

De l'État-Nation au Marché : une approche fondationnelle en sociologie des religions

François GAUTHIER *

Résumé : Depuis au moins deux décennies, la sociologie des religions patage dans un marasme causé par l'effritement de son « grand récit » organisateur : la sécularisation. Alors que la sociologie des religions s'est constituée sur la base de la différenciation sociale en évacuant les questions liées à la fondation et à la totalisation sociale, la pensée de Jacques Pierre ouvre sur une discipline radicalement différente et des perspectives fécondes pour saisir les transformations du religieux depuis la fin du XIX^e siècle tout en dépassant les apories de l'approche standard. Cet article esquisse le cadre épistémologique d'une approche fondationnelle en sociologie des religions et montre comment la modernité religieuse peut se comprendre comme la succession de deux « régimes » pour lesquels l'État-Nation et le Marché-Global fournissent la grammaire. L'article se termine par une discussion autour de l'analyse de la société de marché contemporaine.

Mots clés : Jacques Pierre, fondement, sociologie de la religion, différenciation des sphères sociales, modernité

Au maître, à l'ami

C'est pourquoi l'origine est une question sans réponse. Elle n'est pas mal posée. Elle s'épuise simplement dans la sollicitation du « répondre » parce que, en un sens, l'origine est l'un des innombrables noms que l'on donne à la vie. (Jacques Pierre, 2003 : 199.)

* François Gauthier est professeur de Sciences des religions à l'Université de Fribourg depuis janvier 2013. Il a été professeur régulier au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (2009–2012).

La fonction est constitutive de la structure. Elle est la relation ou le réseau de relations déterminant l'existence des composantes de cette structure. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un système d'échanges que constitue n'importe laquelle société comme d'un réseau plus ou moins complexe de fonctions. [...] Or la problématique de l'identité et de l'altérité jaillit à la frontière de cette somme de fonctions au moment de sa totalisation. (Jacques Pierre, 1986 : 414.)

Au commencement était la relation...

La rencontre avec Jacques Pierre a été déterminante à bien des égards. Alors que je revenais d'études en sciences pures et d'errances, les sciences des religions m'ont happé. Au confluent de tous les thèmes, de toutes les disciplines, s'intéressant au cœur des êtres humains et de leurs sociétés, elles étaient à même de nourrir et de canaliser mon inextinguible soif de savoir. Comme plusieurs, je craignais Jacques Pierre, qui dégageait une aura de sérieux extrême et de connaissances infinies, avec son regard à la fois perçant et doux. Ce n'est que lors de ma deuxième année que j'ai enfin pris son *Introduction aux sciences des religions*, me plongeant dès lors dans une expérience initiatique de laquelle je ne semble jamais être vraiment sorti. Je dirais aujourd'hui que Jacques n'a pas tant changé ma vie qu'il m'a donné, plus que quiconque, les outils pour exprimer et même penser mes propres pensées, pour me dire, pour engager la remontée vers l'origine, la mienne, toujours évanescence, et offrir des mots pour que se dise mon désir.

Je n'ai pas commencé ma thèse avec Jacques, mais c'était déjà une thèse sous sa direction. Personne d'autre, je crois, ne pouvait comprendre où je voulais en venir, et personne d'autre ne pouvait donc me soumettre aux exigences que ce travail nécessitait pour accoucher de lui-même. Il en est sorti une thèse pratiquement illisible, indigeste, trop ambitieuse, comme telle impubliable, tant elle était ancrée dans une épistémologie si redoutable qu'elle nous confinait, lui et moi, dans notre solipsisme. J'ai souvenir de discussions parfois enflammées, profondes, illuminées, épiphaniques avec Jacques dans son bureau de direction, la pluie battant souvent les grandes fenêtres donnant sur le boulevard René-Lévesque, ce père de la nation non assumé qui s'offrait en témoin bienveillant de nos joutes. Je me souviens de cette cannette de boisson gazeuse consommée, perchée seule, incongrue, sur un rayon

de ses étagères, à ma gauche. Je le narguais à ce propos chaque fois, et chaque fois suivante je la retrouvais presque comme un réconfort. Je savais que j'en parlerais un jour.

De ces discussions il est ressorti quelque chose comme une fusion de nos esprits. À plusieurs reprises, en séminaire, en conférence ou dans des textes, nous n'étions plus certains de la parenté de telle idée, de tel concept, de telle interprétation, et nous en riions de bon cœur, y voyant là une hiérophanie qui ne fondait rien d'autre que ce lien invisible qui désormais nous unissait et qui nous unira toujours, et qui recelait du potentiel de ces courants telluriques qui font se mouvoir les montages, se fracasser les disciplines, s'illuminer les visages de ceux qui, dans le passé comme dans le futur, en sont venus et viendront à en partager le savoir secret. Mais je savais très bien, et je sais toujours, que les plus précieuses de ces idées étaient en fait les siennes, que ces phrases si limpides et profondes lui étaient empruntées, dérobées, mais jamais, j'espère sincèrement qu'il en conviendra, usurpées.

Jacques me disait souvent, vu ma production quasiment frénétique, au ressort douteux comme il le sait très bien, que ce sont ses élèves qui écriraient ses plus belles œuvres. Je bombe volontiers le torse à la pensée que mes écrits puissent être à la hauteur de cette affirmation (de ce souhait ?). Pour ma part, je me suis souvent présenté, sourire en coin, comme son « traducteur en langue française ». La pensée de Jacques, tous le savent, est d'une rare profondeur tout en collant aux surfaces, à la fois âpre et lumineuse, éclairante mais évanescence, comme son objet, avec lequel elle joue sans cesse, tantôt lucide tantôt dupe, tantôt séductrice tantôt séduite, sautant de part et d'autre comme un enfant joue à la marelle, ici disant ici montrant, tantôt présence tantôt absence, comme les dessins à la craie de cette même enfant sur le trottoir, avant la pluie. Elle ne se laisse pas prendre aisément, et elle fuit entre les doigts au moment où l'on croit la tenir.

Nous n'avions qu'un seul désaccord, autour duquel nous nous sommes affrontés lors de ces joutes. C'était, et c'est encore, autour de l'interprétation de notre contemporanéité, et en particulier de l'emprise de la technique et du marché, que nous divergeons. Pour Jacques, notre monde moderne évide le sens et est éminemment tragique, comme chez Baudrillard et son fatalisme lucide. Loin d'être optimiste, et tout à fait critique de nos sociétés et du capitalisme, je

pense pourtant pour ma part que ce monde qui est le nôtre est aussi pétri de symbolisme que les autres qui se sont succédé ici comme ailleurs, qu'il a du sens, et que c'est pour cette raison qu'il perdure aussi efficacement. Je reviens sur cette question dans cet article. Mais, que j'aie raison ou non, cette dissension me vient de l'application même de la pensée de Jacques. Jacques Pierre contre Jacques Pierre, en quelque sorte. Peut-être que le moment le plus marquant pour moi fut à l'issue d'une de ces joutes où nous nous affrontions au sujet de la société de marché, lors de laquelle je n'avais rien lâché et avais cherché à mettre Jacques devant ses contradictions. Épuisés par cette virile emprise, il se fit un silence. Puis, Jacques me regarda en souriant et me dit quelque chose comme : « Eh bien. L'élève a dépassé le maître ! ». Je ne crois pas pour ma part que l'élève ait dépassé le maître, ni alors, ni aujourd'hui, ni demain, mais je serais déjà très heureux de pouvoir simplement m'asseoir à ses côtés. Si je devais garder un seul souvenir de cette belle relation que j'ai eu la chance inouïe et la grâce de pouvoir vivre, ce serait celui-là.

Je suis ainsi des plus honorés de contribuer à ces mélanges en l'honneur de Jacques, mon maître. Ma contribution, toutefois, ne saurait jamais régler ne serait-ce qu'un centième de ma dette, et c'est volontiers que je m'inscris à nouveau dans les cycles du don.

... et, en aval, ses fruits

En sus de ses travaux sur la définition de la religion, l'œuvre de Jacques Pierre s'est surtout intéressée à des œuvres littéraires, y compris à l'œuvre de savants pris comme des œuvres littéraires, comme celle de Mircea Eliade. C'est également sur des œuvres culturelles, littéraires mais surtout cinématographiques, qu'il faisait pratiquer l'interprétation dans ses cours et séminaires, exercices qui ont marqué tant de ses élèves. Comme l'attestent les contributions à ces mélanges, sa postérité s'est surtout inspirée de sa pensée sur la limite et l'origine pour s'intéresser à des phénomènes ou des thématiques psychanalytiques, littéraires, esthétiques et philosophiques. Plus rares sont les travaux résolument anthropologiques ou sociologiques. Pour ma part, mes propres travaux sur la théorie de la religion, de la modernité, du désenchantement du monde, du politique, de l'écologie et du don

portent l'empreinte indéniable de la pensée du maître. Or, c'est la pertinence et la fécondité de sa pensée pour la sociologie des religions que je souhaite relever et démontrer ici, en proposant une relecture de la proposition théorique et herméneutique contenue dans mon livre *Religion, Modernity, Globalisation* (Gauthier, 2020a). Ce qui frappe d'emblée est la manière dont une approche fondationnelle (cf. Pierre, 1986, 1992, 1994, 2000) ouvre une perspective profondément novatrice qui permet de dépasser la plupart des apories minant la discipline depuis l'effritement de son grand récit structurant : la sécularisation.

