

Introduction

Religions et classes sociales : jeux du visible et de l'invisible en sciences sociales

Faire l'état de la recherche de ces dernières décennies sur les liens entre religions et classes sociales revient pour partie à documenter une absence. Les dialogues entre ces deux sous-champs disciplinaires se sont faits rares, comme en témoignent les travaux récents, qu'ils portent sur les classes sociales en n'interrogeant guère la place du religieux dans leurs enquêtes, ou qu'ils étudient le religieux en se saisissant assez peu de la manière dont l'appartenance de classe structure leur objet. Cette ignorance réciproque est toutefois relativement récente, car la façon dont appartenances religieuse et de classe s'entremêlent a longtemps constitué une intrigue pour les auteurs classiques en sciences sociales. Comment dès lors comprendre cette relative déconnexion? Est-ce l'énigme qui ne tient plus? Soit qu'elle ait été définitivement résolue, soit qu'elle n'ait plus lieu d'être, à supposer que la jonction entre religion et classe ne se fasse plus. Ou bien sont-ce les chercheurs qui ont détourné ou relâché leur attention? Soit que les liaisons entre religion et classe aient, pour eux, perdu de leur sel explicatif, soit qu'elles se soient faites si discrètes ou à l'inverse si évidentes qu'elles passent désormais sous leurs radars.

Les onze chapitres empiriques réunis dans cet ouvrage plaident tous en faveur de cette ultime hypothèse. Ils constituent autant de cas d'étude pour lesquels les liens entre religion et classe sociale se sont imposés, à une étape ou une autre de la recherche, sans toujours avoir été anticipés. Cet ouvrage interroge en ce sens nos manières de voir (ou de ne pas voir) qui conduisent à ignorer les traces de ces appartenances, à les négliger au motif qu'elles seraient non pertinentes, secondaires ou insignifiantes ou à les manquer, parce qu'elles seraient trop furtives pour être saisies ou parce que des processus sociaux conduisent à les invisibiliser, voire à les occulter. Les auteurs de ces chapitres ont, quant

à eux, tous prêté (ou fini par prêter) attention à ces signaux faibles et, parce qu'ils partagent une méthode d'enquête qui soumet leur objet à un examen intense (Geertz 1998), ont pu rassembler suffisamment d'indices (Ginzburg 1980), autour de ces appartenances et de leur articulation, pour considérer que ces liens faisaient sens, qu'ils méritaient d'être pris pour objets, qu'ils valaient analyse. La mise en regard de ces différents chapitres permet d'examiner la profondeur et la complexité de ces liens. Ainsi, en proposant une immersion dans des groupes sociaux très divers (patrons, ouvriers, officiers, classes supérieures du privé, cadres, étudiants en situation de mobilité sociale, ruraux en situation de migration, *traders*, petits commerçants, employées de services...), les différents chapitres donnent à voir une large palette des usages distinctifs possibles du religieux, tandis que la variété des traditions religieuses évoquées (catholicisme, protestantisme, néo-pentecôtisme, christianisme orthodoxe, islam, kabbale juive, judaïsme orthodoxe) permet d'envisager l'étendue des logiques de classe qui les traversent. Cet ouvrage ouvre en cela des pistes pour comprendre les conditions sous lesquelles des appartenances religieuses et des appartenances de classe – insistons sur le pluriel! – se donnent (à nouveau) à voir à l'observateur et (re)surgissent dans l'analyse.

Avant d'inviter le lecteur à se plonger dans ces chapitres, cette introduction vise à poser quelques jalons pour faire (ré)apparaître les marqueurs du religieux et de la classe tout en mettant en évidence ce qu'apporte l'articulation de ces deux objets de recherche. C'est à cette condition qu'il est alors possible de revenir sur les enjeux sociaux et scientifiques que soulève leur invisibilité dans l'étude de certains espaces et rapports sociaux.

-

Religions et classes sociales : chassés-croisés et rendez-vous manqués

Alors que les relations entre religions et classes sociales ont historiquement fait l'objet d'une attention soutenue en sciences sociales, donnant lieu à des travaux particulièrement féconds sur les plans théorique et empirique, cette question a été progressivement occultée aussi bien dans les études sur le religieux que dans celles sur les classes sociales. Il convient d'identifier les raisons d'une telle éclipse.

- Une articulation historiquement féconde entre religions et classes sociales

Dès 1850, Friedrich Engels s'intéressait, dans *La guerre des paysans en Allemagne*, aux entrecroisements entre luttes religieuses et luttes de classes, en étudiant les appartenances confessionnelles distinctives des bourgeois ascendants, majoritairement luthériens, et des paysans opprimés, partisans du théologien anabaptiste Thomas Münzer (Engels 2017). Ce type d'analyse, reliant appartenance religieuse et appartenance de classe, a longtemps constitué un objet d'étude traditionnel en sciences sociales, depuis la lecture marxiste de la religion comme « opium du peuple » (Marx 2018) jusqu'aux réflexions de Pierre Bourdieu sur les fonctions sociales du religieux (Bourdieu 1971a; Bourdieu et Saint Martin 1982), en passant bien sûr par les liens établis par Max Weber (1996) entre religions, classes et statuts, ou encore entre éthique protestante et esprit du capitalisme (2017). Un autre moment clé est évidemment la publication en 1912 des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, qui affirme le rôle central de la question religieuse dans la fondation de la sociologie comme discipline scientifique. Émile Durkheim y envisage la vie religieuse comme « la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière » (1994, p. 598). Reliant étroitement appartenance religieuse et appartenance sociale, il voit dans la religion une représentation idéale de la société, qu'elle exprime « en même temps qu'elle la fait être » (Galey et Lenclud 1992, p. 208), imbrication que les sociologues de l'école durkheimienne ont continué d'explorer. En 1930, Maurice Halbwachs en donne d'ailleurs une illustration exemplaire dans sa relecture critique du *Suicide* d'Émile Durkheim. Il montre comment la variable religieuse interagit avec un ensemble d'autres variables, dont l'appartenance de classe, et alerte contre les dangers qu'il y aurait à étudier la religion en l'isolant de son contexte social (Halbwachs 2002)¹.

L'attention portée à ces enchevêtrements entre religions et classes sociales se retrouve également dans les débats autour de la « religion populaire » (voir encadré), qui ont parcouru les sciences sociales du religieux dans les années 1960-1970. Cependant, si la réflexion sur les expressions « populaires » de la religion (notamment catholique) a bien placé au premier plan les interactions entre appartenance religieuse et appartenance sociale et a donné lieu à des interrogations riches et complexes, elle les a

1. Il écrit ainsi : « Le protestantisme allemand présente des caractères particuliers, en raison même de ce qu'il est allemand. Du moment que les influences religieuses varient suivant le milieu où elles s'exercent, il faut prendre garde de ne pas attribuer à la religion ce qui résulte du milieu » (Halbwachs 2002, p. 219).

également investies de forts enjeux politiques et religieux, contribuant à brouiller les frontières scientifiques du champ.

Encadré 1 La « religion populaire » en débat

Les débats autour de la « religion populaire »^a ont pour toile de fond en France des mutations sociologiques d'importance comme la « fin des paysans » (Mendras 1967), la massification scolaire et l'essor, aux confins du monde des employés et de la « nouvelle classe ouvrière » (Mallet 1963), des « classes moyennes ». Il s'agit également d'une époque marquée par les mutations propres au champ catholique où des « militants », dans la lancée du concile Vatican 2 (1962-1965), cherchent à renouveler les formes habituelles de la pratique religieuse, parfois au prix d'une politisation des engagements, et non sans susciter une « crise catholique » dans la société française (Pelletier 2001). Des luttes de légitimité entre pratiquants « avertis », conscients des nouvelles prescriptions religieuses du concile, et ceux plus « routiniers », héritiers d'un certain conformisme social, se font alors jour^b. Quelle place accorder, dans la pastorale générale, à ceux que le chanoine Fernand Boulard, prêtre et statisticien de la pratique religieuse, appelait dès ses premiers travaux les « saisonniers de la foi » ? Les enquêtes de pratique de ce prêtre, « intellectuel organique » du catholicisme français (Boulard 1954, 1960 ; Boulard et Rémy 1968), dont on peine à mesurer aujourd'hui l'influence, ont initié une génération d'abondants travaux empiriques décrivant les variables complexes qui unissent l'assistance à la messe, la classe sociale ou le cadre de vie (urbain, rural ; voir entre autres Pin 1956)^c. Au cœur des réflexions de l'époque, on trouve en particulier une question : que faire avec ces croyants « intermittents », attachés aux rites de passage (la première communion, le mariage) ou aux rites saisonniers, sans pour autant être toujours au fait de ce qu'ils représentent ? Héritières de la « civilisation paroissiale » et plutôt bien adaptées au monde rural et paysan où elles se sont initialement organisées, les pratiques religieuses traditionnelles peuvent en effet être questionnées comme relevant d'un certain folklore par des croyants modernisateurs de l'après-concile, les clercs en premier lieu. Ces derniers ne souhaitent plus être de simples « distributeurs de sacrements », mais voir se lever une nouvelle génération de « militants » engagés à propos des vérités de la foi au-delà de tout conformisme. Mais il y a de quoi se demander si les concurrences internes au champ catholique ne dissimulent pas aussi des

antagonismes de classes, les luttes symboliques et sociales se retrouvant ici entremêlées.

Les débats à ce sujet sont vifs. Ils semblent avant tout portés par des individus éloignés du populaire au regard de leur appartenance sociale^d mais dont les présupposés idéologiques peuvent être fort opposés. Car, nul besoin de discréditer l'expérience populaire, pour l'investir idéologiquement : tandis que les « modernisateurs » de l'après-concile stigmatisent la religion populaire comme un folklore irrationnel, d'autres intellectuels, de même condition sociale, l'érigent en conservatoire d'une forme de sagesse sociale. Dès les années 1970, Serge Bonnet, un religieux sociologue au sein du Groupe de sociologie des religions (GSR), sonne ainsi l'alarme auprès de ses coreligionnaires en s'en prenant à ceux qui veulent disqualifier les dévotions populaires. À ses yeux, elles témoignent encore d'un fond religieux et d'un attachement louable à l'institution. Le dominicain peut ainsi questionner une volonté de changements intra-ecclésiaux qui perd les « croyants de base » (Bonnet 2015).

Mais la notion de religion populaire n'est pas seulement débattue dans le sérail de la sociologie religieuse avec des enjeux internes au champ pastoral catholique, elle irrigue plus largement les sciences sociales. Ainsi, du côté de l'histoire, une série de travaux, au moment où l'histoire « religieuse » s'institutionnalise (Langlois 1987), prend comme objet les formes « populaires » des religions. Les différentes périodes « canoniques » (l'Antiquité, le Moyen Âge, l'époque moderne) sont scrutées afin de distinguer ce qui serait populaire de ce qui ne le serait pas et, au sein du populaire, les formes religieuses qui constitueraient un « noyau dur », qu'il s'agisse de réminiscences d'éléments plus anciens ou de pratiques « résistantes », de celles, normées et contrôlées, que les clercs s'attacheraient à promouvoir (Manselli 1975). Ce moment académique est aussi celui où le paradigme marxiste structure toujours les débats. Si le « populaire » dans sa dimension religieuse s'oppose à ce qui est prescrit par les classes dominantes, ne faut-il pas le réhabiliter comme porteur d'une promesse d'émancipation ? Il en va en effet de la religion populaire comme de la « culture populaire » – la religion n'en serait d'ailleurs qu'une composante : l'étudier suppose d'être toujours conscient des risques d'idéalisation et des enjeux de classement qu'elle induit (Certeau *et al.* 1970). Et la littérature académique tient compte de cet écueil. Dès 1975, à la faveur d'un colloque, la Société d'histoire de l'Église de France s'interroge : la religion populaire est-elle un « nouveau mythe » ou bien

une «réalité sociohistorique»? Sociétés savantes et organismes de recherche s’emparent de la complexité de la question tout au long des années 1970 avec une rigueur que l’on redécouvre aujourd’hui (Delpal 2001; ASSR 2016). Le colloque international du CNRS «Religion populaire» qui se tient au musée national des Arts et Traditions populaires du 17 au 19 octobre 1977, précédé et suivi par une abondante série de volumes, constitue un sommet de ce moment intellectuel (Isambert 1977; Lévy-Bruhl *et al.* 1977; Duboscq *et al.* 1979). L’historien Étienne Fouilloux en dresse le bilan, sous forme de question, pour une revue grand public : n’est-il pas temps (en 1978) de «mettre la notion en hibernation pendant 10 ans [pour enfin] travailler»?

