25% de pasteurs) fruit d'une mise en conformité avec les normes paritaires instituées par l'État. Ces Églises ont reproduit les transformations managériales des

³ Observation d'une retraite, Espace Reuilly, Paris, septembre 2011.

entreprises suédoises au cours des années 1970-1980, calquant l'organisation du « travail de Dieu » sur celle du travail capitaliste (féminisation, responsabilisation, cogestion, management participatif, etc.). La division sociale du travail religieux reste aussi le produit de recompositions des normes de genre, de contraintes économiques et d'effets d'une visibilité politique, autant que de changements internes à l'ordre institutionnel évangélique suédois, comme pour le laïc dans le catholicisme (Béraud, 2007 : 41-69).

Dès lors, il convient aussi de restituer la désinstitutionnalisation du religieux dans des contextes où le redéploiement des activités institutionnelles interagit avec d'autres éléments normatifs, symboliques ou tacites institués. Concernant l'IRC, ces recompositions affectent les pratiques ecclésiales d'encadrement, hybridées avec des pratiques des administrations scolaires d'État. Ce contrôle rationalisé prend des formes différentes selon les diocèses, qui varient entre des rapports « clientélistes » et un suivi pastoral aménagé en fonction des moyens et des effectifs d'agents. Par exemple, l'observation de sessions de formation et des entretiens avec des enseignants sur la gestion de l'IRC du diocèse de Turin, comptant plus de 330 enseignants titulaires d'IRC en 2017, montrent un suivi personnalisé, par le biais d'entrevues annuelles avec le prêtre directeur du Bureau IRC et par des communications routinières entre les écoles, les paroisses et le diocèse. Le responsable diocésain en poste de 2000 à 2016, croisé lors d'une session de formation, est qualifié, dans différents entretiens avec des enseignants d'IRC, de collègue exemplaire, voire de « père spirituel ». D'autres, plus méfiants, voient en lui quelqu'un d'intelligent qui « assujettit » par ses méthodes, jugées paternalistes. De même, la gestion discrétionnaire des classements diocésains de l'avancement des enseignants d'IRC (ancienneté interne, bénévolat, temps partiel, etc.), contestée en entretiens par certains enseignants, témoigne d'un redéploiement des ressources dans la désinstitutionnalisation de l'ancienne figure du prêtre enseignant d'IRC.

Ainsi, les relations de pouvoir sur des rôles et des pratiques peuvent constituer une entrée empirique pour observer la continuation de l'institution par d'autres moyens que ceux habituellement associés aux finalités religieuses officielles. Les méthodes ethnographiques révèlent tout leur intérêt pour saisir l'institutionnalisation de ces rôles et de ces pratiques.

Les questions de l'institutionnalisation du sens peuvent aussi être abordées par d'autres éléments de la « vie religieuse » des acteurs, à travers des trajectoires « marginales » et inter-institutionnelles.

L'institutionnalisation saisie au niveau des trajectoires individuelles

En effet, l'analyse des trajectoires individuelles constitue un prolongement privilégié pour appréhender l'institution qui se fait et se refait. Dans un périmètre d'activités contrôlé par un collectif religieux, les interactions reproduisent du social institué à des degrés divers de durcissement, mais elles convertissent aussi des propriétés sociales dans une dynamique instituante (Lagroye, 2009 : 20-22). Dès lors, les trajectoires entre des univers institutionnels soulignent des aspects coercitifs, mais parfois aussi plus vulnérables à la critique et aux défections, du contrôle institutionnel du religieux. Une focale attentive aux inscriptions multiples des individus (religion, citoyenneté, services sociaux, monde professionnel, etc.) dans différents espaces permet de ne pas homogénéiser des phénomènes sociaux variés sous l'analogie du bricolage. Il s'agit alors de s'intéresser plutôt à des changements d'état du religieux vécu : conversions, recrutements, intensifications, bifurcations, « ratés » de l'institution, etc.

