



HAL
open science

Introduction

Adeline Herrou, Sylvie Pédrón-Colombani

► **To cite this version:**

Adeline Herrou, Sylvie Pédrón-Colombani. Introduction : Des spécialistes du religieux à mi-temps ?. *Terrains/Théories*, 2022, 15, 10.4000/teth.4684 . hal-03911254

HAL Id: hal-03911254

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-03911254>

Submitted on 22 Dec 2022

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Adeline Herrou et Sylvie Pedron Colombani, « Introduction », *Terrains/Théories*
[En ligne], 15 | 2022.
Mis en ligne le 04 juillet 2022,
URL : <http://journals.openedition.org/teth/4684> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/teth.4684>

Introduction

Des spécialistes du religieux à mi-temps ?

Adeline Herrou et Sylvie Pedron Colombani

Que peuvent avoir en commun une femme policière de l'île de Man en Angleterre qui décide de devenir médium après avoir étudié au collège spiritualiste Arthur Findlay à Londres et un géomancien d'affaires en Chine qui a appris l'art du fengshui par lui-même tout en s'inscrivant dans le sillage d'un temple taoïste ? Ou encore un joueur de hautbois en Inde qui dans les rituels de possession de l'hindouisme local est chargé de faire parler et danser les dieux, et un danseur d'un mouvement spirituel d'inspiration aztèque et maya dans le Mexique d'aujourd'hui ? De même qu'est-ce qui permettrait de rapprocher des animateurs d'un Centre de Préparation au Mariage d'une petite commune française qui secondent un prêtre catholique dans les étapes qui mènent à la célébration des noces, et deux professeurs de physique-chimie à Madagascar qui par ailleurs embrassent les rôles de devin-guérisseur et de chasseur de démons ? Quelle valeur heuristique y aurait-il enfin à tenter d'établir un lien entre des opérateurs funéraires laïcs à qui on demande de s'improviser officiants rituels dans les cimetières parisiens, une gardienne d'autel de saints et un tailleur d'amulettes qui œuvrent comme artisans de culte dans les marges de l'institution catholique en Amérique latine ?

Il est des vies entièrement consacrées à l'activité religieuse, des figures bien connues et souvent emblématiques des différentes religions institutionnalisées – le prêtre, le pasteur, l'imam, le rabbin, le moine, le yogi, le chamane, le fakir, le lama, le renonçant, l'ermite, etc. Il est aussi des ritualistes, des devins, des exorcistes, des marabouts, des voyants, des barreurs de feu, etc. qui s'adonnent à leur activité, tout en ayant par ailleurs un autre métier, plus classique peut-être : ingénieur, charpentier, peintre, électricien, agriculteur. Il est enfin des personnes qui empruntent aux spécialistes certaines de leurs attributions, à leurs heures perdues, sans nécessairement se réclamer comme tels : des laïcs qui les remplacent (en partie) en cas d'absence (ou de manque) de religieux en titre, des musiciens qui, parfois contre toute apparence, jouent le rôle de spécialistes rituels. Autrement dit, il est un certain nombre de rôles tenus pour « religieux » ou aux abords du religieux qui nécessitent (ou pour le moins n'excluent

pas) un cumul avec de toutes autres activités. Les raisons de la pluriactivité peuvent être multiples : quand il faut « travailler » par ailleurs, quand les rituels ou activités religieuses ne se font que de façon ponctuelle, quand il est difficile (ou contraire à une certaine éthique) de se faire payer pour de tels « services » – ou que la rémunération est considérée comme susceptible de causer la perte du don ou encore d’entacher l’engagement dévotionnel – et qu’il faut gagner sa vie par ailleurs, ou encore quand en contexte de crise politique ou de migration, certaines activités ne sont plus possibles et leurs responsables obligés d’embrasser d’autres métiers. Des officiants « à mi-temps » en quelque sorte. Ce sont ces spécialistes qui retiennent notre attention dans ce numéro de *Terrains/Théories*.

Le chevauchement voire la coexistence des identités existe de longue date, y compris dans les formes de vie religieuse bien connues, quand le moine est par exemple parallèlement guérisseur, virtuose d’arts martiaux ou paysan. On l’a vu s’affirmer aussi avec les nouveaux mouvements religieux où certains métiers ont pu contribuer à asseoir l’autorité de leaders de groupes. Ce fut le cas dans le monde occidental au sein de l’Ordre du Temple Solaire par exemple, dont l’un des maîtres de cérémonies était médecin¹. L’exercice conjoint de plusieurs activités pour les acteurs du religieux aux statuts moins clairement définis ou n’appartenant pas (ou seulement indirectement) à des organisations régulées par des règles communes, est susceptible de leur conférer un charisme et une autorité religieuse d’un autre ordre, que nous proposons d’explorer ici. Alors que les activités rituelles sont intéressantes pour elles-mêmes et qu’elles sont le plus souvent étudiées comme telles, l’ambition de ce numéro est de les considérer avec un spectre plus large, incluant le pendant plus ordinaire des autres métiers avec lesquels elles ont parfois à composer. L’un des points de départ de cette réflexion est le court article de Brigitte Berthier relatant la vie d’une femme chinoise qui vend des légumes sur le marché le matin et travaille en tant que médium l’après-midi, bien souvent sans se souvenir le lendemain des séances de la veille². C’est le cas aussi de l’homme de Quelaines, « cultivateur le jour mais désorceleur la nuit » dans le bocage mayennais évoqué par Jeanne Favret-Saada³. Si les raisons économiques expliquent en partie ce genre de double vie, elles ne suffisent pas à rendre compte des circonstances qui le permettent, ni de la valeur ajoutée, ou au contraire de la fragilité, qu’il apporte. D’autant plus dans les cas où l’exercice du don suppose de n’accepter aucun paiement afin que l’aide puisse être efficace.

Pour mieux connaître le religieux contemporain – prenant ici le religieux au sens large du champ anthropologique –, ce numéro entend donc se focaliser sur ceux qui le font, en donnant à voir des figures souvent méconnues de la sociologie des religions. Et de l’aborder par le prisme de leurs pratiques concrètes, de leur quotidien. Il s’agit notamment d’accorder une attention particulière à l’alternance entre des activités qui apparaissent souvent de prime abord comme dissociées. Dès lors que l’on se refuse à les hiérarchiser, qu’est-ce qui ressort de ces activités tissées ensemble, assemblées parfois par défaut, mais qui obligent dans tous les cas à décloisonner notre vision du religieux ? En invitant à la mise en regard de figures diverses, ce numéro vise également à faire avancer la connaissance sur les contextes sociaux et religieux fort différents desquels les cas étudiés sont issus. Il entend ainsi questionner le sens du pratiquer et du croire dans des milieux variés et permettre la montée en généralité sur les modalités pratiques de l’engagement dans un rôle d’officiant qui suppose – ou pour le moins n’empêche pas – une autre activité en parallèle. La visée de la réflexion comparatiste est ainsi de dessiner les contours d’une anthropologie de la polyvalence et des identités

multiples dans et en marge du religieux. La forme d'intermittence étudiée ici ayant aussi quelque chose de très contemporain, à l'heure de l'intérim et du *free-lance*, elle ouvre sur certains déplacements de la ferveur religieuse dans des temporalités et des espaces nouveaux, lorsqu'il faut par exemple réinventer la religion en contexte de migration.

Une acception religieuse du « mi-temps »

Pour qualifier ces figures de spécialistes, qui ne tirent pas forcément leur légitimité en tant que représentants officiels d'une religion établie mais n'en sont pas moins des acteurs essentiels de la vie religieuse contemporaine, nous avons considéré que la temporalité spécifique de leur activité semblait un élément saillant, suggérant que l'idée d'une forme de « mi-temps » puisse rendre compte à la fois de la façon dont ils ne se consacrent qu'à temps partiel à cette activité et du caractère non exclusif de leur statut. Cette notion de mi-temps que nous proposons comme catégorie analytique n'est pas à prendre au sens propre du terme (la moitié du temps de travail) mais au sens figuré d'une activité qui compose avec d'autres soit au quotidien soit de façon ponctuelle. Il ne s'agit pas non plus de sous-entendre que ces hommes et ces femmes auraient a priori quelque chose de moins que des spécialistes « à plein temps », ni de plus léger ou de défaillant mais bien d'interroger cette dimension de leur identité : des « spécialistes religieux à mi-temps ? ». Conscientes d'avoir affaire à des figures qui ne cadraient pas complètement avec celles habituelles de la religion, nous avons souhaité, à travers cette question, proposer quelques éléments de réflexion pour repenser le religieux en incluant plus avant ceux qui participent à sa fabrication dans l'ombre ou qui ne sont peut-être pas aussi clairement que d'autres, dépositaires d'une charge religieuse, et qui questionnent l'idée même de « division du travail » dans et hors le champ du religieux. S'il est entendu que la charge rituelle ne peut se réduire à un simple métier, les neuf cas présentés dans ce numéro permettent de dégager au moins quatre acceptions de ce que pourrait être un « mi-temps religieux ». Certains occupent une position « à mi-temps » de façon très concrète dans la mesure où ils se partagent entre plusieurs activités et exercent leur art rituel comme un à-côté d'un métier : l'agriculteur qui est aussi joueur de hautbois dans les rituels et parfois médium à d'autres moments (Prévôt), la vendeuse de bijoux qui exerce également en tant que médium spiritualiste (Rakez Montarry), des couples qui en parallèle à leur vie active ordinaire sont animateurs de mariage catholiques (Le Roux), des professeurs qui exercent en tant que guérisseurs et exorcistes (Legrip). Un autre « travail » fait donc partie de leurs occupations et leur quotidien est fait de diverses activités qui sont intéressantes pour elles-mêmes mais aussi « prises en série, dans cet enchaînement informel qui dans la vie de tous les jours fait passer d'une chose à une autre, souvent sans transition », et qui montre l'enchevêtrement des rôles⁴. Dans d'autres cas, c'est la composante religieuse de l'activité qui est « à mi-temps ». Certains spécialistes se consacrent en effet totalement à une activité, sans avoir d'occupation secondaire, mais la composante religieuse de cette activité n'est qu'épisodique. C'est le cas de l'opérateur funéraire en France, investi d'une mission publique laïque, qui devient « passeur d'inventions liturgiques inédites », parfois religieuses, parfois non (Peters-Zwingelstein). Le danseur mexicaniste a une activité spirituelle mais en même temps artistique dont il vit grâce à l'industrie touristique très développée dans cette région du sud du Mexique (Elbez). Dans d'autres cas encore, les spécialistes n'ont qu'une seule

occupation, de nature religieuse, mais ils l'exercent pour partie dans un cadre clairement religieux, pour partie dans un tout autre milieu. C'est le cas du maître de fengshui en Chine qui use du temple taoïste à certains moments de son activité et est par ailleurs « consultant entrepreneurial » dans des lieux très différents : les entreprises où il adapte son langage et ainsi sa façon d'exercer (Bloch). Dans certains cas, enfin, les spécialistes oscillent dans un même lieu entre des rôles distincts. Les gardiens de la Santa Muerte au Mexique vendent des objets de culte et font les rituels qui contribuent à les faire agir. Les activités religieuses et commerciales sont ici les deux facettes d'une même démarche (Burnot).