Un siècle de sociologie des religions

La sociologie des religions est née de la pensée moderne et de son projet de sortie de l'hétéronomie religieuse. Elle est ainsi depuis sa conception imprégnée de la théorie de la sécularisation, selon laquelle la religion reculerait à mesure qu'avance la modernisation. Cette théorie a été explicitement développée par Max Weber, comme le résultat du long processus historique de rationalisation entamé chez les Grecs. Elle n'est pas centrale pour Durkheim, mais paraît inséparable de l'idée d'une différenciation des sphères sociales et de la division moderne du travail.

Après la Deuxième Guerre mondiale, la sociologie des religions s'est dissociée du tronc commun de la sociologie pour se constituer en sous-discipline de plus en plus marginale à mesure que la sécularisation s'établissait comme théorie dominante et que la religion semblait vouée, sinon aux poubelles de l'Histoire, à tout le moins à ne devenir qu'une sous-culture marginale. Comme l'a démontré José Casanova (1994), les théories de la sécularisation se ramènent à trois propositions connexes : l'effritement des fonctions sociales (et fondatrices) de la « la religion », conséquence de la différenciation des sphères sociales ; la privatisation de la religion, c'est-à-dire son repli dans les croyances et pratiques individuelles ; et enfin le déclin de « la religion ». Selon Casanova, les théories de la sécularisation n'ont été que la pointe d'un iceberg plus conséquent et coextensif aux sciences humaines et sociales, d'où l'idée de parler de la sécularisation comme paradigme. Dans son analyse critique, Casanova réfute l'idée d'un déclin inéluctable de la religion ainsi que

celle de la privatisation et ne retient que la différenciation des sphères sociales, socle inattaquable selon lui.

Casanova fait partie des critiques de la sécularisation qui ont commencé à se multiplier à partir des années 1990, et aujourd'hui seule une minorité de chercheurs appuient encore la version classique de la théorie de la sécularisation. Depuis les années 1990, toutefois, un nouveau consensus a vu le jour selon lequel nous serions dans une période de transition (depuis les années 1960 en gros) et dans lequel la religion subsisterait de manière fragmentée ou, suivant l'expression de Danièle Hervieu-Léger (2001) et de Françoise Champion (1994), en « miettes ». Or, il faut remarquer que les propositions composant le paradigme de la sécularisation continuent néanmoins de sous-tendre la très grande majorité des travaux en sociologie des religions : nationalisme méthodologique ; différenciation irréversible des sphères sociales ; focalisation sur les croyances ; étalon des « grandes religions du monde » et de la « religion institutionnelle (*churched religion*) » (Beyer, 2013) ; biais politique et institutionnel, entraînant la surreprésentation des questions liées aux rapports entre religion et politique ; surreprésentation des formes religieuses dans lesquelles les hommes sont majoritaires, etc. (Gauthier, 2020b, 2020d). Le paradigme, dit autrement, survit aux théories qui l'explicitent.

Réintégrer la question du fondement

Pour la sociologie de la religion, la question du fondement n'est plus d'actualité. Le processus de différenciation des sphères sociales aurait entraîné l'érosion du modèle de société autrefois intégré. À partir du fonctionnalisme de Luhmann, Peter Beyer (1994) a clairement exprimé ce qui reste autrement implicite dans la discipline, à savoir que le processus de modernisation produit un ensemble de sous-systèmes fonctionnels ayant leurs règles et leur consistance propres, et que plus rien ne totalise. Les sous-systèmes fonctionnels se constituent en rapport les uns avec les autres, mais toute fonction de structuration et de fondation est évacuée (voir figure 1).

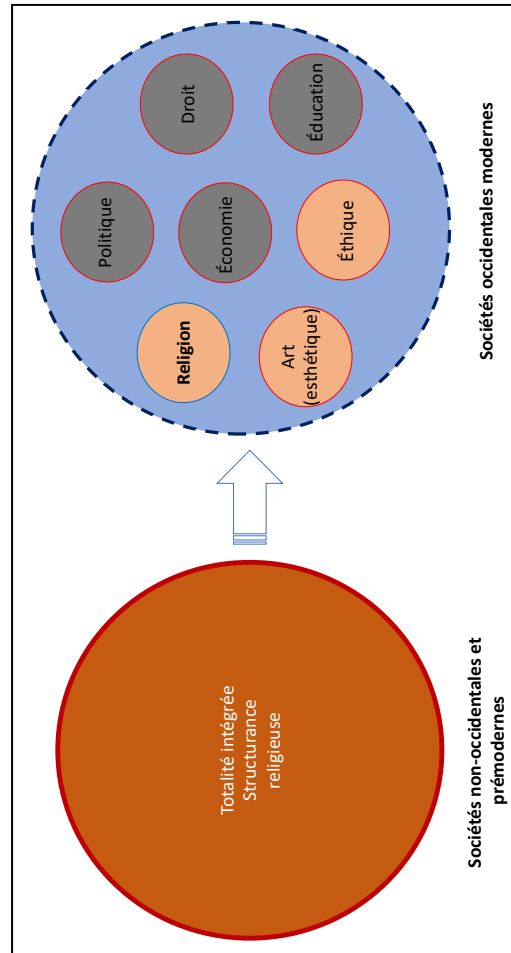


Figure 1. La modernité comme différenciation des sphères sociales.

Cette théorie postule la subdivision des sociétés modernes en autant de sous-ensembles faisant l'objet du regard sociologique, avec une insistance sur ce qui distingue plus que sur les logiques transversales. La question de la fondation sociale est évacuée, ce qui sous-entend l'idée suivant laquelle la modernité aurait entraîné une

véritable mutation anthropologique et une coupure de l'histoire humaine en deux. Ce récit fonctionne comme la thèse défendue par Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde* (1985), qui expose ce qui constitue encore le fondement épistémologique dominant dans le monde francophone en ce qui a trait à la religion. La thèse de la différenciation des sphères sociales est ainsi coextensive au projet moderne qui consiste à vouloir sortir de « l'hétéronomie » (un ordre social fondé sur une extériorité) pour fonder une société « autonome » (qui se fonde elle-même). Une dimension politique s'ajoute à cette caractérisation, puisqu'il s'agit d'un modèle de société proprement *libéral*, dans la mesure où la société (moderne) y est définie comme étant la somme de ses parties (individus, ou ici sous-systèmes) (cf. Gauthier, 2017a).

Une approche inspirée par la pensée de Jacques Pierre ne peut que refuser une telle perspective et exiger que l'hypothèse d'une « mutation anthropologique » soit l'objet d'une démonstration scientifique plutôt qu'un point de départ. Par définition, l'approche de Jacques Pierre stipule que toutes les sociétés humaines sont fondées sur une extériorité qui fait clôture et dessine de ce fait son identité :

Une culture n'est donc jamais prise dans l'alternative consistant à être fondée ou à ne pas l'être ; elle est plus ou moins fondée selon que le réseau de mythes et de rituels prend en charge plus ou moins extensivement la culture. (Pierre, 1986 : 335.)

Ce point de vue revient à demander des comptes au mythe moderne de l'autonomie et à chercher plutôt les mécanismes de cette fondation et de cette totalisation avant de statuer sur leur absence. Il révèle à quel point les sciences sociales demeurent engluées dans un évolutionnisme profondément ethnocentrique selon lequel la modernité occidentale serait un stade plus achevé de l'humanité et radicalement différent des sociétés non occidentales. Évidemment, aucun sociologue des religions ne soutiendrait une pareille proposition, mais cette dernière est belle et bien implicite à tout l'édifice épistémologique de la discipline, qui continue d'ailleurs de mesurer les degrés de sécularisation ou de sécularité en fonction du modèle occidental.

Supposer que les sociétés modernes sont fondées, c'est supposer qu'elles sont totalisées (Durkheim, Mauss), structurées (Lévi-

Strauss), qu'elles forment un tout qui a ses règles et sa consistance propre et dans lequel chaque élément, le plus insignifiant apparaisse-t-il à première vue, est intelligible en rapport avec ce tout (Mary Douglas, Clastres, Sahlins). D'un point de vue sociologique, il s'agit donc d'une perspective beaucoup plus durkheimienne que wébérienne, et d'une conception de la société *républicaine*, où la totalité est plus et d'une autre nature que la somme des parties. Comme l'a si bien exprimé Marcel Mauss, la tâche de la sociologie arrimée à une telle définition de la société est de comprendre chaque institution, chaque sphère, chaque subdivision de la société avant de la rapporter au tout, à défaut de quoi, « chacune isolée [...] mène à un mystère » (Mauss, 1969 [1920] : 52). Pour Mauss, c'est l'objet de la « sociologie générale [...] de rechercher ce qui fait l'unité de tous les phénomènes sociaux » (Mauss et Fauconnet, 1969 : 41). C'est d'ailleurs dans cette optique de systématiser les transversalités entre les sphères sociales que Mauss (1950) a proposé le concept de « fait social total ».

Chez Jacques Pierre, par le biais d'une approche par le langage (le langage comme « maison de l'Être ») qu'il serait trop ardu de tenter de résumer ici (cf. Pierre, 2010a), la tâche de la sociologie générale de Durkheim et de Mauss relève en somme de la « religiologie ». Pour Jacques Pierre, ce terme renvoie à une méta-science qui loge en amont des disciplines des sciences humaines et sociales. Or la religiologie n'est pas qu'épistémologie ; elle a aussi un objet dans le monde social : le fondement où se joue la consistance des identités, celle de la société comme celle des sujets.