L'étude qualitative de conversions au bouddhisme, au christianisme ou à d'autres religions, constitue un site d'observation du contrôle des frontières de l'institution, de la présentation de soi et des compétences à dire l'appartenance institutionnelle (Le Pape, 2015 : 121-130). Ainsi, la sociologie des parcours de conversion des acteurs au sein de réseaux

Dzogchen nuance l'hypothèse d'une conversion par adéquation progressive de l'individu aux dispositifs institutionnels. Si l'acteur, en se convertissant, intériorise certaines propositions de son maître et des instructeurs, son adhésion n'est pas nécessairement intégrale. Elle peut varier en intensité selon les différentes séquences de la trajectoire du « converti », et selon d'autres propriétés sociales que l'appartenance religieuse. Les déplacements internes et externes des pratiquants *Dzogchen* sont révélateurs d'interstices où ceux-ci n'adoptent que partiellement les perspectives propres à leur réseau associatif. Certains « convertis » au *Dzogchen* sont aussi en quelque sorte des pèlerins, proches d'une « forme de sociabilité religieuse [...] sous le signe de la mobilité et de l'association temporaire » (Hervieu-Léger, 1999 : 98). Plutôt qu'en fonction des appartenances, il est préférable de distinguer des types de trajectoires « souples » et « rigides » selon les rapports de ces acteurs aux contraintes et leur conformation aux prescriptions des autorités. La mobilité « souple » désigne des acteurs qui s'affirment disciples d'un maître spécifique, mais qui en ont aussi suivi d'autres par curiosité ou pour d'autres motifs, comme dans le cas d'Eline, « convertie » auparavant basée aux Pays-Bas.

[À] Amsterdam, la communauté de Chögyal Namkhai Norbu et celle de Sogyal Rinpotché, de Rigpa, on partageait le même étage, pendant une période, comme ça, j'ai rencontré évidemment Sogyal, Sogyal Rinpotché, dont j'ai reçu des enseignements et Lopön Tenzin Namdak aussi, qui venait régulièrement à Amsterdam [...] Mais avec la famille de Chögyal Namkhai Norbu, au niveau de la Communauté...je me sens vraiment à la maison. Oui. Mais Lopön Tenzin Namdak, il est très important aussi, il était présent à des moments très importants dans ma vie, et Sogyal, c'est Sogyal Rinpotché, c'est une autre *sangha*⁴.

Selon ses mots, Namkhai Norbu serait son maître principal et la CDI sa « véritable maison », mais certaines circonstances de la vie l'auraient fait rencontrer deux autres maîtres. Ces caractéristiques ne coïncident pas avec l'autre type de mobilité, « rigide ». Elle marque explicitement le passage d'un maître à un autre, décrit par un certain nombre de « convertis » en entretien. En l'absence de constante chronologique sur le moment effectif de transition, une récurrence apparaît toutefois dans l'itinéraire du changement de maître : certains acteurs, qui ont commencé à suivre Sogyal Rinpotché, se sont tournés dans un deuxième temps vers Namkhai Norbu, puis se sont rapprochés de Lopön Tenzin Namdak (chef spirituel de l'association *Yungdrung Bön*), ou ils continuent à suivre les deux à la fois. Par exemple, un autre « converti » interrogé en 2010, Morgan, a vu ses compétences d'apprentissage mises à l'épreuve de groupes successifs, tout en reconnaissant ces deux derniers maîtres et en regrettant d'avoir « fantasmé » sur le premier qui avait été sa porte d'entrée. Ainsi, la fabrique sociale de l'institution religieuse s'inscrit aussi dans des mobilités routinisées « souples » et « rigides » qui font exister l'affiliation au-delà des frontières entre différents groupes *Dzogchen* et malgré les échecs du recrutement. Indépendamment de questions sur le déclin en effectifs ou en contrôle institutionnel sur l'agir, ici en contexte bouddhiste minoritaire, l'individualisation des trajectoires et l'institutionnalisation de pratiques ne sont en rien opposées mais peuvent se cumuler.

L'intérêt d'une sociologie des conditions formelles d'affiliation ressort aussi de la comparaison avec le cadre minoritaire du pentecôtisme latino-américain en Suède, sous l'angle des convertis « ratés » de l'institution. Sebastián, stockholmlois quadragénaire né au Chili, est un cas exemplaire. Souvent jovial et prompt à l'humour, fils cadet d'un pasteur pentecôtiste, il est arrivé en Suède après sa sœur Celia, émigrée au début des années 2000 pour travailler et rembourser des crédits à la consommation. Après plusieurs années en Suède, elle a obtenu un diplôme de diacre, métier qu'elle exerce désormais à temps partiel entre une congrégation pentecôtiste où son époux est pasteur, et une paroisse luthérienne de la banlieue de Stockholm. Si sa sœur est un cas de trajectoire inter-institutionnelle d'ancienne « pentecôtiste carrée »,

⁴ Ce terme sanskrit désigne une communauté bouddhiste, réduite (monastère) ou plus large. Entretien avec Eline, membre de la CDI, décembre 2010.

