

# Des enquêtes comme les autres ?

*par Nancy Venel*

---

**Le religieux est-il un objet sociologique comme les autres ?  
Comment mener l'enquête sur le terrain ? Un volume s'interroge  
sur les outils adéquats pour étudier ce champ ouvert sur le ciel mais  
qui semble ici-bas souvent fermé aux profanes.**

---

À propos de : Gabrielle Angey, Yannick Fer et Juliette Galonnier (dir.),  
*Saisir les religions en sociologue. Enjeux et méthodes*, Paris, ENS éditions,  
2026, 564 p., 15 € (ISBN : 9791036209147).

Faut-il une expertise particulière pour étudier le religieux que seul·es détiendraient spécialistes et théologien·nes ? Ou l'objet peut-il s'analyser avec les mêmes outils que n'importe quel autre fait social ? Le livre coordonné par Gabrielle Angey, Yannick Fer et Juliette Galonnier explore cette question en ouvrant l'atelier des sociologues et politistes qui s'attachent à la compréhension du religieux, avec un souci bienvenu de précision sur les hésitations, les ajustements, les concepts repris ou abandonnés au contact du terrain. Quels arbitrages leur imposent leurs terrains respectifs pour produire leurs résultats ? Quels outils sont les plus adéquats pour rendre compte de ce qui se joue dans le religieux ?

## Banaliser l'objet religieux

Le volume constitue le deuxième volet d'un travail éditorial mené depuis plusieurs années<sup>1</sup> dans une perspective de sociologie critique des religions, rétive à la spécialisation

---

<sup>1</sup> Voir le programme "Agenda pour une sociologie critique des religions" (soutenu de 2016 à 2019 par l'Université PSL) et le séminaire "Réinscrire le religieux dans le social" qui se tient à l'EHESS depuis 2020.

disciplinaire par objet d'étude. À la suite notamment de Véronique Altglas et Matthew Wood<sup>2</sup>, les chercheur·euses qui se réclament de ce mouvement rejettent « la thèse d'une spécificité irréductible du religieux » (p. 28). Concentrant leur attention sur l'activité de « *religioning* »<sup>3</sup>, ils et elles s'intéressent au religieux en action et en situation, non à une essence à circonscrire. Il est alors appréhendé comme « une pratique » (p. 10) continuellement redéfinie par ses usages.

Deux des coordinateur·ices actuel·les, Yannick Fer et Juliette Galonnier, assuraient déjà la codirection<sup>4</sup> du premier jalon de cette entreprise commune, *Religions et classes sociales*, qui étudiait les liens entre appartenances religieuses et appartenances de classes. Ce premier ouvrage, devenu un classique, réinscrit ainsi le religieux dans le jeu des structures sociales, d'où la sociologie des religions l'avait longtemps isolé.

Le diagnostic d'un enclavement de la sociologie des religions, coupée des débats de la sociologie générale, n'est pas nouveau. Il se manifeste de manière directe quand Patrick Michel<sup>5</sup>, en 2003, défend frontalement l'idée que la religion ne constitue pas, en tant que telle, un objet sociologiquement pertinent, mais tout au plus un analyseur de processus sociaux plus larges. En 2018, Céline Béraud<sup>6</sup> repose le problème en le mettant en lien avec une histoire de la discipline qui s'est en partie construite contre la religion, et avec l'embarras de chercheur·euses se sentant démuni·es faute de familiarité personnelle avec l'objet.

Le livre poursuit ici cette réflexion en mettant en cause la pertinence même de la distinction entre sociologie des religions et sociologie générale. Le projet scientifique est affirmé sans détour : « La sociologie des religions doit d'abord être une sociologie et c'est en maîtrisant les outils théoriques, les débats et les méthodes de la sociologie, ou plus largement des sciences sociales, que l'on se donne les moyens d'inscrire pleinement le religieux dans son contexte social » (p. 28).