Une distinction heuristique s'impose pour comprendre ce que Jacques Pierre entend par religion. Il faut distinguer à mon avis trois « niveaux » de la religion (Gauthier, 2016, 2017b). Le premier niveau, le plus abstrait et le plus élevé, le niveau *macro*, est « le religieux », comme on dit *le* politique (versus *la* politique) et l'économique (versus l'économie). C'est le lieu du fondement, du rapport à l'origine et à l'altérité. L'identité se constitue toujours en rapport avec l'altérité, et cette dernière revêt plusieurs formes, dont le rapport avec son au-delà, la surnature et l'invisible sur lequel l'identité s'adosse. À ce niveau, le religieux n'est pas toujours aisé à situer, car il est souvent implicite. Instituant et fondationnel, le religieux n'est pas institutionnalisé comme tel. Il irrigue le social et déborde les institutions religieuses. Les approches substantives sont impuissantes à se saisir de ce niveau, et une approche fonctionnelle

s'impose. On pourrait donc trouver des dimensions religieuses à l'œuvre dans un vaste ensemble de phénomènes qui apparaissent d'emblée relever de la culture, du politique, de l'esthétique, de l'économie, du droit et ainsi de suite. C'est à ce niveau qu'il y a du sens à parler de religion des droits de la personne, de religion de l'Individu, de religion du Marché, de religion politique au sens large. C'est à ce niveau que la religion est morphogénétique et liée à la structure sociale (Pierre, 1986), qu'elle soit tribale, impériale, nationale ou individualiste. Par le concept de religieux, il ne s'agit pas de « voir du religieux partout », comme le veulent les critiques paresseuses, mais d'éclairer les processus sociaux lorsqu'il y a rapport à l'invisible et lorsqu'il y a naturalisation, totalisation, légitimation par référence à un fondement métaphysique (voir figure 2).

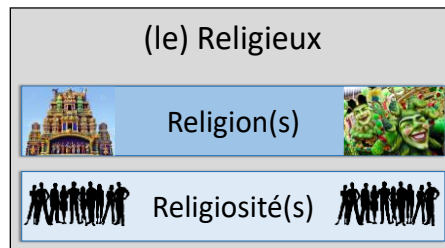


Figure 2. Les trois niveaux de la religion : Religieux, religion(s), religiosité(s).

Au niveau *méso*, intermédiaire, on parlera de la religion comme on parle de la politique ou de l'économie (par exemple de don, de marché). « Religion(s) » renvoie donc aux formes religieuses variablement autonomisées et institutionnalisées dans une société donnée à un moment donné. Le niveau méso est celui des religions officielles et non officielles, voire des hérésies. Le tout de « la religion » à une époque donnée inclut donc un ensemble allant du plus au moins institutionnalisé, y compris les formes pouvant entrer en compétition avec la religion officielle. Ce niveau est le plus approprié pour mener des investigations historiques et comparatives, et s'avère le terrain de prédilection des définitions substantives que préfèrent souvent ceux qui ne comprennent rien aux définitions fonctionnelles, et encore moins aux théories de Jacques Pierre. Si le

religieux correspond à la *grammaire*, les *religions* sont de l'ordre de la *sémantique*. Les formes de religion ont été remarquablement diverses au cours de la longue histoire de l'humanité et ont connu un certain nombre de changements importants (de grammaire). Du chamanisme de chasse à celui d'élevage, du culte des ancêtres aux religions impériales et sacrificielles des cités-États, des religions issues du tournant universaliste à la modernité, chaque transformation a produit des formes inédites et non reconnaissables à partir des formes précédentes.

Au niveau *micro*, enfin, la religiosité réfère au religieux-vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion. Les travaux des historiens ont démontré à quel point les religiosités pouvaient se situer à une certaine distance du religieux prescrit par les autorités et institutions religieuses (par exemple la manière dont les Québécois au XIX^e siècle négociaient une distance par rapport à la morale sexuelle prêchée par le clergé catholique). La religiosité est à ce niveau le plus souvent indifférenciée des autres dimensions de l'existence. Elle s'avère intriquée dans une toile de significations et de pratiques qui sont à la croisée des déterminations sociales (on ne peut pas inventer sa religion en dehors du spectre des possibles à un moment et à un endroit donné) et de la liberté et de la créativité des appropriations individuelles. La religiosité est par ailleurs structurée en dernière instance par le religieux, et les trois niveaux sont interreliés par un flux de processus de création et de structuration mutuels. De telle sorte que les frontières entre les trois niveaux peuvent être difficiles à tracer et sont de nature conceptuelle. Enfin, les changements au niveau macro sont à la fois les plus lents et les plus déterminants, car ils concernent la structure même du symbolisme dans une société donnée.

Ce modèle théorique est une influence directe de Jacques Pierre, même si je ne me souviens pas qu'il ait utilisé ces trois termes de la sorte. Il a plutôt fait la distinction entre fonction, structure et matériau (Pierre, 2010b), en reliant le religieux à la fonction et la/les religion(s) au matériau d'une manière tout à fait compatible avec ce qui précède. Il ne m'est toutefois pas tout à fait clair comment intégrer nos deux modèles plus avant, et où il situe les appropriations subjectives de ces matériaux.

De la fondation à l'encastrement

Un des freins à l'application des théories de Jacques Pierre en sociologie est sans doute sa complexité, le caractère peu évident de la traduction d'une théorie du fondement en une analytique maniable et compréhensible. Ce qui précède a pour but de montrer comment la pensée de Jacques Pierre recoupe une perspective durkheimomaussienne qui saisit la religion là où elle coïncide avec la société et la culture, là où ces dernières se fondent et prennent consistance – c'est-à-dire dans le religieux.

Réintégrer la question du fondement signifie saisir les mécanismes de régulation sociale, c'est-à-dire de production et de reproduction du social (de la société ou de tout autre corps social). Et qui dit régulation sociale dit un acteur de cette régulation. Ensuite, une telle perspective signifie que les différentes sphères sociales ne sont pas aussi autonomes qu'on veut bien le croire, mais qu'elles sont au contraire « encastrées » dans le social. J'emprunte la notion d'encastrement à Karl Polanyi (1983 [1944]), mais mon usage en diffère légèrement. Polanyi a cherché à démontrer, contre les prétentions de l'économie politique libérale, que l'économie de marché est une invention moderne, et que la sphère économique a été historiquement encastrée dans la société englobante plutôt qu'une sphère naturellement différenciée et autonome modélisable selon la théorie néoclassique. Tout en reprenant l'idée que les différentes sphères sociales sont encastrées dans le social qui les englobe, j'ajoute l'idée suivant laquelle une sphère particulière encastre les autres à une époque donnée, structurant l'ensemble, à l'instar d'une grammaire.

L'application de ce modèle pour penser la religion en modernité mène à une sociologie des religions radicalement différente et novatrice. Elle mène à relativiser le processus de différenciation qui est le socle à partir duquel s'organise la sociologie des religions hégémonique. Une certaine différenciation sociale est indéniable des suites de la modernisation, mais on peut se demander, avec Linda Woodhead (2012) et Birgit Meyer (2010), si elle n'a pas été exagérée, au point où chaque sphère se referme sur elle-même, irréductible et incommensurable plutôt que poreuse et immiscée. De manière similaire, il est possible de remettre en question l'idée implicite selon laquelle cette différenciation serait irréversible. En effet, un bref survol de la littérature en sciences sociales fait voir un

diagnostic récurrent selon lequel nos sociétés mondialisées seraient en proie à un processus de brouillage des frontières et d'interpénétration des sphères sociales, et auquel la religion est loin d'être imperméable.

Les deux régimes de la modernité

Si l'on regarde le dernier siècle et demi à partir de ce modèle, il est possible de distinguer trois temps ou « régimes ». Par régime, j'entends un système multidimensionnel relativement stable qui s'organise autour de principes structurels caractéristiques, et qui est historiquement et socialement situé. Il s'agit d'un idéaltype comprenant les niveaux macro, méso et micro. Selon cette hypothèse, nous serions ainsi passés d'un régime que j'appellerai « traditionnel » par commodité au régime de l'État-Nation¹ à la fin du XIX^e siècle. Ce régime aurait perduré jusqu'à la fin des années 1960 et le tournant des années 1980, lorsqu'un nouveau régime dit du « Marché-Global » se serait institutionnalisé. Les deux derniers régimes sont coextensifs à la modernité, et sont valides également hors de l'Occident (Gauthier, 2017c, 2018, 2020a). Je ne conserverai toutefois ici que le cas occidental, pour des raisons évidentes d'espace.

Dans le régime de l'État-Nation, l'État joue le rôle de régulateur social, tandis que la nation lui donne son corps et son enracinement social. Par État, j'entends bien sûr l'institution mais aussi un imaginaire. C'est donc à la fois l'État lui-même ainsi que son idée et son idéal (Durkheim : moral) qui sont investis de la fonction non seulement de régulation, mais de fondation du social dans *la politique*, suivant le projet moderne de constitution d'une société autonome. Dans le régime du Marché-Global, c'est au contraire le Marché, c'est-à-dire à la fois l'institution sociale (le ou les marché(s)) mais surtout son idée et son idéal, qui a délogé l'État comme étalon social et acteur de la régulation et de la fondation sociales, avec cette fois « le global » comme toile fond et écran à partir duquel se constituent les identités collectives.

¹ J'écris « État-Nation » (avec deux majuscules) pour distinguer le régime du même nom de l'institution « État-nation ». Je fais de même pour différencier le régime du « Marché-Global » du « marché global ».

