



ethnographiques.org

Véronique Altglas, Laurent Amiotte-Suchet

Sectes, controverses et pluralisme : une sociologie sceptique des religions. Entretien avec le sociologue des religions James A. Beckford

Pour citer cet article :

Véronique Altglas, Laurent Amiotte-Suchet. Sectes, controverses et pluralisme : une sociologie sceptique des religions. Entretien avec le sociologue des religions James A. Beckford, *ethnographiques.org*, Numéro 15 - février 2008 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2008/Amiotte-Suchet,Altglas.html> (consulté le [date]).

Sommaire

Présentation :

Des Témoins de Jéhovah aux Nouveaux Mouvements Religieux

Du calvinisme au socialisme

La conversion à la sociologie de Bryan Wilson

Bryan Wilson et la S.I.S.R., une socialisation professionnelle

Une montée en généralité

Étudier les mouvements religieusement controversés : le sociologue face à l'expertise

Le sociologue : expert en sociologie !

Les dangers de l'objet : déontologie et code de procédure

La religion en prison : un analyseur pertinent

Pluralisme et pluralité

Conditions d'enquête

La question des femmes détenues

La recherche et ses usagers

Des controverses au constructivisme

Tout est en jeu, tout est en mouvement !

La recomposition du religieux n'est pas la bonne question

Sociologie des religions et théories sociologiques

Des passions, des regrets et des prévisions

Notes

Bibliographie

Ce texte a pu voir le jour à partir de deux entretiens que **James A. Beckford** a eu le plaisir de réaliser en français. Le premier a eu lieu le 20 juillet 2005 à Zagreb (Croatie) à l'occasion de la 28ème conférence de la *Société Internationale de Sociologie des Religions (S.I.S.R.)*. Le second entretien a été réalisé six mois plus tard à l'université de Warwick (Royaume-Uni), le 20 janvier 2006.

Présentation :

James A. Beckford est professeur émérite à l'université de Warwick (Royaume-Uni) dans le département de sociologie. C'est un spécialiste des mouvements religieux socialement controversés. Vice-président de *Information Network Focus On Religious Movements (I.N.F.O.R.M., London School of Economics)* et membre de l'*Institut Européen en Sciences des Religions* (Paris), il a également été président de l'*Association for the Sociology of Religion* entre 1988 et 1989 et de la *Société Internationale de Sociologie des Religions (S.I.S.R.)* entre 1999 et 2003. James A. Beckford est régulièrement invité à l'étranger pour y dispenser des enseignements. Il a enseigné à l'université de Californie (Berkeley) et à l'université de Chicago (Loyola). En France, il a été régulièrement invité par l'*École Pratique des Hautes Études* et l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Auteur de nombreux ouvrages (cf. bibliographie), il s'attache dans ses travaux à mettre en articulation l'observation *in situ* des groupes religieux, les contextes socioculturels dans lesquels les groupes observés se développent et le comparatisme international.

Des Témoins de Jéhovah aux Nouveaux Mouvements Religieux

Du calvinisme au socialisme

James A. Beckford, pourriez-vous commencer par retracer avec nous les premiers pas de votre parcours universitaire ? Comment vous en êtes arrivé à la sociologie des religions ?

Je suppose que cela remonte à mon enfance. J'avais une socialisation religieuse particulière : ma mère en particulier participait à un petit groupe calviniste anglais, très très strict, très séparé du monde, donc en tant qu'enfant j'étais membre du groupe. J'ai passé tous les examens, les connaissances bibliques, etc. Mais, dès l'âge de douze ou treize ans, je me posais des questions, j'avais des doutes. Et puis, vers l'âge de peut-être quinze ans, j'ai fini par tout rejeter. À ce moment-là, je me suis déclaré sans foi religieuse. Mais je m'intéressais toujours à ce groupe, aux

gens qui y participaient, aux idées, etc. Cela restait pour moi une sorte de fascination. [...] J'ai continué à avoir un intérêt pour les gens qui ont des idées et des convictions très fortes et c'est là, je crois, l'origine de mon intérêt pour le religieux. À l'université, j'ai alors fait des études de français. Ce n'était pas en premier lieu un intérêt pour la langue française mais pour l'histoire politique et la philosophie française. En 1962-1963, j'ai passé une année scolaire à la faculté de Lettres de l'université de Lyon. J'y ai suivi des cours et écrit un mémoire sur Léon Blum et le socialisme français. Et évidemment, j'étais socialiste ! Il me semblait que Léon Blum était un homme très intéressant, qui avait une expérience très variée, croisant littérature, esthétique, mais aussi le juridique et le politique. Après j'ai commencé à travailler sur une thèse d'histoire et de philosophie française du XIX^e siècle. Mon projet principal concernait l'histoire du libéralisme catholique français et les débuts de la sociologie française. Je pensais à Robert Félicité de Lamennais, Henri-Dominique Lacordaire, Frédéric LePlay. Mais très vite, je me suis rendu compte qu'il fallait approfondir mes connaissances de la sociologie et de l'histoire de la sociologie, aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France en même temps. Peu à peu, j'ai fait la transition d'une étude de la philosophie française vers la sociologie tout court, l'histoire de la sociologie et des théories, etc., et je me suis immergé dans ce projet. C'est comme ça que je me suis retrouvé dans le département de sociologie de l'université de Reading.

La conversion à la sociologie de Bryan Wilson

Donc j'ai fait cette "conversion" à la sociologie et puis ensuite, j'ai réorienté mon projet doctoral. C'est à ce moment-là que j'ai lu un article écrit par Bryan Wilson (1963) qui avait été publié dans une revue rationaliste britannique. À ce moment-là, j'étais un militant humaniste, j'avais fondé un groupe humaniste à l'université et c'est comme ça que j'avais trouvé cet article. C'était un article qui portait sur les sectes, et j'ai trouvé ce sujet tout à fait passionnant. J'ai alors lu d'autres articles sur les sectes messianiques, etc., des articles de sociologues ainsi que d'anthropologues et finalement, je me suis dit : « C'est un bon projet, j'aimerais bien mener une recherche comme ça ! » Mais quel groupe ? Quelle secte ?

Ce choix de travailler sur des groupes religieux controversés est donc directement lié à ce hasard de la découverte des travaux de Bryan Wilson ?

Oui, mais à mon avis, ça remonte à mon enfance. Ce petit groupe calviniste, pur, très intense, très strict, que j'ai quitté en me disant : « C'est curieux, comment est-ce qu'on peut faire ça, choisir de vivre comme ça et pourquoi ? » C'est sans doute pour cette raison qu'ensuite je me suis intéressé aux sectes.

 **Ecouter l'extrait sonore**, MP3, 0,99 Mo.

En 1966, j'ai pris contact avec Bryan Wilson, qui était à Oxford. Je lui ai écrit une lettre en lui disant que je m'intéressais aux sectes. Il m'a invité à Oxford, nous avons pris le thé ensemble, à All Souls College. C'était tout à fait formel mais il était très encourageant, très sympathique. Il m'a dit qu'il avait voulu faire une étude doctorale sur les Témoins de Jéhovah, mais n'avait pas pu car les Témoins avaient refusé de communiquer avec lui. Donc il avait choisi de comparer trois mouvements sectaires d'origine chrétienne : les Christadelphiens, les Pentecôtistes Elim et les Scientistes Chrétiens. Sa thèse doctorale date de 1955, son livre est paru en 1961 : *Sects and society* (Wilson, 1961). Tout s'est donc très bien déroulé, je me suis lancé, j'ai contacté les Témoins de Jéhovah à Reading, j'ai demandé la permission de faire ce projet et ils ont accepté. Après négociations sur

l'étendue de la recherche, on est arrivé à un accord. Et c'est ce que j'ai fait : une thèse sur les Témoins de Jéhovah (1972).

Quelle était la problématique de cette thèse ?

La problématique particulière, c'était : « Comment expliquer l'appartenance à cette secte controversée, même en Angleterre à cette date-là ? ». J'ai privilégié trois explications, trois théories générales : les théories de la frustration sociale (*relative deprivation*), de la construction des représentations du monde (*worldview*), et de la solidarité sociale. J'ai essayé de tester ces explications. Et finalement, il m'a semblé que ces explications n'étaient pas satisfaisantes. En effet, pour comprendre les Témoins, il faut prendre en compte leurs réseaux sociaux : la famille, le travail, les collègues, les voisins, etc. Donc j'ai proposé une explication centrée sur, d'une part les réseaux sociaux des adeptes, et d'autre part les stratégies de recrutement des Témoins. Et puis il y avait de nombreuses controverses auxquelles je me suis intéressé : les transfusions sanguines, le service militaire, etc. À l'école, il y avait des problèmes parce que les parents des Témoins voulaient soustraire leurs enfants à l'enseignement religieux. En même temps, j'ai étudié l'histoire des Témoins, j'ai essayé de reconstruire leur histoire aux Etats-Unis, en Grande-Bretagne et ailleurs. J'ai choisi douze congrégations un peu partout, au Pays de Galles, en Écosse et en Angleterre, et j'ai fait une soixantaine d'interviews avec les membres. J'ai visité de nombreuses familles, j'ai assisté à beaucoup de réunions, locales, régionales, nationales, etc. J'ai tout observé. Et puis chaque semaine, je passais une journée à Londres dans la bibliothèque des Témoins pour reconstruire leur histoire. Ensuite, j'ai écrit mon premier livre, basé sur ma thèse doctorale : *The Trumpet of Prophecy : A Sociological Analysis of Jehovah's Witnesses* (1975).