Dans le cas des spécialistes ayant plusieurs activités, si l'activité religieuse est un « travail à côté », pour reprendre l'expression de Florence Weber⁵, il ne s'agit pas forcément d'une occupation secondaire et encore moins d'un loisir ou d'une simple façon d'occuper son temps libre. Elle peut être considérée comme principale, même si elle ne prend que peu de temps. Il arrive que le métier ordinaire et l'activité religieuse « à mi-temps » soient des sphères séparées, comme dans le cas extrême de la médium chinoise décrite par Brigitte Berthier, qui compartimente au point de ne plus se rappeler le lendemain, quand elle va vendre ses légumes sur le marché, des séances de possessions de la veille. Pourtant, il arrive que le spécialiste ne parvienne pas à les cloisonner⁶. C'est le cas de RaFanja, professeur de collège et devin-guérisseur réputé à Fianarantsoa à Madagascar. Habitué à exercer son activité thérapeutique liée au culte aux esprits dans une salle de soin chez lui et à utiliser un surnom – différent de son état civil sous lequel il est connu en tant qu'enseignant de physique chimie –, il a pourtant un jour fait usage de sa salive « puissante » (une particularité de son rituel de soin) et par là-même d'une forme de rituel exorciste auprès d'une de ses élèves au sein de l'établissement scolaire. D'un autre côté, il fait rejaillir son autorité de professeur auprès de ses clients. Au final, il construit son personnage à l'appui de ses deux activités, la passerelle étant l'usage des plantes, qui sont « à la fois physiques et chimiques, ancestrales et bibliques » (Legrip). Le compartimentage n'est pas toujours possible ni même souhaité montrant encore une fois la non étanchéité des frontières entre le religieux et le profane, voire la non pertinence de ces frontières. Leurs activités ne sont pas pour autant en concurrence mais le plus souvent au contraire en complémentarité. Nous avons vu qu'il n'y a pas forcément une activité purement dédiée à la subsistance tandis que l'autre serait quintessentielle (un sacerdoce, leur destin, un don qu'ils ont reçu...). Il nous semble au contraire qu'elles peuvent s'entre-alimenter et se répondre. Elles demandent alors à être envisagées dans une forme de continuité où le religieux s'entrelace aux autres domaines dans lesquels la vie des hommes est sans cesse prise.

Dans le cas des spécialistes qui ont une activité à plusieurs facettes, la notion de « à mi-temps » suggère un mode de composition avec l'univers religieux particulier, plus souple, moins contraint, une composition originale pouvant inclure (ou non) une séquence religieuse. Elle suppose une articulation complexe de différentes sphères de compétences et d'activités, qui les distingue des spécialistes religieux plus classiques.

Dans tous les cas, une logique de cumul semble primer et révèle une aptitude à combiner. Elle induit aussi souvent une certaine flexibilité. L'opérateur funéraire au cimetière du Père-Lachaise n'est parfois là que pour introduire le ou les spécialiste(s) religieux, articulant dans certains cas des échanges interconfessionnels, lorsque par exemple un prêtre et un rabbin prononcent deux allocutions. Parfois au contraire, il est

invité à prendre en partie la place des clercs, à mener lui-même une prière ou à orchestrer des gestes de bénédiction (Peters-Zwingelstein). De la même manière, le musicien en Inde peut être aussi bien amené à accompagner un prêtre lors des fêtes villageoises qu'à prendre une autre place lorsqu'il joue dans les cérémonies de mariages dans lesquelles les prêtres ne sont pas présents (Prévôt). La souplesse qui les caractérise peut être liée à une temporalité d'action spécifique. Certains spécialistes ont en effet une compétence très spécialisée et n'ont pas vocation à être consultés de façon régulière, mais trouveraient une de leur raison d'être dans des épisodes de la vie qui demandent un traitement particulier – généralement on n'a affaire aux préparateurs au mariage qu'une fois, et sur une période donnée (Le Roux). Ils ne sont connus que par les personnes directement concernées par les rituels auxquels ils préparent et ne les suivent pas tout au long de leur vie⁷. La façon dont certains spécialistes exercent de manière indépendante, informelle et épisodique peut parfois renforcer leur autorité. D'autant plus libres d'agir à leur guise, ils en retirent une certaine aura. Leur légitimité semble reposer sur des qualités humaines plus que sur une fonction établie. La part de liberté dont jouissent ces spécialistes viendrait aussi du fait qu'ils ont pu le devenir souvent sans limitations de genre, de milieu d'origine, d'héritage ou de formation. Cette liberté n'est cependant jamais totale, mais plus ou moins importante selon les cas, emboîtée dans un système de contraintes. Par là même, cette spécificité du mi-temps serait constitutive d'une certaine difficulté à les qualifier en tant que spécialiste et à les inscrire dans le champ religieux.

Dans les marges du religieux ?

La catégorie de spécialiste du religieux, en anthropologie, pose problème dès lors qu'on sort des frontières du religieux clairement identifié, celles des religions instituées, comme dans la plupart des cas abordés dans ce numéro⁸. Or au-delà de ces frontières, il existe tout un foisonnement de figures, tenues de près ou de loin pour religieuses. Celles-ci sont souvent rangées par les chercheurs dans les « marges de la religion⁹ », la « religiosité parallèle¹⁰ », le « para-religieux¹¹ », le « (néo)ésotérisme¹² », la « nébuleuse mystique¹³ », le « magico-religieux », les « spiritualités indigènes » et finalement le « religieusement autre¹⁴ ». Elles sont plus fréquemment encore reléguées dans ce qu'on appelle la « religion populaire », même si les sciences sociales le savent : l'expression n'est pas satisfaisante ; elle est même susceptible d'introduire un biais, si ce n'est une prééminence implicite donnée à ce qui serait son pendant non populaire, clérical ou institutionnel en général¹⁵. Comme le résume bien Agnès Clerc-Renaud concernant le problème que pose son usage à propos du catholicisme brésilien, elle ne peut pas non plus être balayée d'un revers de la main : « Certes, la notion [de religion populaire] fait partie de ces mots-valises fonctionnant à la manière des boîtes noires des cybernéticiens que leur polysémie, leur imprécision et leur « manque de pouvoir analytique » rendent irritants. D'autant plus irritants que l'on peut difficilement s'en passer lorsqu'il s'agit de situer par des mots-clefs un ordre général de phénomènes. (...) L'adjectif « local » permet d'échapper à l'ambiguïté du terme « populaire », (...) Mais à quelle réalité renvoie la notion de localité au sein d'un pays de la taille d'un continent ?¹⁶ ». Certains chercheurs préfèrent ne pas tenir un certain nombre de spécialistes rituels pour religieux, bien conscients que, d'un côté, les mettre sur le même plan que les dignitaires des religions instituées pose problème et que, d'un autre côté, les ranger dans une forme de religion populaire n'est pas satisfaisant non plus car amenant à

reprandre à leur compte une hiérarchie instiguée localement, voire une coupure entre ce que l'on peut considérer comme la version officielle d'une religion et celle qui fait (ou fait aussi) sens pour les gens localement¹⁷.

De façon générale, les ethnologues parlent peut-être plus volontiers de rituels que de religions, ce qui revient à contourner la difficulté sans que ce soit nécessairement l'intention. Car les rituels, s'ils sont l'apanage du religieux, peuvent aussi s'en dissocier et faire montre de modalités propres. Pour dire les choses encore autrement, c'est bien connu, les rituels ne sont pas nécessairement religieux tout comme les religions ne se réduisent pas aux rituels qu'elles mettent en œuvre. Cela dit, éviter de qualifier des pratiques de religieuses revient parfois tout autant à établir une hiérarchie implicite entre ce qui le serait ou ne le serait pas et à prendre le parti des autorités religieuses ou étatiques qui dans la société étudiée fixent de tels cadres.

Ensuite, la « religion populaire » prend un sens différent selon les contextes, comme contribuent à le montrer en filigrane les articles réunis ici. Ainsi en Chine, la tradition sinologique veut que l'expression désigne les croyances et les pratiques qui ne relèvent pas clairement des religions instituées (le taoïsme, le bouddhisme ou, dans une moindre mesure aujourd'hui, le confucianisme), autrement dit un substrat religieux avec ses spécialistes locaux de la relation aux dieux, aux ancêtres et aux morts, qui ne sont généralement pas organisés entre eux¹⁸, le cas en quelques sortes du géomancien chinois qui se définit avant tout comme un « ascète », « sans préoccupation d'affiliation religieuse », même s'il évolue à un moment donné de façon privilégiée autour d'un temple taoïste (Bloch). En Inde à l'inverse, la religion populaire ou locale fait référence à une distinction – tant *emic* qu'*etic* – parmi les pratiques hindouistes : celles des brahmanes et celles des spécialistes d'autres castes considérées comme inférieures (Prévôt). Ou encore, au Mexique, on parle de catholicisme populaire au sujet des croyants catholiques qui se jouent de certaines règles posées par l'institution, élargissent parfois les catégories – comme par exemple celles des saints – et créent ainsi quelque chose de nouveau (Burnot)¹⁹.

Nous suggérons, pour ce numéro, d'entendre les spécialistes du religieux comme une catégorie anthropologique large. Cela permet d'une part d'éviter de perpétuer des asymétries vernaculaires. Comme le dit Marie-Christine Pouchelle, le concept de « religieux » est très étroit et a été forgé dans nos sociétés « à partir de notre expérience d'un religieux solidement encadré par des institutions qui, arc-boutées sur des dogmes, se sont arrogées le monopole du commerce avec l'au-delà²⁰ ». La catégorie large de « spécialiste du religieux » (qui peut n'avoir qu'une utilité provisoire) permet d'autre part de ne pas dénuer certains acteurs d'une qualification de « religieux » qui pourrait se dégager des observations de terrain, qu'ils s'en réclament ou non, au prétexte qu'ils ne le seraient pas au même titre que d'autres. Comme le souligne Carmen Bernard : « L'intérêt de l'anthropologie religieuse, malgré les difficultés qu'elle rencontre dans la construction des notions explicatives et universelles permettant des comparaisons entre des formes religieuses diverses, est justement de dégager la religion de l'institution et du dogme²¹ ».