L'État et le Marché ne sont pas des occurrences fortuites : ce sont les deux réponses que les Lumières ont trouvées à la question moderne par excellence, celle d'un ordre social optimal en dehors d'un cadre théologico-politique. L'État tire son principe du républicanisme antique et était ainsi prédisposé, notamment par la lutte millénaire qui l'a opposé à la religion chrétienne, pour conduire le projet d'autonomie de la modernité. Le Marché, pour sa part, est le produit de la pensée des XVII^e et XVIII^e siècles et a été conçu comme le mécanisme capable d'opérer une régulation sociale optimale spontanée et sans pouvoir central. Le marché est la clé de voûte du libéralisme (Dumont, 1977 ; Rosanvallon, 1979). De la *Richesse des nations* d'Adam Smith (1991 [1776]) à l'invention du capitalisme durant la révolution industrielle et au-delà, le Marché n'a cessé de se développer sous l'égide de l'État et dans le cadre de la nation, avant d'inverser le rapport de pouvoir au cours de la révolution néolibérale du tournant des années 1980 (voir figure 3).

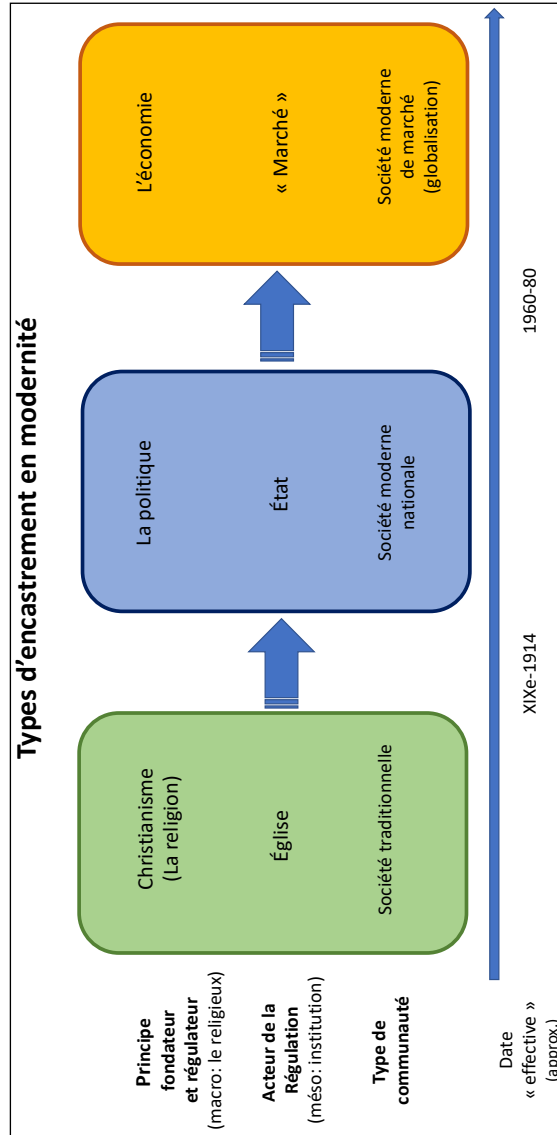


Figure 3. Régimes traditionnel, de l'État-Nation et du Marché-Global.

De la Tradition à l'État-Nation

Un consensus existe au sein de la communauté scientifique selon lequel les sociétés prémodernes étaient totalisées et intégrées, avec le christianisme fonctionnant tel un « dais sacré » (Berger, 1980). Ainsi le christianisme post-Réforme, protestant ou catholique, constituait la religion implicite qui assurait la fonction du religieux au niveau macro. Il fondait les sociétés occidentales et en modelait les institutions. Cela inclut d'ailleurs l'État moderne, qui à bien des égards a été construit sur le modèle de l'Église et a été pensé à partir de concepts et de notions théologiques (Schmitt, 1988 [1922]). L'acteur de cette régulation était bien entendu l'Église, dont l'institution procurait un ensemble de services sociaux, de l'éducation à la santé en passant par la charité, la morale et les rites, de la naissance à la mort. Le corps social qui correspondait à ce régime était, si on va rapidement, la « société traditionnelle », fortement territorialisée.

Ce n'est que progressivement que le régime de l'État-nation s'est imposé. Les Traités de Westphalie (1648) qui ont mis fin aux guerres de religion en Europe ont jeté les bases à partir desquelles l'État moderne a pu se constituer en substituant une régulation politique à la régulation chrétienne. La maxime « *cujus regio, ejus religio* » (« la religion du souverain est la religion du pays ») a soumis la religion à l'exercice du pouvoir, et donc à l'État. Dans un siècle de guerres de religions et d'effritement du pouvoir du pape, la religion ne pouvait plus assurer l'unité et la cohésion sociale comme cela avait été le cas auparavant (Beyer, 2013). L'État fut à même de transcender les particularismes religieux et d'assurer la fondation sociale au niveau politique, appuyé sur la (ou les) religion(s) reconnues. L'héritage des Traités de Westphalie fut un ensemble de sociétés relativement homogènes, chapeautées par un État, avec des Églises nationales et un pluralisme régulé par le principe de tolérance. À partir de ce moment, en Europe, les Églises en particulier et la religion en général ont été soumises au projet politique moderne poursuivi et incarné par l'État et sous-tendu par la création d'une identité collective « nationale ».

Comme y insistait Marcel Mauss, l'État moderne est un « État-nation », et la nation est sa communauté de référence qui en assure la légitimité et l'emprise sur la réalité sociale (Mauss, 1969 [1920]). L'État souverain est le centre organisationnel et l'acteur principal dans la mise en œuvre du projet moderne de rationalisation et de réforme de la société selon le programme culturel utopique de la modernité et son idée directrice du progrès. L'autonomisation de la sphère politique et son institutionnalisation dans l'État moderne ont été le socle à partir duquel les autres sphères sociales se sont différenciées, structurées par lui. La modernité a ainsi été le théâtre d'un « encastrément » du social (et de ses différentes sphères sociales) dans le politique par l'État. De l'État hygiéniste de la fin du XIX^e siècle à l'État-providence de l'après-guerre, l'État n'a eu de cesse d'approfondir son emprise sur la société, remplaçant l'Église dans sa mission d'accompagner les citoyens « du berceau à la tombe (*cradle to grave*) » (Woodhead, 2012). Le début du XX^e siècle a donc réalisé le projet moderne de production d'une société utopique et d'un nouvel individu sous l'égide d'un État souverain et territorialisé.

Pierre Rosanvallon (1989 : 86) a fait l'histoire de l'État en Occident, montrant comment il s'est constitué comme puissance sociale totale :

[...] l'État n'est plus seulement compris comme le sommet régulateur et organisateur d'une hiérarchie articulée de corps intermédiaires. Il est érigé en instance de production du social et devient l'agent principal d'unification d'une société d'individus atomisés.

L'État s'est ainsi érigé comme instance de « production des sociabilités » (*ibid.*) et seule figure de l'intérêt général. De la France républicaine, où l'État a été doté d'une « dimension proprement sacramentelle » (*ibid.* : 104) à l'Angleterre plus libérale, il s'agit pour Rosanvallon d'une variation sur un même thème, celui de la production de la nation, de la transformation de la société et des individus suivant un projet utopiste. Autrement dit : de fondation du social. Le niveau macro du régime de l'État-Nation est donc un religieux politique ayant évincé le christianisme dans la fonction de fondation et de totalisation du social. La sphère politique, autrement dit, y est la sphère encastrante et donc structurante des autres sphères sociales.

L'État a activement participé à la construction des sphères sociales et s'est approprié l'éducation, la santé et la gestion des pathologies, tant biologiques que sociales. Le type de gouvernementalité propre à l'État de cette période est le gouvernement, c'est-à-dire un exercice du pouvoir à la fois centripète (qui ramène tout au centre) et centrifuge (qui diffuse du centre vers les parties) et qui transforme la société du haut vers le bas. L'État régit en compartimentant, en différenciant et en produisant des hiérarchies et des institutions à son image sur lesquelles il peut avoir une emprise. Suivant ces dynamiques, l'État a aussi, et peut-être surtout, au niveau méso, transformé la religion sur son modèle. La mise au pas et la mise en boîte de la religion ont été d'autant plus acharnées et perçues comme une nécessité que c'est de l'Église que l'État a soutiré son mandat d'ordre social. La montée de l'État-nation coïncide donc avec une transformation importante de la signification, du lieu et de la substance même du religieux (van der Veer, 2001 : 20). Du XVIII^e au XX^e siècles, les Églises furent modelées sur le prototype institutionnel de l'État bureaucratique et la religion fut nationalisée, c'est-à-dire mise au service de la construction de la nation (que l'on pense, en ce qui concerne le Québec, à Duplessis). En tant que trait essentiel de la définition du caractère national auprès de la langue et de la race (*ibid.*, p. 33), la religion fut mise au service de l'unité nationale et de la légitimité de l'État. En somme, la religion fut étatisée et nationalisée, c'est-à-dire encadrée dans le régime politique incarné par l'État-nation.

Cette perspective rend compte de l'avènement des religions politiques. Loin d'être des ersatz de religion qui seraient des étapes vers une « sortie complète » de la religion comme le voudrait Marcel Gauchet (1985, 2010), les religions politiques sont la manifestation la plus directe de ce transfert de sacralité de l'Église à l'État et des fonctions instituantes et fondatrices (c'est-à-dire religieuses) du christianisme à la politique. D'ailleurs, les formes les plus complexes et les plus élaborées de religion politique ont toutes eu pour corollaire la répression des « religions » instituées (stalinisme, nazisme, maoïsme), de manière à saturer à elles seules le niveau méso et ainsi à rendre explicite la nouvelle donne au niveau macro. Il convient donc d'élargir le concept de religion politique au-delà des seuls totalitarismes, fascismes et communismes, pour inclure un spectre beaucoup plus large de phénomènes, dont la religion civile, le

nationalisme au sens large, ainsi que le monarchisme coextensif aux systèmes parlementaires sécularisés des démocraties libérales nord-européennes protestantes, comme le suggère Gentile (2005).