L'ouvrage collectif réunit onze contributions, pour la plupart adossées à des enquêtes empiriques. Il ne s'agit pas d'un manuel de méthodologie de la recherche sur le religieux qui déploierait techniques et « ficelles »<sup>7</sup> de sociologues. L'essentiel de la réflexivité épistémologique à l'œuvre porte sur le choix des outils théoriques, les catégories et concepts mobilisés, la pertinence ou non des analogies avec le religieux pour penser d'autres objets. D'autres questionnements touchent au rapport au terrain, en explorant les conditions d'accès,

---

<sup>2</sup> Véronique Altglas, Mathew Wood, *Bringing the Social Back into the Sociology of Religion*, Leiden, Brill, 2018. Voir aussi : Véronique Altglas, « La religion comme symptôme », in Philippe Gonzalez, Christophe Monnot, (dir.), *Le religieux entre science et cité : penser avec Pierre Gisel*, Genève, Labor et Fides, 2012.

<sup>3</sup> Nye Malory, « Religion, post-religionism, and religionist: religious study and contemporary cultural debates », *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 12, n°I-4, p. 447-476.

<sup>4</sup> Anthony Favier, Yannick Fer, Juliette Galonnier et Ana Perrin-Heredia, (dir.), *Religions et classes sociales*, Paris, ENS Éditions, 2023.

<sup>5</sup> Patrick Michel, *La « religion », objet sociologique pertinent ?*, *Revue du MAUSS*, 22(2), 2003, p.159-170.

<sup>6</sup> Céline Béraud, Bruno Duriez et Béatrice de Gasquet, (dir.), *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018.

<sup>7</sup> Howard Becker, *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, la Découverte, 2002 [1998].

mais aussi la teneur des matériaux produits en fonction du contexte de réalisation de la recherche, ou des obstacles liés à la proximité ou non des chercheur·euses à l'objet.

## Pour une mutualisation de la boîte à outils des sociologues

Le livre commence par examiner la structuration du champ de la sociologie des religions, avant de mettre certains de ses concepts classiques à l'épreuve du terrain. Pierre Lassave s'arrête sur trois « événements éditoriaux » (p. 38) qui marquent chacun à leur façon la généalogie de l'objet religieux : la fondation des *Archives de sociologie des religions* (1956), la leçon de méthode donnée par Pierre Bourdieu à l'Association française de sociologie religieuse<sup>8</sup> en 1982 et la publication de Saba Mahmood *Politics of Piety*<sup>9</sup> (2005) ; trois moments d'une succession d'opérations de construction et de mise à l'épreuve de l'objet religieux, que P. Lassave qualifie lui-même d'« indéfinissable par définition » (p. 55). Véronique Altglas prend le relais sur un mode différent. Elle s'alarme d'un ensemble de productions contemporaines de sociologie « post-séculière » (p. 60), qui voudrait réintroduire la croyance et la transcendance au principe de l'analyse sociologique du religieux. Elle en démonte méthodiquement l'argumentaire et plaide pour une sociologie qui articule au contraire le religieux à d'autres rapports sociaux (pouvoir, classes sociales, ethnicité, etc.), condition selon elle pour reconnecter l'étude du religieux aux débats théoriques centraux de la discipline.

Les concepts de la sociologie des religions sont alors mis au travail pour discuter de leur portée heuristique. Gwendoline Malogne-Fer (p. 85-112) puis Yannick Fer et Martial Vildard (p. 113-135) en éprouvent chacun·es un sur leur terrain : la sécularisation, pour la première, à partir de son enquête sur les catholiques antillais·es en région parisienne ; l'autorité religieuse et plus précisément l'idée de déclin des institutions, pour les seconds, à partir du paradigme de l'accompagnement observé dans plusieurs de leurs enquêtes ethnographiques. L'attention fine portée au terrain empêche ces concepts de s'imposer tels quels. La sécularisation, entendue comme « la baisse de la pratique religieuse et la distance avec les normes catholiques conjugales et familiales » (p. 86) se révèle inopérante pour rendre compte de la singularité des catholiques antillais·es, fortement engagés·es au niveau paroissial, sans pour autant se conformer aux normes conjugales de l'Église, l'écart ne signalant pas une distance à la foi ou à l'institution. Dans le chapitre de Yannick Fer et Martial Vildard, l'autorité ne disparaît pas dans les dispositifs d'accompagnement mais s'y donne à voir sous des formes euphémisées, reléguées à l'arrière-plan d'une relation présentée comme « non directive » (p. 128).