L'idée de ce numéro n'est en effet pas de chercher à savoir si le sorcier, le voyant ou le magnétiseur peuvent être légitimement qualifiés de « religieux » et encore moins d'établir une gradation entre ceux qui le seraient pleinement ou au contraire plus faiblement. Il ne s'agit pas non plus ici de suggérer qu'ils puissent individuellement gagner à être requalifiés comme tels. Parfois présenter des spécialistes comme religieux

pose problème à l'ethnologue qui mettrait alors au jour ou insisterait sur un différend (avec l'institution) susceptible de nuire aux intéressés et, sur un autre registre, de détourner l'attention de ses lecteurs du cœur de l'étude : leurs pratiques. Parfois encore, cet ethnologue pourrait avoir le sentiment de mettre du religieux là où il n'y en a pas nécessairement, ce qui risquerait d'« entretenir une confusion sur la cohérence conceptuelle de “religieux” ou “religion” », une position défendue par Jeanne Favret-Saada qui a toujours refusé de qualifier les sorciers et désorceleurs de religieux²². Sans prétendre modifier les appellations mobilisées par les chercheurs, il nous semble nécessaire d'adopter un prisme large pour appréhender ces spécialistes sans les hiérarchiser, sans les isoler dans des catégories *emic*, sans pour autant les regarder uniquement à travers la composante religieuse de leur identité.

Notre ambition est de rapprocher un certain nombre de figures qui ont, chacune à leur

manière, une composante de leur identité que l'on peut qualifier de « religieuse » et qui fait d'eux des médiateurs avec les puissances divines ou les forces de l'invisible. Partant, ils jouent un rôle de spécialiste ou de ritualiste, qu'il soit officiel ou reconnu seulement implicitement ou localement, pérenne ou éphémère, au cœur de leur activité ou en périphérie, avec pignon sur rue ou plus discret – voire dans le secret –, participant de réseaux ou isolé. Nous tentons de décrire ce que peut être un désenvouteur en milieu urbain à Madagascar, un astrologue spécialiste de l'entrepreneuriat en Chine ou encore un médium par la possession dans l'Inde des basses castes. Si l'on considère qu'ils ont en commun leur statut singulier dans les sociétés où ils évoluent, le tableau de leur mise en regard voudrait nous permettre de dégager des intelligibilités d'ensemble.

Un vocabulaire révélateur de la difficulté à situer ces spécialistes

Nous avons voulu aborder le sujet à la manière des ethnologues et des sociologues de sociétés lointaines que nous sommes (conduisant des recherches respectivement en Chine centrale et au Guatemala), qui cherchent à saisir d'autres façons de penser la croyance, la pratique – et les différents registres d'actions qui conduisent à se dire croyant ou pratiquant –, ainsi que les rapports que l'on entretient avec les divinités et les entités qui peuplent l'autre monde. Une telle perspective suppose de ne pas gommer la complexité des modes locaux d'appréhension du religieux, mais au contraire de chercher à lui donner toute son épaisseur.

Les anthropologues ont déjà beaucoup écrit sur la complexité de la croyance²³. En revanche, ils se sont moins penchés sur la distinction entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas pour les gens eux-mêmes, distinction qui semble tout aussi problématique. Octroyer cette qualification implique qu'on suppose chez les personnes observées un certain rapport au sacré mais également un système de croyances et d'actes « portant sur des savoirs ordinaires largement partagés²⁴ ». Aussi, quand les spécialistes sont relativement isolés, le qualificatif de « religieux » sonne souvent un peu grand pour eux, même s'ils sont bien intégrés localement : ils ont parfois du mal à faire religieux à eux tout seuls. Comme le dit Gregory Schopen, « Les mots sont des tyrans, à leur façon. Une fois nommé, un objet ne peut être autre que ce qu'il est appelé et doit répondre à des caractéristiques précises²⁵ ». Certains personnages ne se présentent pas comme

religieux, soit parce que le sens prêté localement au terme ne le permet pas, soit parce que les religieux « officiels » s'y opposent. La figure du père de Coursac évoquée par Marie-Christine Pouchelle dans ce numéro,

illustre cette situation : exclu de son monastère mais gardé dans son Ordre, il est relégué dans une position marginale pour ses pratiques exorcistes mais, restant en même temps membre du clergé, les autorités ecclésiastiques lui envoient parfois, en dernier recours, des personnes se disant ensorcelées ou envoûtées, et qui insistent pour bénéficier d'exorcismes. Il prend des chemins de traverse en pratiquant des désenvoûtements et célèbre à l'intention des médiums une messe qu'il a inventée, sans qu'on sache vraiment jusqu'où son activité est connue et tolérée par sa hiérarchie. Parfois au contraire, c'est la pratique qui est associée à une certaine religiosité – comme la danse préhispanique aztèque reprise par les mexicanistes – sans que celui qui s'y adonne ne soit nécessairement considéré comme un religieux (Elbez)²⁶.

On trouve encore des identités équivoques d'une autre manière, comme le maître de fengshui (expert dans l'étude du caractère propice des lieux) qui n'est pas considéré comme un spécialiste « orthodoxe » (*zhengzong* 正宗) et n'a pas de statut qui corresponde à sa pratique au sein des institutions chinoises de gestion du religieux, mais qui n'en demeure pas moins éminemment populaire et associé à la vie d'un temple taoïste qui, lui, est officiellement reconnu (Bloch). Ce genre de situation en Chine conduit à ce que soient passées dans l'usage et même devenues banales des formulations totalement oxymoriques telles « Je crois dans les superstitions »²⁷, empruntant un terme généralement utilisé par les autorités locales pour désigner des pratiques qu'elles interdisent. Le terme de superstitions fait l'objet d'un usage renversé de la part d'acteurs locaux qui se le réapproprient en intégrant la critique émanant des autorités. D'une façon générale, cette appellation est plutôt mobilisée pour désigner la croyance de l'autre, celle dont on veut se distinguer, sans qu'il y ait pour cela de justification à donner. Dans beaucoup de cas, le terme est doté d'une connotation négative. C'est le cas également de la catégorie du « sorcier », ou peut-être plus encore de la « sorcière » dans nos sociétés européennes, souvent mobilisée de façon dépréciative²⁸.

Des spécificités dans la diversité

Quatre spécificités semblent se dégager particulièrement de l'analyse des cas étudiés dans ce numéro : un lien aux institutions religieuses qui s'avère plus complexe encore que celui suggéré par les appellations dont il vient d'être question ; des pratiques qui mêlent le religieux aux autres sphères d'activités plutôt que de l'en isoler ; un certain rapport à l'argent et à la professionnalisation ; une inventivité (et une légitimité ?) liée à une temporalité spécifique et à ses corollaires.

Un positionnement complexe par rapport à des institutions religieuses existantes

Dans ce numéro la référence à l'institution religieuse reste centrale parce que tous les spécialistes dont il est question ici se doivent de composer avec l'existant, c'est-à-dire les systèmes dominants.

Il y a ceux qui sont dans l'institution, mais dans une position subalterne ou marginale. Comme ces préparateurs au mariage en France invités par l'Église catholique à servir dans les paroisses, dont le rôle est agréé par l'institution et qui répondent à ses attentes tout en gardant une marge de liberté dans leurs fonctions (Le Roux). Ou bien encore comme ce musicien des dieux de l'Inde centrale, dont le pouvoir rituel est reconnu et indispensable pour établir un lien avec le monde invisible. Il joue pour les cérémonies de mariage ou des rites de possession, mais les castes dominantes lui dénie le statut d'hindou compte tenu de son identité d'intouchable et de l'impureté qui en découle. Ses mœurs réputées « honteuses » l'exposent à des jugements négatifs allant de la moquerie au dégoût et à la crainte (Prévôt).

Il y a ceux qui sont en interaction avec une institution sans pourtant se situer dedans, soit parce qu'ils se réclament de la religion en question soit parce qu'ils tissent des liens informels et mettent en place une transaction silencieuse avec elle. Comme ces « gardiens de saints » latino-américains qui reprennent le vocabulaire et les codes catholiques en faisant de leurs entités des saints, alors même que ceux-ci ne sont ni reconnus par l'institution ni pensés par les fidèles de la même façon (Burnot)²⁹. Ou bien comme ce géomancien chinois qui n'appartient pas au temple mais bénéficie de la reconnaissance de la supérieure et s'y place sous la protection des dieux. En y amenant des entrepreneurs dont il sait qu'ils deviendront donateurs, il interagit et noue une relation privilégiée avec le temple – ce qui lui donne du crédit et lui permet de développer son activité – sans que cela puisse être dit comme tel (Bloch).

Il y a ceux enfin qui se situent en dehors des institutions religieuses connues. Certains pour tenter d'en (re)créer de nouvelles. Tels ces mediums anglais qui pour faire reconnaître leur don suivent des cours au *Arthur Findlay College* – se présentant lui-même comme « la plus grande université au monde pour l'avancement du spiritualisme et des sciences psychiques » –, participant ainsi à l'établissement et à la renommée d'une nouvelle instance–religion (Rakez Montarry). Ou bien tel ce leader du mouvement spirituel de la mexicanité qui articule sa pratique avec des éléments de la culture maya et tente d'asseoir sa légitimité sur une religion ancienne oubliée de ceux qui sont censés en être les dépositaires et qu'il se propose de réinventer (Elbez). D'autres spécialistes sont dans une position plus indépendante et individuelle encore, que ce soit voulu ou non. Et pourtant, même s'ils rejettent le religieux existant ou sont rejetés par lui, ils se sentent souvent obligés, d'une manière ou d'une autre, de se situer par rapport à lui, de s'y référer ou de s'y adosser de loin. Ils doivent bien souvent faire face à un modèle dominant qui établit ce qui est admis et ce qui ne l'est pas, et qui de fait apparaît comme déviant. De la sorte, ils tentent d'obtenir une forme de reconnaissance. Comme Mme G, medium, qui, sans jamais avoir appartenu à aucun groupe, a établi une communication post-mortem privilégiée avec Claude François et ressenti le besoin de mettre son histoire sous le patronage d'Allan Kardec et par là-même de se ranger du côté d'une forme de religion instituée³⁰. De même, nombre de guérisseurs, de mediums ou de voyants, aussi individuelles et originales soient leurs pratiques, ont intériorisé la dichotomie chrétienne du bien et du mal et affichent leur dévotion au bien pour justifier leur démarche. Ils intègrent également fréquemment dans leurs rituels des objets religieux déjà utilisés ailleurs, dans des formes religieuses plus instituées, pensant ainsi leur conférer un supplément d'efficacité (Pouchelle). Ces figures semblent nécessairement marquées par le religieux institutionnel.