Le christianisme que nous appelons généralement « religion traditionnelle » (la paroisse, la messe, la foi) est en fait une modalité tout à fait moderne, résultant d'une mise en forme progressive dans les siècles ayant suivi la Réforme et les mouvements de Contre-Réforme, à mesure que « montait » l'État et que la modernité se fondait dans la politique. Ce type de christianisme a peu à voir avec la religion médiévale. De nombreux chercheurs ont contribué à montrer la manière dont le « concept » de religion a été reformulé au XIX^e siècle dans le contexte des relations coloniales et impériales. C'est alors que l'hindouisme, le judaïsme, l'islam, le bouddhisme, le sikhisme, le jaïnisme, le confucianisme, le taoïsme, ainsi que l'ensemble des « religions tribales », animismes, totémismes et autres, ont été « inventés » (van der Veer, 2001). La mise en forme d'entités cohérentes à partir d'une hétérogénéité de matériaux, de textes, de courants et de pratiques s'est effectuée sur le modèle du christianisme européen post-Réforme, comprenant : une théologie rationnelle et systématique délimitée au sein d'un ensemble canonique de textes sacrés, d'institutions ou d'organisations structurées, bureaucratiques et hiérarchisées ; un corps de professionnels ou de « virtuoses » (Weber) attitrés (clergé) ; une insistance sur la croyance et la foi plutôt que la pratique, l'expérience et l'émotion ; une appartenance exclusive ; un ancrage territorial sur le modèle de la paroisse (elle-même une invention du XIX^e siècle) ; un ensemble rituel et liturgique sobre ; une différenciation sociale claire, avec des temps et des espaces « sacrés » bien définis ; une rationalisation de toutes les dimensions de la religion ; une dépréciation voire une répression corollaire des formes religieuses populaires, émotionnelles et expérientielles (jugées irrationnelles et superstitieuses) ; une « monothéisation » et une verticalisation des références transcendantes ; une distinction entre les espaces privé et public renvoyant la religion dans le premier et dans des lieux et moments prescrits, permettant la régulation politique de la religion ; la prééminence d'un type d'autorité rationnelle-légale (Weber, 1956) ; pour les mouvements religieux millénaristes et fondamentalistes (par exemple l'islamisme politique), une focalisation sur l'État comme lieu de transformation des sociétés, etc.

Au niveau micro des religiosités individuelles, ce régime se traduit tout particulièrement par la privatisation, la différenciation, l'insistance sur la croyance plutôt que la pratique, l'appartenance exclusive sur fond de nation, l'invisibilisation et l'importance des institutions religieuses pour leur régulation. Ces caractéristiques sont bien connues des sociologues et des sciences des religions. C'est sous cette forme qu'est pensée spontanément la religion, comme s'il y avait là l'étalon de « la religion », une forme définitive et irréductible, une essence plutôt qu'une construction sociale historiquement située et donc transitoire et soumise au changement. En ce sens, les théories de la sécularisation ne sont pas autre chose que la naturalisation et l'explicitation de la religion dans le régime de l'État-Nation (voir figure 4).

La religion dans le régime de l'État-Nation		
Niveau	Logique	Caractéristiques
Macro	Encastrement dans la politique	Religieux politique ou religion de la société étatistenaionale
Méso	Étatisation et nationalisation	Religions politiques ou religions étatisées et nationalisées : forte différenciation, institutionnalisation, bureaucratiation, focus sur les textes canoniques, rationalisation, division privépublic, gouvernement, hiérarchisation, compartimentalisation, verticalisation, transcendance vs. immanence, rapports Églises-État, autorité rationnelle-légale, forte régulation institutionnelle, lutte contre les superstitions et la tradition, dé-ritualisation, mythe du Progrès, millénarisme social (salut politique), territorialisation, etc.
Micro	Éthique humaniste universaliste et utilitarisme fordliste-tayloriste	Insistance sur la croyance, rationalisation, identité nationale, privatisation, invisibilisation, etc.

Figure 4. Religieux, religion et religiosité dans le régime de l'État-Nation.

De l'État-Nation au Marché-Global

Un régime est un système symbolique stable, dont les parties sont des éléments interdépendants et interreliés. Cela n'empêche évidemment pas qu'il y ait du changement. Or ces changements peuvent être digérés par le système jusqu'à un certain point sans en modifier l'architecture générale et les dynamiques fondationnelles. Mais il arrive un point de basculement au-delà duquel la recomposition est majeure, modifiant la structure du système et les relations entre les termes.

On peut voir les germes d'un tel renversement dans la révolution culturelle des années 1960. Comme le raconte Jean-Pierre Le Goff (2018), ces années, couronnées par les événements de mai 1968 (et l'Expo 67 au Québec), ont fait basculer ce qu'il appelle « l'ancien monde » dans le nouveau, alors que la génération du baby-boom atteignait l'âge adulte dans un climat social enivré par l'ouverture du possible. À bien des égards, la structure sociale de cette époque, et certaines de ses valeurs dominantes, étaient encore celles du monde d'avant le régime de l'État-Nation. Cela est vrai notamment en ce qui concerne les structures sociales et familiales, fondées sur l'honneur et le devoir. Un régime est donc constitué de certains éléments nouveaux et d'autres qui appartiennent au régime précédent. C'est la configuration générale qui change.

La révolution culturelle des années 1960 a sonné le « crépuscule du devoir » (Lipovetsky, 1992) et le triomphe de l'hédonisme. Or, comme l'écrit encore Le Goff, cette révolution était aussi celle de la consommation, devenue l'éthos dominant dans nos sociétés, et touchant désormais toutes les classes sociales. La consommation n'est jamais une décision rationnelle mue par un calcul utilitariste en vue de la satisfaction des besoins comme le prétend l'économie politique. Elle est un mode de communication de valeurs, d'identités, d'authenticité, de sens et d'appartenance (Douglas et Isherwood, 1979 ; Heilbrunn, 2014 ; Gauthier, 2014a, 2014b). De surcroît, et comme l'écrit Charles Taylor (2003 : 79), la révolution du consumérisme a été accompagnée par la massification de l'éthique de l'authenticité et de l'expressivité, suivant laquelle « chacun d'entre nous a sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité ». Cette quête de soi devient le sens même de la vie.

Selon Taylor (*ibid.* : 81) toujours, cette « nouvelle conscience de soi expressiviste » accompagnant le consumérisme « révèle un

nouveau genre d'imaginaire social ». Elle a eu des répercussions importantes sur toutes les dimensions du social, y compris sur la religion, puisque c'est à ce moment qu'ont eu lieu l'efflorescence de l'orientalisme, le développement des « spiritualités alternatives » autrement appelées New Age et l'apparition de nouveaux courants charismatiques (dans lequel il faut placer le phénomène passager des sectes). C'est à ce moment que les sociétés occidentales ont commencé à se désarrimer du cadre national pour devenir des « sociétés des identités » (Beauchemin, 2004) mondialisées, dans lesquelles la nation ne constitue plus le socle identitaire dernier et privilégié. L'émergence du consumérisme comme éthos social dominant a permis la massification de la valorisation du choix personnel comme moyen d'expression de soi et de son identité (Taylor, 1991, 2003, 2007 ; Gauthier, 2012, 2014b). Il est aisé de voir comment la consommation, notamment avec la publicité, véhicule cet impératif « d'être soi ». Une culture consumériste a ainsi tendance à transformer les dynamiques identitaires pour les recomposer sur le mode des « styles de vie » (*lifestyles*) qu'il est possible d'exprimer par des biens de consommation et des signes esthétiques. L'individualisme consumériste est foncièrement expressif – c'est-à-dire qu'il consiste en une publicisation de soi – afin de pouvoir être reconnu et validé comme authentique (Gauthier, 2012). Inscrit dans une telle matrice, les pratiques religieuses en émergence se caractérisent par une expressivité qui se traduit en visibilité qui remet en cause la division privé/public fondatrice des modèles de régulation mis en avant par l'État.

La centralité de l'État et la croyance dont il faisait l'objet ont commencé à s'éroder au cours de la décennie 1970 – décennie qui a sonné le glas du « miracle économique » dans les pays occidentaux et qui a contribué à impulser une reconfiguration économique mondiale. C'est à cette époque que les théories néolibérales, auparavant marginales, ont commencé à représenter un défi grandissant pour l'idéal de l'État social, tandis que le consumérisme était déjà bien en place. L'idéologie néolibérale, soudain triomphante, a transféré la quête de salut par la politique vers le Marché tout en exaltant la valeur de liberté au détriment de la valeur d'égalité qui avait servi de fondement à la construction de l'État-providence. La dérégulation et la financiarisation de l'économie ont contribué à catalyser une nouvelle phase de mondialisation dont le moteur a été l'instauration et l'expansion d'un marché mondial

imbriqué. La souveraineté et la légitimité de l'État-nation comme acteur indépassable ont par conséquent été remises en question par la multiplication des lieux décisionnels supranationaux à vocation économique (Sassen 1995 ; Duchastel 2004 ; Harvey 2005).

Une des conséquences de la montée de l'idéologie néolibérale et de ses dérivés (gestion, marketing) a été la traduction des missions de l'État dans le langage de la rentabilité économique et le démantèlement de l'État providence. Les organisations religieuses ont de ce fait trouvé à réinvestir une variété de champs ainsi délaissés par l'État : santé, éducation, assistance sociale, actions caritatives, assistance aux populations immigrantes ou âgées, conseils juridiques, habitation, etc. Loin de se cantonner aux *Faith-based initiatives* des États-Unis (Martikainen et Gauthier, 2013), ce phénomène touche tous les pays occidentaux (Bäckström et al. : 2010), et bien au-delà. D'un autre côté, l'arrivée massive des médecines complémentaires et alternatives liées aux spiritualités holistiques et aux sources religieuses s'est faite sur un modèle entrepreneurial, en dehors du contrôle de l'État. De contre-culturelles, ces pratiques sont devenues *mainstream*.