Bryan Wilson et la S.I.S.R., une socialisation professionnelle

En 1972, Bryan Wilson m'a invité pour la première fois à participer à la S.I.S.R. C'était le comité préparatif avant la conférence de La Haye de 1973. Je l'ai accompagné et c'est là en effet que, pour la première fois, j'ai rencontré Karel Dobbelaere, Jean Séguy, François-André Isambert, Thomas Luckmann, etc. Tous les grands ! J'ai alors participé à la conférence de La Haye en 1973. C'était la première fois que Danièle Hervieu-Léger, Meredith McGuire, James Richardson, Eileen Barker ont aussi participé à la S.I.S.R., tous en même temps. Toute une tranche ! À la conférence de La Haye, ma communication constituait la première analyse en Europe de l'Église Mooniste (Beckford, 1973). J'avais rencontré les Moonistes en Angleterre, vers 1969-1970, grâce à un étudiant qui en était membre. Il m'a invité au groupe, j'ai participé à plusieurs réunions, près de Reading et puis à Londres. J'ai lu la littérature interne et j'ai fait une interview, une seule interview, avec le leader en Angleterre. Et puis, j'ai écrit ma communication pour La Haye.

Comment résumer l'influence de Bryan Wilson ?

C'est une influence très très forte, plus forte que n'importe quelle autre, de par son regard historique, logique, objectivant, participant à une approche de l'étude des religions respectueuse, mais aussi distanciée. Il n'avait pas besoin de moi, il n'était pas obligé de m'inviter, je n'étais pas membre de son université. Mais il a agi en tant que tuteur externe et il m'a beaucoup apporté en participant notamment à ma socialisation professionnelle. Il s'intéressait aux Témoins de Jéhovah, mais en ce qui concerne ce groupe, c'était un chercheur frustré. Et tout de suite après ma thèse, il a employé avec les Témoins en Afrique le même questionnaire que j'avais fait en Angleterre. Donc mes travaux ont été utiles pour lui aussi.

Votre attachement à l'enquête in situ, à l'immersion au cœur de la vie des Églises et des familles, est-elle liée à l'influence de Bryan Wilson ?

Non, ça n'était pas son style préféré de recherche. Bien qu'il ait lui-même fait du terrain en Afrique et avec Karel Dobbelaere en Belgique, il était beaucoup plus distancié (Wilson & Dobbelaere, 1994).

Une montée en généralité

Comment s'effectua pour vous le passage des Témoins de Jéhovah et des Moonistes à la conceptualisation d'un champ de recherche : les Nouveaux Mouvements Religieux (N.M.R.) ?

Ecouter l'extrait sonore, MP3, 0,78 Mo.

Je crois que c'est à partir de l'article que j'ai écrit en 1973 sur les Moonistes que je me suis interrogé sur la signification des termes anglais *sect* et *cult*. À ce moment-là, j'avais tendance à employer le terme *cult* pour les Moonistes parce que pour moi, *sect* signifie un groupe qui s'est séparé d'une Église ou qui suit un leader en quittant une tradition, généralement la tradition chrétienne, suivant les définitions d'Ernst Troeltsch et Max Weber. J'étais tout à fait orthodoxe sur cet aspect. C'est à cette époque-là que j'ai commencé à réfléchir sur les termes d'analyse mais c'est Bryan Wilson qui a inventé cette expression de *New Religious Movements*, dans les années 1970. C'était pratique, cela évitait la nécessité de distinguer *sect* et *cult* et présentait ainsi des avantages. Donc j'ai suivi cette voie, à partir de ce moment-là, en employant le terme *Nouveaux Mouvements Religieux*. Le terme *cult* signifiait, à cette époque, un groupe très réduit qui sortait d'une tradition non chrétienne. On utilisait le terme en ce sens-là [1], pour désigner par exemple des mouvements soucoupistes, parce que ces groupes sont petits et que leurs croyances ne sont pas chrétiennes. Donc là, pas de problème, c'était un *cult*. Alors qu'en ce qui concerne les Moonistes, au début je me suis dit qu'il s'agissait d'un *cult*, puisque c'était un petit groupe qui venait de Corée. Et puis je me suis rendu compte que ce n'était pas un petit groupe, que c'était un mouvement ambitieux, avec un leader qui revendiquait une théologie chrétienne, qui se présentait en tout cas comme étant chrétienne.

Cette expression de Nouveaux Mouvements Religieux arrive donc à point nommé pour résoudre cette complication ?

C'était pratique, je l'ai accepté sans trop me poser de questions, je n'avais pas vraiment cherché une alternative à *sect* et *cult*. Alors que dans la langue française, il n'y avait pas de problème avec le mot « secte », puisque vous n'aviez pas le terme « *cult* » dans ce sens.

Après la publication de votre thèse, vous êtes d'une certaine manière sorti de la tradition de la sociologie des N.M.R. qui fonctionnait alors par case-studies, en soi et pour soi. Dès votre second ouvrage, Cult Controversies (1985), les N.M.R. servent d'analyseurs, c'est de leur place dans la société qu'il s'agit.

Oui, c'est vrai. J'ai commencé à étudier l'influence des médias, de l'État et de toutes sortes d'institutions qui jouaient un rôle dans ce que j'appellerais maintenant la construction de la

controverse des sectes. Donc le livre *Cult Controversies* constituait à ce moment-là une sorte de tour d'horizon de toutes sortes de raisonnements qui portent sur la construction de cette problématique des sectes. À l'époque où je travaillais sur ce livre, entre 1982 et 1983, Robert Bellah m'a invité à Berkeley. Robert Wuthnow venait de publier *Consciousness Reformation* (Wuthnow, 1976), une grande enquête autour de San Francisco. Charles Y. Glock et Robert N. Bellah avaient dirigé un ouvrage collectif, *The New Religious Consciousness* (Glock & Bellah, 1976), écrits par des doctorants de Berkeley. J'ai fait la connaissance de beaucoup de ces étudiants qui étaient alors devenus enseignants, comme Robert Wuthnow, Donald Stone [2], Steven M. Tipton [3], enfin toute l'équipe de sociologie des N.M.R. de l'époque. Mais très peu d'entre eux s'intéressent encore aujourd'hui aux N.M.R. C'est donc à Berkeley que j'ai écrit *Cult Controversies* et que je me suis vraiment interrogé sur la signification du terme « *New Religious Movements* ». C'était pour moi une première tentative de mise au point de mon raisonnement sur ce sujet, dans un cadre d'interprétation qui permettait des comparaisons systématiques entre les acceptions associées au label « N.M.R. » dans différents pays.

Et dans cet ouvrage, vous êtes donc revenu à vos premiers amours en vous intéressant à la France.

Oui, non seulement à la France, mais aussi à l'Allemagne et au Japon, en opérant des comparaisons internationales entre les controverses concernant les « sectes ».

Étudier les mouvements religieusement controversés : le sociologue face à l'expertise

Pourquoi cet intérêt pour les controverses ?

Les questions, disons traditionnelles, concernant les raisons pour lesquelles on se convertit, on appartient à ce type de mouvements, ne m'intéressaient plus. À ce moment-là, une des questions qui se posaient pour moi, c'était comment comprendre les controverses autour des sectes. Elles peuvent être très différentes au Japon, aux États-Unis, en France, etc. Alors quels sont les facteurs qui déterminent et déclenchent les controverses ?

Méthodologiquement, comment travaille-t-on sur une controverse ?

Toutes les méthodes sont possibles ! Pour moi, cela a consisté surtout à faire une analyse du contenu des médias. Je travaillais à partir de coupures de presse, des journaux japonais, français, américains, etc. J'ai également interviewé plusieurs journalistes à Londres, surtout au sujet des Moonistes. J'ai visité les bibliothèques de groupes de journaux à Londres, *The Sun* et *News of the World*. C'était très utile car je m'intéressais précisément aux motifs des journalistes, à la manière dont ils procèdent. C'était curieux, ils ne s'intéressaient pas vraiment au religieux ni aux mouvements, seulement aux controverses — en raison de leur *news value*, ce qui va attirer l'attention du grand public. Mais les controverses sont toujours différentes d'un pays à l'autre. Par exemple, en ce qui concerne les Moonistes, en Angleterre à cette époque-là, il était dit qu'ils essayaient d'exercer une influence sur les hommes politiques, à Westminster, etc. C'était déjà controversé mais ça l'était encore plus aux États-Unis parce qu'on considérait à l'époque que les Moonistes n'étaient pas vraiment un mouvement religieux, mais un mouvement qui cherchait à retenir les intérêts américains, économiques et politiques, en Corée, pour prolonger cette économie de guerre à l'époque de la guerre du Viêt-Nam. Il y avait des auditions au Congrès américain, des

commissions d'enquêtes sur les Moonistes, leur lobbying, etc. Le discours français sur les « sectes » exprimait le regret d'une perte de solidarité au sein des communautés juives et chrétiennes, tandis que les Allemands craignaient que les « religions des jeunes » ne conduisent leurs disciples à « une fuite de la réalité » analogue à la dépendance liée à la consommation de drogues. En comparaison, les inquiétudes japonaises se concentraient sur le risque que les N.M.R. ne détruisent les familles.

Le sociologue : expert en sociologie !

Dans certaines situations concernant les Nouveaux Mouvements Religieux, le sociologue a pu être appelé à jouer un rôle d'expert vis-à-vis des groupes controversés [4]. Que pensez-vous de cette notion d'expert vis-à-vis du sociologue et des controverses religieuses ?

► **Ecouter l'extrait sonore**, MP3, 1,32 Mo.

J'ai sur ce point des idées qui ne sont pas partagées par tous mes collègues, même en Angleterre. En effet, le sociologue peut être un expert, mais en quoi ? En sociologie ! C'est-à-dire expert en tant que spécialiste des relations sociales. Et c'est tout ! Pas nécessairement spécialiste en religion, en théologie, en phénoménologie, etc. Le sociologue peut connaître la spécificité de la vie familiale des membres d'une secte, les relations qu'entretiennent les enfants et les parents qui sont membres d'une secte, le rapport qui existe entre eux et l'école, etc., ce genre de choses. Mais la plupart du temps, si un tribunal, une cour, demande à un sociologue une expertise, les questions portent sur des aspects de la secte qu'à mon avis le sociologue n'étudie généralement pas. Ce sont des questions normatives : « Est-ce que les enfants des Témoins de Jéhovah souffrent en raison de l'engagement de leurs parents ? » « Est-ce que le fait d'appartenir à une secte leur est dommageable ? » C'est ce genre de question qu'un tribunal se pose. Surtout dans le système juridique anglais, qui est un système de *Common Law*, c'est-à-dire un système sans procureur de la République, où ce sont deux parties qui s'affrontent. Il n'y a pas de neutralité, on est soit pour, soit contre l'accusé. Donc j'ai toujours pensé que je ne pourrais pas répondre aux questions qui me seraient posées, parce que sur la base des connaissances que j'ai acquises en tant que sociologue, il m'est impossible de savoir, je n'ai pas la formation, je n'ai pas les outils pour répondre à ce type de questions, donc j'ai toujours refusé de le faire. On m'a déjà sollicité des dizaines de fois. Ce sont toujours les avocats qui me téléphonent : « J'ai un client qui est Témoin de Jéhovah ou proche d'un Témoin, c'est le mari divorcé d'une femme Témoin, etc. » Ils me demandent de venir à la cour parler des Témoins et de leurs enfants. Mais j'ai toujours refusé.

