



HAL
open science

Pourquoi et comment étudier les pratiques religieuses ?

Kathy Rousselet, Alexandre Agadjanian

► **To cite this version:**

Kathy Rousselet, Alexandre Agadjanian. Pourquoi et comment étudier les pratiques religieuses ?. Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest, 2005, 36 (4), pp.5 - 17. hal-03459073

HAL Id: hal-03459073

<https://sciencespo.hal.science/hal-03459073>

Submitted on 30 Nov 2021

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

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

POURQUOI ET COMMENT ÉTUDIER LES PRATIQUES RELIGIEUSES ?

KATHY ROUSSELET ET ALEXANDRE AGADJANIAN

Directrice de recherche, Centre d'études et de recherches internationales, FNSP-CNRS (rousselet@ceri-sciences-po.org).

Professeur, Centre d'étude des religions, RGGU (Alex.Agadjanian@asu.edu).

Ce numéro spécial réunit une partie des travaux présentés au Centre franco-russe en sciences sociales et humaines lors d'un séminaire que nous avons organisé à Moscou en novembre 2003. L'ensemble des contributions, ainsi que celles présentées à l'occasion du séminaire suivant, en janvier 2005, paraîtront en russe dans *Religioznye praktiki v sovremennoj Rossii i Francii*, Moskva, Novoe Izdatel'stvo, 2006. Les articles publiés dans le présent numéro ont été traduits avec le soutien financier du Centre franco-russe en sciences sociales et humaines. Nous en remercions vivement son directeur, Alexis Berelowitch.

Après 1991, les études menées en Russie sur le religieux ont connu un nouvel essor, dû tant au renouvellement général des sciences qu'à la visibilité croissante du fait religieux. Mais la plupart des recherches ont, jusqu'à présent, porté essentiellement sur l'évolution des institutions ecclésiales et peu sur les pratiques religieuses. Dans les nouveaux travaux anthropologiques effectués en Occident, plusieurs thèmes sont abordés : l'étude des relations entre religion et identité ethnique ou nationale, la place de la religion dans les transformations économiques, les conversions et les logiques de mission, enfin, le devenir de l'athéisme et la question du « réenchantement du monde », mais la plupart restent encore peu explorés (Rogers, 2005).

Ceci fut une des raisons pour lesquelles nous avons entrepris de rassembler des travaux dans ce domaine. Certes, les sondages témoignent de la faible importance de la pratique religieuse. Dans ce recueil, l'article de Boris Dubin, reprenant les principaux résultats du Centre d'analyses de Iouri Levada (Centre Levada, antérieurement VCIOM) au cours des quinze dernières années, montre précisément que si le nombre de personnes déclarant leur appartenance religieuse augmente régulièrement, celle-ci est avant tout liée à leur identification nationale ; l'orthodoxie demeure très souvent un « fardeau léger », n'ayant qu'un poids limité dans la vie quotidienne des croyants. Mais, au-delà de ce constat, nous souhaitons comprendre les mécanismes de renaissance et de transformation de la culture religieuse à travers une étude plus précise des pratiques elles-mêmes.

Sous des discours idéologiques et une politique étatique dont on sait combien l'impact sur la vie quotidienne des Soviétiques était de plus en plus faible dès la fin des années brejnéviennes, les pratiques religieuses n'avaient pas disparu et la transmission de la tradition, quoique ténue, se faisait encore. Certains travaux occidentaux sur la période soviétique montrent ainsi la place de la religion dans les processus identitaires, les phénomènes de résistance religieuse, mais aussi les compromis des croyants avec le communisme ; quant aux recherches soviétiques, elles attestent à la fin du régime, malgré les *a priori* idéologiques de la disparition inéluctable du fait religieux, de l'étendue des pratiques religieuses. Or ce sont ces pratiques qui se modifient avec la libéralisation politique de la fin des années 1980 alors que, dans des milieux qui n'ont jamais connu le religieux auparavant, se découvre l'histoire religieuse, s'inventent de nouvelles traditions, s'improvisent de nouvelles relations entre clergé et laïcs et se construit un nouvel engagement religieux. Des pratiques se fabriquent, qui échappent

largement aux normes que les institutions religieuses tendent à imposer. Nous les envisageons ici dans la ligne de Michel de Certeau, comme des « arts de faire » de l'« homme ordinaire », un homme ordinaire qui ruse avec le pouvoir, qui invente des stratégies de résistance, qui n'a rien d'un sujet passif n'appliquant que des règles préétablies, mais qui produit lui-même tout comme il consomme, un homme ordinaire qui, en s'appropriant des normes, en produit d'autres (Certeau, 1990)¹.