selon ses propres mots, (*pentecostal cuadrada*) vivant par et pour son institution, Sebastián a une trajectoire plus complexe en marge de l'Église de sa sœur. On le croise régulièrement lors des veillées de prière où il chante et joue de la guitare, mais son attitude, comme celles des autres envers lui, indiquent une conversion en butte avec l'éthique du corps prêchée par ses coreligionnaires. Celia affirme qu'il fumait encore de l'herbe, le soir dans le jardin, quand il vivait chez elle : un faux secret puisque Sebastián a fait l'apologie des vertus médicinales de la marijuana en réunion de prière. Un soir, en rentrant en métro avec un pasteur, Jorge, il dit avoir hâte de se rendre aux *Fiestas Patrias*, fête nationale chilienne, aussi célébrée par la diaspora, connue pour ses excès d'alcool, avant de plaisanter sur son goût immodéré pour les femmes. Jorge croise les bras, l'air renfrogné. Sebastián se tait, gêné, puis descend à la station suivante. Il semble vivre avec l'idée que la conversion à l'Évangile est trop exigeante et, d'après Celia, il se sent parfois comme un « mouton noir ». Un dicton des milieux évangéliques chiliens affirme que les « fils de pasteur sont les neveux du Diable » (*hijo de pastor, sobrino del Diablo*), multipliant les écarts pour attirer l'attention d'un père absorbé par le soin qu'il prodigue aux autres. Le « monde de la nuit » et de la musique offre à Sebastián une place plus gratifiante que son Église. Son cas montre comment l'institution peut « rater » son homme, quand bien même ce dernier aurait grandi en son cœur et continuerait de la fréquenter pendant des années, un « ratage » distinct de la rupture avec la foi (Lagroye, 2009 : 125), puisque Sebastián y reste très attaché. Le contrôle institutionnel n'est pas absent des situations d'échec, mais celles-ci permettent aussi d'observer un *ethos* institué en tension avec d'autres registres moraux.

En prolongement de ces éléments, les espaces inter-institutionnels et la concurrence d'ordres sociaux produisent plutôt des usages réflexifs et une prise pragmatique sur l'historicité de l'institution, religieuse ou non, parfois semblables à ceux générés par des phases de crise, sans aboutir forcément à un « déclin » de l'institué (Buton, 2010 : 33-37). Ceci peut se produire dans des trajectoires autres que celles de conversion, comme dans le cas d'une socialisation professionnelle induite par l'appartenance religieuse. En Italie, l'emploi de la notion de « précarité » enseignante comme support d'identification professionnelle plutôt que religieuse offre une illustration pertinente des conditions d'un rapport critique à l'institution, comme en témoigne le cas d'un enseignant d'IRC en école primaire dans un chef-lieu de province du Latium, rencontré plusieurs fois entre 2014 et 2016. Issu d'une famille de catégorie populaire, actif en paroisse, Dario débute dans les années 1990 comme enseignant suppléant d'éducation physique, avant d'entamer des études en sciences religieuses dans l'institut diocésain pour enseigner l'IRC à temps partiel. Son épouse Debora, à l'époque enseignante suppléante d'IRC, donne naissance à leur premier enfant et subit des vexations répétées de collègues, qui la poussent à changer de métier en intégrant un corps de police. Dario alterne des phases de chômage et des contrats courts avant de revenir à l'IRC en 1999, avec une ancienneté suffisante pour le concours de titularisation en 2005. Lauréat du concours, il est placé sur une liste complémentaire inchangée onze ans après, affecté par le diocèse à l'IRC sur plusieurs écoles à temps partiel. Il critique sévèrement la gestion diocésaine du personnel, en référence au départ de son épouse, par rapport à sa situation de « précaire stabilisé » dans la terminologie interne et à l'incompétence de prêtres placés par « favoritisme ». Les deux époux ont rejoint le Chemin néocatéchuménal après avoir évité leur paroisse plusieurs années. En entretien à leur domicile, il affirme que ce n'est que grâce à l'emploi de celle-ci qu'ils sont devenus propriétaires avant de conclure : « Heureusement, malgré l'Église, il y a encore la foi. (*Silence.*) Elle est claire, la différence ? »

Dans d'autres entretiens avec des enseignants d'IRC, parfois syndiqués, le registre de la défense des droits des précaires de l'École, qualificatif que des « précaires historiques » d'autres matières leur dénie en critiquant des « privilèges » relatifs de l'IRC (salaire, continuité, etc.), est souvent mobilisé. Sans surestimer la portée de discours tenus en privé, ces formes tolérées de la critique interne mettent aussi en relief la légitimation parfois superficielle

de formes d'institutionnalisation du religieux, qui n'en demeurent pas moins contraignantes.