Les interrogations autour du «populaire» dans le religieux se poursuivent toutefois durant une partie des années 1980. Elles se retrouvent dans l’ouvrage de François-André Isambert (1982) ou bien encore à la faveur d’une session sur le sujet lors de la rencontre de l’Association internationale de sociologie à New Delhi en 1987. Puis, informée par l’anthropologie et l’ethnologie, l’étude de la religion «en train de se faire» (Piette 1999) ou de la «religion par le bas» (Mejido 2002; Obadia 2006), à partir des études sensibles aux contextes localisés et aux configurations particulières de rapports sociaux, contribue à renouveler la recherche sur le sujet (Aubourg 2011). Ce faisant, ces travaux déplacent les problématiques en dehors du christianisme européen et vers l’étude concrète des pratiques comme les métissages, envisagés cependant sous un aspect parfois plus culturel que socioéconomique. Ils s’intéressent également beaucoup moins aux questions d’aliénation ou d’émancipation propres aux antagonismes de classes sociales.

- a Il faut remarquer que cette catégorie de «religion populaire», fréquente dans le langage commun de l’époque, n’a jamais trouvé de définition consensuelle en sciences sociales. Jacques Maître dans un article d’encyclopédie de 1972 propose d’en parler comme de la «religiosité vécue – au niveau des représentations, affects et coutumes – sur le mode d’une différence par rapport à la religion officielle» (p. 35).
 - b Ces débats sont également visibles dans les pays catholiques d’Amérique latine, d’Amérique du Nord et d’Europe occidentale.
 - c Il existe ainsi toute une généalogie de pratiques d’enquêtes «alternatives», élaborées à partir de questionnaires très sérieusement construits et dépouillés et portées par les catholiques dans des soucis pastoraux, en dehors, ou à côté, des pratiques universitaires (Chessel *et al.* 2021).
 - d À l’époque, des sociologues mettent au jour les paradoxes sociaux et politiques de certains mouvements militants catholiques ouvriers, engagés dans les transformations post-concile, censés être proches des milieux populaires, mais composés en réalité de classes sociales en trajectoire ascendante (Rousseau 1982, 2015, 2016).
-

- Études sur le religieux et études sur les classes sociales : jeux d'éclipses et évitements

En dépit de ces moments fondateurs, l'histoire de l'articulation entre religions et classes sociales du début du xx^e siècle à aujourd'hui est en réalité faite d'apparitions, de disparitions et de réapparitions : des jeux d'éclipses et d'évitements, aussi bien au sein des sciences sociales des religions, qui ont souvent éludé les questions de classe, qu'au sein de la sociologie des classes sociales, qui a eu tendance à évacuer le religieux de ses analyses.

Les classes sociales délaissées
dans les études sur le religieux

La disparition du concept de classe sociale dans les études sur le religieux est manifeste dans les thèmes des colloques organisés chaque année par l'Association française de sciences sociales des religions (AFSR : Duriez 2018, p. 38-39). Sur la période 1971-2018, on peut recenser un colloque en mars 1975 sur « l'apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'étude des religions », un autre en décembre 1979 sur « domination symbolique et hégémonie sociale » et un dernier en décembre 1986 consacré à « la théologie de la libération » (principalement centré sur l'Amérique latine). S'ensuit une longue éclipse de trente années durant lesquelles les questions de classe et de domination ne sont presque pas abordées... jusqu'en février 2018, date du colloque « Religions et classes sociales » d'où est tiré le présent ouvrage. Comment expliquer cette éclipse ? Plusieurs hypothèses peuvent être avancées.

La première tient à l'évolution des théories pour expliquer le monde social. Les théories de la moyennisation et le déclin des sciences sociales d'inspiration marxiste (Chauvel 1999; Pierru et Spire 2008; Aprile 2010) ont conduit les interrogations sur le rôle de l'appartenance de classe à tomber peu à peu en désuétude. Sous l'influence du paradigme de la sécularisation, l'accent mis sur les processus contemporains d'individualisation du religieux a pu faire oublier le poids des déterminants sociaux et laisser croire à une sorte d'autonomisation des expériences religieuses (ou « spirituelles ») vis-à-vis des structures sociales (Wood 2007, 2010; Martin 2014; Altglas et Wood 2018). Par ailleurs, l'intégration de nouvelles dimensions à l'analyse du religieux, notamment celles du genre (Della Sudda et Malochet, 2011; Gasquet 2016), de la migration (Bava 2011; Timéra 2018), ou de la race et de l'ethnicité (Emerson *et al.* 2015; Tersigni *et al.* 2019; Yukich et Edgell 2020) a généré des analyses extrêmement nuancées et fécondes, en comparaison desquelles les interrogations sur les classes sociales semblent être passées au second plan.

Une deuxième hypothèse a trait à l'institutionnalisation de la sociologie française des religions, au cours des années 1950. Celle-ci a progressivement contribué, en dépit des références à Émile Durkheim mises en avant par plusieurs de ses fondateurs (Lassave 2019, p. 104), à une certaine dissociation du religieux et du social (dont la classe), à une moindre prise en compte de ce que Maurice Halbwachs appelait « le milieu » dans l'approche de la religion. Cette évolution du champ universitaire français n'est pas sans rappeler le rôle joué, en contexte anglophone, par les départements de *religious studies* (qui associent théologie et sciences sociales du religieux : Altglas et Wood 2018, p. 10). Dans les deux cas, les relations que ce champ de recherche spécialisé entretient avec les évolutions plus larges de la théorie sociologique sont relativement faibles et superficielles. Elles sont fortement influencées par un intérêt objectif à défendre « l'irréductible spécificité du religieux » (Tarot 2008, p. 50) comme fondement de la légitimité d'une spécialisation disciplinaire. Cette défense de l'irréductibilité de l'élément confessionnel incline à rechercher l'explication du religieux dans le religieux lui-même, sans toujours prendre en compte la multiplicité des rapports sociaux dans lesquels il s'inscrit. Elle conduit alors à une survisibilité du religieux, qui écrase d'autres facteurs explicatifs du monde social. Certaines études sur l'islam en offrent un exemple privilégié : le religieux y est souvent surplombant et omnipotent. Les comportements des personnes de confession musulmane sont interprétés à la lumière des évolutions et des interprétations de la tradition islamique, indépendamment de leurs caractéristiques socioéconomiques, migratoires, résidentielles, de genre, d'âge, etc. L'islam fournit alors l'unique matrice explicative des parcours et trajectoires des musulmans et des musulmanes. Rogers Brubaker (2013) qualifie judicieusement ce travers d'« islamisme méthodologique » : il conduit à faire oublier que ceux qui sont désignés comme « musulmans » ne sont pas uniquement musulmans, mais qu'ils sont également avocats, ouvriers, médecins, enseignants, employés, étudiants, hommes, femmes, membres des minorités visibles ou de la majorité invisible... et que ces caractéristiques structurent tout autant, si ce n'est davantage, leur rapport au monde que leur appartenance religieuse. Cela vaut aussi pour les travaux sur la religion majoritaire : dans un pays comme la France, l'« évidence » catholique (Malogne-Fer, 2020) produit un effet de visibilité qui peut conduire à une occultation des dimensions autres que religieuses d'un phénomène social ou politique. De nombreux travaux portant sur les mobilisations contre les études de genre ou contre la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe ont par exemple parfois été tentés de mettre en avant la religion comme facteur explicatif prépondérant, si ce n'est unique, de ces dynamiques (Garbagnoli et Prearo 2017; Raison du Cleuziou 2019). À rebours des

analyses habituelles sur les mouvements sociaux (Fillieule *et al.* 2020), les liens structurant l'engagement (tels, ici, la conception traditionnelle de la famille, le transfert de patrimoine, les valeurs de classe ou les principes de distinction) paraissent secondaires, laissant la primauté aux motifs idéologiques. Il faudrait ainsi chercher, dans les configurations du champ religieux, ses recompositions récentes et ses dynamiques internes, les principaux ressorts explicatifs de ces mobilisations, sans qu'il soit utile d'interroger en priorité l'appartenance socioéconomique de ces militants de la cause religieuse.

Enfin, soulignons que, quand la classe sociale est prise en compte dans des études sur le religieux, elle l'est souvent sur le mode d'une explication tautologique et essentialisante, qui assigne à des groupes sociaux des dispositions trop visiblement inspirées par les catégories du sens commun, érigées en facteur explicatif d'une appartenance religieuse elle-même réduite à quelques traits caricaturaux. On en trouve un exemple frappant dans les descriptions des christianismes charismatiques – le pentecôtisme et le renouveau charismatique catholique. Le pentecôtisme ayant à l'origine touché principalement des populations pauvres, majoritairement féminines et non blanches, la place qu'il accorde aux émotions donne lieu à toute une série d'équivalences entre religion pauvre (car «émotionnelle» et donc élémentaire ou archaïque) et religion des pauvres : une «religion de l'oralité, analphabète et effervescente» (Bastian 1993, p. 205). Lorsque la présence de classes moyennes ou supérieures, notamment en milieu charismatique catholique, vient contredire ces équivalences, la dimension émotionnelle est réinterprétée comme le signe ultime de processus d'individualisation et de sécularisation (Hervieu-Léger 1990, p. 246). La classe sociale fonctionne alors moins comme une variable intégrée à l'analyse de la religion que comme un critère de hiérarchisation des appartenances religieuses, qui traduit parfois des formes de classement symbolique et de jugements de classe opérés par les sociologues eux-mêmes.

De manière générale, passé le moment d'effervescence intellectuelle autour du «religieux populaire» mentionné plus haut, les sciences sociales des religions en France ont eu tendance, depuis le milieu des années 1980, à occulter les rapports sociaux de classe dans leurs analyses. L'invisibilité réciproque du religieux dans les études sur les classes sociales a quant à elle renforcé l'absence de dialogue entre les deux sous-champs.

La réciprocité invisibilité du religieux dans les travaux sur les classes sociales

De leur côté, les recherches sur les classes sociales, tout en connaissant d'incessantes éclipses (d'où leur éternel retour, Lebaron 2012) apparaissent aujourd'hui en plein essor. En histoire, le renouveau des études autour des enjeux de la culture matérielle a pu faire resurgir la classe comme catégorie heuristique pertinente (Albert 2014; Rossigneux-Méheust 2018). En sociologie, des enquêtes récentes, aussi bien ethnographiques que statistiques (Coulangeon 2011a; Coulangeon et Duval 2013; Thibault 2013; Avril 2014; Bernard 2017;) ont renouvelé les recherches sur les classes sociales, entendues comme classes de conditions d'existence (Bourdieu 1980, p. 100). En portant attention, dans une approche relationnelle, aux rapports de domination qui les traversent et les structurent, ces travaux ont invité à repenser leur périmètre et leur contenu. Quand certains ont proposé de s'extraire du cadre national pour saisir la permanence de clivages sociaux à l'échelle européenne (Pénissat et Siblot 2017; Huguée *et al.* 2017; Sinthon 2018), d'autres ont montré l'intérêt d'ancrer l'analyse des classes sociales dans un territoire, en étudiant les phénomènes de ségrégation spatiale et leurs effets sur la construction relationnelle des classes sociales (Backouche *et al.* 2011; Tissot 2011), mais aussi, plus largement, en pensant les rapports de classe dans un espace localisé (Mischì et Renahy 2008; Fradkine 2015; Bruneau *et al.* 2018; Lechien et Siblot 2019). La focale s'est également élargie de la scène professionnelle à l'ensemble des scènes sociales (Clair 2008; Lambert 2015; Gilbert 2016; Mischì 2016), portant une attention nouvelle aux styles de vie pour se donner les moyens d'étudier concrètement ce qui fonde les différences entre classes, marque leurs frontières et cristallise leur hiérarchisation.