Consumérisme et néolibéralisme fonctionnent comme les deux pendents d'une même mouvance qui traduit un déplacement de l'encastrement du social dans la politique vers l'économie. Dit autrement, la mise en forme du social (c'est-à-dire la fonction *du religieux*) est de plus en plus assurée par une régulation de type économique, horizontale, sur le modèle du marché. Une mutation que les analyses politiques traduisent comme le passage du gouvernement à la gouvernance (Portier, 2008 ; Duchastel, 2004) et qui touche également les institutions religieuses (Martikainen, 2013).

Les formes de religion en croissance depuis la fin des années 1970 sont les mouvements charismatiques, du christianisme évangélique (pentecôtisme, *megachurches*, courants charismatiques) aux fondamentalismes de toutes sortes, et la nébuleuse associée aux « spiritualités holistes » ou « alternatives ». Un esprit d'entreprise et une mise à profit des possibilités du marché sont les conditions mêmes de ces nouveaux phénomènes religieux qui se sont développés sous le radar de la régulation de l'État et des institutions religieuses. Faiblement instituées, ces mouvances s'organisent sur un mode réticulaire, horizontal et autonome, et fédèrent des

communautés volontaires et non plus héritées. La religiosité y est expérientielle et mise au service d'un salut en ce monde sous les traits du bonheur, de la santé, du succès et de la réalisation personnelle. L'utilisation des médias électroniques en est constitutive, et ces phénomènes religieux se construisent en dehors du référent de la nation, suivant des réseaux transnationaux et sur fond de communauté globale (Gauthier, 2014c). L'authenticité y devient un enjeu fondamental, et celle-ci tend à être garantie par de nouvelles autorités religieuses issues des médias, de l'*entertainment* ou du monde des affaires plutôt que des institutions religieuses traditionnelles (Gauthier, 2020c).

Ces dernières sont à leur tour obligées de jouer le jeu médiatique et de se mettre en forme suivant les critères de la mise en marché et de la visibilité médiatique [Gauthier 2014c]. L'histoire récente de l'Église catholique et le succès médiatique des deux papes « cathodiques », Jean-Paul II et François, illustrent cette transformation du religieux sur un mode d'autorité « charismatique » plutôt que « traditionnelle » ou « bureaucratique-rationnelle », selon les catégories de Weber (Gauthier, 2020c). L'irruption dans l'espace public des mouvances catholiques conservatrices participent de cette tendance générale vers une politique de la visibilité et de la stratégie de marques ou *branding* (Béraud et Portier, 2015). À rebours, les formes religieuses les plus ancrées dans le modèle étatiste-national sont celles qui continuent de décliner. Du coup, le formatage du religieux dans la matrice du régime du marché s'avère une obligation. À l'instar de l'Église évangélique finlandaise (Moberg, 2017) ou de l'Église luthérienne allemande (Schlamelcher, 2013), les Églises dites « traditionnelles » procèdent à des réformes structurelles en adoptant les techniques de management néolibérales, fusionnent les paroisses au nom de la rentabilité, font appel à des compagnies de marketing et révisent leur « offre » en élaborant différents « services » religieux visant à satisfaire les « besoins » de leurs « clientèle » (personnalisation des mariages et des funérailles, baptêmes adultes, pèlerinages, méditation, spiritualité féminine, techniques de guérison, danse sacrée, produits dérivés, etc.) (Moberg, 2017). Loin d'être de façade, ces transformations modifient profondément la substance même du religieux ainsi que sa situation dans l'espace sociétal.

Le régime du Marché-Global impose une dissolution des frontières des sphères sociales propres au régime de l'État-Nation,

avec pour conséquence que la religion « sort de sa boîte », et ce doublement. D'une part, la religion recoupe désormais les sphères réputées séculières de l'*entertainment*, de la culture, de l'art, de la politique, de l'économie, des mouvances sociales, des contre-cultures, du sport même. D'autre part, la culture du choix propre au consumérisme et son éthique de l'authenticité et de l'expressivité re-publicisent la religion et rendent sa régulation politique, fondée sur la privatisation du religieux propre au régime étatiste-national, difficile et inadaptée (Gauthier, 2017a). Les interminables débats autour du voile islamique, en France et au Québec, l'illustrent à merveille (Gauthier et Guidi, 2016). Le cadre national éclate au profit de flux transnationaux et de communautés imaginaires mondialisées. Les diasporas, autrefois coupées des communautés d'origines, deviennent partout importantes dans la recomposition qui touche simultanément les pays d'origine et les pays d'accueil. La religion se vit en dehors des institutions, de manière personnalisée, et en référence à de nouvelles formes de communautarisation événementielles plus que routinières, de recueillement ou effervescentes, intimes ou de masse (Gauthier, 2014d). La religion devient essentiellement éthique et pragmatique, au sens où elle répond aux questions pratiques du « comment vivre ». Elle est souvent orientée vers un bien-être en ce monde, d'où l'importance renouvelée et partout attestée des techniques de guérison dans la recomposition du religieux.

La religion répond également à des impératifs identitaires, procurant des signes identitaires et un rattachement à des formes communautaires de proximité ou virtuelles, transnationales ou imaginées (Gauthier, 2014c). Une approche fondationnelle, attentive aux logiques transversales, voit bien que la critique des institutions qui frappe les institutions religieuses touche également les institutions politiques, médiatiques, culturelles, éducatives et sanitaires. De Berlusconi à Trump, tous deux des *outsiders* de la politique issus du monde du business, on voit bien comment opère cette désacralisation de la politique au profit d'approches nourries par le marché (stratégies communicationnelles et de marques ou *branding*) et orientées vers une conception marchande de la société. Loin d'être anecdotiques ou réversibles, ce sont les symptômes d'une reconfiguration au plus profond de nos sociétés.

Enfin, et de la même manière que les théories de la sécularisation ont naturalisé les caractéristiques de la religion dans le régime de l'État-Nation, les théories du *Rational Choice* appliquées à la religion naturalisent cette structuration économique de la religion dans le régime du Marché-Global. Contrairement à l'État, le Marché fleurit dans la dérégulation, et préfère les flux aux compartiments et aux frontières, la fragmentation à l'unité, le Multiple à l'Un, l'indifférenciation à la différenciation, les organisations ponctuelles aux institutions complexes, l'horizontalité à la verticalité, les inégalités aux hiérarchies. Les conséquences pour la religion sont énormes. Au niveau macro, il y a bien quelque chose comme un religieux du marché comme il y en avait un de la politique et de l'État (Gauthier, 2009). De façon similaire, on voit bien comment les caractéristiques de la religion et de la religiosité aux niveaux méso et micro sont structurées par cette grammaire du Marché, et comment elles se constituent sur l'arrière-fond de la « globalité », quitte à permettre de nouveaux investissements de la nation ou de l'ethnie sur le mode réactionnaire. Au plus profond, les religions ont aussi tendance à délaisser les références de type transcendance verticale (Dieu) pour des formes de métaphysique de type transcendance immanente (énergie, esprits, Nature, Vie), comme l'avait déjà bien vu Raymond Lemieux au début des années 1990. (Lemieux et Milot, 1992).

Ce n'est donc pas un hasard si la sociologie des religions, regardant le monde contemporain avec les lunettes de la religion au temps du régime de l'État-Nation, conclut à la fragmentation et au caractère transitoire. Si elle ne voit pas la cohérence et le caractère systémique des caractéristiques de religion, c'est qu'elle regarde la religion d'aujourd'hui avec les lunettes de ce qu'elle était hier. Voilà où mène une approche fondée sur la différenciation des sphères sociales, fixée sur les parties plutôt que le tout : à l'incapacité de percevoir un changement majeur, fondamental, au niveau le plus profond de nos sociétés, un changement de structure qui change la substance même de la religion. C'est pourquoi les pentecôtismes, par exemple, sont pensés comme une sorte d'annexe au protestantisme, un objet de curiosité plutôt qu'un étalon. C'est aussi pourquoi les fondamentalismes sont si mal compris, et notamment la signification de « la fin de l'islam politique » (Roy, 1992). C'est enfin pourquoi la nébuleuse New Age n'est même pas prise en considération (Casanova, 1994) ou reléguée aux marges du religieux (Beyer,

1994 ; Stolz et Usunier, 2014). Il est étonnant que pas un seul sociologue n'ait fait le rapprochement entre la crise des institutions politiques et celle qui touche les institutions religieuses, ou la montée des autorités charismatiques dans l'ensemble du social. Refermée sur elle-même et son objet, la sociologie des religions est en passe de manquer ce qui est sans doute une transformation majeure, peut-être aussi importante que les transformations de l'Âge axial ou le passage de la religion politique et civique de l'Empire romain au christianisme. Refermée sur elle-même, ayant évacué la question de la fondation et de la totalisation, la sociologie des religions a fait des « grandes religions du monde » son étalon inchangeable. Elle ne peut ainsi voir que du déclin ou du retour, un changement quantitatif, alors que ce qui se passe sous nos yeux est plutôt une transformation majeure, un changement qualitatif.

Or, ayant changé de régime, nous devons songer à changer d'étalon. Comme ce qui précède le laisse entendre, ce sont les mouvances charismatiques et la nébuleuse « Nouvel Âge » (*New Age*) qui donnent aujourd'hui le « la » de la religion et qui annoncent la direction vers laquelle les formes religieuses pétries dans le régime de l'État-Nation se voient dans l'obligation de se réformer (cf. figure 5).