Plus largement, les trajectoires aux prises avec des frontières institutionnelles illustrent des rapports différenciés, parfois contradictoires dans l'expression de leur réflexivité, que les acteurs entretiennent vis-à-vis de plusieurs institutions dans l'incorporation du sens et de la norme. Selon les âges de la vie et les espaces d'interactions, ils peuvent refléter différemment les propositions de sens des institutions, parfois en prenant leurs distances, parfois en y adhérant, partiellement ou non selon leurs appuis. Ce faisant, ils contribuent malgré eux à faire exister socialement le religieux institué. Dans les trajectoires des acteurs, celui-ci coexiste avec des formes individuelles de religiosité, d'autres registres éthiques « externes », mais aussi parfois une distance critique envers des institutions au sens wébérien, qui ne diminue pas nécessairement l'ancrage individuel, microsocial, de ces dernières.

Conclusion : penser l'institution avec et contre la désinstitutionnalisation du religieux

Cette discussion sur des entrées empiriques pour repenser l'institution en sciences sociales des religions insiste sur différents apports. D'une part, la sociologie des catégorisations du religieux met en relief des aspects, notamment politiques, souvent tenus pour externes aux objets typiques de la sociologie des religions centrée sur le croire. Ensuite, les approches qualitatives et ethnographiques de l'institutionnalisation des rôles et des pratiques montrent l'importance d'éléments « non-religieux » dans la fabrique des autorités religieuses, comme dans les diffusions de normes et de valeurs externes aux activités dites « culturelles ». Enfin, l'analyse rapprochée de trajectoires individuelles participe aussi d'un effort de compréhension des institutions religieuses comme des institutions parmi d'autres types, ancrées dans les perceptions et les comportements des acteurs, jusqu'à leurs frontières. La confrontation d'exemples issus du bouddhisme occidental, du catholicisme et du pentecôtisme sert aussi à contrebalancer l'image verticale de l'Église wébérienne, en faveur d'une focale attentive à des pratiques sociales ordinaires. Les logiques d'institutionnalisation et de désinstitutionnalisation du religieux, avec leurs différences d'acceptions, se produisent simultanément au sein d'une société ou d'une même mouvance. Tout dépend de l'échelle d'observation et des espaces considérés. Pour l'objet institutionnel, les acquis longitudinaux et de mises en série statistiques ne s'opposent pas aux efforts de compréhension ethnographique et aux études socio-historiques ; ils s'enrichissent mutuellement.

Quelques remarques peuvent être ajoutées à propos de la désinstitutionnalisation du religieux, théorisée par D. Hervieu-Léger. Tout en souscrivant à l'appel à penser ensemble des formes religieuses institutionnelles et leurs réappropriations hétérogènes pour ce qu'elles disent de la production du sens (Hervieu-Léger, 2017 : 681-691), des réserves peuvent être émises. Les ambiguïtés explicatives de la désinstitutionnalisation comme processus général touchant le religieux en Europe occidentale, plutôt que comme effet de pratiques socialement situées, différencié selon des secteurs sociaux, invitent à utiliser des outils comparatifs en sortant des objets de leur zone de confort théorique. L'enjeu n'est pas de produire une théorie générale mais de réintroduire la diversité du social (Altglass, Wood, 2018) dans les trajectoires croyantes, ainsi que des objets réputés familiers mais parfois trop « dénaturés » pour être considérés comme des composantes du religieux : l'État, le droit, l'organisation du travail capitaliste, etc. Cela invite enfin à relativiser les tentations de grands récits de la modernité religieuse, qui s'apparentent finalement à des fictions ne rendant pas justice aux aspérités du social⁵.