Notons que les catégories de cette typologie ne sont pas exclusives les unes des autres, notamment du fait qu'un individu peut avoir plusieurs activités dans des temporalités et des lieux différents. Par exemple, un musicien des dieux en Inde peut être aussi *medium sirha* à d'autres moments – des rôles très différents voire antinomiques puisque le mettant dans une position dans un cas de musiquant (qui joue la musique) dans l'autre de musiqué (possédé par la musique) (Prévôt). Les opérateurs de crématorium relèvent quant à eux des trois catégories à la fois. Ils peuvent parfois devenir assistants de religieux officiels qu'ils invitent à célébrer une partie du rituel qu'ils orchestrent. Dans d'autres cas, ils assument eux-mêmes la séquence « religieuse » de la cérémonie en s'appuyant sur des pratiques connues. Dans d'autres cas encore, ils se situent en dehors de tout cadre institutionnel et inventent une ritualité qu'ils disent laïque (Peters-Zwengelstein).

Au croisement du religieux et d'autres domaines

Les articles de ce numéro montrent que les « spécialistes du religieux » ne conçoivent pas forcément de coupure entre leurs différentes activités. Ils ne séparent pas nécessairement le domaine supposément sacré dans lequel ils agissent et le domaine de leur vie ordinaire. Carmen Bernand et Serge Gruzinski ont bien montré que pour les missionnaires Espagnols débarqués sur les terres américaines fraîchement conquises au xv^e siècle, la question du partage entre le sacré et le profane avait été particulièrement complexe. Soucieux d'extirper ce qu'ils identifiaient comme l'« idolâtrie » des Indiens que la couronne espagnole leur avait confiés à des fins d'évangélisation, il était bien souvent difficile pour eux de débusquer cette « idolâtrie » tant celle-ci était ancrée dans la vie quotidienne et dans les gestes les plus banals de l'existence³¹. Cette volonté de découpage qui est empreinte de l'histoire culturelle et religieuse de nos sociétés occidentales – donc de l'histoire du christianisme –, a amené à concevoir le religieux comme relevant d'une sphère à part, laquelle pose problème dans la mesure où elle ne peut pas être transposée dans toutes les sociétés, ni même être partagée par tous, y compris dans nos sociétés.

Les figures évoquées dans ce numéro, de façon générale, ne distinguent pas non plus le domaine du religieux d'autres domaines d'activité, et en premier lieu le thérapeutique. Dans le monde actuel, une frontière tend de plus en plus à être tracée entre le domaine du religieux et celui du médical. Or un lien complexe unit souvent les deux sphères depuis fort longtemps sinon depuis toujours. Là où la médecine (officielle) prétend avoir le monopole de la gestion des maladies, des spécialistes de méthodes alternatives sont pourtant parfois (plus souvent qu'on ne le croit) sollicités pour y suppléer, y compris à l'hôpital. Des listes de barreaux de feu circulent dans certains établissements hospitaliers en France, « pourtant sanctuaires de la médecine académique » (Pouchelle). Beaucoup de patients cumulent les démarches vers la médecine reconnue et vers des spécialistes à la marge, sans que cela leur apparaisse nécessairement contradictoire. Les termes qu'ils utilisent parfois montrent qu'ils ont intégré le caractère difficile à cerner de leurs pratiques, comme lorsqu'ils disent qu'ils vont chez le « rebouteux » ou le « charmeur » en France³², avec la référence implicite au pouvoir secret ou magique dont ces appellations sont porteuses. Transparaît alors une autre façon d'envisager les maux auxquels sont confrontés les individus. Dans nombre de représentations, la maladie ne recouvre pas un champ d'action identique à celui de la médecine mais déborde sur le domaine plus vaste du mal et de l'infortune. Des

spécialistes se proposent de la gérer différemment. Enriqueta, forte de sa dévotion à la Santa Muerte au Mexique, accompagne les fidèles qui sollicitent son intervention, même si elle ne propose pas de soins à proprement parler (Burnot). Michel et RaFanja, professeurs de chimie, donc de sciences dures, proposent à Madagascar des thérapies à base d'exorcismes et de sollicitations des esprits des ancêtres ou de la nature (Legrip). Bursuram, musicien des dieux en Inde, est aussi *gunia*, c'est-à-dire devin, guérisseur, exorciste. Il prend le pouls des plaignants quels que soient leurs symptômes afin de déterminer l'origine de leurs maux qui peuvent être imputables à un esprit malin (*deo*), à un fantôme (*bhut*) ou à une simple maladie (*bhimari*). Avoir des connaissances musicales revient à connaître le monde invisible car la musique incarne les divinités. Dans ce cas, on peut même s'interroger sur le statut exact du musicien au moment où il interprète cette musique dans le rituel (Prévôt). Que ce soit pour les spécialistes ou ceux qui les consultent, le cloisonnement habituel des différentes sphères d'activité n'a tout simplement pas lieu d'être, et ils ne le cautionnent pas. Leurs pratiques maintiennent poreuses les frontières entre le religieux et le thérapeutique.

Le monde économique croise aussi souvent celui du religieux. En Chine, il est courant

que des entrepreneurs fassent appel à des maîtres de fengshui (géomanciens) pour s'assurer succès et prospérité (Bloch). Au Mexique, Enriqueta, cette « artisane » de la Santa Muerte – et pour les médias « gardienne » de celle-ci – que nous venons d'évoquer, indique que sa vie professionnelle dans le commerce a toujours été liée à la religion (elle est passée de la vente de beignets devant l'église à celle d'images pieuses dans sa propre boutique d'objets de culte). Elle le revendique même par la formule « La Santa m'entretient » (Burnot). Amy, en Angleterre, combine ses activités de médium et de créatrice de bijoux. Elle utilise même ses capacités médiumniques pour créer des bijoux souvenirs de défunts (Rakez Montarry). Certains lieux sont emblématiques de la porosité des frontières entre les activités. Aux États-Unis, les *botánicas* – où l'on vend statuettes et objets liturgiques de diverses traditions (catholicisme populaire, Santeria, palo Mayombé, spiritisme, vaudou...), plantes médicinales, beaucoup de produits manufacturés (bougies, encens, sprays, protections pour la voiture...) et autres éléments nécessaires aux rituels illustrent l'articulation du commercial et du religieux³³. Globalement, la migration des hommes, mais aussi des idées et des imaginaires, favorise souvent ce genre de mélanges³⁴.

Une autre situation enfin de pluriactivité concerne les anciens spécialistes du religieux qui ont été contraints de renoncer à leur rôle de façon temporaire ou définitive, souvent pour des raisons politiques, sans pour autant pouvoir s'en défaire totalement. Ce fut le cas notamment d'un *tulku* (ou réincarnation) d'un lama découvert au Tibet mais qui fut à l'époque empêché de remplir la fonction qui lui incombait, et dut, comme l'a montré Nicola Schneider, devenir électricien durant la campagne d'électrification du Tibet, avant de revenir tardivement à la vie religieuse, tout en conservant en partie son activité³⁵. Ce fut le cas aussi d'un moine taoïste en Chine qui, alors que durant la Révolution culturelle (1966-1976) toutes les religions furent interdites et les religieux renvoyés à la vie laïque, est devenu médecin puis, plus de vingt ans après, comme l'a montré Adeline Herrou, a repris en partie son activité rituelle quand ce fut possible, tout en continuant à exercer dans son cabinet en ville³⁶. Au-delà des ruptures historiques, ce sont parfois des changements de société, voire de simples évolutions technologiques, qui amènent à des aménagements ou des réorganisations des activités religieuses. Les réseaux numériques ont également été sources de nombreuses adaptations du religieux. Car force est de constater que le religieux s'est invité sur la

toile, qui est devenue un lieu d'échange, de formation, de discussion mais aussi de pratique. Certaines figures y ont émergé, montrant s'il en était encore besoin que la fonction seule ne suffit pas à définir le spécialiste. On a vu des blogueurs, extérieurs à toute organisation religieuse et ayant une activité professionnelle autre, donner des conseils spirituels sur internet et obtenir une audience suffisamment significative pour s'imposer comme des acteurs religieux reconnus³⁷. Leur émergence ouvre de nouvelles perspectives et redessine le champ des possibles en matière d'autorité religieuse. Amy, la médium anglaise, s'est formée au *Arthur Findlay College* mais également en suivant des cours en ligne. Et elle propose dorénavant aussi des consultations privées en ligne (Rakez Montarry).

Une inventivité au service du religieux

Les exemples développés dans ce numéro montrent une aptitude à créer du religieux original, parfois même dans une certaine effervescence, en se jouant des contraintes institutionnelles et en profitant de la marge de manœuvre qui est laissée. Ces figures de spécialistes ne se laissent bien souvent pas enfermer dans un rôle préétabli et se jouent des frontières entre les domaines d'activité. Ils manifestent une créativité au service du religieux, probablement facilitée par leur posture, que l'on pourrait rapprocher de la logique du « croire sans appartenir » dégagée par Grace Davie³⁸. Souvent, les croyants ne se contentent plus d'une religiosité héritée³⁹ mais choisissent, bricolent et deviennent acteurs de leurs propres croyances au sein de compositions dites « à la carte », sous une forme fluide, bricolée, individualisée, prenant place dans un monde globalisé. Dans le quotidien de leur religion vécue, ils n'apparaissent pas comme « des porteurs passifs de dogmes », pour reprendre les termes employés par Elisabeth Claverie et Anna Fedele, « mais sont constamment en train de questionner et soumettre à l'épreuve les dimensions extra-empiriques avec lesquelles ils évoluent⁴⁰ ». Selon elles, « s'agissant en tout cas des sociétés occidentales, sont ainsi apparus des types variés d'assentiments, d'engagements, de jeux avec la lettre, d'interprétations, de rejets de la littéralité des contenus, de mises à l'épreuve de l'efficacité d'un rituel qu'il s'agisse des confessions du christianisme ou des mouvements de spiritualité⁴¹ ». Ce constat nous semble s'appliquer plus largement, y compris dans le monde non occidental, comme le montrent les exemples de ce numéro.