---

<sup>8</sup> Voir Pierre Bourdieu, « Sociologues de la croyance et croyances des sociologues », *Archives des sciences sociales des religions*, n°63-I, p. 155-161.

<sup>9</sup> Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Suivent trois enquêtes dont l'entrée initiale ne portait pas sur la religion et qui montrent que des terrains profanes peuvent nourrir une discussion stimulante des outils de la sociologie des religions. Parmi elles, deux éprouvent par la pratique du terrain le concept wébérien d'affinité élective entre ethos religieux et conduites économiques : Ana Perrin-Heredia (p. 139-173), à propos de l'économie domestique populaire, et Aykiz Dogan et Frédéric Lebaron (p. 175-198) au sujet des trajectoires de gouverneurs de banques centrales. Le travail de terrain vient systématiquement défaire la première impression recueillie. Les enquêté·es d'Ana Perrin-Heredia attribuent leur maîtrise budgétaire à la grâce de Dieu, ceux de Aykiz Dogan et Frédéric Lebaron revendiquent au contraire une stricte séparation entre foi et expertise. Dans le premier cas, l'entretien répété permet de montrer que cette congruence affichée entre croyance et gestion domestique tient en réalité à la socialisation économique héritée des mères et à l'uniformisation opérée par la mosquée, ce qui amène l'autrice à préférer parler d'affinité « naturalisée » plutôt qu'« élective ». Chez Aykiz Dogan et Frédéric Lebaron, la comparaison des trajectoires des banquiers dans différents pays du monde montre au contraire que ce lien se noue partout, quelle que soit la confession, ce qui le prive de son exclusivité protestante et invite à traiter la religion comme un capital parmi d'autres. Dans les deux cas, le concept wébérien ne résiste au terrain qu'à condition d'être déplacé, signalant la fécondité de la mutualisation des outils d'analyse sociologique. Sylvaine Derycke (p. 199-222) procède autrement, mais sa contribution participe de la même logique de circulation des outils entre sociologie générale et sociologie des religions. Dans son étude de la formation des sportifs de haut niveau, elle construit une analogie entre vie monastique et vie d'athlète, poussée jusqu'à « son point limite » (p. 209), avant d'en pointer les écueils méthodologiques. Elle en retient néanmoins certains concepts comme celui de vocation ou d'ascèse. Cette manière de faire lui donne la possibilité de nuancer le modèle foucaldien de la fabrique des corps, souvent mobilisé de manière unilatérale dans les recherches sur les institutions d'excellence sportive, et de mettre en lumière le travail sur soi des sportif·ves de haut niveau pour se ré-appropriier les injonctions institutionnelles.

## Les coûts de la réflexivité

Banaliser le religieux, ce n'est pas nier ce qu'il coûte à l'enquêteur·ice de s'en approcher. Le livre se clôt en examinant les conditions de l'enquête en terrain religieux. Les chercheur·euses y affrontent des obstacles de nature différente, touchant tour à tour l'accès au terrain, le financement de l'enquête, la place que les enquêté·es leur assignent et parfois la sécurité des chercheur·euses elle-même. Ce travail impose de maintenir sans relâche l'objectivation des conditions de réalisation de la recherche. Comme le rappelle Steve Bruce, cité par Véronique Altglas, « ce n'est pas parce qu'il est impossible de maintenir un

environnement totalement aseptisé qu'il nous est égal de subir une opération chirurgicale dans un égout ou dans une salle d'opération<sup>10</sup> ».