⁵ Nous remercions Claude Dargent, Franck Frégosi, Vanille Laborde et les évaluateurs pour leur aide.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Altglas V., Wood M., 2018, *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leyde, Brill.
- Asad T., 1993, *Genealogies of Religion*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Asad T., 2018, « Religion, État-nation, sécularisme », *Actuel Marx*, 64, 2, p. 86-100.
- Baubérot J., Milot M., 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Béraud C., 2007, *Prêtres, Diacres, Laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF.
- Berger P. L., Luckmann T., 1996 [1966], *La Construction Sociale de la Réalité*, Paris, Armand Colin.
- Bianchi M. A., 2016, « Contextes, institution et intersubjectivité dans le processus de conversion à un groupe religieux minoritaire : l'exemple du bouddhisme Dzogchen », thèse de doctorat en sociologie d'Aix-Marseille Université et de l'Université Carlo Bo d'Urbino, soutenue le 27 janvier.
- Bjereld U., 2018, « Statens stöd till trossamfund i ett mångreligiöst Sverige », *SOU-2018*, 18, Stockholm, Statens Offentliga Utredningar.
- Bourdieu P., 1993, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100, p. 32-36.
- Buton F., 2010, « Histoires d'institutions. Réflexions sur l'historicité des faits institutionnels », *Raisons politiques*, 40, 4, p. 21-42.
- Casanova J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press.
- Darley M., 2014, « Le bon, la brute et le migrant ? Le rôle négocié des acteurs religieux dans un dispositif policier d'enfermement des étrangers en Allemagne », *Sociologie du travail*, 56, 4, p. 472-492.
- De Galembert C., Koenig M., 2014, « Gouverner le religieux avec les juges. Introduction », *Revue française de science politique*, 64, 4, p. 631-645.
- De Galembert C., 2018, « La religion, parent pauvre de la sociologie de l'action publique », dans C. Béraud, B. Duriez, B. De Gasquet (dir.), *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 155-164.
- Douglas M., 2004 [1986], *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.
- Dubet F., 2002, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- Enkvist V., Nilsson P.-E., 2016, "The Hidden Return of Religion. Problematizing Religion in Law and Law in Religion in the Swedish Regulation of Faith Communities", dans A.-S. Lind, M. Lövheim, U. Zackariasson (dir.), *Reconsidering Religion, Law and Democracy. New Challenges for Society and Research*, Lund, Nordic Academic Press, p. 93-108.
- Fer Y., 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française. L'Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.
- Furseth I., 2018, *Religious complexity in the Public Sphere. Comparing Nordic Countries*, London, Palgrave Macmillan.
- Héran F., 1986, « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie*, 27, 2, p. 231-263.
- Hervieu-Léger D., 1993, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Hervieu-Léger D., 2006, « La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation », *Revue européenne des sciences sociales*, 135, 44, p. 111-121.
- Hervieu-Léger D., 2010, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, 60, 1, p. 41-62.
- Hervieu-Léger D., 2017, *Le Temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, PUF.

- Isambert F.-A., 1976, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, 17, 4, p. 573-589.
- Jouanneau S., Raison du Cleuziou Y., 2012, « Faire autorité en religion. Introduction », *Genèses*, 88, 3, p. 2-5.
- Jouanneau S., 2013, *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone.
- Lagroye J., 2006, *La Vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin.
- Lagroye J., 2009, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Economica.
- Lagroye J., Offerlé M., 2010, *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin.
- Lassave P., 2014, « Les sociologues des religions et leur objet », *Sociologie*, 2, 5, p. 189-203.
- Laval C., 2016, « Le destin de l'institution dans les sciences sociales », *Revue du MAUSS*, 48, 2, p. 275-292.
- Le Pape L., 2015, *Itinéraires de conversions en France : juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.
- Mahieddin É., 2018, *Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*, Paris, Karthala.
- Mattina C., 2016, « La dialectique dans la comparaison. Construction d'une enquête franco-italienne et échelles d'analyse », *Espaces et sociétés*, 166, 3, p. 165-179.
- Mauss M., Fauconnet P., 1969 [1901], « La sociologie : objet et méthode », in Mauss M., *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, p. 139-177.
- MIUR, 2018, « Portale unico dei dati della scuola - Personale scuola » [<https://dati.istruzione.it/opendata/>, consulté en août 2019].
- Monnot C., 2013, *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*, Genève, Seismo.
- Myndigheten SST, 2019, « Statistik om trossamfund » [en ligne : <https://www.myndighetensst.se/kunskap/statistik-om-trossamfund.html>, consulté en mars 2021].
- Nilsson P.-E. & Enqvist V., 2015, « Techniques of Religion-Making in Sweden: The Case of the Missionary Church of Kopinism », *Critical Research on Religion*, 4, 2, p. 141-155.
- Obadia L., 1999, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
- Obadia L., 2007, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte.
- Ollion É., 2017, *Raison d'État. Histoire de la lutte contre les sectes en France*, Paris, La Découverte.
- Pelletier D., 2019, « Institution(s) religieuse(s) », dans R. Azria, D. Hervieu-Léger, D. Iogna-Prat (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 592-598.
- Pierson P., 1993, « When Effect Becomes Cause: Policy Feedback and Political Change », *World Politics*, 45, p. 595-628.
- Tank-Storper S., 2007, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Editions.