L'inventivité au service du religieux se donne à voir au quotidien, parfois de façon discrète et sans que celle-ci soit forcément revendiquée. Les officiants privés des crématoriums parisiens inventent de nouvelles funérailles hybrides, en proposant des cérémonies individualisées prenant en compte la personnalité des défunts mais aussi en recourant à un répertoire de références partagées. Puisant dans les traditions religieuses existantes mais pas seulement, ils se trouvent ainsi au cœur d'une « ébullition imaginaire foisonnante » (Peters-Zwengelstein). De son côté, Miguel, un ancien ouvrier agricole devenu leader régional du mouvement religieux mexicaniste, fait preuve d'une grande adaptabilité en ce qu'il propose d'articuler l'univers maya – dominant dans la région touristique où il exerce – à un ensemble mexicaniste au départ axé sur la culture aztèque. Il introduit des termes issus d'une langue maya dans des cérémonies jusqu'ici entièrement menées en espagnol et en nahuatl⁴² et modifie l'esthétique des danses pour leur donner un aspect plus « primitiviste » qui contraste fortement avec la représentation impériale de l'Indien qui dominait jusqu'à présent. Il associe enfin la dévotion à la Vierge de Guadalupe transmise par sa mère à cet

ensemble. En somme, il met en place une ritualité qui transforme véritablement les codes jusqu'ici admis dans le milieu mexicaniste (Elbez).

La créativité des acteurs s'exprime parfois même au cœur des institutions religieuses.

Ainsi, dans le cadre de la préparation au mariage qu'ils assurent pour l'Église catholique, les couples chargés d'animer les séances négocient leur place et ne se contentent pas de transmettre les éléments communiqués par le clergé ni de calquer leur façon de faire sur celle des prêtres. Assumant un rôle que l'on pourrait qualifier d'assistants, ils effectuent un tri, filtrent, innovent, se servent de leur vécu personnel, empruntent au théâtre pour rejouer des saynètes de la vie quotidienne et faire passer des messages – comme celui de la nécessité, dans un couple, d'éviter le langage agressif – et se livrent au final à une « réflexivité critique du rituel⁴³ » (Le Roux).

On en arrive à se demander si les acteurs dont il est question dans ce numéro n'incarnent pas au final la possibilité de construire son propre dispositif de foi et ses propres pratiques⁴⁴. Parfois, la pluriactivité – que nous avons appelée pour l'objectiver une position « à mi-temps » (dans le sens où ce ne sont pas des religieux à plein temps) – et le fait de ne pas être toujours pleinement reconnus comme des acteurs religieux leur permet de disposer d'une marge de manœuvre créatrice. Et les articles de ce numéro montrent que leurs activités « annexes » alimentent souvent leur façon de penser et d'agir dans le domaine religieux. Ainsi, l'archéologue en Inde qui devient astrologue et utilise des dessins de crâne dans ses consultations et, comme l'a décrit Emmanuel Grimaud, invente le « portrait astral » appelé *superimposing* (dans lequel il tente de redonner un visage au crâne, en s'aidant de l'horoscope du consultant)⁴⁵, la policière anglaise devenue medium sur la base de son intuition et de son flair, et confiant à l'ethnologue « J'ai toujours su que j'étais plus qu'Amy »⁴⁶ (Rakez Montarry), l'électricien s'intéressant au magnétisme dans les campagnes françaises (Pouchelle), le danseur mexicaniste qui mobilise sa connaissance du monde de la chasse acquise dans son enfance pour donner à ses danses une proximité avec la nature (Elbez), ou encore ce professeur de science qui se lance dans une activité de guérisseur herboriste, en mobilisant la phytothérapie (Legrip). Dans ces cas, la pluriactivité serait une ressource qui devient une source d'inventivité, et ce dans leurs différentes occupations.

La question financière : entre l'interdit et la nécessité

Pour ces différents spécialistes, dès lors qu'ils sont sollicités par d'autres personnes, la question de la rémunération se pose, et bien souvent de façon ambiguë. Dans nombre de cas, celle-ci n'est pas envisageable. Amy, ancienne femme policière devenue *spiritual medium* en Angleterre, pendant longtemps n'entend pas se faire rémunérer pour ses consultations psychiques et médiumniques, parce qu'« un don ça ne se rémunère pas ». Ne concevant pas ses activités autrement que comme une manière de se mettre au service de l'autre mais aussi du monde des esprits en transmettant leurs messages aux humains, elle se trouve confrontée à des difficultés de survie financière et se doit de négocier sans cesse entre les nécessités de la vie quotidienne et son éthique de medium. Cette négociation l'amène d'ailleurs à n'être medium qu'à « mi-temps » – dans le sens que nous lui donnons dans ce numéro –, alors qu'elle souhaiterait le faire davantage (Rakez Montarry). Quant à Bursuram, musicien de caste Ganda en Inde centrale, il fait profiter les patients qui viennent à lui pour son savoir-faire de medium *sirha*, de compétences qu'il ne monnaie pas mais dont il peut simplement espérer une récompense sous forme d'alcool ou de nourriture (Prévôt). Même dans les cas où le

service fait l'objet d'une contrepartie financière, celle-ci ne doit bien souvent pas être directe ou visible. Le devin guérisseur malgache accepte des rétributions financières pour ses actes à Madagascar, mais celles-ci ne sont pas fixées à l'avance et « il tourne la tête dans la direction opposée en fermant les yeux » au moment du paiement, ce qui lui permet de feindre de ne pas savoir qui le lui a remis ni de quelle manière. Le discours est là encore très clair : un don ne se monnaie pas, au risque de le perdre (Legrip). Les acteurs du mouvement de la mexicanité ont tendance eux aussi à voir d'un mauvais œil le fait de danser pour de l'argent. La frontière entre pratique professionnelle de la danse à but lucratif et danse rituelle semble faire l'objet d'une imbrication complexe sans cesse négociée par son principal interlocuteur (Elbez). En Argentine, un sanctuaire dédié à San La Muerte est qualifié d'escroquerie par certains fidèles sous prétexte que la famille qui l'a fondé y tient un stand et réalise des bénéfices. On l'accuse alors de « faire ça pour l'argent » ce qui, aux yeux de certains autres spécialistes, rend la démarche non légitime (Burnot). Le mercantilisme apparaît ainsi souvent comme suspect dès lors qu'il s'agit de religion.

Si les services rendus par ces spécialistes sont souvent gratuits ou soumis à une règle de compensation non pécuniaire, ils s'insèrent parfois dans des combinaisons plus complexes. Aquiles et Enriqueta, gardiens de saints en Argentine et au Mexique, ne demandent rien en échange de leurs bénédictions. La logique de l'argent et celle des services qu'ils rendent ne sont pas compatibles. Ils ont pourtant tous les deux trouvé un moyen de subvenir à leurs besoins financiers avec des activités en lien avec leur activité religieuse. L'un sculpte, vend et incruste des amulettes dans les corps de ses fidèles. L'autre est propriétaire d'un commerce d'objets religieux (Burnot). L'équilibre entre un engagement altruiste et une nécessité de faire de leur activité une affaire rentable est subtil et ambigu et nous invite à nous interroger sur le sens même du commerce en religion : doit-il servir uniquement à gagner de quoi vivre (ou survivre), ou peut-il permettre de faire fortune ? Le devin spécialisé dans l'art du fengshui officiant dans le cadre d'un temple taoïste en Chine a lui aussi un rapport complexe à l'argent. Recevant de fortes sommes de la part d'hommes d'affaires à qui il rend service, celui-ci n'en profite en aucune manière, préférant vivre dans une demeure austère et investir sur les marchés boursiers, au risque de tout perdre. Son mode de vie rapproche étroitement, de façon presque paradoxale, ascèse et argent. Qui plus est, lorsqu'il est au temple, il se plie à l'usage qui veut qu'aucun profit personnel ne soit fait dans le temple – où seules les divinités sont maîtresses du sanctuaire – et considère de son devoir de prodiguer gratuitement des services divinatoires, littéralement qualifiés de « travail vertueux » (Bloch).

L'importance du service rendu à l'autre affleure souvent dans les discours des différents spécialistes dont il est question dans ce numéro. Cette notion de service peut s'entendre de deux manières. Le service aux humains, mais aussi aux entités invisibles. Pour certains, la rétribution serait astreignante en ce qu'elle supposerait alors nécessairement d'évaluer, au moins approximativement, un temps de travail. Or la guérisseuse et voyante française Marie-Françoise, elle, veut travailler sans aucune entrave de temps et donc d'argent, quitte à vivre à la limite de la pauvreté (Pouchelle). Même s'ils sont rémunérés pour le service qu'ils rendent, les officiants des crématoriums parisiens mettent aussi cet élément en avant. Le bon maître de cérémonie est celui qui « donne » de sa personne, sensiblement et intellectuellement (Peters-Zwingelstein). Les gardiens de saints latino-américains situent leurs *activités* du

côté de l'empathie, de la proximité et de l'écoute. Ils abolissent le fossé entre le spécialiste et le fidèle, personnalisant la relation et la sortant d'un rapport hiérarchique (Burnot). La medium anglaise Amy mène son engagement comme une « mission » et parle de la nécessité de « renoncer un peu à soi » pour répondre aux attentes du monde invisible, tout en faisant de ce dévouement une source de réalisation personnelle qui donne un but à sa vie (Rakez Montarry). Ce serait au final le désintéressement et le don de soi dont ils font preuve (perçus comme des gages d'honnêteté) qui donneraient une forme de légitimité et de crédibilité à ces spécialistes.

À ancrages particuliers, légitimités particulières

Ce n'est pas simplement parce qu'un spécialiste est rémunéré qu'il est pour autant considéré comme un professionnel. Et réciproquement, certaines figures admises comme professionnelles de la religion ne perçoivent pas de salaire mais une simple compensation ou un défraiement – comme les moines taoïstes en Chine, qui ne touchent qu'une prébende pour leurs effets personnels⁴⁷. Autrement dit, la rétribution ne suffit pas à définir le professionnel dans la sphère religieuse. Parfois même, les spécialistes se retrouvent dans une position « illicite » ou « clandestine », notamment au regard des risques qu'ils encourent à exercer leur activité en dehors des cadres légaux⁴⁸. La question qui se pose alors, quel que soit le statut que les ritualistes sont parvenus à acquérir, est de savoir comment se construit leur légitimité et si celle-ci ne dépasse pas au final la question de la professionnalisation.