La proximité sociale entre enquêteur·ice et enquêté·es fait-elle office de ressource ou de handicap pour l'accès au terrain ? Hicham Benaïssa (p. 225-251) croise plusieurs enquêtes, auprès d'entrepreneurs d'origine maghrébine, de professionnels de santé, puis d'imams de Seine-Saint-Denis. Sa réponse est circonstanciée. Auprès des entrepreneurs, la proximité d'origine avec les enquêtés parasite le terrain, en le poussant à croire trop vite reconnaître ce qu'il connaît déjà. Auprès des imams, elle joue en sens inverse : alors que le contexte politique nourrit d'abord la suspicion des enquêtés à son égard, cette même proximité lui permet ensuite de regagner leur confiance grâce à l'usage de l'arabe ou à la connaissance des codes rituels. Chez Juliette Galonnier et Mahamet Timéra (p. 253-279), l'obstacle ne tient plus à l'identité de la personne qui enquête, mais au cadre de financement de la recherche. La catégorie « islam subsaharien et comorien » (p. 253), imposée par le Bureau central des cultes, pré-cadre l'objet, avec en arrière-plan l'héritage colonial de « l'islam noir » (p. 265). Mais l'appropriation contradictoire de cette étiquette par les enquêtés permet aux enquêteur·ices de « reconstruire une forme d'autonomie académique » (p. 266).

Un troisième type d'obstacle échappe cette fois à tout cadrage institutionnel. Il naît de la place que les enquêté·es assignent à l'enquêteur·ice, au point de rendre la sortie du terrain inévitable. Philippe Gonzalez (p. 281-312) accepte le rôle de consultant auprès d'une plateforme interreligieuse genevoise. Il y voit d'abord un accès facilité au terrain, mais les catégories qu'il propose pour décrire l'association finissent par devenir des axes d'action, repris par le bureau pour justifier des demandes de subvention. S'il renégocie sans cesse la distance à ce rôle, en refusant par exemple de devenir membre cotisant de l'association, il finit par s'en désengager quand la tension avec son travail de sociologue devient trop forte. Gabrielle Angey (p. 313-338) ne négocie pas sa sortie du terrain, elle la subit pour des questions sécuritaires. Après plus d'une décennie d'enquête sur le mouvement Gülen, une cérémonie publique instrumentalise sa présence malgré son refus explicite, et la contraint à quitter définitivement le terrain. Cette sortie forcée devient elle-même un matériau d'analyse, qui révèle « la quête de respectabilité » (p. 329) du mouvement après la crise de 2016 qui l'avait réduit à la clandestinité.

## **Ce que la méthode ne dit pas d'elle-même**

Chaque chapitre de cet ouvrage collectif mobilise des dispositifs d'investigation différents : l'ethnographie, les entretiens répétés, la reconstitution prosopographique de trajectoires. Ces choix ne sont pas de simples options techniques. Ils conditionnent la validité même du propos de la banalisation de l'objet religieux. Le temps long de l'enquête, la répétition

---

<sup>10</sup> Steve Bruce, *Researching Religion. Why We Need Social Science*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 30.

des rencontres, l'attention portée à des questions qui ne portent pas d'emblée sur le religieux, permettent aux auteur·ices de ne pas s'arrêter au discours immédiat des enquêté·es et d'aller chercher, en deçà, les logiques de distinction, les socialisations, les rapports de pouvoir qui en éclairent les ressorts. Mais comment s'y prend-on concrètement pour déplier ce discours ? Que répondre quand l'enquêté·e retourne la question et interroge l'enquêteur·ice sur son rapport au religieux ? Comment résister, sur la durée, aux tentatives d'enrôlement que Philippe Gonzalez ou Gabrielle Angey décrivent chacun·e à leur façon, sans pour autant s'interdire l'accès au terrain qu'elles rendent possible ? Ces « ficelles », qui se jouent au cas par cas et engagent parfois la sécurité même du ou de la chercheur·euse, restent de l'ordre de l'implicite d'un chapitre à l'autre. Elles gagneraient à être discutées pour elles-mêmes, avec ce qu'elles disent des conditions concrètes, matérielles et parfois éprouvantes, dans lesquelles ce travail s'effectue, ce qui constituerait un prolongement précieux à cet ouvrage pour la pratique des chercheur·euses et des étudiant·es.

Publié dans [lavedesidees.fr](http://lavedesidees.fr), le 12 octobre 2026.