La religion dans le régime du MarchéGlobal		
Niveau	Logique	Caractéristiques
Macro	Encastrement dans l'économie de marché	Religieux économique ou du marché, religion de la société de marché
Méso	Marchandisation (consommérisme et néolibéralisme) et globalisation	Brouillage des frontières entre les sphères sociales, désinstitutionnalisation et crise des institutions, logique d'ONG (organisation plutôt qu'institution), gouvernance, horizontalité, efficacité, pratique plus que croyance, accent sur l'émotion et l'expérience, autorité charismatique, érosion de la division public/privé, immanence de la transcendance et du salut, théologie de la prospérité, santé et bien-être, autorité charismatique, faible régulation institutionnelle, réactualisation de la tradition, retour des formes religieuses prémodernes (par ex. chamanisme), guérison, réalisation personnelle, communautés volontaires, déterritorialisation, réinvestissements réactionnaires de la nation et de l'ethnie, introduction du management et du marketing, etc.
Micro	Éthique de l'authenticité et de l'expressivité, et utilitarisme néolibéral entrepreneurial	Insistance sur l'expérience et la pratique, l'émotion, réalisation personnelle, guérison, publication, <i>modeborn-again</i> , volontaire, personnalisée, choisie, identité et éthique, etc.

Figure 5. Religieux, religion et religiosité dans le régime du Marché-Global.

Fondation et société de marché

On en arrive à notre point de désaccord. Dans ma perspective, l'avènement d'une société de marché constitue une nouvelle structure et une nouvelle écologie symbolique. Jacques Pierre, de son côté, n'a eu de cesse de critiquer la montée de l'économicisme dans nos sociétés au nom du fait qu'elle constituerait un monde dans lequel les fondations s'érodent, les symboles vagabondent et les identités s'effondrent sur leur propre inconsistance. Analysant la production cinématographique contemporaine, il conclut que celle-ci fonctionne au découplage entre les niveaux de la fonction, de la structure et du matériau, condamnant le catholicisme à l'évidement de son sens : « La société de marché procède à un découplage systématique du discours » (2010b : 335). En revanche, nulle autre cohérence, nul autre univers symbolique n'émerge de ces cendres. Jacques Pierre renoue ainsi avec le constat sombre de Weber (1967), qui s'inquiétait de voir la raison instrumentale triompher devant l'incapacité qu'une axiologie émerge et faire sens pour tous. Pour Pierre, l'empire du marché menace d'instituer un mode de rapport à l'Autre impotent, incapable de fonder et de totaliser :

Le marché n'a aucun souci de placer la société et les individus au-devant d'une expérience de la limite avec laquelle ils doivent faire du sens. A l'inachevable travail de symbolisation que commande cette expérience, il substitue un imaginaire de la satiété qui suspend tout rapport à l'Autre. [...]

Dans la mesure où la religion a partie liée avec la question de la présence, la consommation prend sa place. Non pas pour penser la question de la limite à travers l'horizon mais pour la faire disparaître. [...] La totalisation [...] n'est certes plus possible depuis la sortie des sociétés traditionnelles [...] La société de marché n'a cure de cette convergence et débouche sur un découplage généralisé des dispositifs et des registres. (Pierre 2010c : 7.)²

À mon sens, cette position repose sur certains *a priori* discutables. Le premier est une mauvaise compréhension de la consommation. Jacques Pierre reprend la théorie de l'économie

² Cette citation est tirée d'un texte inédit : il s'agit de la suite de l'article « La stratification du discours religieux en modernité » (Pierre, 2010b), qui a été biffée avant publication.

politique néoclassique, postulant la satisfaction des besoins, alors que la société de consommation fonctionne au contraire en démultipliant les rapports à l'Autre, motivant un désir non pas satisfait mais inassouvissable, constamment réitéré, au point de l'hystérie. Il n'y a donc pas déficit de totalisation, mais plutôt exigence constante de re-totalisation et de refondation. J'y reviendrai. L'approche de Jacques Pierre rejoint les thèses de Jean Baudrillard, pour qui la consommation procède à l'évacuation du sens et de la possibilité même de faire sens, refermant les contemporains que nous sommes dans un monde de simulacres, découplés de nos propres vies. La consommation comme déperdition du sens.

Cette posture implique que l'avènement de la société de marché produit une rupture anthropologique suivant laquelle les sociétés humaines passent de fondées et totalisées à non fondées, fragmentées et dissolues. Ainsi, la religion s'effrite en spiritualités utilitaires, en fondamentalismes mortifères et en relations instrumentales à l'Autre et à l'autre. Du coup, les productions culturelles, c'est-à-dire mythologiques, ne structurent plus un univers, un cosmos. En somme, donc, on en revient à l'hypothèse d'une rupture anthropologique incommensurable, d'une différence de nature avec les sociétés prémodernes et non occidentales. On revient à une théorie du désenchantement du monde version Weber ou Gauchet, celles-là mêmes que l'on était parvenu à écarter au départ. On perd, en somme, tous les avantages d'une perspective fondationnelle au nom d'un désarroi, d'une impuissance et d'un désespoir face au monde contemporain. On sacrifie le potentiel herméneutique à un jugement moral.

Conclusion

Les travaux sur la consommation ont depuis longtemps invalidé la théorie de Baudrillard, montrant comment les acteurs jouent et subvertissent les impositions de sens. La consommation, comme toute autre action sociale, est un complexe de détermination et de créativité, d'intérêt pour soi et d'intérêt pour autrui (cf. Caillé, 2009 ; Gauthier, 2014a). De même, des travaux ont montré comment les communautés virtuelles peuvent s'avérer efficaces pour les processus de subjectivation et de communautarisation. Les sujets ne

sont pas prisonniers d'une « cage d'acier » : ils la produisent et la reproduisent par leur activité symbolique, comme tous les êtres humains avant et autour d'eux.

Derrière l'idée d'une société « découplée » se cache une idéalisation de la communauté traditionnelle et une semblable idéalisation, aussi paradoxal que cela puisse paraître, du catholicisme traditionnel. La « communauté » de ma grand-mère, au Saguenay, n'était pourtant pas seulement une agora de solidarité et d'entraide. Elle était remplie de hontes, de jalousies, de rivalités et de haines même, et était loin d'être la communauté idyllique qui est sous-entendue dans bien des débats contemporains dénonçant les communautés virtuelles et la perte de sens. La société catholique, et chrétienne plus largement, était rongée par la culpabilité, le sens du devoir jusqu'au sacrifice et la honte de soi. La fameuse « communauté d'antan », que ce soit au Québec ou ailleurs, rappelle à bien des égards ce qu'écrivait Lawrence Stone (1977 : 98) dans *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800* :

Le village élisabéthain était un endroit truffé de malveillance et de haine, le seul lien d'unification étant l'occasionnel épisode d'hystérie collective. Le seul équivalent moderne en est la salle commune à Oxford.

Les monothéismes ont inventé la transcendance radicale, en repoussant les dieux sur l'axe vertical. Ce faisant, ils ont inventé la Vérité (Hentsch, 2002), et avec elle semé les conditions de possibilité de la science et des droits de l'homme, mais également des guerres de religion et de la Shoah. Chaque régime est à la fois capacitant et aliénant, fondateur et destructeur.

Dans son analyse de la société de marché, Jacques Pierre est peut-être demeuré prisonnier de l'ontologie dualiste chrétienne et ainsi de son opposition sèche entre transcendance et immanence. C'est ainsi que, sortant de la transcendance verticale du christianisme, l'on ne peut tomber que dans la pure immanence, que l'on s'en réjouisse (Marx, Castoriadis, Lefort, Gauchet) ou qu'on s'en désole (Weber, Baudrillard, Taylor, Pierre). Or, cette perspective se trompe en oubliant que l'écrasante majorité des systèmes religieux dans l'histoire se sont constitués autour d'une transcendance de type immanente, du chamanisme sibérien au culte des ancêtres africains, en passant par le divin des Grecs et le Tao chinois. Dans tous ces systèmes, le rapport à l'Autre est constamment réitéré plutôt que

posé une fois pour toutes dans l'acte de Création. Il n'y a pas tant découplage que nouveau couplage, nouvelle constellation, suivant un rapport non plus vertical mais horizontal à l'altérité. Parce que, comme nous l'a appris Jacques Pierre, l'identité est toujours adossée à l'altérité, le Même à l'Autre. Il n'y a jamais eu de pure immanence, et il ne peut y en avoir. Ni pleine possession ni pleine dépossession (Gauthier, 2011). L'humanité est condamnée au sens, pour le meilleur et pour le pire.

Dire de la société du marché expurge le sens finit par émasculer la critique sociale qu'elle veut légitimer. Que faire devant le sapement automatique du sens ? Où puiser l'énergie pour la construction d'une autre voie si tout est joué d'avance, si la descente est irrémédiable, la pente trop raide ?

Il n'y a aucune nostalgie à avoir à l'égard du passé, mais également aucune complaisance à l'égard du présent.