Certains des spécialistes dont il est question dans ce numéro ont un statut de professionnel reconnu et perçoivent une rémunération. C'est le cas des maîtres de cérémonie du crématorium du Père Lachaise dont l'activité n'est toutefois qu'en partie religieuse et pas affichée comme telle (Peters-Zwingelstein). Leur légitimité vient du fait qu'ils ont une fonction sociale clairement identifiée par l'ensemble de la société. D'autres sont également reconnus, mais dans une position asymétrique, à l'instar des préparateurs de mariage, qui ne sont pas considérés comme des religieux en titre mais qui secondent ces derniers de façon bénévole (Le Roux). Bien souvent assimilés localement à des laïcs, ils forment une sorte de premier cercle autour des religieux qu'ils assistent. En France, un curé de paroisse d'un gros bourg et prêtre modérateur de trois ensembles paroissiaux se partage entre les dix-sept clochers dont il a la charge et délègue aux paroissiens une partie de ce que géraient les prêtres d'autrefois, qui logeaient dans le presbytère de la seule église dont ils s'occupaient⁴⁹. Si leur contribution est majeure voire indispensable – pas de mariage sans préparation, pas d'enseignement de la foi sans catéchistes, etc. –, ils n'en sont pas pour autant mis sur un pied d'égalité. C'est le fait que l'institution assigne à ces sortes d'auxiliaires un rôle complémentaire de celui des religieux qui leur confère une reconnaissance, laquelle assoit leur légitimité. Si l'ethnologue ne veut pas reprendre à son compte des catégorisations *emic*, ne se doit-il donc pas de considérer ces acteurs comme des spécialistes à part entière ?

Parfois, la coopération avec l'institution est plus lointaine et reconnue à demi-mots seulement. En Chine, la présence discontinue du maître de fengshui est admise dans le temple où il joue un rôle indépendant de celui des moniales qui y demeurent et en supervisent l'activité. Il existe comme un accord tacite entre eux du fait qu'ils se complètent et ont besoin les uns des autres pour que le temple puisse assurer sa

fonction d'intercesseur entre les hommes et les dieux (Bloch). D'ailleurs, le fait que le maître de fengshui, à certains moments, soit au temple « avec des entrepreneurs dans l'exercice de ses fonctions » nous amène à nous demander si cette situation, aussi informelle soit elle, ne constitue pas une séquence du rituel commencé à son domicile (où il reçoit ses clients) ou chez l'entrepreneur. La légitimité de ce spécialiste n'appartenant pas à l'institution religieuse se construit quoi qu'il en soit dans l'ombre de celle-ci. Pour d'autres enfin, la légitimité s'établit en dehors de toute reconnaissance institutionnelle, par la ferveur populaire. Le fait qu'un nombre conséquent de fidèles (ou seulement quelques-uns) adhèrent au rôle de cet officiant, qu'ils lui attribuent des qualités et croient en ses actes suffit parfois à établir sa notoriété. L'efficacité prêtée à la Santa Muerte au Mexique ou à San La Muerte en Argentine donne du pouvoir à ceux qui en sont devenus des gardiens et des intercesseurs (Burnot). N'est-ce pas simplement quelque-chose de l'ordre du succès qui fonde la légitimité, comme Arnaud Esquerre le montre à propos des pratiques astrologiques dont la « réussite » contribue à faire reconnaître l'astrologue⁵⁰. Si les cas sont tous différents les uns des autres, la reconnaissance sociale joue toujours un rôle crucial dans la fabrique de ces personnages et dans leur possibilité de s'installer dans le temps. À propos de la sorcellerie, Claude Lévi-Strauss évoque trois niveaux d'implication complémentaires qui rendent la croyance valide : celle du sorcier, celle du requérant, et « enfin la confiance et les exigences de l'opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle »⁵¹. C'est ce champ de gravitation qui fonde l'autorité de ces différentes figures de spécialistes et ritualistes⁵². Il prend d'autant plus d'importance lorsqu'il n'est pas institué et repose sur une activité « à mi-temps » qui compose avec d'autres.

Au final, ces spécialistes que nous avons qualifiés d'« à mi-temps », dans une démarche qui invitait à *penser par cas*⁵³ ethnographiques, auraient en commun d'être à la fois immergés dans un quotidien qui ressemble à celui de tout un chacun, en prise avec les difficultés de ce monde, et en même temps reconnus pour leurs capacités hors du commun à gérer les forces de l'invisible, qui plus est sans être limités par les contraintes institutionnelles classiques et le caractère imposant et solennel des lieux saints bien connus. Cette double composante de leur identité est probablement ce qui contribue à créer une proximité avec ceux qui les sollicitent. Ils peuvent devenir pour certains des soutiens indispensables, voire de véritables « faiseurs de miracles » dans leur vie de tous les jours. Ils soulignent plus simplement l'importance du « service » qu'ils rendent à l'autre. Si leur activité va au-delà d'un simple métier ou d'une fonction établie, elle participe aussi d'un monde religieux plus diffus que celui habituellement reconnu.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT-LLORCA Marlène, « Religion populaire » in AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1041-1045.
- BERNAND Carmen, « Anthropologie religieuse. Frontières, infortunes et représentations » in GISEL Pierre et TETAZ Jean-Marc (dir.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fidès, 2002, p. 155-174.
- BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- BERTHIER Brigitte, « Une journée de Perle d'Abondance, déesse à mi-temps », *Aujourd'hui la Chine*, n° 36, 1985, p. 28-29.
- BOUILLIER Véronique, « Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme ? Quelques exemples shivaïtes » in HERROU Adeline et KRAUSKOPFF Gisèle (dir.), *Des moines et des moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 27-37.
- CHAMPION Françoise, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains » in CHAMPION Françoise et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990.
- CLAVERIE Elisabeth et FEDELE Anna, « Incertitudes et religions vernaculaires : Introduction », *Social Compass*, vol. 61, n° 4, 2014, p. 487-496.
- CLERC-RENAUD Agnès, *D'un monde à l'autre. Fragments d'une cosmologie brésilienne*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 24-25.
- DAVIE Grace, « Believing without belonging: is this futur of religion in Great-Britain? », *Social Compass*, vol. 4, n° 37, 1990, p. 455-469.
- DAVIE Grace, « Croire sans appartenir : le cas britannique » in DAVIE Grace et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- DE LA TORRE Renée, « Circuitos mass mediáticos de la oferta neoésotérica : new age y neomagia en Guadalajara », *Alteridades*, vol. 32, n° 16, 2006, p. 29-41.
- DE LA TORRE Renée et CAMPECHANO Lizette, « La danza conchera y la conquista del ciberespacio » in DE LA TORRE Renée, GUTIÉRREZ ZUÑIGA Cristina et JUÁREZ HUET Nahayeilli (dir.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New age*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de Jalisco, 2013, p. 355-384.
- ESQUERRE Arnaud, *Prédire. L'astrologie au XXIème siècle en France*, Paris, Fayard, 2013
- FAIVRE Antoine, « Ésotérisme » in AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.) *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 326-329.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- FAVRET-SAADA Jeanne, « On y croit toujours plus qu'on ne croit », *L'Homme*, vol. 190, 2009, [En ligne].
- FAVRET-SAADA Jeanne, « Entretien avec Jeanne Favret-Saada », *Asdival*, n° 13, 2018, p. 39-53.

- GOBIN Emma et VANHOENACKER Maxime, « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *Ethnographiques.org*, n° 33, 2016.
- GOOSSAERT Vincent, « Chinese Religion : Popular Religion » in JONES Lindsay (dir.) *Encyclopedia of Religion*, (2de édition), vol. 3, Farmington Hills, MacMillan, 2004, p. 1613-1621.
- GRIMAUD Emmanuel, *L'Étrange Encyclopédie du docteur K. Portraits et horoscopes d'un astrologue indien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2014.
- GRIMAUD Emmanuel, « La singularité fantôme. Hypnose, chasse aux spectres et cybernétique de la transmigration à Calcutta », *Gradhiva*, vol 29, 2019, [En ligne].
- HERROU Adeline, *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2005.
- HERROU Adeline, « La part essentielle de l'être n'est 'ni dans le corps, ni hors du corps'. Portrait d'un maître taoïste médecin et ascète » in BAPTANDIER Brigitte (dir.), *Le battement de la vie. Le corps naturel et ses représentations en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2017, p. 359-399.
- HERROU Adeline (dir.), *Une journée dans une vie. Une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, PUF, 2018.
- HERRENSCHMIDT Olivier, « Religion » in BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 618-624
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- KUCZYNSKI Liliane, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS, 2002.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974 [1958].
- LOVHEIM Mia, « Une voix à elles : jeunes, musulmanes et blogueuses » in DUTEIL OGATA Fabienne, JONVEAUX Isabelle, KUCZYNSKI Liliane et NIZARD Sophie (dir.), *Le religieux sur internet*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 299-319.
- MAÎTRE Jacques, « RELIGION - La religion populaire », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/faraway.parisnanterre.fr/encyclopedie/religion-la-religion-populaire/>
- MANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969.
- MAYER Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993.
- MAYER Jean-François, « Le marché de la religiosité parallèle. Visite d'une foire de l'ésotérisme », *Mouvements religieux*, n° 226-227, 1999, p. 6-15.
- MAYER Jean-François, « Les chevaliers de l'Apocalypse : l'Ordre du Temple Solaire et ses adeptes » in CHAMPION Françoise et COHEN Martine (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, p. 205-223.
- MICHALIK Piotr, « Death with a bonus pack. New age spirituality, folk Catholicism, and the cult of Santa Muerte », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, 2011, p. 159-182.
- PAN Junliang, « Invisibilité des pratiques religieuses des migrants chinois en France », *Migrations Société*, vol. 1, n°183, 2021, p. 111-126.
- PARSAPOJOUH Sepideh « La châsse de l'imam Husayn », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 174, 2016, 49-74.
- PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (dir.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.