Force est de constater néanmoins que, dans ces travaux portant sur les classes sociales, les pratiques religieuses restent invisibles. En effet, si à la faveur des théories intersectionnelles qui s'attachent à décrire l'imbrication et la consubstantialité des rapports sociaux (Kergoat 2009; Chauvin et Jaunait 2015; Fassa *et al.* 2016), les travaux sur les classes sociales intègrent de plus en plus les questions ethno-raciales et celles de genre, la religion reste bien souvent absente de ces analyses ou, au mieux, se trouve subsumée sous la question de la racialisation (Tersigni 2008; Singh 2015; Weber 2015). Cette omission de la religion peut s'expliquer par le succès en France des travaux sur les processus d'«individuation» ou de «subjectivation» (Hervieu-Léger 1999) ou encore par celui des théories de la sécularisation, qui tendent à promouvoir, quitte à la complexifier, l'idée d'une disparition progressive du religieux (Tschannen 1992).

S'y ajoutent les effets de la spécialisation disciplinaire et de la relative insularité de la sociologie des religions vis-à-vis du reste des sciences sociales (Beckford 1985). Ces effets sont propres à renforcer l'inconfort et le sentiment d'illégitimité fréquemment ressentis par les sociologues peu familiers des objets religieux. Elles contribuent à les en éloigner, en imposant implicitement comme droit d'entrée dans le champ des études du religieux un type d'érudition, une familiarité avec les notions théologiques qui leur sont difficilement accessibles. Cette absence se trouve également renforcée empiriquement par le faible nombre d'études quantitatives portant sur le religieux (voir cependant Maudet 2019), comparativement à d'autres pratiques culturelles (Coulangeon 2011b), et par les défis qu'affrontent ces enquêtes statistiques, en l'absence de recensement et de définitions stables des catégories d'appartenance religieuse (Dargent 2010; Chenu 2011; Gasquet 2019).

Toujours est-il que le constat de cette absence, indéniable, en sociologie des classes sociales se révèle d'autant plus paradoxal que des recherches, issues d'autres traditions disciplinaires, continuent de considérer la prise en compte des croyances et des pratiques religieuses comme essentielles à l'étude des groupes sociaux, de ce qui les fonde, maintient leurs frontières, et sous-tend leurs rapports. En science politique en particulier, pour comprendre les déterminants du vote ou les raisons de l'engagement, la «variable religieuse» a été identifiée depuis longtemps comme une variable-clé² – et toujours pertinente – qui permet de saisir des différences internes au sein d'un même groupe social ou de mettre en lumière des liens qui dépassent les clivages de classe apparents (Michelat et Simon 1977; Fretel 2004; Dargent 2007; Donegani 2007; Muxel 2018). Ces travaux témoignent de la façon dont la sociologie des religions et la sociologie des classes sociales devraient pouvoir s'enrichir et concourir à produire avec subtilité des analyses, empiriquement étayées, de la formation et de la structuration des groupes sociaux, de la matérialité et de la porosité de certaines frontières sociales, de l'ancrage et de la permanence de certains clivages, etc.

2. Le Centre de recherches politiques de Sciences Po, le CEVIPOF, livre de manière régulière des notes et des bulletins qui prennent en compte la variable religieuse dans les scrutins électoraux. En ligne : [<https://www.sciencespo.fr/cevipof/>].

•

Déplacer le regard, porter attention aux détails et déjouer les pièges de l'invisible et du survisible

C'est précisément pour affirmer l'intérêt de croiser appartenance religieuse et appartenance de classe dans l'analyse des groupes sociaux, tout en déjouant les pièges aussi bien de l'invisibilité que de la survisibilité de certains de leurs signes, que cet ouvrage collectif a été écrit. Dans cette entreprise, les méthodes qualitatives ont constitué un outil privilégié des enquêtes. Analyse de biographies, entretiens approfondis, ethnographie, cartographie, travail sur archives : un large éventail méthodologique a été mobilisé pour explorer les relations entre religions et classes sociales. Certains auteurs sont partis de terrains religieux dans lesquels les problématiques de classe se sont avérées incontournables : c'est le cas de Véronique Altglas qui étudie les nouveaux mouvements religieux comme le Centre de la Kabbale à Paris et à Londres, de Gabrielle Angey qui s'intéresse aux écoles islamiques du mouvement Gülen en Afrique, de Julien Beaugé qui retrace les carrières de «voilement» d'étudiantes musulmanes dans le nord de la France, ou encore de Lucine Endelstein dont les travaux portent sur les communautés Loubavitch de la région parisienne. Cette entrée par le religieux se retrouve aussi dans les contributions de Drissa Koné qui enquête auprès des nouvelles élites musulmanes ivoiriennes, de Maureen Burnot qui suit de près les pratiques de dévotion aux saints populaires argentins, de Thierry Maire qui analyse l'évolution des églises pentecôtistes au Guatemala ou encore de Detelina Tocheva qui documente les relations entre islam et christianisme orthodoxe dans la Bulgarie post-socialiste. Dans d'autres cas, le religieux s'est imposé de façon inattendue à des auteurs qui travaillaient initialement sur les classes sociales. Il en va ainsi de Lorraine Bozouls qui étudie les classes supérieures du privé de la proche banlieue parisienne, de Christel Coton qui suit les trajectoires d'officiers au sein de l'armée française, ou encore de Stéphanie Maffre qui travaille sur l'histoire ouvrière de la ville industrielle de Mazamet en Occitanie. Ce surgissement du religieux ou de la classe sociale sur des terrains où on ne les attendait pas *a priori* a donné lieu à des analyses particulièrement fructueuses. Certes, les différentes contributions ne forment pas un panel parfaitement équilibré entre les différents groupes religieux ni exhaustif de la façon dont les sciences sociales peuvent les aborder. Mais ces asymétries sont aussi probablement révélatrices des déséquilibres propres au champ de la recherche. La plus forte présence d'enquêtes empiriques initialement consacrées à des terrains religieux peut notamment s'expliquer par le fait que le colloque «Religions et classes sociales» à l'origine de cet ouvrage, pourtant parrainé à la fois par l'AFSR et les réseaux thématiques «Sociologie et religions» et «Classes,

inégalités, fragmentations» de l'Association française de sociologie (AFS), a surtout retenu l'attention des sociologues travaillant sur le religieux, plutôt que sur les classes sociales.

Au travers de réflexions transversales sur l'articulation entre religions et classes sociales, cet ouvrage adopte également une perspective critique sur la catégorie de «religion» et sur les luttes de classement qui l'entourent. Ainsi, il apparaît au fil des contributions que cette catégorie n'est pas en elle-même, en dehors des formes les plus institutionnalisées de la pratique religieuse, une donnée univoque qui s'imposerait objectivement à l'observateur sur le mode du constat (Bourdieu *et al.* 1983, p. 24). Au contraire, dans cet ouvrage, la «religion» apparaît tour à tour comme un système de croyances et de pratiques; un ensemble de valeurs; une pratique culturelle qui participe de la stratification sociale et des mécanismes de distinction; une identité ethnoculturelle, voire régionale; ou encore un lien de communauté, d'entre-soi. Du reste, le religieux est ici plutôt étudié à partir de ses marges, et plutôt qu'aux courants institutionnels des grandes confessions, les contributions ont porté leur intérêt sur le religieux des milieux populaires, minorés, migrants ou périphériques (les filles d'immigrés, l'arrière-pays guatémaltèque, la montagne bulgare); sur les cultes dissidents du catholicisme (les saints des pauvres argentins); sur les nouveaux mouvements religieux du judaïsme (Centre pour la Kabbale, hassidisme); sur les mouvements de type orthodoxe ou fondamentaliste qui montent en puissance au xx^e siècle (Loubavitch, évangéliques); ou encore sur les courants contemporains de l'islam contre l'islam national officiel (Gülen en Turquie, musulmans dits «modernes» contre «islam des marabouts» de Côte d'Ivoire).

De même, les auteurs de cet ouvrage se refusent à essentialiser les classes sociales. L'appartenance de classe n'est en effet jamais pensée comme une étiquette, accolée une fois pour toutes et sans plus de précaution. Les matériaux rassemblés dans ces chapitres donnent bien plutôt à voir comment la catégorie de «classe» n'existe pas en elle-même mais relativement, dans les luttes de classement, les logiques de distinction, les hiérarchisations explicites et implicites qui la produisent, la travaillent et lui donnent corps. On est en cela loin d'une perspective homogénéisante de la classe comme groupe social constitué, ce qui serait d'ailleurs contraire au projet ici défendu de porter attention à ces petites différences qui font toute la différence et qui, loin des écarts qui sont apparemment les plus évidents, ne sont saisies parfois que furtivement. Les études réunies dans cet ouvrage abordent donc l'appartenance à une classe, ou à une fraction de classe, comme un processus (Le Wita 1988), celui d'un apprentissage dans lequel le religieux est susceptible d'occuper une place de choix : par la transmission de pratiques et de représentations, il s'avère

parfois essentiel à la (re)production du groupe et contribue, par les signes, plus ou moins discrets qui permettent de le repérer, à en matérialiser les frontières, à différencier et à hiérarchiser aussi des groupes sociaux, des classes ou des fractions de classe, par des jeux de miroirs et d'opposition.

Prises ensemble, les contributions démontrent que le renouvellement des approches sur les classes sociales peut contribuer à améliorer notre compréhension des phénomènes religieux (McCloud 2007; McCloud et Mirola 2008), tout comme le religieux est susceptible de constituer une perspective heuristique dans l'analyse de la stratification sociale (Wilde 2018). Cet ouvrage est ainsi l'occasion de replacer au centre du débat intellectuel contemporain un certain nombre de questions : dans quelle mesure la thèse wébérienne de l'affinité élective entre position sociale et croyance est-elle encore d'actualité? Jusqu'à quel point les religions viennent-elles légitimer ou au contraire subvertir l'ordre établi et les structures sociales? Enfin, dans une perspective épistémologique, quels sont les usages empiriques des représentations et des modalités de qualification du religieux et comment les mises en catégorie du religieux participent-elles à la production de logiques de classement et de distinction sociale? Pour toutes ces questions, l'apport et l'originalité des contributions résident dans leur capacité à mettre au jour les désajustements, les débordements, les décalages entre appartenances sociales et religieuses, qui viennent complexifier les analyses en termes d'affinités. Cette mise en évidence est rendue possible par l'attention aux petits détails que permettent les méthodes qualitatives : en portant le regard là où on n'a pas l'habitude de le faire, les contributions rassemblées ici, en changeant l'angle d'observation, permettent de voir *autre chose*, des choses nouvelles, inattendues, surprenantes (Rosental 1999, p. 10-11).

•

(Ré)articuler l'appartenance religieuse et l'appartenance de classe

Si, selon les circonstances, la part religieuse d'un phénomène social apparaît ou disparaît, l'articulation consciente, dans l'analyse, entre religions et classes sociales reste particulièrement heuristique. Comment, grâce à cette articulation, peut-on saisir un peu mieux la fabrique des groupes sociaux et religieux ainsi que leur hiérarchisation? Comment peut-on également comprendre de manière plus fine les conditions, mais aussi les limites, de la légitimation de l'ordre social par les groupes religieux?