Le débat est très polarisé et il est toujours très polarisé dans la sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux. Il y en a qui se sont positionnés pour une sympathie ou une empathie et ceux qui sont absolument contre. Votre position semble plus pragmatique et distancié : plutôt que de répondre par pour ou contre, vous essayez de présenter les avantages et les inconvénients des différents positionnements [5].

Oui, c'est vrai. Mais tout cela n'est pas un problème entre nous. C'est une différence en ce qui concerne le statut de la connaissance scientifique. Devant la cour, à mon avis, l'expert doit être expert, c'est-à-dire qu'il doit être compétent pour répondre à toutes les questions qui vont lui être posées. Et je n'ai jamais cru possible en tant que sociologue de pouvoir répondre à ce type de questions normatives. [...] Il peut arriver en Angleterre que le juge demande une expertise et, à ce moment-là, l'expert devient une sorte d'allié de la cour, sans préjugé, sans parti pris, mais c'est rare.

À chaque fois que l'on m'a demandé de donner une expertise, c'était soit du côté de l'accusation, soit du côté de la défense. Et dans ce système contradictoire (*adversarial*), j'ai toujours refusé.

Mais dans un autre système, vous pourriez accepter ?

Oui, si la demande vient du juge par exemple. Eileen Barker l'a fait, c'est arrivé au juge de demander une expertise, ni pour ni contre l'accusé. Là, c'est moins problématique. On n'a pas besoin de calculer l'effet de ce qu'on dit à la cour. Une fois, une seule fois, je l'ai fait, par écrit, pour un tribunal administratif, fiscal. Il s'agissait de la Scientologie. La cour a demandé à plusieurs experts de se prononcer sur la question de savoir si la Scientologie était une religion. Au début, j'ai pensé qu'il était pour moi impossible de répondre à une telle question. Et puis ils m'ont demandé : « Pouvez vous écrire un article sur la question : à quel degré est-ce que la Scientologie remplit les fonctions d'une religion ? » À ce moment-là, je me suis dit : « Les fonctions, c'est un terme sociologique, il devrait être possible d'estimer à quel point la Scientologie remplit les fonctions d'une religion ». Ce n'est pas un terme que j'emploie souvent mais j'ai accepté. Ça ne m'a pas posé problème parce que ce n'était pas vraiment une cour, il s'agissait d'un tribunal administratif. Il n'y avait pas de jury. C'était une question technique. Le tribunal administratif a donc rendu sa décision, qui est négative pour les Scientologues. Mon expertise soulignait en effet que d'un côté, la Scientologie ressemble à une religion de cette façon et de cette façon, mais d'un autre côté, il y a des différences par rapport à toutes sortes de religions, parce qu'on ne sait pas exactement s'il y a des ministres du culte, si les cultes sont vraiment publics ou non, etc. C'était un bilan de facteurs, que je crois équilibré. Le document a été accepté par la cour, puis les Scientologues ont publié le document comme si c'était un des leurs, sous mon nom...

Mais même en agissant comme vous le faites, vous mettez les deux pieds dans la controverse. Puisque votre parole est utilisée par un tribunal, elle est utilisée aussi par les groupes controversés, donc du coup le sociologue interfère avec son objet, il travaille sur une controverse qu'il contribue d'une certaine manière à animer.

Oui, c'est vrai. Les instances anti-sectes m'ont d'ailleurs vivement critiqué, surtout quand les Scientologues ont publié mon document sur leur site web. Et puis plus tard, ils [les scientologues] ont rassemblé une vingtaine de documents venant de partout dans le monde et évaluant le statut religieux de la Scientologie. Mon document a fait partie de cette sélection. Alors à ce moment-là, les associations anti-sectes me sont tombées dessus, m'accusant d'être soit scientologue, soit pro-scientologue. Évidemment, ce n'est jamais neutre, mais je voulais essayer d'être aussi objectif que possible. J'ai voulu montrer que, dans l'optique fonctionnaliste, la Scientologie remplissait les mêmes fonctions que beaucoup d'autres mouvements religieux.

Est-ce que vous estimez que vos sympathies humanistes, nées lorsque vous étiez étudiant, ont eu une influence sur votre manière actuelle de vous positionner ?

Probablement, dans le sens où je m'intéresse aux questions d'inégalité, de justice, d'injustice, d'exclusion sociale, etc. De ce point de vue-là, si j'avais l'impression qu'un gouvernement quelconque persécute une minorité religieuse, je réagis. En y réfléchissant, je l'ai déjà fait en ce qui concerne les Témoins de Jéhovah en Russie et les Musulmans en prison, par exemple. Mon intérêt pour le projet de recherche sur les musulmans en prison remonte à ces valeurs, à ces questions d'égalité et de justice. Par le moyen de I.N.F.O.R.M. [6], j'ai très souvent reçu des demandes d'informations, de conseils, etc., vis-à-vis aussi de certains mouvements et de certains incidents. J'ai donc parfois fait le choix de réagir en tant qu'expert, uniquement dans des cas précis, lorsque les résultats de mes recherches m'ont semblé pertinents.

Les dangers de l'objet : déontologie et code de procédure

Comment procédez-vous quand vous débutez une recherche ?

Formellement, je commence par discuter avec le groupe. « Est-ce que je peux venir poser des questions, mener une enquête ? Est-ce que je peux faire passer des questionnaires ? » Parfois, le groupe me répond : « Peut-être, mais il faut répondre à quelques questions ». Ils me demandent alors : « Comment avez-vous l'intention de faire ceci et cela ? Combien ? Quand ? Et après, lorsque vous allez écrire quelque chose, est-ce que nous aurons le droit de lire ? Avant la publication, est-ce que nous pourrions modifier des choses ? Y aura-t-il des noms ou est-ce que ce sera anonyme ? Etc. » À mon avis, il faut toujours négocier. Il faut protéger la liberté de chaque partie. Chacun veut protéger ses intérêts, c'est normal.

Qu'est-ce qui vous paraît indispensable, non négociable ?

Le droit de publier sans réserve ! J'insiste toujours là-dessus, car si quelqu'un d'autre peut la modifier, je ne vois pas l'intérêt de faire une recherche. Mais tous les autres points sont négociables. Je ne voudrais pas insister par exemple sur la permission de parler à n'importe qui. Ce n'est pas raisonnable, je peux demander mais je ne peux pas exiger ça. Les Témoins, par exemple, ne m'ont pas imposé de limite. Ils ont seulement dit : « Faites une sélection des congrégations qui vous intéressent et envoyez à chacune le projet, demandez à chacune la permission » C'était assez étonnant qu'ils aient laissé la liberté à chaque congrégation de décider. À la fin du projet, j'ai remercié évidemment l'organisation et je leur ai envoyé un exemplaire de mon livre. Ils m'ont répondu de manière très formelle : « Nous vous remercions pour votre livre, vos frères en Christ ». C'est tout, même pas une signature. Ils n'ont trouvé aucun intérêt à ce livre. Alors qu'à leur bibliothèque à Londres, ils m'y ont vu presque chaque semaine pendant cinq ou six ans. C'est d'ailleurs peut-être un point intéressant pour les ethnologues. La plupart des Témoins font le tour de leurs Quartiers Généraux à Londres ; il y a une imprimerie, une bibliothèque, des bureaux et même une ferme. C'est un site très joli. Chaque jour, des groupes de témoins arrivent en bus ou en voiture pour faire le tour du site. Et évidemment, ils visitent la bibliothèque. À chaque fois, j'étais là, tout seul, en train de lire les magazines. Souvent, ils ont demandé à leur guide : « Qui est-ce ? Qu'est-ce qu'il fait ? » Il leur expliquait alors que j'étais sociologue, que je faisais des recherches. Et des années plus tard, alors que j'allais à une réunion quelque part, il est arrivé que quelqu'un me dise : « Vous êtes le chercheur que j'ai vu à la bibliothèque ! » Ils se sont souvenus. J'étais devenu une sorte de monument : « Notre chercheur ! »

Travailler sur des groupes religieusement controversés présente donc un certain nombre de risques ?

Je m'efforce de respecter le code déontologique de la *British Sociological Association*, néanmoins il peut en effet y avoir des problèmes [7].