- PEDRON COLOMBANI Sylvie, *Maximon au Guatemala : dieu, saint ou traître ?*, Londres, Periplus, 2005.
- PÉDRON COLOMBANI Sylvie, « The journey of San Simón from Guatemala to the United States: processes of reappropriation of a popular saint of Guatemala » in GUTIÉRREZ ZÚÑIGA Cristina, DE LA TORRE Renée et JUÁREZ HUET Nahayeilli (dir.), *New age in latin America. Popular variations and ethnics appropriations*, Boston, Brill, 2016, p. 197-217.
- PÉDRON COLOMBANI Sylvie, « Le culte de Maximón entre Guatemala et États-Unis. Itinéraire d'un saint controversé » in DUTERME Clara, GIRALDOU Marion et MIRA Abigail (dir.), *Mauvais sujets dans les Amériques*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2016, p. 147-158.
- PIETTE Albert, *La religion de près. La religion en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999, p. 185-264.
- PONS Christophe, « L'intériorisation du surnaturel », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 145, 2009, p. 15-31.
- POUCHELLE Marie-Christine, « Les faits qui couvent, ou Claude François à contre-mort, *Terrain*, n° 14, 1990, p. 32-46.
- RAINEAU Clémentine, « Maladie et infortune dans l'Auvergne d'aujourd'hui. Médecins, malades et guérisseurs d'un bourg montagnard à l'hôpital », *Ruralia*, vol. 10-11, 2002 [En ligne].
- RIVIERE Gilles, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.
- SCHNEIDER Nicola, « Challenges and Achievements in the Live of a Tibetan Lama Who Became and Electrician: The Fifth Dragkar Lama » in HERROU Adeline (dir.), *The Everyday Practice of Chinese Religions: Elder Masters and the Younger Generations in Contemporary China*, London, Routledge, à paraître.
- SCHOPEN Gregory, « Trois morceaux en forme de poire. Réflexion sur la possibilité d'un monachisme comparatif », *Religions et histoire*, Hors-série n° 3, 2010, p. 14-22.
- STOCZKOWSKI Wiktor, « Défendre ou comprendre », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 193, 2021, p. 235-251.
- WEBER Florence « Une enquête dans l'histoire. Le travail à-côté, apogée d'une culture ouvrière européenne » in ARBORIO Anne-Marie, COHEN Yves, FOURNIER Pierre, HATZFELD Nicolas, LOMBA Cédric et MULLER Séverin, *Observer le travail. Histoire, ethnographie, approches combinées*, Paris, La Découverte, 2008, p. 201-214.
- WELCH Holmes, « Religious Taoism and Popular Religion from Second to Seventh Centuries » in WELCH Holmes et SEIDEL Anna (dir.), *Facets of Taoism. Essays In Chinese Religion*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1979, p. 53-81.

NOTES

1. MAYER Jean-François, « Les chevaliers de l'Apocalypse : l'Ordre du Temple Solaire et ses adeptes » in CHAMPION Françoise et COHEN Martine (dir.) *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, p. 205-223.
2. BERTHIER Brigitte, « Une journée de Perle d'Abondance, déesse à mi-temps », *Aujourd'hui la Chine*, n° 36, 1985, p. 28-29.
3. FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 75.
4. HERROU Adeline, « Introduction » in HERROU Adeline (dir.), *Une journée dans une vie. Une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, PUF, 2018, p. 18.

5. Florence Weber, à propos des ouvriers d'une petite ville industrielle au Nord de la Côte d'Or et de l'utilisation de leur temps libre, parle de ces « occupations discrètes, presque invisibles à l'échelle nationale, mais gratifiantes à l'échelle des interconnaissances locales, celles justement que [elle a] pu observer à Montbard et que, reprenant un terme indigène, [elle a] qualifiées de travail à-côté » (WEBER Florence « Une enquête dans l'histoire. Le travail à-côté, apogée d'une culture ouvrière européenne », in ARBORIO Anne-Marie et al., *Observer le travail. Histoire, ethnographie, approches combinées*, Paris, La Découverte, 2008, p. 207). Dans le compte-rendu qu'il fait de l'ouvrage d'Arnaud Esquerre, *Prédire. L'astrologie au XXIe siècle en France*, Fabien Provost reprend cette notion, en suggérant que « l'astrologie, quand elle est un métier, constitue souvent un travail « à-côté » » (dans ce numéro).
6. BERTHIER Brigitte, « Une journée de Perle d'Abondance, déesse à mi-temps », art. cit.
7. Jeanne FAVRET-SAADA montre que, dans certains cas, aucun épisode antérieur de la vie des consultants des désorceleurs n'avaient requis une explication par les sorts (FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, op. cit., p. 79), et peut-être pourrait-on ajouter, n'en auraient-ils besoin qu'une fois.
8. Elle pose parfois problème y compris au sein des religions instituées, comme le souligne Jacques Maître : « On trouve alors des cas extrêmes de distorsion entre le catholicisme officiel et la vie religieuse populaire, même lorsque celle-ci se déroule dans une mise en scène catholique » (MAÎTRE Jacques, « RELIGION - La religion populaire », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/faraway.parisnante.fr/encyclopedia/religion-la-religion-populaire/> (consulté le 13/10/2021)).
9. Dans l'ouvrage *Socio-anthropologie des religions*, Gilles Rivière consacre une partie à ces « marges de la religion » dans laquelle il traite de la magie, de la sorcellerie et du chamanisme (RIVIÈRE Gilles, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 113-146).
10. L'expression « religiosité parallèle » a souvent été mise en avant pour englober l'effervescence de ce que l'on a appelé les « Nouveaux mouvements Religieux » dans les années 1960-1970, une catégorie elle-même hétérogène. Voir par exemple MAYER Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993 ; ou bien encore son article MAYER Jean-François, « Le marché de la religiosité parallèle. Visite d'une foire de l'ésotérisme », *Mouvements religieux*, n° 226-227, 1999, p. 6-15, dans lequel il traite entre autres des acteurs du mouvement mexicaniste venus présenter des danses rituelles d'inspiration aztèque du type de celles dont il est question dans l'article de Mélissa Elbez (dans ce numéro). La catégorie même de « religiosité », qu'elle soit parallèle ou non, pose d'ailleurs question dans la mesure où elle introduit une division interne supplémentaire du religieux.
11. Voir MAÎTRE Jacques, « RELIGION - La religion populaire », art. cit., qui parle également du *no man's land* produit par le recul des régulations confessionnelles.
12. DE LA TORRE, Renée, « Circuitos mass mediáticos de la oferta neoésotérica : new age y neomagia en Guadalajara », *Alteridades*, vol. 32, n° 16, 2006, p. 29-41.
13. CHAMPION Françoise, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains » in CHAMPION Françoise et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990, p. 17-69.
14. Pour reprendre l'expression d'Antoine Faivre (FAIVRE Antoine, « Ésotérisme » in AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.) *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 329).
15. Comme le souligne Marlène Albert-Llorca, la notion de « religion populaire » « a désigné tour à tour le « grand nombre », les laïcs, les populations rurales ou les « classes subalternes » [... Elle] est également contestée parce qu'elle tend à focaliser l'attention sur ce qui est ou paraît hétérodoxe » (ALBERT-LLOCA Marlène, « Religion populaire » in AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1043-1044).

16. CLERC-RENAUD Agnès, *D'un monde à l'autre. Fragments d'une cosmologie brésilienne*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 24-25.
17. Selon Jeanne Favret-Saada, après 1965 et le concile de Vatican II, « l'autorité religieuse s'engageait enfin dans une guerre aux "superstitions", qu'elle avait déclarée sans la mener vraiment depuis des siècles. (...) Les ruraux étaient à la fois foncièrement catholiques et en total désaccord avec la version de la foi que l'Église d'alors leur inculquait avec une pédagogie brutale. » [...] L'autorité religieuse coupait les liens entre la version officielle du christianisme et celle qui faisait sens pour les paysans. Laquelle se retrouvait du même coup déçue de toute prétention à relever de la religion – y compris d'une "religion populaire" pour être convertie en trouble psychiatrique. » (FAVRET-SAADA Jeanne, « Entretien avec Jeanne Favret-Saada », *Asdival*, n° 13, 2018, p. 41).
18. Voir WELCH Holmes, « Religious Taoism and Popular Religion from Second to Seventh Centuries » in WELCH Holmes et SEIDEL Anna (eds), *Facets of Taoism. Essays In Chinese Religion*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1979, p. 54 ; GOOSSAERT Vincent « Chinese Religion : Popular Religion » in JONES Lindsay (dir.), *Encyclopedia of Religion*, (2de édition), Farmington Hills, MacMillan, 2004, vol. 3, p. 1613-1621. Il est à noter que les spécialistes religieux chinois sont fortement encouragés aujourd'hui à s'affilier aux grandes religions reconnues.
19. Une autre acception encore de la religion populaire pourrait être trouvée en Iran où elle s'applique à des pratiques musulmanes que s'approprient des couches populaires de croyants particulièrement fervents, qui dans le chiisme échappent en quelque sorte au contrôle de la branche orthodoxe et savante de la même religion (PARSAPAJOUH Sepideh, « La chasse de l'imam Husayn », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 174, 2016, p. 51).
20. Voir l'entretien qu'elle nous a accordé dans ce numéro.
21. BERNAND Carmen, « Anthropologie religieuse. Frontières, infortunes et représentations » in GISEL Pierre, TETAZ Jean-Marc (dir.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fidès, 2002, p. 173.
22. Communication personnelle de Jeanne FAVRET-SAADA, février 2020. Nous la remercions pour l'échange riche et stimulant qu'elle a bien voulu avoir avec nous au cours de la préparation de ce numéro.
23. Du « Je sais bien... mais quand même » d'Octave Mannoni (M ANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 16), jusqu'au « Je n'y crois pas mais j'en ai peur » de Gérard Lenclud (LENCLUD Gérard, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*, vol. 14, 1990, p. 10), en passant par le « On y croit toujours plus qu'on ne croit » de Jeanne Favret Saada (FAVRET SAADA Jeanne, « On y croit toujours plus qu'on ne croit », *L'Homme*, n° 190, 2009, [En ligne]).
24. HERRENSCHMIDT Olivier, « Religion » in BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 619-620.
25. SCHOPEN Gregory, « Trois morceaux en forme de poire. Réflexion sur la possibilité d'un monachisme comparatif », *Religions et histoire*, Hors-série n° 3, 2010, p. 14. La difficulté pour l'ethnologue est double : approcher ce que localement on entend par religieux et ensuite en rendre compte au plus près des conceptions vernaculaires. En langue française, le vocabulaire religieux est pour beaucoup empreint de signification chrétienne. Cela donne lieu à des résultats parfois étonnants : on parle de « monastères » en Inde mais on se refuse à qualifier les religieux qui y demeurent de « moines » (BOULLIER Véronique, « Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme ? Quelques exemples shivaïtes » in HERROU Adeline et KRAUSKOPFF Gisèle (dir.), *Des moines et des moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 28). Ou encore on affirme que les Mélanésiens ignorent l'idée d'un dieu mais possèdent une « religion » (à l'époque qualifiée de primitive), tournée vers le contrôle d'une force

mystérieuse appelée mana (CODRINGTON Robert H. cité par STOCZKOWSKI Wiktor, « Défendre ou comprendre », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 193, 2021, p. 247).