- Rendre visibles les frontières sociales à l'œuvre dans la fabrique des groupes

En prenant à bras-le-corps la question de l'articulation entre religions et classes sociales, les chapitres réunis ici permettent notamment de mieux saisir empiriquement la formation des frontières sociales (Lamont et Molnar 2002; Wimmers 2008) et d'élucider les processus de fabrication des groupes sociaux. L'attention fine aux détails et aux petites différences permet de mettre en évidence aussi bien les frontières « extérieures » qui garantissent la cohérence des groupes sociaux, que les frontières « internes » qui révèlent leur hétérogénéité.

Coïncidence des frontières religieuses et des frontières de classe : cohésion et consolidation des groupes sociaux

Les religions, comprises à la fois comme discours sur le monde (social) et ensembles institutionnalisés de normes et de pratiques qui participent de socialisations distinctives, ont partie liée avec la reproduction ou l'évolution des positions de classe (Lenski 1961; Weber 2017; Glassman 2018). Dans son chapitre, Véronique Altglas, citant Pierre Bourdieu, le rappelle : « On ne peut donner du besoin religieux qu'une définition très pauvre et très vague aussi longtemps qu'on ne spécifie pas ce besoin [...] en fonction des différents groupes ou classes et de leur intérêt religieux [...] : les théodicées sont toujours des sociodicées » (Bourdieu 1971b, p. 302). Les logiques de « bricolage » religieux et les appropriations personnelles de traditions religieuses « exotiques » peuvent par exemple être mises en rapport avec les aspirations et les compétences des croyants (Altglas 2008, 2014) et éclairent la façon dont le religieux, et plus encore, les réappropriations du religieux sont susceptibles de participer de la production d'un univers commun de référence, voire de la formation d'une conscience de classe. Si cette relation étroite entre pratiques ou appartenances religieuses et positions sociales est bien illustrée par l'ensemble des chapitres, les différentes configurations qu'ils mettent en lumière rappellent aussi qu'elle ne peut être réduite à une simple équation : les théodicées ne sont *pas seulement* des sociodicées. Dans la rencontre entre religions et positions sociales, une série de médiations intervient et fait varier les effets sociaux du religieux : aussi ce dernier n'est-il pas que le simple reflet de la classe et il importe d'analyser la façon dont s'articulent engagement religieux et position de classe.

La prise en compte simultanée de l'appartenance religieuse et de l'appartenance de classe permet dans un premier temps de rendre visibles les frontières religieuses qui consolident les classes sociales, ainsi que les

frontières de classe qui structurent les groupes religieux. Plusieurs contributions questionnent ainsi les affinités que la position sociale des groupes entretient avec leurs appartenances religieuses – à travers des sociabilités, des intérêts ou des dispositions spécifiques (Niebuhr 1929; Pope 1948; Isambert 1996; Coreno 2002; Stark 2003; Nelson 2008; Koehrsen 2017). En se saisissant des marqueurs habituellement discrets ou peu souvent relevés que sont les croyances et pratiques religieuses, elles décrivent comment ces dernières constituent des pratiques culturelles qui soutiennent des logiques de sédimentation des appartenances de classe. Dans son étude sur les classes supérieures du privé habitant des quartiers aisés de la région parisienne, Lorraine Bozouls montre ainsi que l'implication, notamment des femmes, dans la paroisse catholique de leur quartier vient cimenter un sentiment de communauté déjà favorisé par un fort entre-soi résidentiel – entérinant ainsi leur appartenance aux classes supérieures. En rappelant que l'appartenance religieuse a historiquement fourni le socle sur lequel reposait la culture de la bourgeoisie en Europe (Groethuysen 1927; Davidoff et Hall 2014), elle démontre comment le marqueur religieux continue aujourd'hui de consolider le groupe. De manière similaire, Christel Coton montre que la pratique religieuse catholique fonctionne comme un « vecteur d'intégration » en milieu officier. Ainsi, « l'appartenance religieuse ne saurait être uniquement comprise comme un corpus de valeurs » : elle est aussi un espace de socialisation et un facteur de reconnaissance de l'appartenance au groupe. De fait, plusieurs chapitres mettent en évidence des formes de coïncidence ou de superposition entre frontières religieuses et frontières de classe. Ils réaffirment l'actualité des thèses classiques initiées par Max Weber autour de l'affinité élective qui unirait appartenance sociale et appartenance religieuse. Ils documentent la réalité de cette affinité en décrivant la composition sociale des cultes et des communautés religieuses. Pour certains d'entre eux, ils en rehaussent même la portée en étudiant des segments religieux ou sociaux encore inexplorés. Dans son étude sur le mouvement Gülen, par exemple, Gabrielle Angey montre bien que les milieux ruraux d'Anatolie sont surreprésentés au sein de ce mouvement turc transnational qui recrute beaucoup parmi les classes moyennes et inférieures.

Mais c'est aussi dans la description de l'évolution de ces frontières, notamment leur élargissement ou leur rétrécissement, que la fécondité de l'articulation entre religions et classes sociales apparaît clairement. Une série de chapitres s'intéresse ainsi à la façon dont certains mouvements cherchent à étendre leur présence dans différents secteurs du monde social ainsi qu'aux recompositions du religieux que cette expansion induit. En prenant le contexte ivoirien pour cas d'étude, Drissa Koné analyse les processus de réislamisation des classes supérieures et diplômées,

qui avaient un temps délaissé la pratique religieuse, associée dans leurs représentations aux milieux populaires et «archaïques». Il montre comment une nouvelle génération d'entrepreneurs religieux propose un islam dit «moderne», dont la promotion passe notamment par l'usage du français et le recours au registre discursif de la raison pour toucher un public aisé et éduqué. De la même façon, Lucine Endelstein décrit la diffusion géographique du hassidisme Loubavitch en France (qui s'était initialement implanté parmi «les gens du peuple», en particulier les Juifs sépharades de milieu modeste résidant dans les quartiers populaires de Paris et de sa banlieue) vers des communes plus aisées de l'ouest de l'agglomération et la manière dont le mouvement adapte ses activités à la position sociale de ce nouveau public (en proposant par exemple des cours de cuisine, des cours de musique ou encore des cercles d'étude «Learn and Lunch» dont l'intitulé en anglais signale une position de classe relativement aisée). Dans un tout autre contexte, celui du Guatemala, Thierry Maire met également en lumière la complexité de la diffusion du pentecôtisme dans les différents secteurs de la société guatémaltèque, selon des dynamiques non linéaires : d'abord apparues auprès des groupes pauvres, en particulier indigènes et ruraux, les Églises pentecôtistes se sont orientées vers les classes moyennes urbaines pour se redéployer ensuite vers de petites églises à l'intérieur du pays – entraînant à chaque fois une reformulation du message de la théologie de la prospérité. Dans tous ces cas, les frontières religieuses s'élargissent pour englober de nouveaux groupes sociaux par rapport à leur public traditionnel, et les membres de ces groupes sociaux s'appuient sur de nouvelles pratiques et croyances religieuses pour consolider et matérialiser leur appartenance de classe.

Faire apparaître les différenciations internes

Outre la mise en visibilité des frontières entre les groupes et des processus de hiérarchisation qui les accompagnent, une attention soutenue aux marqueurs de la religion ou de l'appartenance de classe permet de déconstruire l'homogénéité de ces groupes en identifiant les logiques de différenciation interne qui les traversent. En regardant de près ce que la religion fait à la classe sociale et ce que la classe sociale fait à la religion, les contributions mettent en lumière un jeu subtil de «petites différences» et nous invitent à renoncer aux caractérisations trop englobantes et essentialisantes des groupes, qu'ils soient religieux ou de classe. C'est à cette tâche exigeante que s'attelle Stéphanie Maffre dans son enquête historique sur Mazamet dans le Tarn, souvent décrite comme la ville où paradoxalement les patrons (protestants) votent à gauche et les ouvriers (catholiques) à droite. En resserrant la focale sur ces différentes

catégories (patrons, ouvriers, protestants, catholiques), l'auteure remet en cause la vulgate historiographique et décrit finement la complexité des clivages politiques, des alliances syndicales et des jeux d'identification par le religieux. Elle montre que s'il existe bien une articulation entre religions, classes sociales et positionnements politiques à Mazamet, elle est plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord.

D'autres contributions, en se focalisant sur les pratiques, croyances et registres religieux mobilisés par les acteurs sociaux au quotidien, mettent en lumière des logiques de stratification interne, au sein aussi bien des classes populaires que des classes supérieures. En intégrant la dimension morale et culturelle charriée par le religieux pour saisir l'appartenance de classe de leurs enquêtés, ces auteurs dévoilent des mobilités fines et des positionnements intra-classes qui passent souvent inaperçus. C'est le cas de Julien Beaugé qui montre comment le discours islamique selon lequel «la religion, c'est le bon comportement» est investi par une fraction des jeunes populaires en situation de réussite scolaire et en voie d'ascension sociale pour revendiquer «sérieux», «moralité» et «respectabilité» et se différencier ainsi d'autres secteurs des jeunes populaires associés à la délinquance, à l'oisiveté, à la licence sexuelle et à l'échec scolaire. Le recours au religieux permet ainsi à des jeunes femmes musulmanes de se distinguer d'autres membres de leur milieu par un ensemble de dispositions morales : retenue à l'égard des «plaisirs coupables» de la sexualité, reconnaissance de la grande importance de l'école et du savoir, désir de rester dans le «droit chemin», etc. Des mécanismes similaires opèrent au sein des classes supérieures, comme le montre Lorraine Bozouls dans son enquête auprès des habitants de plusieurs quartiers aisés de la banlieue parisienne. La pratique religieuse catholique, souligne-t-elle, fonctionne comme un facteur de distinction non seulement entre plusieurs sous-groupes des classes supérieures du pôle privé, entre croyants et non-croyants ou entre croyants et pratiquants, mais aussi au sein des pratiquants eux-mêmes. Des luttes de classement par le religieux sont à l'œuvre, y compris chez les enquêtées très investies dans la paroisse et les cours de catéchisme, qui refusent d'être associées à la figure repoussoir des «grenouilles de bénitier». Le rapport au religieux permet de nuancer une vision trop homogénéisante des classes supérieures et des classes populaires en faisant apparaître des jeux de différenciations internes. On voit ainsi que les normes morales et religieuses peuvent aussi opérer comme des supports de stratification au sein des groupes.

Ces interrogations sur l'articulation entre appartenance religieuse et appartenance de classe dans la fabrique de l'homogénéité et de l'hétérogénéité des groupes sociaux conduisent aussi les contributeurs à

s'interroger sur le rôle que joue cette articulation dans la reproduction des hiérarchies et des inégalités.

-

(Dé)légitimer l'ordre social : logiques d'(in)distinction

La prise en compte simultanée du religieux et de la classe sociale permet de mettre au jour les manières dont leur imbrication contribue au maintien ou à la mise en cause de l'ordre social. Les contributions montrent comment le religieux peut renforcer les mécanismes de hiérarchisation entre classes sociales et comment la classe sociale peut consolider des logiques de classement et de distinction entre courants religieux. À l'inverse, il arrive aussi que des pratiques ou discours religieux favorisent des moments d'indistinction et de suspension des rapports de domination, tout comme une appartenance de classe partagée peut conduire à aplanir des différences d'ordre religieux.

Faire apparaître les logiques de hiérarchisation

Si les marqueurs religieux participent des logiques de reconnaissance et d'entre-soi *au sein* des groupes, ils soutiennent également des logiques de démarcation et de hiérarchisation *entre* les groupes.