■ **Statement of Ethical Practice for the British Sociological Association (March 2002)**

En 1975 je crois, le leader des Moonistes en Angleterre m'a poursuivi pour diffamation. L'université de Durham m'a soutenu à l'époque, mais pendant trois ans, j'ai vécu avec l'idée que je pouvais tout perdre. La diffamation peut coûter très cher à un chercheur. C'était effrayant. Après ça, je suis devenu plus prudent, plus méticuleux dans mes recherches. J'avais écrit un article sur les Moonistes

dans un magazine assez populaire : *Psychology today*. J'avais décrit le leader comme étant divorcé, d'après ce qui m'avait été dit. Plusieurs personnes avaient affirmé qu'il était divorcé, je n'ai pas vérifié et c'était une des causes de l'accusation. Je suppose que j'avais fait une erreur. J'ai tout de suite présenté mes excuses mais cela n'a pas suffi, les Moonistes voulaient supprimer ma recherche. Ils ont voulu imposer leurs conditions : que je n'écrive plus un mot sur eux. Et ça je ne pouvais pas l'accepter. Je n'étais pas un grand professeur, mais l'université, par le biais de l'association des professeurs, m'a soutenu en considérant que c'était une attaque à la liberté des chercheurs, et au bout de trois ans, les moonistes ont retiré leur plainte. Nous avons écrit une déclaration insistant sur le fait que ce n'était pas mon intention de diffamer le leader, qu'effectivement il n'était pas divorcé. J'ai présenté mes excuses et c'était enfin terminé. Je n'ai pas eu à payer quoique ce soit, mais une telle menace m'a marqué ! Si une secte comme les Moonistes veut poursuivre un chercheur, ils ont de l'argent, ils ont du pouvoir, et il y a très peu de choses que l'on puisse faire. Il faut du soutien et je l'ai eu. J'ai été très reconnaissant envers l'association des professeurs, c'est un chapitre très honorable pour l'université de Durham. C'est sans doute pour cela qu'à présent, je me méfie des moonistes. Ils m'ont invité à donner des conférences un peu partout dans le monde, sans limite de frais. Je n'ai jamais accepté. J'ai d'ailleurs écrit un article en 1983 parce que je m'inquiétais de ce que les Moonistes se présentaient comme un éditeur académique. Je m'y suis opposé, je pense que c'est une erreur de la part des sociologues, des politologues, etc. de publier des ouvrages collectifs dans un tel cadre. Tous mes collègues n'étaient pas nécessairement d'accord avec moi, certains ont publié leurs travaux dans une maison d'édition mooniste.

La religion en prison : un analyseur pertinent

Pluralisme et pluralité

Vous vous êtes toujours attaché à bien différencier le pluralisme religieux de la pluralité religieuse. Pourriez-vous distinguer ces deux notions et nous montrez comment vous les manipulez dans vos travaux ?

Depuis longtemps j'ai insisté sur la différence entre les deux termes. Pour moi, le pluralisme est un terme normatif. C'est un point de vue, une valeur, une opinion... qui valorise la diversité. Donc du point de vue du multiculturalisme, le pluralisme religieux est un élément absolument essentiel qui considère que la diversité est une bonne chose, qu'il faut la recevoir positivement, l'accueillir. Alors que la diversité, la pluralité, c'est un état de fait, c'est quelque chose d'empirique ; il est possible de vérifier cet état, de le mesurer par des moyens empiriques. C'est pour cela que j'ai insisté sur la différence entre ces deux notions. Dans la vie de tous les jours, on fait souvent la confusion entre les deux notions. En anglais, *pluralism* couvre en même temps la diversité et la valeur de la diversité, c'est l'usage courant en anglais. [...] La distinction, pour moi, date des années 1980, c'est à ce moment-là que je me suis rendu compte de la nécessité d'opérer cette distinction. J'ai alors fait une recherche sur les institutions de l'État britannique : prisons, hôpitaux, écoles... afin de découvrir à quel degré les institutions de l'État reconnaissent la diversité religieuse, ethnique, etc. En principe, il y a une reconnaissance de la diversité et dans les institutions on parle la langue du pluralisme, surtout les aumôniers. Mais en pratique, les choses sont tout de même un peu différentes, notamment parce que les administrateurs des prisons et des hôpitaux tendent toujours à regarder

les aumôniers anglicans comme étant LES aumôniers. En d'autres termes, l'Eglise Anglicane est toujours considérée comme LA référence « naturelle », celle qui va de soi.

Comment se sont déroulées vos récentes recherches sur les musulmans en prison en France et en Angleterre ?

Notre ouvrage vient de paraître (Beckford, Joly, Khosrokhavar, 2005). Ce livre est plus critique envers la France qu'envers l'Angleterre. Si j'étais un détenu musulman, je préférerais être en prison en Angleterre qu'en France. Les conditions de détention sont très différentes. L'équipe des chercheurs français est venue en Angleterre et nous avons visité ensemble la prison de Birmingham, une prison d'une grande vétusté à mon avis. Et ils ont dit : « Mais c'est merveilleux ! C'est un palais ! C'est propre ! » C'était tout à fait étonnant. Le contraste est incroyable. Surtout au niveau des conditions dans lesquelles les musulmans sont détenus, c'est-à-dire du point de vue de la nourriture, de l'accès au culte, de l'attitude des surveillants, etc. L'administration pénitentiaire en France s'intéresse d'ailleurs au projet. Ils l'ont en partie financé en subventionnant la traduction du livre en français. Mais la recherche fut financée par le gouvernement britannique, par l'équivalent du C.N.R.S., l'E.S.R.C. [8]

Il y a une différence importante dans le traitement de la diversité religieuse entre les prisons françaises et les prisons anglaises ?

Oui, il y a une différence énorme entre les régimes carcéraux, surtout au niveau de la reconnaissance des différences religieuses, ethniques,... Les prisons françaises ne reconnaissent aucune différence alors qu'ici, en Angleterre, en Écosse, au Pays de Galles, la loi exige que les fonctionnaires reconnaissent et respectent les différences. C'est un droit de pratiquer sa religion, de recevoir le respect de ses traditions ethniques. C'est fondamental ! Le pluralisme est connu en France, évidemment, mais, dans les institutions de la République, les différences religieuses et ethniques sont nécessairement mises de côté. La laïcité exige qu'on ne prenne pas en compte les différences « communautaires », alors qu'ici en Angleterre ces différences sont valorisées. La solidarité du Royaume-Uni se fonde sur la diversité de toutes les communautés religieuses... ou même nationales, c'est un ensemble de quatre pays.

En quoi les prisons représentaient un terrain d'étude intéressant ?

Pour moi, c'est là où l'on voit le plus clairement l'État autoritaire, l'État coercitif... mais en même temps, les prisons sont des lieux très sensibles, très politisés, où les différences entre prisonniers sont très importantes : religions, classes sociales, nationalités... La diversité est immense : environ 20% des prisonniers en Angleterre et au Pays de Galles ne sont pas de nationalité britannique. Donc cela représente des difficultés, des défis pour l'administration pénitentiaire bien plus que dans les forces armées britanniques par exemple, où on trouve beaucoup moins de diversité. C'est un défi de traiter tous ces groupes dans un principe de parité.

Conditions d'enquête

Pour cette étude, comment les États ont réagi à la demande que vous leur avez fait ?

C'est tout à fait paradoxal. La réponse de Madame le ministre Elisabeth Guigou était très accueillante, très prompte. Elle a répondu en deux semaines, positivement, disant qu'elle lirait le

rapport d'enquête avec grand intérêt. Alors que les directeurs de prisons, les fonctionnaires de l'administration pénitentiaire en France n'ont pas été très enthousiastes. Les directeurs de prison ont un degré d'indépendance assez important et pour certains d'entre eux, c'était ennuyeux. Cela représentait un sujet un peu trop sensible, un peu trop dangereux. Il y a même un directeur qui a refusé parce qu'il ne voulait pas que cela vienne déstabiliser la prison. Alors qu'en Angleterre, la réponse de l'État était d'abord plus nuancée, on a attendu six mois la réponse d'un haut fonctionnaire de l'administration pénitentiaire. Il a répondu : « Oui, en principe c'est possible mais on verra, il faut en discuter, il faut que l'on se rencontre ». Nous avons eu une réunion très formelle avec des hauts fonctionnaires et, à l'issue de la réunion, ils ont accepté sous certaines conditions, notamment demander la permission au directeur de chaque prison. Donc l'administration pénitentiaire britannique n'a pas accueilli le projet avec enthousiasme, mais il n'y a pas eu d'obstacle. Chaque directeur de prison a négocié avec nous pour nous permettre d'effectuer notre recherche.

Et sur le terrain, les chercheurs ont-ils rencontré des difficultés ?

En Angleterre, nous avons eu très peu de difficultés. En France, par contre, il y a eu beaucoup de problèmes au niveau des directeurs, des gardiens et même des prisonniers. Quelques prisonniers musulmans ont refusé de parler aux chercheurs en disant : « Si vous êtes venu ici, cela doit signifier que vous faites partie de l'État, vous êtes ici pour nous surveiller, vous êtes sans doute des agents du gouvernement israélien, etc. ». Ce niveau de suspicion était étonnant... Ils se sont méfiés des chercheurs. Plusieurs d'entre eux ont refusé de nous parler et ont même essayé de persuader les autres prisonniers de faire de même. Ils ont fait une sorte de campagne. Alors qu'en Angleterre, ça a été sans problème. Les prisonniers se sont intéressés à la recherche, il y avait une sorte de concours pour être interviewé, mais c'est peut-être aussi parce qu'un des chercheurs britanniques était chercheur et avocat. Il a essayé de cacher sa profession d'avocat mais les détenus l'ont découvert. Alors ils faisaient la queue devant sa porte. Par ailleurs, chaque vendredi, il y a la prière dans toutes les prisons britanniques, plus ou moins à la même heure, par conséquent c'était assez facile pour les chercheurs de rencontrer les prisonniers musulmans à ce moment-là. Alors que dans les prisons françaises, la prière du vendredi a lieu mais rarement à la même heure, dans des circonstances difficiles, pas assez de place, pas d'imam... Toutes ces circonstances ont fait que le travail des chercheurs en France était beaucoup plus difficile que celui des britanniques.

Est-ce que ces différentes conditions de vie des prisonniers ont un impact sur leurs revendications ?