26. Issues de danses rituelles préhispaniques visant à établir une relation entre l'homme, la société, les dieux et la nature, ces danses furent interdites par les missionnaires espagnols qui tentèrent d'y substituer des danses et pratiques catholiques, ce qui donna lieu à un syncrétisme (voir DE LA TORRE Renée et CAMPECHANO Lizette, « La danza conchera y la conquista del ciberespacio » in DE LA TORRE Renée, GUTIÉRREZ Zuñiga Cristina et JUÁREZ HUET Nahayeilli (dir.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de Jalisco, 2013, p. 355-384).

27. *Wo xin mixin* 我信迷信, où les superstitions sont dites « croyances égarées », *mixin* 迷信 (données issues du terrain de Adeline Herrou).

28. Le stigmaté associé à la désignation comme sorcière, qualifiant des pratiques échappant à l'orthodoxie, s'est exporté dans les colonies, comme l'illustre le cas des *sacerdotes mayas* (prêtres mayas), officiants du culte de San Simon au Guatemala. San Simon est un saint né dans le système des confréries catholiques du monde indigène mais non reconnu par l'Église. Sur ce processus de stigmatisation et la qualification de « mauvaise religion » auquel il conduit voir PEDRON COLOMBANI Sylvie, « Le culte de Maximón entre Guatemala et États-Unis : itinéraire d'un saint controversé » in DUTERME Clara, GIRALDOU Marion et MIRA Abigail (dir.), *Mauvais sujets dans les Amériques*, Presses Universitaires du Midi, 2016, p. 155.

29. L'Amérique latine, évangélisée par les missionnaires espagnols à partir du xv^e siècle, a été le lieu de création de nombreuses figures de saints dits populaires au statut ambigu au regard de l'orthodoxie catholique (MICHALIK Piotr, « Death with a bonus pack. New age spirituality, folk Catholicism, and the cult of Santa Muerte », *Archives de sciences sociales des religions*, 2011, n° 153, p. 159-182 et PEDRON COLOMBANI Sylvie, *Maximon au Guatemala : dieu, saint ou traître ?*, Londres, Periplus, 2005).

30. POUCHELLE Marie-Christine, « Les faits qui couvent, ou Claude François à contre-mort », *Terrain*, n° 14, 1990, p. 36.

31. BERNARD Carmen et GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.

32. On dit que les rebouteux et les charmeurs font parfois appel, dans leurs démarches, à un secret. C'est alors même ce qui les définit (RAINEAU Clémentine, « Maladie et infortune dans l'Auvergne d'aujourd'hui. Médecins, malades et guérisseurs d'un bourg montagnard à l'hôpital » *Ruralia*, vol. 10-11, 2002 [En ligne])

33. Sur ce sujet, voir notamment PÉDRON-COLOMBANI Sylvie, « The journey of San Simón from Guatemala to the United States: processes of reappropriation of a popular saint of Guatemala » in GUTIÉRREZ ZUÑIGA Cristina, DE LA TORRE Renée et JUÁREZ HUET Nahayeilli (dir.), *New Age in latin America. Popular variations and ethnics appropriations*, Boston, Brill, 2016, p. 197-217.

34. Liliane Kuczynski montre bien comment des marabouts africains venus s'installer à Paris au gré des flux migratoires ont appris à y gérer l'infortune, le malheur et le désir d'une clientèle multiculturelle, à respecter les lois françaises, à jouer des statuts professionnels qui leur étaient proposés par l'administration et se sont finalement livrés à des brassages et des emprunts culturels favorisés par la vie dans une métropole (KUCZYNSKI Liliane, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS, 2002). Et selon Pan Junliang, dans le quartier chinois à Paris, les pratiques religieuses sont très peu visibles et s'organisent pour beaucoup à travers des associations culturelles (et non culturelles) (PAN Junliang, « Invisibilité des pratiques religieuses des migrants chinois en France », *Migrations Société*, vol. 1, n°183, 2021, p. 111-126).

35. SCHNEIDER Nicola, « Challenges and Achievements in the Live of a Tibetan Lama Who Became and Electrician: The Fifth Dragkar Lama » in HERROU Adeline (dir.), *The Everyday Practice of Chinese*

Religions: Elder Masters and the Younger Generations in Contemporary China, London, Routledge, à paraître.

36. HERROU Adeline, « La part essentielle de l'être n'est 'ni dans le corps, ni hors du corps'. Portrait d'un maître taoïste médecin et ascète » in BAPTANDIER Brigitte (dir.), *Le battement de la vie. Le corps naturel et ses représentations en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 359-399.

37. Mia Lovheim montre ainsi comment, en Suède, au Danemark et en Norvège, des jeunes femmes qui écrivent à propos de leur vécu de femmes musulmanes en Scandinavie, évoquant pêle-mêle l'enseignement islamique, la mode, la beauté, les politiques publiques concernant le port du foulard... expriment une alternative aux représentations conventionnelles des femmes et de l'islam et contribuent à faire émerger de nouvelles conceptions de la religion (LOVHEIM Mia, « Une voix à elles : jeunes, musulmanes et blogueuses » in DUTEIL OGATA Fabienne, JONVEAUX Isabelle, KUCZYNSKI Liliane et NIZARD Sophie (dir.), *Le religieux sur internet*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 299-319).

38. Voir DAVIE Grace, *Religion in Britain Since 1945 : Believing Without Belonging*, Londres, Wiley, 1994 ou DAVIE Grace, « Croire sans appartenir : le cas britannique » in DAVIE Grace, HERVIEU-LÉGER Danièle, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996. La sociologie des religions a longtemps envisagé la religion dans le monde occidental moderne comme s'exprimant dans le cadre d'Églises institutionnalisées, se mesurant à la pratique des fidèles et repérable par le biais d'une appartenance clairement identifiable. Mais dans les années 1960-1970 elle a montré que le sentiment religieux se déploie aussi en dehors des contraintes institutionnelles classiques, dans une fluidité des appartenances.

39. Danièle Hervieu-Léger a montré que dans le contexte contemporain, les croyants faisaient preuve d'une attitude nouvelle et dépassaient la religiosité héritée et les contraintes institutionnelles (HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999).

40. CLAVERIE Elisabeth et FEDELE Anna, 2014, « Incertitudes et religions vernaculaires : Introduction », *Social Compass*, vol. 61, n° 4, p. 494.

41. *Ibid.*, p. 489.

42. Le Nahuatl est la langue parlée par les Aztèques.

43. GOBIN Emma et VANHOENACKER Maxime, « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *Ethnographiques.org*, n° 33, 2016, [En ligne], cité par Daphné Le Roux dans ce numéro.

44. Si cette possibilité a été mise en avant par les sociologues des religions dans le monde occidental à partir des années 1960 comme quelque chose de nouveau, cette aptitude à bricoler est bien évidemment plus ancienne et constitutive de la fabrique du religieux à l'épreuve de la vie quotidienne.

45. GRIMAUD Emmanuel, *L'Étrange Encyclopédie du docteur K. Portraits et horoscopes d'un astrologue indien*. Nanterre, Société d'ethnologie, 2014. Et sa recension dans ce numéro par Agnès Giard. Un autre cas développé par Emmanuel GRIMAUD nous semble aller dans le sens de ces glissements entre une profession « classique » et une autre activité située entre science et religion : celui d'un ingénieur en électronique qui au sein d'un groupe de « *paranormal investigators* » s'adonne à la chasse aux fantômes au moyen d'appareils complexes tels le K2 Meter (pour mesurer les ondes) et l'Echovox (pour brouiller les champs radio), afin de repérer les âmes errantes puis d'établir une sorte de transcommunication instrumentale avec elles, et de détecter ainsi les signaux dans l'invisible (GRIMAUD Emmanuel, « La singularité fantôme. Hypnose, chasse aux spectres et cybernétique de la transmigration à Calcutta », *Gradhiva*, vol 29, 2019, [En ligne]). Voir aussi le podcast « Secrets de terrain » : Emmanuel et les ghostbusters de Calcutta », *The Conversation*, 19 août 2021, URL : <https://theconversation.com/secrets-de-terrain-emmanuel-et-les-ghostbusters-de-calcutta-166221>.

46. Loin de rejeter son ancienne vie, Amy inscrit son rôle de médium dans la continuité de son activité professionnelle et estime que le rapport privilégié qu'elle a toujours entretenu avec l'invisible et les lieux religieux ainsi que les prémonitions qu'elle a eues depuis son enfance sont la preuve de cette continuité (Rakez Montarry).

47. HERROU Adeline, *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2005, p. 374

48. Christophe Pons évoque le cas d'individus solitaires disant avoir fait l'expérience de formes de relations intimes avec le surnaturel, « souvent illicites au regard de la religion officielle », parmi lesquels une lignée de médiums en Islande PONS Christophe, « L'intériorisation du surnaturel », *Archives de sciences sociales des religions*, n°145, 2009, p. 8). Dans un tout autre contexte, Jeanne Favret-Saada mentionne dans le bocage mayennais où elle conduisait son étude le cas de guérisseurs et de désenvouteurs » professionnels » et de « désorceleurs clandestins » (FAVRET-SAAD A Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts, op. cit.*, p. 85, p. 61 et p. 62). Elle rapporte que « Tout professionnel clandestin menacé de poursuites judiciaires (désorceleur, guérisseur) est désigné par une même périphrase, destinée à égarer les curieux : « l'homme de X », « la femme », « la mère » ou « la petite mère de Y », « l'abbé de Z » (X, Y et Z désignant des lieux). » (*Ibid.*, p. 75).

49. PIETTE Albert, *La religion de près. La religion en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999, p. 185-264.

50. Dans une perspective pragmatique, Arnaud Esquerre explorant comment les consultations astrologiques peuvent être tenues pour réussies pour ceux qui y ont recours, fait l'hypothèse que ces derniers, sous certaines conditions, « leur attribuent une capacité de leur “donner de l'énergie” ou de la “force” dans leur vie quotidienne » (ESQUERRE Arnaud, *Prédire. L'astrologie au XXIème siècle en France*, Paris, Fayard, 2013, p. 14-15. Voir à ce sujet la recension de cet ouvrage faite par Fabien Provost dans l'optique de ce numéro.

51. LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974 [1958], p. 192-193.

52. Dans certains cas, si le « champ de gravitation » est trop restreint, l'identité même du spécialiste peut s'en trouver questionnée. Clémentine Raineau établit ainsi une distinction entre les rebouteux, charmeurs et magnétiseurs qui mettent leurs « dons » au service de la localité et sont de ce fait pleinement reconnus comme des thérapeutes et ceux qui n'exercent que dans la sphère familiale et ne sont pas considérés comme des professionnels.

53. Pour reprendre les termes de Jean-Claude Passeron et Jacques Revel dans leur ouvrage éponyme (PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (dir.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005).