L'appartenance partagée à une culture et à un milieu religieux peut constituer un vecteur de renforcement et de légitimation d'un entre-soi social, dans le cas des classes sociales dominantes. Elle peut participer, à l'inverse, au redoublement du stigmate chez les individus qui conjuguent position sociale et identité religieuse dominées, ou au contraire fournir un moyen d'y échapper (Kakpo 2007; Talpin *et al.* 2017). Plusieurs chapitres montrent comment les correspondances existant entre les valeurs, les intérêts d'une classe sociale et les ressources matérielles ou symboliques que procure la religion peuvent produire des formes de félicité sociale : des situations où «ça vient tout seul», selon la formule d'un *trader* rencontré par Véronique Altglas, heureux de voir à quel point son appartenance au Centre de la Kabbale lui offre un «système qui te donne ce dont tu as besoin, ce qui est incroyablement puissant». La religion vient dans ce cas conforter la réussite sociale. Elle peut aussi, comme dans l'enquête de Lorraine Bozouls sur le catholicisme des classes sociales supérieures, contribuer à la conversion des privilèges de classe en vocation morale. L'investissement personnel dans des actions de charité, notamment, permet alors de légitimer des écarts de condition sociale sur un mode providentialiste. C'est fréquemment en attribuant aux classes sociales dominantes un rôle à jouer dans la société que le discours religieux

participe à la reproduction «heureuse» des inégalités sociales. En Côte d'Ivoire, l'invocation de versets du Coran permet par exemple aux cadres supérieurs qu'étudie Drissa Koné d'interpréter leur soutien financier à la construction de nouvelles mosquées comme un moyen d'assurer à la fois leur position sociale et leur salut personnel, en se «rapprochant davantage de leur Créateur». À l'opposé, les saints régionaux du Gaucho Gil et de San la Muerte (non reconnus par l'Église catholique mais tolérés par les curés locaux en raison de la ferveur qu'ils suscitent) que décrit Maureen Burnot en Argentine fournissent, par les parallèles établis entre la trajectoire de ces héros mythiques et celle des classes populaires du pays, des points d'appui pour «prendre [leur] parti d'un monde qui [leur] laisse des marges d'existence très réduites» et lutter contre la déstructuration psychique et sociale. Au-delà d'une appartenance commune au catholicisme, une distance sociale infranchissable sépare ici la position des classes populaires engagées dans ces pratiques de dévotion de celle des classes dominantes.

C'est aussi parfois au travers de distinctions religieuses que se jouent des luttes de classement qui reproduisent les rapports de domination. La façon dont les pratiques religieuses dites populaires sont décrites par les classes supérieures et éduquées en offre un exemple privilégié. Dans le contexte argentin, Maureen Burnot montre que ces mêmes cultes rendus au Gaucho Gil et à San la Muerte produisent des réactions de dédain, voire de dégoût, de la part de l'élite locale : «Les vénérer, montre l'auteure, c'est rentrer [...] dans un monde que l'éthique bourgeoise catholique place du côté du mal et du sale», associé à la pauvreté et à la marginalité. Les situations où les différences sociales sont redoublées par des différences religieuses donnent à voir plus clairement la manière dont la religion peut non seulement légitimer l'ordre social, mais encore le renforcer. À partir du cas d'un hôtel tenu par un patron orthodoxe dans un village majoritairement musulman en Bulgarie, Detelina Tocheva met au jour un «triple rapport de domination», d'employeur à employées, d'un chrétien orthodoxe envers des musulmanes, enfin entre un homme et des femmes. Elle décrit le redoublement de la domination sociale qui découle de l'intégration de la hiérarchie religieuse (entre orthodoxie dominante et islam minoritaire) aux rapports de domination économique et de genre instaurés au travail par le patron de l'hôtel.

L'interprétation des différences sociales sur le registre du fait religieux relève donc bien souvent de rapports de domination, de luttes de classement, de jeux de distinction, dont il convient d'identifier les enjeux pour comprendre comment, et sous quelles conditions, pratiques et représentations religieuses sont (ré)appropriées par certaines fractions de classes et susceptibles de devenir enjeux de distinction, de hiérarchisation et donc de lutte au sein d'un espace social. Il convient ainsi de rappeler

que les débats autour de la «bonne religion» ou de la «religion légitime» recourent souvent des distinctions de classe et de statut. La catégorie de «religion populaire» (dont on a retracé plus haut la généalogie) en offre un exemple privilégié. Au fil des contributions, elle apparaît comme mouvante et investie d'une pluralité de significations dans les luttes de classement ordinaires. Dans cet ouvrage, elle est définie tour à tour comme une religion «folklorique» liée à des ritualités paraliturgiques (c'est ainsi que sont présentés les saints argentins); comme une religion moins savante et moins érudite, ancrée dans la coutume locale plutôt que dans l'interprétation des textes (c'est ainsi qu'est décrit l'islam «du bled» en France par les étudiantes en voie d'ascension sociale, ou l'islam «maraboutique» en Côte d'Ivoire dont les cadres musulmans cherchent à se différencier); comme la religion pratiquée par les segments populaires de la population et qui fait l'objet de distanciation de la part des classes bourgeoises (comme l'a été un temps le pentecôtisme au Guatemala); ou encore comme une forme de religion civile et sécularisée, qui rassemble les individus autour de rituels communs (tel le *kurban* en Bulgarie, dont les origines islamiques ont été transcendées pour devenir une fête villageoise célébrée par tous). Sans apporter une explication définitive à un phénomène social qui fait l'objet d'une sédimentation conceptuelle complexe et ancienne, on comprend tout l'intérêt que les sociologues peuvent trouver à restituer les luttes de classement qui se jouent à travers elle.

Mises en suspens de l'ordre social et logiques d'indistinction

Il arrive toutefois que la distance soit moins nette, au point qu'elle semble même, au premier abord tout du moins, abolie par l'adhésion partagée à un même discours, aux mêmes pratiques. Ainsi, les logiques de mise à distance symboliques, identifiées par Maureen Burnot, n'empêchent pas que des personnes issues de toutes les classes sociales participent chaque année au pèlerinage de Gaucho Gil, qui est aussi un emblème de la culture régionale dont le potentiel miraculeux intrigue dans tous les secteurs de la société : à la faveur de ce moment d'effervescence collective et de fête, les phénomènes de distinction habituellement observés sont comme temporairement suspendus. En effet, le religieux, notamment dans ses manifestations rituelles collectives, peut fournir l'occasion d'une mise en suspens des hiérarchies et de l'ordre social. C'est ce que montre également Detelina Tocheva dans son étude sur les relations entre musulmans et chrétiens orthodoxes en Bulgarie : le rituel villageois du *kurban*, pratiqué chaque année depuis la fin de l'ère communiste et qui repose sur le sacrifice d'un mouton et le partage d'un

repas entre tous les villageois, permet l'effacement temporaire des différences religieuses comme celles des inégalités socioéconomiques ; le temps du rituel, les rapports de domination semblent ainsi suspendus³.

Ces effets d'indistinction, par la classe sociale ou par le religieux, sont toujours ambivalents. Dans son étude sur les carrières de voilement d'étudiantes musulmanes en France, Julien Beaugé montre bien que le langage religieux peut fournir une ressource visant à relativiser l'ascension sociale des étudiantes et le fossé qui se creuse avec leurs familles et amis : le fait qu'elles continuent de s'identifier comme musulmanes et fassent de la religion l'élément central de leur identité contribue à minorer l'éloignement, produit par leurs trajectoires sociales, vis-à-vis de leur milieu d'origine. Cependant, ces jeunes femmes promeuvent aussi une « religion savante », fondée sur la maîtrise des textes et la connaissance du dogme, qu'elles différencient nettement de la « religion du bled » pratiquée par leurs parents ou d'autres jeunes femmes moins éduquées qu'elles. Il s'agit alors de « porter le regard vers la lutte des classes qui s'exprime à travers la lutte symbolique pour la définition de la bonne religion ». L'auteur insiste donc sur l'ambiguïté des messages religieux qui « paraissent servir à dire qu'il n'y a plus guère d'autres différences pertinentes que religieuses tout en fonctionnant comme critère de distinction entre les musulmans ».

L'adhésion de différentes classes sociales à des valeurs et des références religieuses communes nourrit fréquemment des discours sur la religion comme espace hors du social (où les écarts de conditions sociales seraient dépassés au profit d'une égale dignité religieuse) ou principe unificateur (permettant de dépasser les antagonismes sociaux). Mais les effets de ce type de discours doivent être examinés de près, mesurés à l'aune de chaque contexte social particulier. Stéphanie Maffre souligne ainsi l'importance de la foi et de la pratique religieuses chez les patrons (majoritairement protestants) comme chez les ouvriers (majoritairement catholiques) de Mazamet au début du xx^e siècle, dans la perpétuation d'un mode de domination fondé sur l'a-confliktualité et la collaboration des classes. Dans les récits élaborés par des patrons protestants, la foi devient

3. Bien qu'aucune des contributions de l'ouvrage n'aborde la question explicitement, on peut aussi s'interroger en contrepoint sur le rôle d'une appartenance de classe commune dans l'aplanissement des distinctions religieuses et théologiques. Il en va ainsi des études qui montrent que, aux États-Unis, l'universalisme unitarien rassemble des individus qui partagent une appartenance aux classes les plus aisées (en termes de niveau de diplôme, de revenu et de profession : Smith et Farris 2005, cité dans McCloud 2007). L'influence de l'appartenance de classe dans l'élaboration d'espaces de dialogue, de coexistence ou de dépassement des différences religieuses reste également à explorer, notamment dans les lieux saints partagés ou de dialogue interreligieux (Lamine 2004; Heyberger 2010; Pénicaud 2014), et pourrait faire davantage l'objet d'une analyse en termes de classe sociale.

la matrice de la prospérité de la ville et, de fait, «la convergence de vues quant à la pratique religieuse, défendue par les élites économiques, politiques et religieuses des deux communautés, protestante et catholique», contribue au maintien de l'ordre social mazamétain.

Dès lors, même lorsqu'elle contribue à leur mise en suspens temporaire, la religion n'en continue pas moins de jouer comme une instance de reproduction et de naturalisation des inégalités sociales, à travers les effets différenciés qu'une même appartenance religieuse peut avoir selon la position sociale. Ainsi, le discours du Centre de la Kabbale étudié par Véronique Altglas conforte l'assurance statutaire des uns, en même temps qu'il inspire à d'autres croyants, nettement moins favorisés, un discours de résignation. Au Guatemala, Thierry Maire montre aussi que la théologie de la prospérité (qui attribue à Dieu la capacité de «bénir» financièrement les croyants) peut à la fois légitimer la position des classes urbaines supérieures – en l'associant à un dessein divin – et encourager chez les populations pauvres et rurales une interprétation des inégalités sociales en termes de rapport personnel à Dieu : à chacun de se rapprocher de Dieu pour résister à la «malédiction» de la pauvreté.

Enfin, la richesse des contributions empiriques réunies dans cet ouvrage est de montrer l'ambivalence du religieux qui, tour à tour, sert de support explicite à des logiques de hiérarchisation entre classes sociales ou, au contraire, permet un temps de les suspendre à la faveur de rituels collectifs ou de les atténuer en mobilisant une catégorie d'identification commune – à moins qu'il ne contribue seulement à les rendre invisibles pour mieux permettre leur perpétuation. En résumé, en fonction des situations et des contextes, la hiérarchie sociale peut se donner à voir par le religieux ou disparaître à travers lui. À chaque fois cependant, on pressent que le religieux, au travers de ses usages, participe de logiques de classement et de différenciation sociale. Ces constats circonstanciés sur le visible et l'invisible ouvrent un champ de recherche prometteur sur les conditions de production ou de renforcement des hiérarchies de classe par le religieux : sous quelles conditions opère-t-il comme un critère de distinction? Et quand fonctionne-t-il à l'inverse comme un facteur d'indistinction?

Les articulations entre religions et classes sociales, nous l'avons vu, se construisent par le biais de formes familiales (Régner-Loilier et Prioux 2008), de réseaux de sociabilité à l'échelle locale (Portilla 2018), de dispositions en partie dépendantes des trajectoires biographiques individuelles. Des jeux d'homologie, de correspondance, ou au contraire des dissonances et des désajustements se font jour, dessinant à la fois des régularités fortes et des marges d'autonomie où le religieux produit, par lui-même, des effets qui ne sont ni secondaires ni totalement réductibles

aux autres rapports sociaux concomitants. Cela se voit notamment dans les contextes de mobilité sociale ou religieuse.