Oui, les prisonniers musulmans dans les prisons françaises revendiquaient souvent la prière le vendredi, un régime de nourriture halal, l'occasion de prendre des douches surtout les jours de la prière, etc. Toutes sortes de revendications très pratiques associées au mode de vie d'un musulman. Alors qu'en Angleterre, la plupart de ces revendications ont obtenu gain de cause il y a déjà une vingtaine d'années. Il y a un décalage [...] Et puis il y a aussi le niveau de racisme exprimé. Le racisme est partout, ce n'est pas étonnant. Mais dans les prisons britanniques, le racisme s'exprime de manière plus subtile, moins directe, moins ouverte. C'est surtout un racisme du discours, ce n'est pas un racisme qui prend la forme d'un refus catégorique aux musulmans de pouvoir faire quelque chose en lien avec leurs convictions religieuses. Même les prisonniers musulmans reconnaissent que le niveau de racisme en prison est légèrement plus bas qu'en dehors des prisons parce que l'institution carcérale est très étroitement gouvernée. Les lois qui gouvernent les prisons stipulent qu'il est illégal de discriminer un prisonnier pour des raisons de race, d'ethnie, de religion, etc. Il y a eu des incidents, des cas de racisme en prison et cela existe toujours mais les surveillants savent très bien que ce n'est pas permis, que les sanctions sont très fortes. Alors qu'en France, la situation semble très différente, dans la mesure où il n'y a pas de statistiques officielles concernant l'identité ethnique ou l'appartenance religieuse des prisonniers, il est bien plus difficile qu'en Grande-Bretagne

d'observer les discriminations. Par ailleurs, les personnes travaillant dans les prisons en France sont très peu formées sur la diversité religieuse et ethnique.

Les attentats de Londres ont-ils modifié ce rapport entre musulmans et non musulmans ?

Je crois que oui. Il me semble que tout de suite après les attentats, les opinions ont légèrement changé. Ça a été un moment difficile pour les musulmans, ils ont eu le sentiment d'être discriminé mais cela n'a pas duré longtemps. J'ai le sentiment que les gens sont devenus plus sensibles, plus attentifs au problème. Je ne m'avancerais pas trop mais c'est possible que le résultat à long terme des attentats soit une valorisation du pluralisme et de la pluralité, une reconnaissance du fait que la vie des musulmans n'est pas toujours très facile en Europe.

La question des femmes détenues

On a tendance à négliger les femmes détenues. C'est une dimension non prédominante du projet mais très intéressante. Nous avons découvert qu'en Angleterre, le rapport entre la majorité des femmes musulmanes en prison et les institutions musulmanes est relativement lâche. Ce sont souvent des femmes associées à des criminels, par exemple des trafiquants, et qui la plupart du temps ont transporté de la drogue jusqu'en Angleterre. Et comme quelques-uns des trafiquants sont musulmans, ces femmes ont été considérées (et se considèrent elles-mêmes) comme musulmanes. Mais la plupart n'avaient jamais prié, n'étaient jamais entrées dans une mosquée. Au contraire, en France, il y a un nombre important de femmes nées en Afrique du nord et issues d'une famille pratiquante. À Londres, dans une prison de femmes, Danièle Joly et moi avons rencontré une trentaine de femmes qui se considéraient comme musulmanes. Elles venaient des quatre coins du monde, avec une grande diversité de langues. En l'absence d'imam, une femme d'origine pakistanaise, licenciée en psychologie, faisait des visites chaque semaine à la prison. Elle passait deux heures chaque semaine avec ces femmes. Elles discutent, font du thé, des biscuits, etc. Mais pas de prière, pas de prédication, ni de discussion sur l'islam. Par ailleurs, elles n'étaient pas vraiment porteuses de revendications particulières vis-à-vis de la place de l'islam en prison.

Cela nous renvoie à la notion de registre identitaire.

Oui, l'identité musulmane est une construction sociale. On le voit particulièrement bien avec les femmes en prison. Ces femmes musulmanes dans les prisons britanniques se méfient souvent des imams. Elles n'ont pas eu l'habitude de parler avec eux, elles en connaissent très peu. Le monde des femmes musulmanes est une sphère tout à fait à part ; c'est la sphère domestique, ce n'est pas la sphère publique. Donc c'est un défi par exemple pour le conseiller musulman de l'administration pénitentiaire. Les imams sont réticents à rendre visite à ces femmes qui connaissent peu de choses à l'islam. J'ai rencontré un imam au nord de l'Angleterre qui a fait des visites dans des prisons de femmes mais il y allait accompagné de sa femme. Pour lui, c'était une condition essentielle. [...] C'est un problème pour l'administration pénitentiaire. Elle veut envoyer des imams, c'est pour eux la solution à tous les problèmes. Pour celle-ci, l'imam va mettre en place les prières, gérer la question de la nourriture halal, etc. Mais aux yeux de ces femmes, ces questions ne sont pas nécessairement les plus importantes. [...] L'administration quant à elle se soucie d'elles, mais répondre à leurs besoins n'est pas évident, compte tenu de leurs relations ambiguës à l'Islam.

La recherche et ses usagers

Quelles ont été les réactions des acteurs sociaux à la publication de ce livre sur les musulmans en prison ?

J'ai reçu une lettre du directeur général de l'administration pénitentiaire britannique. Il s'est réjoui du livre, et m'a dit l'avoir lu attentivement. Il l'a trouvé très intéressant et souhaite tenir compte des résultats. La réception a été très bonne, cela m'a étonné, je ne m'attendais pas à cela. Et plus récemment, le conseiller musulman de l'administration pénitentiaire m'a téléphoné pour me dire que lui aussi avait lu le livre avec intérêt, et qu'il l'avait trouvé très intéressant, que le livre confirmait ses propres idées. Il m'a invité à parler lors d'un week-end dans une conférence pour tous les imams des prisons, devant 150 imams qui travaillent dans les prisons britanniques, comme salariés ou bénévoles. Il souhaite que je mette l'accent sur les différences entre les deux pays. Je crois que c'est pour encourager les imams : il veut les convaincre que la situation en France est nettement pire qu'en Angleterre. C'est sa stratégie. Mais je suis très content d'avoir été ainsi sollicité. En contraste, l'aumônier en chef des prisons britanniques, qui est un prêtre de l'Église anglicane (c'est toujours la règle que ce soit un anglican qui gère les aumôniers) était mécontent d'une partie du livre où j'ai discuté des tensions et conflits entre lui et l'ancien conseiller musulman de l'administration pénitentiaire. Je les ai interviewés tous les deux et je n'avais pas de doute, il y a eu une tension assez forte entre les deux hommes, donc je l'ai décrite en détail, et les musulmans ont trouvé que c'était exact. Mais l'aumônier en chef s'est senti un peu accusé, en raison de ses relations avec le conseiller musulman de l'administration pénitentiaire. C'est la seule réponse un peu critique que j'ai reçue. Côté français, il y a eu une seule lettre d'une fonctionnaire d'un département de recherche de l'administration pénitentiaire. Elle était venue participer à une conférence sur les prisons et les religions, il y a trois ans, et elle a soutenu nos recherches. Elle a lu le livre avec plaisir. Mais cela a été la seule réponse.

Déjà en 1998, quand votre ouvrage avec Sophie Gilliat sur l'aumônerie des prisons en Angleterre est paru (Beckford & Gilliat, 1998), cela a eu un certain impact.

Oui, avec Sophie Gilliat, nous avons voulu étudier les rapports entre les aumôniers chrétiens, les autres aumôniers, les directeurs de prisons, etc. C'était la question du pouvoir. Où est le pouvoir ? Où sont les rapports de domination ? C'était notre point de départ. Tout cela faisait partie d'un questionnement plus général sur la diversité religieuse en Angleterre. Mais ce n'est pas du tout un livre théorique même si c'est la première fois dans ce livre où je me suis interrogé sur les concepts de diversité, de pluralisme, etc. C'est là où j'ai décidé que la prochaine recherche porterait sur les conditions de détention des musulmans. [...] Pour expliquer les conditions de vie des prisonniers musulmans, j'ai eu recours à plusieurs notions théoriques : l'identité, les processus de l'identification à l'islam, l'intensification de l'identité musulmane, etc. Mais ces questions plus théoriques suivent une première question tout à fait empirique. [...] Après la sortie du livre (1998), l'ancien aumônier en chef de l'administration pénitentiaire en Angleterre était absolument furieux contre moi. Puis il a eu des problèmes de santé et il a été remplacé six mois après la parution du livre. Les choses ont ensuite changé, très très vite. Cela m'a étonné, j'étais tout à fait étonné de la vitesse à laquelle les choses ont changé. Il est parti en retraite et ils ont nommé un aumônier en chef très progressiste (c'était un de mes informateurs), qui a insisté sur une aumônerie multiculturelle. Mais c'était peut-être seulement... une coïncidence.

Des controverses au constructivisme

Tout est en jeu, tout est en mouvement !

Nous aimerions maintenant en venir à votre positionnement scientifique que l'on pourrait qualifier de constructiviste.

Oui, j'étais un peu étonné de voir sur votre canevas d'entretien que c'était mon positionnement. Je n'y avais jamais pensé (rires). Je ne le considère pas comme un positionnement.

Pourriez-vous nous retracer les grands principes au fondement de votre démarche ?

► **Ecouter l'extrait sonore**, MP3, 0,79 Mo.