Bibliographie

- BÄCKSTRÖM, Anders, Grace DAVIE, Ninna EDGARDH et Per PETERSSON (dir.). 2010. *Welfare and Religion in 21st Century Europe*. 2 volumes. Farnham : Ashgate.
- BEAUCHEMIN, Jacques. 2004. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Montréal : Athéna.
- BERAUD, Céline et Philippe PORTIER. 2015. *Métamorphoses catholiques*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- BERGER, Peter. 1980. *The Sacred Canopy : Elements for a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books.
- BEYER, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. Londres : Sage.
- . 2013. « Questioning the Secular / Religious Divide in a Post-Westphalian World ». *International Sociology*, vol. 28, no 6, p. 663–679.
- CAILLE, Alain. 2009. *Théorie anti-utilitariste de l'action*. Paris : La Découverte / MAUSS.
- CASANOVA, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
- CHAMPION, Françoise. 1994. « La “nébuleuse mystique-ésotérique” ; une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique ». Dans *Le défi magique*. Volume 1, *Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, sous la dir. de François LAPLANTINE et Jean-Baptiste MARTIN, p. 315–326. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- DOUGLAS, Mary et Baron ISHERWOOD. 1979. *The World of Goods*. New York : Basic Books.
- DUCHASTEL, Jules. 2004. « Du gouvernement à la gouvernance. Crise ou ajustement de la régulation néolibérale ». Dans *La régulation néolibérale. Crise ou ajustement ?*, sous la dir. de Raphaël CANET et Jules DUCHASTE, p. 17–47, Montréal : Athéna.
- DUMONT, Louis. 1977. *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris : Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.
- . 2010. *À l'épreuve des totalitarismes, 1914–1974*. Paris : Gallimard.
- GAUTHIER, François. 2020a. *Religion, Modernity, Globalisation : Nation-State to Market*. Londres : Routledge.
- . 2020b. « Définir le paradigme de la sécularisation pour mieux s'en abstenir », *Religiologiques*, Hors-Série no 1, p. 185–199.
- . 2020c. « Authenticity, Consumer Culture and Charismatic Authority », *Studies in Religion / Sciences religieuses*. Récupéré le 20 octobre de 2021 de <https://doi.org/10.1177/0008429820920885>.

- 2020d. « (What is Left of) Secularization ? », *Social Compass*, vol. 67, no 2, p. 309–314.
- 2018. « From Nation-State to Market : The Transformations of Religion in the Global Era, as Illustrated by Islam ». *Religion*, vol. 48, no 3, p. 382–417.
- 2017a. « Républicanisme vs libéralisme. Les régimes de laïcité et leur mise à l'épreuve ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 49, p. 269–290.
- 2017b. « Religieux, religion, religiosité ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 49, p. 167–184.
- 2017c. « De l'État-nation au Marché. Les transformations du religieux à l'ère de la mondialisation ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 49, p. 92–114.
- 2016. « A Three-Tier, Three Level Model for the Study of Religion ». Dans *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, sous la dir. d'Ansgar JÖDICKE et Karsten LEHMANN, p. 157–174. Würzburg : Ergon-Verlag.
- 2014a. « Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 44, p. 137–157.
- 2014b. « L'éthique romantique et l'esprit du consumérisme ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 44, p. 53–67.
- 2014c. « Consumerism, Media and Religious Change ». Dans *Religion, Media and Social Change*, sous la dir. de Kennet GRANHOLM, Marcus MOBERG et Sofia SJÖ, p.71–87. Londres : Routledge.
- 2014d. « Intimate Circles and Mass Meetings. The Social Forms of Event-Structured Religion in the Era of Globalized Markets and Hyper-Mediatization ». *Social Compass*, vol. 61, no 2, p. 261–71.
- 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 41, no 1, p. 93–111.
- 2011. « Assumer enfin l'hétéronomie ? ». *Entropia*, no 11, p. 117–128.
- 2009. « La religion de la société de marché ». *Entropia*, no 5, p. 93–106.
- GAUTHIER, François et Diletta GUIDI. 2016. « Voile, halal et burkini. Le tournant expressif identitaire du religieux dans le régime du marché ». Dans *Réguler le religieux dans les sociétés libérales*, sous la dir. d'Amélie BARRAS, François DERMANGE et Sarah NICOLET, p. 145–169. Genève : Labor et Fides.
- GENTILE, Emilio. 2005. *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*. Paris : Seuil.
- HARVEY, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford : Oxford University Press.
- HEILBRUNN, Benoît. 2014. « Le monde des biens ou la naissance de l'anthropologie de la consommation ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 44, p. 108–124.
- HENTSCH, Thierry. 2002. *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

- HERVIEU-LEGÉR, Danièle. 2001. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy.
- LE GOFF, Jean-Pierre. 2018. *La France d'hier. Récit d'un monde adolescent. Des années 1950 à Mai 68*. Paris : Stock.
- LEMIEUX, Raymond et Micheline MILOT. 1992. *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LIPOVETSKY, Gilles. 1992. *Le crépuscule du devoir*. Paris : Gallimard.
- MARTIKAINEN, Tuomas. 2013. « Multilevel and Pluricentric Network Governance of Religion ». Dans *Religion in the Neoliberal Age : Political Economy and Modes of Governance*, sous la dir. de Tuomas MARTIKAINEN et François GAUTHIER, p. 129–142. Farnham, Ashgate.
- MARTIKAINEN, Tuomas et François GAUTHIER (dir.). 2013. *Religion in the Neoliberal Age : Political Economy and Modes of Governance*. Farnham : Ashgate.
- MAUSS, Marcel. 1950. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». Dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, p. 145–279. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1969 [1920]. « Division concrète de la sociologie ». Dans Marcel MAUSS, *Essais de sociologie*, p. 42–88. Paris : Minuit.
- MAUSS, Marcel et Paul FAUCONNET. 1969. « La sociologie : objet et méthode ». Dans Marcel MAUSS, *Essais de sociologie*, p. 6–41. Paris : Minuit.
- MEYER, Birgit. 2010. « Pentecostalism and Globalization ». Dans *Studying Global Pentecostalism*, sous la dir. d'Allan ANDERSON, Michael BERGUNDER, Andre F. DROOGERS et Cornelius VAN DER LAAN, p. 107–122. Berkeley, University of California Press.
- MOBERG, Marcus. 2017. *Church, Market, and Media : A Discursive Approach to Institutional Religious Change*. Londres : Bloomsbury.
- PIERRE, Jacques. 2010a. « Le langage et le don ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, p. 139–152.
- . 2010b. « La stratification du discours religieux en modernité ». Dans *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?*, sous la dir. de Robert MAGER et Serge CANTIN, p. 323–339. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2000. « Le religieux et le fondement du politique ». *Tangence*, no 63, p. 7–27.
- . 2003. « Scansion et mesure ». *Religiologiques*, no 27 (printemps), p. 187–199.
- . 1994. « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement ». *Religiologiques*, no 9, p. 15–29.
- . 1992. « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion ». Dans *La religion dans l'histoire*, sous la dir. de Michel DESPLAND, p. 193–208. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- . 1986. « En guise d'épilogue : la fonction morphogénétique du sacré ». Dans *Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. d'Yvon DESROSIERS, p. 403–420. Montréal : Fides.

- POLANYI, Karl. 1983 [1944]. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard.
- PORTIER, Philippe. 2008. « Les mutations de la gouvernamentalité sous la V^e République ». Dans *Droit, politique et littérature. Mélanges en l'honneur du professeur Yves Gauchet*, sous la dir. de Pascal MORVAN, p. 173–190. Paris : Bruylant.
- ROSANVALLON, Pierre. 1979. *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*. Paris : Seuil.
- . 1989. *L'État en France de 1789 à nos jours*. Paris : Seuil.
- ROY, Olivier. 1992. *L'échec de l'islam politique*. Paris : Seuil.
- SASSEN, Saskia. 1995. *Losing Control ? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York : Columbia University Press.
- SCHLAMELCHER, Jens. 2013. « The Decline of the Parishes and the Rise of City Churches : The German Evangelical Church in the Age of Neoliberalism ». Dans *Religion in the Neoliberal Age : Political Economy and Modes of Governance*, sous la dir. de Tuomas MARTIKAINEN et François GAUTHIER, p. 53–67. Farnham : Ashgate.
- SCHMITT, Carl. 1988 [1922]. *Théologie politique*. Paris : Gallimard.
- SMITH, Adam. 1991 [1776]. *La richesse des nations*. Trad. de Germain Garnier. Paris : Flammarion.
- STOLZ, Jörg et Jean-Claude USUNIER. 2014. « Introduction : Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality ». Dans *Religions as Brands : New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, sous la dir. de Jörg STOLZ et Jean-Claude USUNIER, p. 3–25. Farnham : Ashgate.
- STONE, Lawrence. 1977. *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*. Londres : Weidenfeld and Nicholson.
- TAROT, Camille. 2003. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris : La Découverte.
- TAYLOR, Charles. 1991. *The Malaise of Modernity*. Toronto : Anansi.
- . 2003. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*. Montréal : Bellarmin.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge : Harvard University Press.
- VEER, Peter van der. 2001. *Imperial Encounters : Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton : Princeton University Press.
- WEBER, Max. 1967 [1920]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon.
- . 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen : Mohr.
- WOODHEAD, Linda. 2012. « Introduction ». Dans *Religion and Change in Modern Britain*, sous la dir. de Linda WOODHEAD et Rebecca CATTO, p. 1–33. Londres : Routledge.

Abstract : Since at least two decades, the sociology of religion has lain in a sort of daze caused by the erosion of its structuring grand narrative : secularization. While the sociology of religion constituted itself on the basis of the differentiation of social spheres and thereby evacuated issues linked to social foundation and totalization, the works of Jacques Pierre open onto a radically different perspective, rich with heuristic potential for thinking the major religious transformations over the last century, while overcoming the aporias of the standard approach. This article sketches the epistemological framework of a foundational approach in the sociology of religion and shows how modern religion can be best understood as the succession of two “regimes” of religion in which the Nation-State and Global-Market provide the overarching “grammar.” The article ends with considerations on how to understand religion in contemporary market societies.

Keywords : Jacques Pierre, foundation, sociology of religion, differentiation of social spheres, modernity