- Les affinités électives en question : superpositions, transferts de capitaux et désajustements

Déplacer la focale, tant du destin collectif vers les trajectoires individuelles que de la reproduction simple des positions sociales vers des situations de mobilité sociale et religieuse, permet d'approfondir davantage encore la texture des relations qui unissent religion et ordre social. Plutôt que d'opposer trop schématiquement les contextes où la religion participe du maintien de l'ordre social à ceux où elle apparaît au contraire comme une force utopique ou révolutionnaire (Weber 1995, p. 320; Löwy 2017), ces situations invitent à saisir les formes d'agentivité (plus ou moins réussies) qu'autorise le religieux. Elles éclairent les affinités, les correspondances subtiles susceptibles de faire de la religion, dans une situation donnée, un vecteur de mobilité sociale. Julien Beaugé, on l'a vu, évoque les «petites différences» liées à l'incorporation précoce de dispositions religieuses distinctives (le goût de la lecture, une morale domestique, etc.), qui favorisent l'accumulation d'un petit capital symbolique de respectabilité sociale chez des jeunes femmes musulmanes et encouragent l'investissement personnel dans l'école. En s'intéressant aux rapports à la religion en milieu officier, Christel Coton saisit elle aussi le jeu de ces «petites différences», en même temps qu'elle souligne la force des mécanismes de reproduction sociale qui sont associés à l'appartenance au catholicisme. Une culture religieuse ajustée aux attentes des officiers des classes sociales supérieures facilite l'intégration dans le corps des officiers. La religion, en tant qu'elle dessine un style de vie et exprime un rapport au monde caractéristique d'une classe sociale, est donc un attendu implicite pour réussir à Saint-Cyr : elle participe de la reproduction sociale. Mais le déplacement du social vers le religieux ouvre aussi des interstices qui permettent à de jeunes militaires de condition sociale modeste ayant été, par le jeu de circonstances particulières, socialisés dans les mêmes paroisses catholiques, de mobiliser cette même culture religieuse comme ressource personnelle pour intégrer le corps des officiers. L'appartenance religieuse, souligne Christel Coton, ne constitue pas «un type de capital spécifique dont la détention permettrait, à elle seule, d'accéder à des positions dominantes [...], mais elle peut cependant alimenter des pratiques distinctives susceptibles d'assurer des positions et de forger des légitimités dans l'entre-soi professionnel».

Ce double mouvement aide à préciser les conditions et les limites des promesses de mobilité individuelle que la religion peut réaliser, par son autonomie relative vis-à-vis du social : si le rôle spécifique de la religion dans les trajectoires d'ascension sociale apparaît bien dans plusieurs des chapitres, *in fine* le gain personnel reste généralement dépendant de l'appartenance sociale. Autrement dit, la promesse est assortie de conditions sociales d'appropriation qui en restreignent objectivement la portée. Et le rendement associé à la conversion du capital religieux en capital social varie sensiblement selon l'origine sociale. Christel Coton note que certains officiers issus du rang ne peuvent convertir pleinement leur appartenance religieuse en capital social, car « quand elle n'est pas soutenue par une pratique et une socialisation plus ancienne au catholicisme traditionnel – dont on connaît par ailleurs la proximité avec des valeurs et des pratiques communément portées dans la bourgeoisie traditionnelle –, elle peine à changer la donne et à autoriser des formes d'assise et de reconnaissance dans le nouvel entre-soi officier ». Gabrielle Angey souligne que le mouvement musulman Gülen ouvre à des catégories sociales modestes empreintes de religiosité traditionnelle des perspectives de carrière incomparables, en leur offrant la possibilité de faire de leur foi une profession (Suaid 1974, 1978, 1982). Mais cette conversion de capital est médiée par l'encadrement institutionnel des vocations : « les rétributions symboliques et matérielles revêtent une valeur différente selon la position sociale de chaque individu ». Elle rapproche les parcours des militants Gülen issus des classes populaires turques de ceux des oblates de l'Église catholique, décrits par Pierre Bourdieu et Monique Saint-Martin (1982, p. 5), qui, « voués et dévoués » à l'institution, acceptent d'autant mieux de s'y consacrer qu'ils estiment tout lui devoir. Ces militants font certes l'expérience d'une forte mobilité sociale ascendante grâce au mouvement Gülen, mais leur carrière professionnelle reste cantonnée à des positions relativement subalternes, comme celles d'enseignants ou de missionnaires dans certains pays d'Afrique, sans qu'ils puissent accéder aux responsabilités les plus prestigieuses, notamment de représentation du mouvement en Europe ou en Amérique du Nord.

Des rapports différenciés à l'engagement sont donc corrélés à des rendements inégaux. Lucine Endelstein montre par exemple à propos du mouvement des Juifs Loubavitch qu'« être né, éduqué et vivre au cœur d'un mouvement ultra-orthodoxe est un facteur de maintien dans des classes sociales modestes, pour plusieurs raisons » : le nombre élevé d'enfants fait diminuer leur niveau de vie, la priorité que les hommes accordent aux études religieuses limite ou empêche leur accès aux études supérieures et aux professions qualifiées hors de l'entre-soi communautaire. En retour, cette incapacité masculine conduit les femmes à étudier dans des

formations courtes de type BTS, ouvertes spécifiquement dans les milieux ultra-orthodoxes, puis à travailler «à l'extérieur». Ce type d'engagement religieux contraste avec le rapport plus souvent pragmatique à la religion chez les classes sociales supérieures, mieux placées pour capitaliser fortement sur le religieux sans avoir nécessairement besoin de beaucoup s'y investir. Lucine Endelstein relève dans le Nord-Est parisien «des pratiques vestimentaires intermittentes [...] chez certains hommes qui adoptaient l'apparence Loubavitch (costume noir, chemise blanche, chapeau) uniquement le jour du shabbat et les jours de fête, et non pas en permanence comme c'est le cas chez les plus engagés dans le mouvement. Ces pratiques pouvaient être liées à des positions sociales ou des occupations professionnelles qui rendaient le port quotidien de signes vestimentaires religieux problématique ou interdit». D'autres chapitres fournissent des illustrations de ces investissements religieux contrastés en fonction du statut social. Au Centre de la Kabbale étudié par Véronique Altglas, le pragmatisme distancié du *trader* cité plus haut («je ne demande rien, ça vient tout seul») s'oppose à l'allégeance fervente d'une femme de condition sociale plus modeste (observance minutieuse, désir de conformité), qui peine pourtant à récolter les fruits socioéconomiques de son engagement religieux. Enfin, Lorraine Bouzouls mentionne le cas de cette femme de classe sociale supérieure, qui peut se permettre de se dire «pratiquante mais pas tellement croyante, ce qui fait hurler le curé». Ainsi, elle rappelle que «l'injonction à l'engagement ne semble pas être aussi forte chez les classes supérieures qui bénéficient d'un meilleur rendement de leurs liens faibles».

Ce type d'aisance – le «privilège des privilèges [qui] consiste à prendre des libertés avec son privilège» (Bourdieu 1982, p. 131) – ne doit pas faire oublier que l'affinité entre position sociale dominante et appartenance religieuse ne va pas toujours sans frictions ni contradictions. Les dissonances entre position sociale et appartenance religieuse, et la redéfinition de l'horizon des espérances légitimes par le biais de resocialisations religieuses, ouvrent potentiellement la voie à des jeux plus ambivalents entre déterminations sociales et trajectoires – ou carrières – individuelles. Un travail d'ajustement et de réinterprétation intervient fréquemment, pour dépasser par exemple, comme le dit Lorraine Bouzouls, les contradictions morales liées à la position privilégiée des classes supérieures : «la possession d'un important capital économique, de même que le fait de vivre dans un quartier d'entre-soi, n'est pas toujours facilement compatible avec une éthique religieuse condamnant l'ostentation et valorisant l'ascétisme et l'aide aux plus démunis». Les activités de charité, qui revêtent les privilèges sociaux d'une aura vocationnelle, sont un des moyens de résoudre ce hiatus. Drissa Koné décrit lui aussi le travail de réinterprétation réalisé par les responsables d'une association

de musulmans de classes supérieures en Côte d'Ivoire pour démontrer «qu'il est possible d'être à la fois un homme éduqué à l'occidentale, inséré dans l'économie moderne, et un "bon" musulman». Et Gabrielle Angey insiste sur l'écart perceptible dans le discours des militants du mouvement Gülen, portés à interpréter comme un «sacrifice de soi» une expérience internationale objectivement pourvoyeuse de promotion sociale pour des individus largement issus de milieux populaires. Si l'adéquation entre position sociale et appartenance religieuse peut parfois sembler relever d'une évidence «naturelle», les cas d'étude explorés dans les différents chapitres nous rappellent donc que ces heureuses coïncidences ne relèvent jamais d'un déterminisme simple, mais impliquent au contraire un ensemble de processus sociaux, une configuration spécifique de conditions sociales de possibilité, pour que l'affinité entre religion et stratification sociale opère, pour que l'ajustement apparaisse comme quasi parfait.

Plusieurs contributions invitent aussi à dépasser les explications simplistes, ou trop systématiques, en allant au-delà du couple soumission/subversion (Mahmood 2005; Woodhead 2012; Amari 2018) habituellement mobilisé pour parler du rôle du religieux dans le monde social. Maureen Burnot démontre ainsi que ni la conception négative qui se focalise sur l'état de carence des groupes populaires, ni la conception positive qui souligne au contraire leur autonomie et leur créativité n'épuisent la richesse des significations associées aux cultes du Gaucho Gil et de San la Muerte. Stéphanie Maffre propose aussi de nuancer le récit convenu sur Mazamet (ouvriers catholiques de droite, patrons protestants de gauche) en montrant que la réalité historique est beaucoup plus complexe. À ce sujet, elle rappelle utilement que «ce ne sont pas tant les dissensions religieuses qui clivent, mais plutôt les sensibilités conservatrices ou progressistes au sein des communautés religieuses». Thierry Maire critique quant à lui les modèles explicatifs dominants sur l'essor des Églises pentecôtistes et la théologie de la prospérité, qui se fondent sur une compréhension trop uniforme de ces Églises et de leurs différents publics. Il estime que cette analyse «laisse de côté un nombre important d'églises, plus modestes que les méga-églises de la capitale, mais tout aussi présentes et qui rassemblent une partie importante de la population». Detelina Tocheva, en portant son attention sur les configurations villageoises, montre enfin comment les hiérarchies nationales entre orthodoxes et musulmans peuvent ou non être reproduites au niveau local : «si les acteurs sociaux sont bien conscients de la hiérarchie politiquement promue entre les deux religions et de la domination culturelle de l'orthodoxie, ils peuvent choisir de les reproduire, mais aussi de les ignorer ou de les inverser dans leurs rapports et leurs interactions localement spécifiques». Dès lors, «le marqueur religieux peut ne jouer aucun rôle, ou seulement un rôle marginal».

• Structure de l'ouvrage

Ainsi, les chapitres de cet ouvrage s'appuient tous sur des enquêtes approfondies, soucieuses de rendre compte des « petits détails » et attentives aux circonstances dans lesquelles les influences croisées de la religion ou de l'appartenance de classe se manifestent. Cette attention particulière conduit à développer des analyses réflexives mettant au jour avec une grande régularité les trois dimensions de l'articulation entre religions et classes que nous venons d'exposer : le rôle des religions dans la fabrique des groupes sociaux, entre homogénéité et différenciation interne ; les dynamiques sociales de distinction et de hiérarchisation liées à l'appartenance religieuse ; les affinités, les frictions et les désajustements observables à l'échelle individuelle entre religions et classes sociales.

D'un point de vue empirique, ces trois dimensions sont généralement indissociables et traversent les différents chapitres, donnant ainsi à notre réflexion collective une forte cohérence. Mais elles sont aussi suffisamment distinctes, d'un point de vue théorique, pour que leur analyse méthodique produise des effets heuristiques. C'est pourquoi ces trois dimensions sont déclinées en trois parties, comme autant d'étapes analytiques qui conduisent de la question des frontières, sociales et religieuses, à celle des enjeux de classement, et enfin aux incertitudes inhérentes à l'articulation entre religions et classes sociales à l'échelle individuelle. La logique qui préside à la répartition des chapitres dans ces trois parties tient donc à la part qu'ils consacrent à ces différents processus sociaux, en donnant à voir à la fois l'importance relative des différents mécanismes sociaux et leur interdépendance.