En partant des controverses religieuses, je me suis rendu compte qu'une controverse a des aspects objectifs, réels, tout en étant une construction qui n'existe pas indépendamment des acteurs. Ce sont les acteurs qui font la controverse. La controverse n'existe pas s'il n'y a pas d'acteurs en conflit. C'est ça le point de départ. Donc pour moi, il devient inutile d'essayer de définir définitivement un terme comme « secte ». Ce n'est pas la bonne question. La bonne question c'est : « Comment des gens sont arrivés à considérer un groupe comme une secte ? Quels sont les critères, quels sont les témoignages, les preuves, etc. ? Comment est-ce que les gens rassemblent, construisent le raisonnement qui résulte de l'emploi du terme secte ? » Donc pour moi, ayant étudié des sectes et des controverses, c'est tout à fait naturel de considérer que le monde social est construit. Il y a évidemment des réalités objectives. Le taux de natalité, le taux de mortalité, etc. toutes ces choses ont une réalité. Néanmoins, ils sont construits, comme le taux de suicide. C'est tout le débat avec Émile Durkheim. Je trouve cela intéressant. J'aime beaucoup discuter de tout cela avec les étudiants. Cela les oblige à penser les choses autrement : « Dans quel sens est-ce que le taux de suicide existe et qu'est-ce que signifie un taux social ? Comment est-ce que l'on construit un acte tel que le suicide ? Quels sont les indicateurs ? » Pour moi, tout cela est nécessaire, essentiel, dans n'importe quel champ de recherche, social ou non social. Les acteurs construisent des choses à partir de certains indicateurs et tentent de défendre leur construction. Il y a par exemple des associations anti-sectes en France qui ont une certaine acception du terme « secte ». Si on leur pose des questions, ils peuvent donner des réponses : « J'emploie le terme secte parce que... ». Ils donnent des raisons, des critères tels que la rupture avec la famille, le charisme du leader, etc. Dans tous les secteurs de la vie sociale, c'est pareil. C'est un processus constant, ininterrompu, de constructions, de débats, de déconstructions et de reconstructions de sens. C'est à partir de là que j'ai essayé d'écrire le livre *Social Theory and Religion* (2003). Le religieux, la religion, ce sont également des constructions. C'est difficile, parce que les critiques ont tendance à dire : « Alors selon vous, le religieux n'existe pas vraiment ! » Je réponds toujours : « Je ne sais pas si le religieux existe, tout ce que je sais, c'est que les êtres humains emploient ce terme et lui attribuent une signification particulière ». Et c'est ça qui est important. Si le religieux existe ou non, pour moi, ce n'est pas une question sociologique ! Je ne me pose pas la question. C'est comme de dire : « Est-ce que la santé

existe ? » Je ne sais pas, mais je sais que parfois j'ai mal à la tête, que je ne me sens pas bien. C'est ça qui est réel. Si j'attribue le *label* santé à mon mal de tête, c'est raisonnable, j'ai des éléments, je peux défendre cet usage. Avec les sectes, c'est pareil. Il y a des conflits, des controverses et tout tourne autour de la signification attribuée au mot, autour du sens attribué à la réalité, enfin, à ce que les gens perçoivent comme la réalité. Pour moi, c'est essentiel. Toute recherche sociologique doit commencer par là. Et ça, je crois que je l'ai appris de Max Weber. C'est en lisant Weber que j'ai appris que la réalité sociale c'est une construction qui a toujours besoin de légitimation. Et le jeu social, c'est un jeu où l'on doit défendre la légitimation, la légitimation d'une institution, d'une relation personnelle, etc. Pour moi, tout est en jeu, tout est en mouvement ! Au centre de la vie sociale, il y a le conflit, la lutte : il faut construire, défendre, critiquer. Et à tout moment, le résultat est un équilibre, un équilibre qui évolue, qui peut toujours être différent. C'est très philosophique tout ça. Mais je crois que j'ai raison d'attribuer cette manière de voir les choses à Max Weber et à Alfred Schütz. J'étais très frappé la première fois que j'ai lu Weber, en lisant ses définitions très arides, et finalement je me suis dit que le mariage, par exemple, n'existe pas. Le mariage n'existe pas, à part les accords entre non seulement les deux individus mais aussi tous les autres membres de la société qui acceptent que les conditions de ce qu'ils appellent mariage soient remplies. Mais notre propre conception du mariage peut être différente d'une autre conception du mariage. [...] Cela ne veut pas nécessairement dire que le monde social est fragile. On a tendance à lire Weber en ce sens-là, en se disant : « Si ce que Weber a écrit est vrai, alors il n'y a pas de stabilité, tout est en crise ». Mais ce n'est pas nécessairement cela. Il faut étudier les processus par les moyens desquels la fragilité est évitée et la stabilité est instaurée. Je crois que c'est ce que je fais. Les controverses sont un bon exemple parce qu'elles changent tout le temps, elles ne durent pas.

La recomposition du religieux n'est pas la bonne question

Vous n'êtes donc pas structuraliste !

Ecouter l'extrait sonore, MP3, 1,10 Mo.

Non, je ne partage pas le point de vue des structuralistes. C'est tout le contraire du structuralisme. Je n'accepte pas qu'il y ait des structures essentielles, structurantes du monde, des esprits, des sociétés, des langues, etc. Je ne crois pas. C'est pour cela d'ailleurs que j'hésite à employer le terme de recomposition du religieux. Parce que cela implique que le religieux existe, qu'il y a une essence religieuse qui peut prendre quelques formes différentes et que le religieux est sans cesse en train de se recomposer. C'est un positionnement scientifique très courant en France. Alors que de mon point de vue, il est plus intéressant de se poser la question de savoir comment la construction de ce qui compte comme religieux change, et quels sont les facteurs qui affectent la signification attribuée au mot « religieux ». C'est ça qui m'intéresse. Donc ontologiquement, peut-être, mais épistémologiquement il y a certainement un grand écart entre ces deux positions fonctionnalistes. Pour moi, la recomposition du religieux est une approche durkheimienne pure et simple, et cette formulation de recomposition du religieux me pose problème.

Est-ce que c'est avec la même logique que vous analysez les notions de modernité, de post-modernité, etc. ?

Oui, ce sont des labels, des constructions intellectuelles.

La modernité n'est qu'un mot ?

Exactement ! Le mot est utile d'un certain point de vue, cela nous aide à dire des choses intelligentes, mais c'est un outil et comme tous les outils, il peut être utile mais tout dépend des situations. Il y a d'autres outils qui peuvent être plus utiles à d'autres moments. Donc, par exemple, si on veut souligner le contraste entre le Xe siècle et le XXe siècle : modernité, pré-modernité, ou quelque chose comme ça, ça suffit, c'est un outil utile. Mais entre les années 1950 et les années 1970 ou entre les années 1970 et nos jours, « modernité », « modernité tardive », « ultramodernité », etc. je reste perplexe. Pourquoi faire cette distinction ? Je suis toutefois ouvert, c'est possible. J'ai notamment lu beaucoup de choses intéressantes que Jean-Paul Willaime a écrites sur l'ultramodernité [9]. Il a raison, il y a certainement des différences significatives, importantes entre là où nous sommes maintenant et là où nous étions il y a dix ou vingt ans. Mais globalement, je reste sceptique. Un jour peut-être, je serai persuadé que des choses ont changé fondamentalement entre modernité, modernité tardive, ultramodernité, etc. J'attends ! [...] Il faut toujours réfléchir au problème de la définition de l'objet. Les sociologues ne le font pas toujours et prennent parfois ce qu'est la religion pour acquis.

Quelles sont les limites de ce positionnement ?

Il y a évidemment des limites. Je considère que la procédure que je viens de décrire est essentielle mais pas suffisante. C'est-à-dire que c'est le début, le point de départ. C'est tout. Le plus important, c'est d'étudier les effets des constructions sociales, comme les controverses, la violence, la santé, etc. En Grande-Bretagne, il y a toute une école d'études sociales des sciences avec David Bloor (1976), Barry Barnes (1974) et quelques autres. Mais il y a deux sortes de thèse : la thèse forte et la thèse faible [10]. Et moi, je me situe du côté de la thèse faible, c'est-à-dire que je ne suis pas relativiste absolu. Je ne nie pas que la réalité existe. Il y a par exemple des auteurs qui considèrent qu'il n'y a rien à part le discours ou le texte. À mon avis, c'est un relativisme absolu et ce n'est pas mon positionnement du tout. Ce que j'accepte, c'est que le monde social est construit et qu'il y a des facteurs que l'on peut identifier, non pas qui gouvernent mais qui affectent, qui produisent un effet sur les mots que nous employons, sur la manière dont nous envisageons notre vie, etc.

Sociologie des religions et théories sociologiques

*Dans votre ouvrage *Social Theory and Religion* (2003), vous faites le constat de l'isolement de la sociologie des religions au sein de la discipline. Pourriez-vous revenir sur les raisons de cet isolement ?*

Oui, il y a un réel isolement de la sociologie des religions mais à mon avis, c'est un isolement recherché par les sociologues des religions eux-mêmes. Ils ont cherché des concepts, des théories et des stratégies de recherche tout à fait propres à leurs travaux et petit à petit, dans les années 1960-1970, il m'a semblé que la sociologie des religions s'est écartée des questions plus générales de la sociologie, comme la modernité par exemple. En même temps, les sociologues des religions se sont lancés dans ces questions de « sécularisation », de « sectes », de « nouveaux mouvements religieux », etc. Des questions qui avaient très peu d'importance pour les autres sociologues. C'est un processus de spécialisation de la sociologie des religions, d'une part, et d'autre part un isolement vis-à-vis de la sociologie en général. Pour moi, c'est un problème. Je suis sociologue, sociologue de n'importe quoi ! Je suis sociologue des religions, parfois, mais par accident. Je m'intéresse autant aux

mouvements sociaux qu'aux « sectes ». Et c'est pour cela que j'ai voulu réduire cet écart entre la sociologie et la sociologie des religions.

Mais les questions de « sécularisation » par exemple sont tout de même très liées aux réflexions plus générales sur la « modernité ». Pourquoi n'intéressaient-elles pas les sociologues ?

Avant, oui, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. C'étaient alors des questions centrales de toutes les sociologies. Mais après la deuxième guerre mondiale, les questions de sécularisation n'étaient plus liées à cette problématique de la modernité. C'était devenu une sorte de réflexion interne à la sociologie des religions. Des questions très techniques : « Comment mesurer la pratique, la participation au culte ? Etc. » Mais la question des rapports avec la modernité a disparu. [...] Pendant les années 1950-1960, il y a eu une sorte de foisonnement de revues, d'équipes de recherche, d'enseignements ... La sociologie des religions a pris un véritable essor à ce moment-là, ici, mais en France aussi. Une véritable réussite, avec d'excellents travaux, mais au prix d'un isolement. C'est un peu paradoxal, c'est le prix à payer. C'est un peu cela que j'ai essayé de traduire dans ce livre.

Mais l'ouvrage tente aussi de renouer sociologie et sociologie des religions ?

Oui, surtout avec la sociologie des mouvements sociaux. C'est curieux de voir à quel point les sociologues des mouvements sociaux savent peu de choses des travaux sur les mouvements religieux. Et inversement d'ailleurs. La sociologie des mouvements sociaux a débuté aux Etats-Unis dans les années 1920 sans jamais prendre en compte les différents mouvements religieux.

Ecouter l'extrait sonore, MP3, 0,28 Mo.