La première partie s'ouvre ainsi sur un chapitre où Stéphanie Maffre met particulièrement bien en évidence, dans une perspective sociohistorique, l'entrecroisement de la religion et de la classe dans la fabrique des groupes sociaux et leurs rôles respectifs dans la production d'un discours sur l'identité locale. Dans le chapitre 2, Lorraine Bozouls montre comment appartenance religieuse et appartenance de classe se superposent et contribuent de concert à un entre-soi social. Les chapitres 3 et 4 de cette première partie, respectivement écrits par Lucine Endelstein (sur le hassidisme) et Drissa Koné (sur l'islam ivoirien), introduisent ensuite dans l'analyse la question de l'expansion sociale et géographique de certains courants religieux : comment une expression religieuse initialement associée à des espaces sociaux spécifiques peut-elle « voyager » à mesure que son assise sociale s'élargit ou se modifie ?

La deuxième partie réunit des chapitres qui interrogent le rôle du religieux dans les logiques de hiérarchisation ou d'indistinction qui traversent l'ordre social. Julien Beaugé s'intéresse dans le chapitre 5 aux

logiques de classement permises par certains discours islamiques. Dans le chapitre 6, Detelina Tocheva revient sur la superposition des rapports de domination de genre et de classe que le religieux vient sédimenter. Maureen Burnot dans le chapitre 7 complexifie les analyses, souvent trop simplistes, qui visent à interroger les usages du religieux en termes de résistance ou de soumission aux inégalités sociales, tandis que, dans le chapitre 8, Thierry Maire explore les reconfigurations de la théologie de la prospérité selon qu'elle s'adresse à des classes supérieures ou populaires.

La troisième partie adopte une perspective plus dynamique en passant du collectif à l'individuel pour explorer superpositions et désajustements entre religions et classes sociales, à l'instar du chapitre 9, proposé par Christel Coton, sur le rôle du catholicisme dans l'ascension professionnelle en milieu officier, ou encore du chapitre 10 dans lequel Gabrielle Angey explore des trajectoires de mobilité sociale et internationale par le religieux au sein du mouvement Gülen. L'ouvrage se termine avec le chapitre 11 de Véronique Altglas qui compare les rendements différenciés du message religieux de la kabbale dans deux parcours individuels distincts, celui de Daren, *trader*, et Catherine, couturière.

Les dynamiques sociales ordinaires qui, notamment en situation de coprésence culturelle et religieuse, participent de la définition des frontières sociales n'épargnent pas le champ académique, tant s'en faut !, et s'ajoutent au jeu des intérêts disciplinaires. Preuve en est, par exemple, l'existence de « sciences sociales des religions », statutairement attachées à la défense des spécificités intrinsèques de l'objet « religion », ou de l'historicité de certains concepts dont la suprématie ou le déclin sont pour partie tributaires d'enjeux extra-académiques : on pense à la notion de « religion populaire » longuement évoquée ici, mais aussi à celle de « fondamentalisme » (Harding 1991) ou encore à celle, dominante aujourd'hui, de « radicalisation » (Kundnani 2012; Marchal et Oud Ahmed Salem 2018). Ces dynamiques et leurs effets dans le champ académique rappellent l'actualité de la mise en garde adressée par Pierre Bourdieu d'abord aux sociologues des religions (1987), mais qui visait aussi les sociologues en général et lui-même en particulier : l'objectivation de son propre investissement dans l'objet et des intérêts qui lient le sociologue au champ qu'il étudie reste indispensable, sous peine, sinon, de minorer les luttes de classement, notamment celles qui se jouent autour de la notion de religion (lorsqu'il s'agit par exemple de la distinguer d'autres catégories, comme « secte » ou « spiritualité ») et dans lesquelles sont pris tout à la fois les acteurs religieux et les chercheurs en sciences sociales. La visée de ce livre est donc aussi d'adopter un point de vue réflexif sur ces jeux de catégorisation, en invitant à analyser la manière dont les marqueurs du religieux ou de la classe sont susceptibles d'être mobilisés ou, au contraire,

occultés, pour construire une représentation du social conforme aux enjeux politiques de l'époque, souvent orientée et parfois simplificatrice, là où les intrications des appartenances sociales, culturelles et religieuses se révèlent en réalité bien plus ambivalentes.

•

Bibliographie

- ALBERT Anaïs, 2014, *Consommation de masse et consommation de classe. Une histoire sociale et culturelle du cycle de vie des objets dans les classes populaires parisiennes (des années 1880 aux années 1920)*, thèse de doctorat d'histoire, université Paris Panthéon Sorbonne.
- ALTGLAS Véronique, 2014, *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, Oxford - New York, Oxford University Press.
- 2008, «Indian Gurus and the quest for self-perfection among the educated middle-classes», *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, J. Stolz dir., Berne, Peter Lang, p. 211-234.
- ALTGLAS Véronique et WOOD Matthew dir., 2018, *Bringing Back the Social Into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leyde, Brill.
- AMARI Salima, 2018, *Lesbiennes de l'immigration. Construction de soi et relations familiales*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant.
- APRILE Thierry, 2010, «Marxisme et histoire», *Historiographies, concepts et débats*, C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia et N. Offenstadt dir., Paris, Gallimard, vol. I, p. 488-512.
- ASSR, 2016, dossier «Serge Bonnet et la "religion populaire"», *Archives de sciences sociales des religions (ASSR)*, n° 176, p. 99-152.
- AUBOURG Valérie dir., 2011, *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, actes du colloque international organisé à Saint-Denis de La Réunion, Sainte-Clothilde (La Réunion), Surya éditions.
- AVRIL Christel, 2014, *Les aides à domicile : un autre monde populaire*, Paris, La Dispute.
- BACKOUCHE Isabelle, RIPOLL Fabrice, TISSOT Sylvie et VESCHAMBRE Vincent, 2011, *La dimension spatiale des inégalités. Regards croisés des sciences sociales*, Rennes, PUR.
- BASTIAN Jean-Pierre, 1993, «Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine», *Les politiques de Dieu*, G. Kepel dir., Paris, Seuil, p. 203-219.
- BAVA Sophie, 2011, «Migration-religion studies in France: Evolving toward a religious anthropology of movement», *Annual Review of Anthropology*, n° 40-1, p. 493-507.

- BECKFORD James A., 1985, «The insulation and isolation of the sociology of religion», *Sociological Analysis*, n° 46-4, p. 347-354.
- BERNARD Lise, 2017, *La précarité en col blanc. Une enquête sur les agents immobiliers*, Paris, PUF.
- BONNET Serge, 2015, *Défense du catholicisme populaire*, édition établie et présentée par Yann Raison du Cleuziou, Paris, Cerf.
- BOULARD Fernand dir., 1960, *Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe dominicale*, Paris, Fleurus.
- 1954, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions ouvrières.
- BOULARD Fernand et RÉMY Jean, 1968, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, avec la collaboration de Michel Decreuse, Paris, Éditions Économie et humanisme, Éditions ouvrières.
- BOURDIEU Pierre, 1987, «Sociologues de la croyance et croyances de sociologues», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63-1, p. 155-161.
- 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- 1971a, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, n° 12, p. 3-21.
- 1971b, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, n° 12, p. 295-334.
- BOURDIEU Pierre et SAINT MARTIN Monique (de), 1982, «La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44-1, p. 2-53.
- BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, 1983, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- BRUBAKER Rogers, 2013, «Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration», *Ethnic and Racial Studies*, n° 36-1, p. 1-8.
- BRUNEAU Ivan, LAFERTÉ Gilles, MISCHI Julian et RENAHY Nicolas dir., 2018, *Mondes ruraux et classes sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- CERTEAU Michel (de), JULIA Dominique et REVEL Jacques, 1970, «La beauté du mort. Le concept de "culture populaire"», *Politique aujourd'hui*, décembre 1970, p. 3-23.
- CHAUVEL Louis, 1999, «Classes et générations : l'insuffisance des hypothèses de la théorie de la fin des classes sociales», *Actuel Marx*, n° 26, p. 37-52.
- CHAUVIN Sébastien et JAUNAIT Alexandre, 2015, «L'intersectionnalité contre l'intersection», *Raisons politiques*, n° 2, p. 55-74.
- CHENU Alain, 2011, «Les enquêteurs du dimanche», *Histoire & Mesure*, n° 26-2, p. 177-221.

- CHESEL Marie-Emmanuelle, DEPECKER Thomas, FAVIER Anthony, LHUISIER Anne et MACCHI Odile, 2021, «La “matrice catholique” des enquêtes de consommation à l’Institut national d’hygiène (1945-1964)», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 195-3, p. 131-162.
- CLAIR Isabelle, 2008, *Les jeunes et l’amour dans les cités*, Paris, Armand Colin.
- CORENO Thaddeus, 2002, «Fundamentalism as a class culture», *Sociology of Religion*, n° 63-3, p. 335-360.
- COULANGEON Philippe, 2011a, *Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d’aujourd’hui*, Paris, Grasset.
- 2011b, «Les enquêtes sur les pratiques culturelles et les loisirs», *La France dans les comparaisons internationales. Guide d’accès aux grandes enquêtes statistiques en sciences sociales*, A. Chenu dir., Paris, Presses de Sciences Po, p. 85-101.
- COULANGEON Philippe et DUVAL Julien dir., 2013, *Trente ans après «La distinction» de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte.
- DARGENT Claude, 2010, «La population musulmane de France : de l’ombre à la lumière?», *Revue française de sociologie*, n° 51, p. 219-246.
- 2007, «Religion et vote : “Cachez cette variable que je ne saurais voir”», *Baromètre politique français. Enjeux et analyses*, Paris, CEVIPOF.
- DAVIDOFF Leonore et HALL Catherine, 2014, *Family Fortunes. Hommes et femmes de la bourgeoisie anglaise*, Paris, La Dispute.
- DELPAL Bernard, 2001, «La religion populaire en questions. Un débat à l’intérieur de l’historiographie religieuse récente», *Études d’histoire religieuse*, n° 67, p. 131-141.
- DELLA SUDDA Magali et MALOCHET Guillaume dir., 2012, *Pouvoirs, genre et religions*, n° 27 de *Travail, genre et sociétés*.
- DONEGANI Jean-Marie, 2007, «Religion et politique», *La politique en France et en Europe*, L. Rouban et P. Perrineau dir., Paris, Presses de Sciences Po, p. 61-94.
- DUBOSCQ Guy, PLONGERON Bernard et ROBERT Daniel, 1979, *La religion populaire*, actes du colloque international, Paris, CNRS.
- DURKHEIM Émile, 1994 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.
- DURIEZ Bruno, 2018, «La sociologie dans ou sur la religion? Du Centre catholique de sociologie religieuse à l’Association française de sciences sociales des religions», *Sociologues en quête de religion*, C. Béraud, B. Duriez et B. de Gasquet dir., Rennes, PUR, p. 27-40.
- EMERSON Michael O., KORVER-GLENN Elizabeth et DOUDS Kiara W., 2015, «Studying race and religion: A critical assessment», *Sociology of Race and Ethnicity*, n° 1-3, p. 349-359.

- ENGELS Friedrich, 2017 [1850], *La guerre des paysans en Allemagne*, Maisons-Lafitte, Ampelos.
- FASSA Farinaz, LÉPINARD Éléonore et ROCA I ESCODA Marta dir., 2016, *L'intersectionnalité. Enjeux théoriques et politiques*, Paris, La Dispute.
- FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian et PÉCHU Cécile dir., 2020, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 2^e édition mise à jour et augmentée, Paris, Presses de Sciences Po.
- FOUILLOUX Étienne, 1978, «Controverses sur la religion populaire», *L'Histoire*, mai 1978, p.84-86.
- FRADKINE Héloïse, 2015, «Chasse à courre, relations interclasses et domination spatialisée», *Genèses*, n°99, p.28-47.
- FRETEL Julien, 2004, «Quand les catholiques vont au parti. De la constitution d'une illusion paradoxale et du passage à l'acte chez les "militants" de l'UDF», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°155-5, p.76-89.
- GALEY Jean-Claude et LENCLUD Gérard, 1992, «Durkheim Émile», *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard dir., Paris, PUF, p.206-209.
- GARBAGNOLI Sara et PREARO Massimo, 2017, *La croisade «anti-genre» : du Vatican aux manifs pour tous*, Paris, Textuel.
- GASQUET Béatrice (de), 2019, «Définir la judéité dans les enquêtes statistiques sur les populations juives après la Shoah (États-Unis, Royaume-Uni, France)», communication présentée au séminaire Global Race, INED, 27 mai 2019.
- 2016, «Religion», *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, J. Rennes dir., Paris, La Découverte, p.559-571.
- GEERTZ Clifford, 1998, «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture», *Enquête*, n°6, p.73-105.
- GILBERT Pierre dir., 2016, *Les classes sociales au foyer*, n°215 d'Actes de la recherche en sciences sociales.
- GINZBURG Carlo, 1980, «Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice», *Le Débat*, n°6, p.3-44.
- GLASSMAN Lindsay W., 2018, «"You help them out and God gets the glory": Social class and inequality in a fundamentalist Christian Church», *Social Inclusion*, n°6-2, p.127-139.
- GROETHUYSEN Bernard, 1927, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, vol.1, *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard.
- HALBWACHS Maurice, 2002 [1930], *Les causes du suicide*, Paris, PUF.
- HARDING Susan, 1991, «Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other», *Social Research*, n°58-2, p.373-393.

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- 1990, «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, F. Champion et D. Hervieu-Léger dir., Paris, Centurion, p. 217-248.
- HEYBERGER Bernard, 2010, «Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée)», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, p. 273-283.
- HUGRÉE Cédric, PENISSAT Étienne et SPIRE Alexis, 2017, *Les classes sociales en Europe. Tableau des nouvelles inégalités sur le vieux continent*, Marseille, Agone.
- ISAMBERT François-André, 1996, «Classes sociales et pratique religieuse paroissiale (réflexions sur une enquête)», *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 101, p. 305-317.
- 1982, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Minit.
- 1977, «Religion populaire, sociologie, histoire et folklore», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 43-2, p. 161-184.
- KAKPO Nathalie, 2007, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po.
- KERGOAT Danièle, 2009, «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux», *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, E. Dorlin dir., Paris, PUF, p. 111-125.
- KOEHRSEN Jens, 2017, «Religious tastes and styles as markers of class belonging. A Bourdieuan perspective on Pentecostalism in South America», *Sociology*, n° 52-6. En ligne : [<https://doi.org/10.1177/0038038517722288>].
- KUNDNANI Arun, 2012, «Radicalisation: The journey of a concept», *Race & Class*, n° 54-2, p. 3-25.
- LAMBERT Anne, 2015, «Tous propriétaires!» *L'envers du décor pavillonnaire*, Paris, Seuil.
- LAMINE Anne-Sophie, 2004, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF.
- LAMONT Michèle et MOLNÁR Virág, 2002, «The study of boundaries in the social sciences», *Annual Review of Sociology*, n° 28-1, p. 167-195.
- LANGLOIS Claude, 1987, «Trente ans d'histoire religieuse. Suggestions pour une future enquête», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63-1, p. 85-114.
- LASSAVE Pierre, 2019, *La sociologie des religions. Une communauté de savoir*, Paris, Éditions de l'EHESS.

- LEBARON Frédéric, 2012, «L'éternel retour du "retour des classes sociales"», *Revue française de socio-économie*, n° 10, p. 281-287.
- LE BRAS Gabriel, LÉVY-BRUHL Lucien, RIVET Paul et SAINTYVES Pierre, 1977, «Pratique religieuse et religion populaire», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 43-1, p. 7-22.
- LECHIEN Marie-Hélène et SIBLOT Yasmine dir., 2019, «Eux/nous/ils»? *Sociabilités et contacts sociaux en milieu populaire*, n° 10-1 de *Sociologie*.
- LENSKI Gerhard, 1961, *The Religious Factor*, Garden City, Doubleday.
- LE WITA Béatrix, 1988, *Ni vue ni connue : approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- LÖWY Michael, 2017, «Religion et utopie», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 180, p. 209-216.
- MAHMOOD Saba, 2005, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.
- MAÎTRE Jacques, 1972, «La religion populaire», *Encyclopædia Universalis*, vol. 14.
- MALLET Serge, 1964, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Seuil.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2020, «Quand laïcité rime avec catholicité. L'édification des lieux de culte à Boulogne-Billancourt», *Sociologie et sociétés*, n° 52-1, p. 263-288.
- MANELLI Raoul, 1975, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, Vrin.
- MARCHAL Roland et OULD AHMED SALEM Zekeria, 2018, «La "radicalisation" aide-t-elle à mieux penser?», *Politique africaine*, n° 149, p. 5-20.
- MARTIN Craig, 2014, *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*, Londres - New York, Bloomsbury.
- MARX Karl, 2018 [1843], *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Allia.
- MAUDET Marion, 2019, *Sécularisation, genre, sexualité. Des catholiques et des musulman.e.s en quête de sens (France, années 1970 - années 2010)*, thèse de doctorat de sociologie, EHESS.
- MCCLOUD Sean, 2007, «Putting some class into religious studies. Resurrecting an important concept», *Journal of the American Academy of Religion*, n° 75-4, p. 840-862.
- MCCLOUD Sean et MIROLA William A. dir., 2008, *Religion and Class in America: Culture, History, and Politics*, Leyde, Brill.
- MEJIDO Manuel J., 2002, «The illusion of neutrality: Reflections on the term "popular religion"», *Social Compass*, n° 49-2, p. 295-311.
- MENDRAS Henri, 1967, *La fin des paysans*, Paris, SEDEIS.
- MICHELAT Guy et SIMON Michel, 1977, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP.

- MISCHI Julian, 2016, *Le bourg et l'atelier. Sociologie du combat syndical*, Paris, Agone.
- MISCHI Julian et RENAHY Nicolas, 2008, «Pour une sociologie politique des mondes ruraux», *Politix*, n° 83, p. 9-21.
- MUXEL Anne, 2018, *Croire et faire croire : usages politiques de la croyance*, Paris, Presses de Sciences Po.
- NELSON Timothy J., 2008, «At ease with our own kind: Worship practices and class segregation in American religion», *Religion and Class in America. Culture, History, and Politics*, S. McCloud et W. A. Mirola dir., Leyde, Brill, p. 45-68.
- NIEBUHR Richard, 1929, *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt and Co.
- OBADIA Lionel, 2006, «Le bouddhisme "populaire". Examen critique, cartographie de sens, enjeux intellectuels et religieux», *Cahiers bouddhistes*, n° 4, p. 91-111.
- PELLETIER Denis, 2001, *La crise catholique. Religion, société, politique (1965-1978)*, Paris, Payot.
- PÉNICAUD Manoël, 2014, *Le réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, Paris, Cerf.
- PÉNISSAT Étienne et SIBLOT Yasmine dir., 2017, *Des classes sociales européennes?*, n° 219 des *Actes de la recherche en sciences sociales*.
- PIERRU Emmanuel et SPIRE Alexis, 2008, «Le crépuscule des catégories socioprofessionnelles», *Revue française de science politique*, n° 58-3, p. 457-481.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- PIN Émile, 1956, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine : Saint-Pothin à Lyon*, Paris, Éditions Spes.
- POPE Liston, 1948, «Religion and the class structure», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 256, p. 84-91.
- PORTILLA Ana, 2018, «Une famille dans l'église. Sociabilités des classes populaires immigrées aux États-Unis», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 225, p. 42-53.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, 2019, *Une contre-révolution catholique : aux origines de la Manif pour tous*, Paris, Seuil.
- RÉGNIER-LOILIER Arnaud et PRIOUX France, 2008, «La pratique religieuse influence-t-elle les comportements familiaux?», *Population et sociétés*, n° 447, p. 1-4.
- ROSENTAL Paul-André, 1999, *Les sentiers invisibles. Espace, familles et migrations dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- ROSSIGNEUX-MÉHEUST Mathilde, 2018, *Vies d'hospice. Vieillir et mourir en institution au XIX^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon.

- ROUSSEAU André, 2016, «Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978)», *Histoire@Politique*, n° 30-3, p. 98-113.
- 2015, *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980*, Brest, CRBC.
- 1982, «L'Action catholique ouvrière», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44-45, p. 70-71.
- SINGH Jakeet, 2015, «Religious agency and the limits of intersectionality», *Hypatia*, n° 30-4, p. 657-674.
- SINTHON Rémi, 2018, *Repenser la mobilité sociale*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- SMITH Christian et FARIS Robert, 2005, «Socioeconomic inequality in the American religious system. An update and assessment», *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 44, p. 95-104.
- STARK Rodney, 2003, «Upper-class asceticism. Social origins of ascetic movements and medieval saints», *Review of Religious Research*, n° 45-1, p. 5-19.
- SUAUD Charles, 1982, «Conversions religieuses et reconversions économiques», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44-45, p. 72-94.
- 1978, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Minuit.
- 1974, «Contribution à une sociologie de la vocation : destin religieux et projet scolaire», *Revue française de sociologie*, n° 15-1, p. 75.
- TALPIN Julien, O'MIEL Julien et FRÉGOSI Franck, 2017, *L'islam et la cité : engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- TAROT Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte.
- TERSIGNI Simona, 2008, «Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France», *Cahiers du Cedref*, n° 16, p. 251-273.
- TERSIGNI Simona, VINCENT-MORY Claire et WILLEMS Marie-Claire dir., 2019, *Appartenances in-désirables. Le religieux au prisme de l'ethnisation et de la racisation*, Paris, Pétra.
- THIBAUT Martin, 2013, *Ouvriers malgré tout. Enquête sur les ateliers de maintenance des trains de la Régie autonomes des transports parisiens*, Paris, Raisons d'agir.
- TIMÉRA Mahamet, 2018, «Le religieux dans l'étude des migrations africaines en France», *Sociologues en quête de religion*, C. Béraud, B. Duriez et B. de Gasquet dir., Rennes, PUR, p. 165-176.
- TISSOT Sylvie, 2011, *De bons voisins. Enquête dans un quartier de la bourgeoisie progressiste*, Paris, Raisons d'agir.

- TSCHANNEN Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Paris, Librairie Droz.
- WEBER Beverly M., 2015, «Gender, race, religion, faith? Rethinking intersectionality in German feminisms», *European Journal of Women's Studies*, n° 22, p. 22-36.
- WEBER Max, 2017 [1906], «Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme», *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, version traduite et annotée par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion.
- 1996 [1910-1920], *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- 1995, *Économie et société*, vol. I, Paris, Plon.
- WILDE Melissa J., 2018, «Complex religion. Intersections of religion and inequality», *Social Inclusion*, n° 6-2, p. 83-86.
- WIMMER Andreas, 2008, «The making and unmaking of ethnic boundaries. A multilevel process theory», *American Journal of Sociology*, n° 113-4, p. 970-1022.
- WOOD Matthew, 2010, «The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavour», *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, B. S. Turner dir., Oxford, Blackwell, p. 267-285.
- 2007, *Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Aldershot, Ashgate.
- WOODHEAD Linda, 2012, «Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion», *Travail, genre et sociétés*, n° 27, p. 33-54.
- YUKICH Grace et EDGELL Penny dir., 2020, *Religion is Raced: Understanding American Religion in the Twenty-First Century*, New York, NYU Press.