Mais c'est sans doute pour cela que je n'ai jamais cherché un emploi dans un département d'études religieuses. Ça ne m'a jamais intéressé. Pour moi, dans son département de sociologie, le sociologue est sociologue de tout. A Warwick, nous sommes trente-quatre sociologues, il y a donc une grande variété de spécialisations. Et c'est ça qui m'intéresse. Ici, je suis le seul à m'intéresser aux mouvements religieux.

Vous n'enseignez pas la sociologie des religions ?

Non, en 16 ans dans cette université je n'ai jamais enseigné la sociologie des religions. Pour la recherche, je m'intéresse à la religion mais pour l'enseignement, je travaille sur autre chose. J'enseigne la sociologie des mouvements sociaux.

Cela vous a donc nourri pour effectuer ce pont entre sociologie et sociologie des religions ?

Oui. Ça fait sens. C'est un peu brutal de le dire comme ça mais ce n'est pas le religieux qui m'intéresse, c'est le lien social qui peut parfois articuler le religieux à autre chose. Mais ce n'est pas un point de vue répandu parmi les sociologues de la religion je crois. Tant pis.

Où vous situez-vous dans le débat des théories sociales ?

Je m'intéresse à la question des acteurs mais aussi aux structures, aux processus... à toutes sortes de théories sociales. Il faut chercher une sorte d'équilibre entre toutes ces positions théoriques pour pouvoir suivre à chaque fois des pistes intéressantes, pour poser des questions intéressantes, mais

sans considérer si c'est une question qui relève d'une théorie de l'acteur, d'une théorie de la structure, etc. Ce qui m'intéresse, c'est seulement de poser des questions intéressantes : « Qu'est-ce qu'on veut savoir ? Quels sont les problèmes que l'on rencontre ? Où sont les limites de la connaissance ? Comment améliorer l'état des connaissances ? » Par exemple les prisons, pourquoi les prisons ? Parce que la prison donne lieu à des questions qui vont m'intéresser, sans réfléchir aux questions de fidélité théorique. Je ne suis pas fidèle à une théorie particulière.

Vous ne l'avez jamais été ?

Des grands débats théoriques ont évidemment eu lieu en Angleterre ou aux Etats-Unis dans les années 1960. On était marxiste, ethnométhodologiste, wébérien, etc. Moi, j'étais wébérien. Mais je m'intéressais aussi à l'ethnométhodologie, je m'y intéresse toujours d'ailleurs. Au fond, je crois que je suis sceptique. Je me méfie de tous les enthousiasmes. Je veux tester, vérifier, approcher les faits sous tous les angles.

Parlez-nous de votre prochain ouvrage en préparation : Religion and social theory [11].

Il s'agit d'un ouvrage collectif avec John Walliss. Ce livre est structuré en trois parties : 1) Les racines classiques. 2) Les nouvelles boutures. 3) Les éclosions nouvelles. Pour la couverture, c'est la fille de John Walliss qui a fait un dessin de fleurs. Il y a des auteurs de tous les pays. Mais ce n'est pas une synthèse, ce sont plutôt des idées, des expérimentations, des tentatives. Le point de départ ce sont les classiques — il faut toujours commencer par les classiques. La deuxième partie constitue des transformations, des tentatives d'amélioration des théories classiques. Et la troisième partie rassemble des expérimentations théoriques nouvelles. Mon propre chapitre porte sur les travaux d'Albert Piette. C'est peut-être le sociologue des religions français dont je me sens le plus proche. Ce sera la première fois que les lecteurs anglais pourront découvrir son travail qui n'est pas du tout connu ici. Il a une sorte de fraîcheur que j'ai beaucoup appréciée. [...] Mon article s'intitule : « *A minimalist sociology of religion ?* ». C'est une discussion en détails de la sociologie d'Albert Piette. Je ne sais pas si j'ai vraiment compris sa démarche, on verra. Je me sens proche de lui, sur les aspects très descriptifs, empiriques de son travail. C'est une description minutieuse des gestes, par exemple la présentation de soi, ce que je trouve passionnant. Ce n'est pas nécessairement important, mais c'est passionnant. Mais ce qui manque un peu à l'approche de Piette, à mon avis, c'est la prise en compte du contexte social. Il analyse les gestes tout à fait indépendamment des contextes dans lesquelles les acteurs effectuent leurs gestes et, pour moi, c'est un peu dommage. On devrait toujours renvoyer les gestes au contexte, faire un lien entre les deux. Albert Piette ne fait pas ça, donc c'est un problème de mon point de vue. Je me sens peut-être plus proche, sur cet aspect, de l'ethnométhodologie, c'est-à-dire de l'étude des moyens par lesquels les acteurs se montrent compétents dans un contexte et une situation particulière. Par exemple, quelqu'un qui emploie la langue française : il y a des tournures de phrase, des prononciations, qui montrent la compétence, qui sont reconnues par les autres français. Cette rationalité qui lie les gestes, les mots à leur contexte, je trouve cela tout à fait fondamental. C'est pour ça que je résiste à la tentation de faire de l'ethnométhodologie à l'exclusion de toute autre stratégie méthodologique. Certains analysent les conversations au téléphone. « Les premières cinq secondes de conversation au téléphone, qu'est-ce qu'on dit ? » On écoute alors des milliers d'enregistrements, les cinq premières secondes, on a fait des thèses là-dessus. Pourquoi ? Pour faire ressortir la logique, la rationalité de la situation, des cinq premières secondes. Pour moi, c'est un genre de positivisme, c'est une manière d'essayer de trouver les bases de toutes interactions sociales. C'est un vieux mythe ! Il y a sans doute un intérêt, mais pour moi, ce n'est pas l'essentiel, il y a d'autres choses. Je me situe toujours du côté du rapport entre ce qu'on dit et les contextes dans lesquels on le dit. Pour moi, tout cela est plutôt wébérien [12].

Des passions, des regrets et des prévisions

Et vos futurs projets de recherche ?

Je vais prendre ma retraite. En Angleterre, la sociologie des religions est relativement peu connue. Le nombre de chercheurs décroît, le financement des recherches devient de plus en plus difficile, les enseignants ne doivent pas être plus de dix en Angleterre à enseigner la sociologie des religions. C'est très peu. Donc pour le moment, ce n'est pas une période glorieuse, on attend la prochaine génération. Mais comme projet de recherche, je m'intéresse toujours beaucoup aux institutions de l'État face à la religion. C'est un défi qui nous est lancé par la diversité religieuse et qui est lié à la diversité ethnique. Dans un pays comme l'Angleterre, il y a un lien étroit entre l'État et l'Église anglicane. Mais sous le gouvernement Blair, ces rapports État/religion sont devenus de plus en plus complexes. Par exemple, au ministère de l'intérieur, il y a depuis peu un département avec une équipe d'une trentaine de fonctionnaires, le département des « Communautés de foi » (*Faith Community Unit*), au cœur du gouvernement. C'est un département très important avec toute sorte de programmes de coopération entre l'État et les organisations religieuses, ce qui implique aussi les politiques sociales, l'enseignement, les affaires étrangères, y compris la guerre en Irak. C'est très curieux de voir comment des personnalités musulmanes britanniques se sont rendues en Irak pour tenter des médiations entre les dissidents musulmans et les forces britanniques. C'est surtout sous le gouvernement Blair que ces rapports entre le politique et le religieux en Angleterre sont devenus très étroits. Cela donne lieu à mon avis à toute sorte de problèmes. C'est un champ de recherche auquel je reste attaché, ainsi qu'à la régulation du religieux en général.

Dans un tel contexte, pourquoi la sociologie des religions n'a-t-elle pas davantage le vent en poupe ?

À mon avis, on ne prête pas assez attention à ce qui se passe. Très peu de gens en Angleterre savent qu'il existe cette équipe d'une trentaine de fonctionnaires à temps complet qui travaillent sur les relations entre l'État et ce qu'ils appellent les « communautés de foi ». C'est une formulation politiquement correcte. J'ai récemment écrit quelque chose sur cette notion de « communauté de foi » [13]. C'est une notion plus subtile, plus flexible que la notion de « religion ». C'est également moins offensif. C'est vraiment devenu dominant dans le discours du gouvernement. Le mot « foi » implique une dimension personnelle, l'idée d'un engagement personnel alors que le terme de « communauté », c'est le contraire, c'est plutôt la dimension sociale, collective. Ces deux mots amalgamés ensemble, ça forme un oxymore. J'aimerais beaucoup écrire des choses là-dessus. Les choses changent ici, mais ce n'est pas évident de saisir ces changements.

Qu'est-ce qui change ?

J'ai l'impression que le religieux est devenu depuis peu plus important et en même temps plus contesté, plus problématique. Donc pour l'avenir de la sociologie des religions, en principe, les augures sont bons, le religieux est à l'ordre du jour, à un degré plus important que durant les années 1990. Mais la majorité des sociologues des religions continuent d'étudier la sécularisation, l'Église anglicane, la participation au culte... mais ce n'est pas là à mon avis que les questions les plus importantes se posent. C'est la régulation du religieux qui me semble être la question importante. Aujourd'hui le religieux est devenu un problème et en même temps une ressource pour les États. Je

suis en train d'essayer d'écrire un chapitre avec Jim Richardson sur l'état des lieux de la régulation du religieux. Il connaît très bien les contextes juridiques (2004) et moi je m'intéresse surtout au politique.

Quel terrain regrettez-vous de ne pas avoir encore investi ?

Peut-être les forces armées et le religieux. C'est un champ qui m'attire, j'aimerais bien savoir quelles sont les questions qui se posent pour les militaires. C'est un champ tout à fait ouvert, personne n'a travaillé là-dessus depuis les années 1960 en Grande-Bretagne [14]. Les forces armées présentent une moins grande diversité religieuse que les prisons ou les hôpitaux mais il y a une diversité croissante. À la fin des années 1980, j'avais interviewé les trois aumôniers des armées de l'air, de terre et de la marine et je leur avais posé la question : « Si un musulman devient militaire, que faites-vous ? » Et ils m'ont répondu : « On lui donne la Bible ». Et alors j'ai demandé : « Mais s'il demande le Coran ? » Et ils ont dit : « Alors c'est son affaire à lui, nous, on ne donne pas de Coran ». C'était à la fin des années 1980. Je ne sais pas si cela a changé depuis. En France, le rapport « Stasi » (2004) a recommandé le recrutement d'imams pour les prisons et les forces armées. Ce serait très intéressant de faire une recherche sur les militaires. Mais j'ai aussi un autre projet dont j'ai rêvé un jour, sur les aumôniers de la marine marchande. Dans chaque port, autrefois, il y avait des aumôniers pour les marins. Et j'ai découvert qu'aujourd'hui, les navires ne restent pas assez longtemps dans les ports pour que les marins puissent aller voir l'aumônier, donc ces derniers ont tendance à voyager dans les bateaux. Ce sont des "aumôniers flottants". C'est curieux mais c'est surtout la flotte finlandaise qui a organisé ça, cela fait partie de l'Église luthérienne de Finlande. Alors oui, j'aurais bien aimé faire une recherche sur un bateau. Pour les ethnologues, cela pourrait être un sujet intéressant au niveau de la méthodologie.

Si l'on vous accordait une deuxième vie, repartiriez-vous dans le même champ sociologique, dans une autre discipline ou même une autre profession ?

Je n'ai jamais vraiment réfléchi à cela. Mais oui, devenir musicien peut-être. Ça m'aurait vraiment intéressé. C'est très créatif et c'est "portable", c'est une profession qu'on peut faire partout. Je joue de la clarinette. Quand je serai en retraite, je vais jouer de la clarinette tous les jours. Et puis il y a le japonais aussi. J'étudie la langue japonaise depuis bientôt trente ans, mais je fais vraiment très peu de progrès.

D'où vous vient cette passion pour la langue japonaise ?

De ma première visite dans ce pays en 1978, c'est là que j'ai commencé à prendre des cours. Ce qui me fascine au Japon, c'est cette tension entre la beauté, la tranquillité, et la violence, la laideur des villes. C'est remarquable, j'ai été tout à fait frappé par cette contradiction. Au centre d'une grande ville comme Tokyo, on trouve le palais impérial qui est tout à fait magnifique, mais ce palais est totalement entouré de bâtiments très inesthétiques. Ce sont des bâtiments du gouvernement qui datent des années 1960-1970. Les choses sont très peu planifiées, tout est très chaotique. C'est très curieux parce que les Japonais seraient plutôt méticuleux, très attachés aux techniques, etc. mais en ce qui concerne l'environnement, il y a du béton partout, en particulier sur les côtes, pour empêcher les inondations, les tremblements de terre, les tsunamis, etc. C'est vilain comme tout ! Il y a aussi une contradiction entre cette tranquillité de vie et la violence des bandes organisées. Il y a des contradictions partout vous me direz, c'est normal, mais je trouve que c'est plus accentué au Japon qu'ailleurs. Ce n'est pas une contradiction entre la richesse et la pauvreté, c'est au niveau de la culture, tout semble aller d'un extrême à l'autre. Mais il faut y aller !

Notes

[1] En anglais, « cult » recouvre aujourd'hui le sens de « sectes » en français, tel qu'il est utilisé par le sens commun, il a donc un caractère plutôt péjoratif et normatif. En sciences sociales, cet idéal-type était généralement utilisé pour se référer à une collectivité religieuse ou quasi-religieuse peu organisée, éphémère et épousant un système alternatif de croyances et de pratiques (Campbell, 1977).

[2] Voir notamment Stone (1976).

[3] Voir notamment Tipton (1982).

[4] Sur ce point J. Beckford se distingue de Bryan Wilson, mais aussi de James T. Richardson et d'Eileen Barker. Pour connaître le positionnement de ces auteurs en ce qui concerne les relations que le sociologue peut entretenir avec un mouvement religieux ou sa possibilité ou non de prendre position dans le cadre d'une procédure judiciaire à l'égard d'un mouvement religieux, voir les articles suivants : Wilson (1998), Richardson (1998), Barker (1983). Voir aussi Hervieu-Léger (1999).

[5] Voir notamment la revue *Sociological Analysis* qui a publié un Symposium on scholarship and sponsorship, dans lequel les spécialistes des N.M.R., notamment J. Beckford (1983), E. Barker (1983), débattent du financement d'activités scientifiques par l'Église de l'Unification (Moon).

[6] I.N.F.O.R.M. est une association soutenue par le Ministère britannique de l'intérieur. Fondée par Eileen Barker et animée en grande partie par des sociologues spécialistes de ce champ (J. Beckford notamment dans sa fonction de vice-président), ses objectifs sont de rassembler et mettre à disposition des informations sur les nouveaux mouvements religieux (<http://www.inform.ac/infmain.html>).

[7] Dans de nombreux pays, la question déontologique en matière de recherche devient de plus en plus importante, y compris en sciences sociales. Des codes déontologiques sont acceptés par les associations scientifiques et, au Canada ou en Grande-Bretagne par exemple, des comités d'éthique doivent approuver les projets de recherche, quelle que soit la discipline, afin qu'ils puissent recevoir des financements publics. Les directeurs de thèse et enseignants, en Grande-Bretagne, sont responsables de la qualité éthique des travaux de recherche de leurs étudiants, quel que soit le niveau d'études de ces derniers — les universités développent depuis quelques années des modes de régulation de la déontologie dans leurs départements (cf. Altglas, 2005).

[8] *L'Economic and Social Research Council* est un des Conseils de Recherches scientifiques britannique, équivalent du département des Sciences de l'Homme du CNRS.

[9] Willaime (2006).

[10] Bloor et Barnes, en mettant en cause tout positivisme scientifique, insistent sur l'intégration de la connaissance scientifique dans la sociologie de la connaissance générale.

[11] L'ouvrage en question a été publié en 2006 aux éditions Ashgate (Beckford & Walliss, 2006).

[12] Voir également le dernier ouvrage de James A. Beckford (2007).

[13] Beckford (2005).

[14] Voir Zahn (1969).

Bibliographie

- ALTGLAS Véronique, 2005, « "Les mots brûlent". Sociologie des nouveaux mouvements religieux et déontologie ». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 131-132 : 165-188.
- BARKER Eileen, 1983, « Supping with the devil : how long a spoon does the sociologist need ? », *Sociological Analysis*, 44(3) : 197-206.
- BARNES Barr, 1974, *Scientific Knowledge and sociological theory*, London, Routledge and Kegan Paul.
- BECKFORD James A., 1972, *A sociological study of Jehovah's Witnesses in Britain*, unpublished PhD thesis, University of Reading.
- BECKFORD James A., 1973, « A Korean evangelistic movement in the West », in *The Contemporary Metamorphoses of Religion ?*, Acts of the 12th International Conference of the Sociology of Religion, Lille, Editions C.I.S.R. : 319-335.
- BECKFORD James A., 1975, *The trumpet of prophecy : a sociological study of Jehovah's witnesses*, Oxford, Basil Blackwell.
- BECKFORD James A., 1983, « Some questions about the relationship between scholars and the new religious movements », *Sociological Analysis*, 44(3) : 189-196.
- BECKFORD James A., 1985, *Cult Controversies : The Societal Response to the New Religious Movements*, London and New York, Tavistock Publications.
- BECKFORD James A., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BECKFORD James A., 2005, « Faith communities and the British state », unpublished paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Philadelphie, août 2005.
- BECKFORD James A. & GILLIAT Sophie, 1998, *Religion in Prison : Equal Rites in a multifaith society*, Cambridge, University Press.
- BECKFORD James A., JOLY, Danièle and KHOSROKHAVAR, Farhad, 2005, *Muslims in Prison : Challenge and Change in Britain and France*, Palgrave, Macmillan (*Les musulmans en prison en Grande Bretagne et en France*, Presses universitaires de Louvain, 2007).
- BECKFORD, James A. and WALLISS, John (eds), 2006, *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate.
- BECKFORD, James A. and DEMERATH III N.J. (eds.), 2007, *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, Sage Publications.
- BLOOR, David, 1976, *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge & Kegan Paul.

- CAMPBELL, Colin, 1977, « Clarifying the cult », *British Journal of Sociology*, 28(3) : 375-388.
- GLOCK Charles Y. and BELLAH Robert N. (eds), 1976, *The new religious consciousness*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, « The sociologist of religions in courts : neither witness nor expert ? », *Swiss Journal of Sociology*, 25 (3) : 421-26.
- RICHARDSON James T., 1998, « The accidental expert », *Nova Religio*, 2(1) : 31-43.
- RICHARDSON James T., 2004, *Regulating religion, Cases studies from around the Globe (Critical Issues in Social Justice)*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- STASI Bernard, 2004, *Laïcité et République. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Paris, La Documentation Française.
- STONE Donald, 1976, « The Human Potential Movement », in GLOCK Charles Y. and BELLAH Robert N. (eds), *The new religious consciousness*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press : 93-115.
- TIPTON Steven M., 1982, *Getting saved from the sixties : moral meaning in conversion and cultural change*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- WILLAIME Jean-Paul, 2006, « Religion in ultramodernity », in BECKFORD James A. and WALLISS, John (eds), *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate.
- WILSON Bryan R., 1955, *Social aspects of religious sects : a study of some contemporary groups with special reference to a Midland city*, unpublished PhD thesis, University of London.
- WILSON Bryan R., 1961, *Sects and society : a sociological study of three religious groups in Britain*, London, Heinemann.
- WILSON Bryan R., 1963, « On the fringe of christendom », *Rationalist Annual* : 40-50.
- WILSON Bryan R., 1998, « The sociologist of religion as expert witness », *Revue Suisse de Sociologie*, 24(1) : 17-27.
- WILSON Bryan R. and DOBBELAERE Karel, 1994, *A time to chant : the Sokka Gakkai Buddhists in Britain*, Oxford, Clarendon.
- WUTHNOW Robert, 1976, *The consciousness reformation*, Berkeley, University of California Press.
- ZAHN Gordon, 1969, *Chaplains in the RAF. A Study in Role Tension*, Manchester, Manchester University Press.