AU-DELÀ DES MODÈLES NORMATIFS

L'étude des pratiques religieuses renvoie souvent à un modèle normatif véhiculé par l'institution ecclésiale. Dans une approche qui ressemble aux travaux de sociologie du catholicisme effectués jusque dans les années 1960 en France², la sociologue russe V. Česnokova les étudie aujourd'hui comme une source fiable de la mesure de l'intégration dans l'Église (*vocerkovlennost'*), une source plus fiable, selon elle, que l'analyse des valeurs et des représentations (Česnokova, 2005)³. Le propos de l'auteur est de construire les catégories de croyants en fonction de leur degré d'observance : « intégrés », « à moitié intégrés », « débutants », « faiblement intégrés » et « absolument pas intégrés ». Elle distingue plusieurs pratiques qu'elle juge significatives du mode de vie orthodoxe : le fait d'aller régulièrement à l'office, la fréquence de la communion, la lecture régulière des Évangiles, la prière, le respect des différents jeûnes. L'objectif n'est pas tant de discerner les conséquences du contexte social sur l'évolution des pratiques religieuses que de saisir comment peu à peu, de façon certes lente et chaotique, sont réappropriées la culture orthodoxe et les pratiques ancestrales. Tout bricolage individuel est considéré comme une déviance par rapport à la tradition, qui signifie que le croyant n'est pas encore intégré.

1. Peut-être ne faut-il d'ailleurs pas considérer que ces pratiques religieuses sont une forme de résistance ; du moins ne sont-elles pas toujours considérées comme telles.

2. Nous pensons en particulier aux travaux effectués sous l'impulsion de Gabriel Le Bras, notamment *Études de sociologie religieuse*, t. 1 et t. 2, Paris, Puf, 1955 et 1956.

3. Le comportement permettrait de suivre la solidité et l'enracinement des représentations religieuses ; son étude nécessiterait une moindre interprétation, toujours subjective, du chercheur ; il permettrait, enfin, une bonne compréhension entre le chercheur et la personne interrogée.

La difficulté de cette méthode consiste dans la définition de la norme : si V. Česnokova trouve dans l'histoire de l'Église des règles valables, selon elle, encore aujourd'hui, elle montre aussi que leur application n'est pas aisée dans le contexte post-soviétique : pour ne prendre qu'un exemple, le fait d'aller régulièrement à l'office dépend en grande partie de la proximité du lieu de culte ; or, dans certaines régions comme la Sibérie, les églises demeurent rares. Le chercheur obtient des résultats qui révèlent une augmentation, de 1992 à 2002, du nombre de personnes se déclarant orthodoxes sans nullement être intégrées dans l'Église. En 2002, dominent les « débutants » (32,5 % de l'ensemble des orthodoxes) et « ceux qui sont à moitié intégrés » (27,2 %), tandis que la part des personnes qui le sont pleinement (12 %) est en baisse par rapport à 1992 – cette baisse est due, selon V. Česnokova, à de nouveaux critères, plus rigoureux, dans les enquêtes de 2000 et 2002 (Česnokova, 1995, p. 242). Confirmant les résultats présentés par Boris Dubin dans ce numéro, V. Česnokova observe une évolution du profil du pratiquant orthodoxe qui ne reflète pas simplement les évolutions de la société. Le pourcentage de personnes ayant un niveau d'éducation inférieur au niveau secondaire a considérablement diminué parmi les chrétiens orthodoxes, y compris parmi ceux qui sont pleinement intégrés dans l'Église. Elle note en revanche une hausse de la part de ceux qui ont une éducation supérieure, tant parmi ceux qui ne sont pas du tout intégrés que parmi ceux qui le sont pleinement. Le pourcentage au sein de la population orthodoxe de personnes habitant les grandes villes a augmenté de façon sensible, alors que celui des ruraux aurait, selon elle, chuté ; ces derniers constituent 15,6 % des orthodoxes pleinement intégrés dans l'Église et 35 % de ceux qui ne le sont pas du tout.

Si l'on peut mettre en doute les catégories élaborées par V. Česnokova sur une base normative et critiquer les critères qu'elle avance pour juger de l'intégration du chrétien orthodoxe dans l'Église, si sa méthode ne permet pas de rendre compte des innovations religieuses – qui d'emblée sont bannies –, les résultats qu'elle obtient donnent néanmoins une certaine photographie de la pratique religieuse. L'objectif des articles que nous avons réunis ici n'est pas, quant à lui, de mesurer l'écart des pratiques avec les traditions de l'institution ecclésiale. Il ne s'agit pas non plus d'opposer des pratiques authentiques à d'autres qui ne le seraient pas mais plutôt d'étudier, sans *a priori* normatif, leur extrême diversité et de comprendre ce qu'elles nous disent du paysage social dans lequel elles sont enchâssées. Il ne s'agit pas de constater à quel point la pratique religieuse est encore loin d'un quelconque modèle mais de cerner différentes formes d'adhésion religieuse.

DE LA CONSERVATION DES PRATIQUES DURANT LA PÉRIODE SOVIÉTIQUE À LEUR ACTUELLE TRANSFORMATION

Les conditions sociopolitiques de l'époque soviétique ont modifié les pratiques et leur place dans la vie quotidienne. Les rites se sont maintenus et transmis alors que leur sens était en grande partie oublié. Au Daghestan, en terre d'islam, les rituels ont pris une grande importance tandis que les dogmes intéressaient peu. Les pratiques se sont simplifiées, le pèlerinage à La Mecque a été remplacé par des visites à des lieux saints locaux (Vladimir Bobrovnikov). Ces réalités confirment ce que d'autres chercheurs ont observé ailleurs : les manifestations collectives ont perdu leur caractère massif et de nombreuses pratiques religieuses n'ont plus dépassé les seuils des maisons (Dragadze, 1993). Comme le souligne Petr Čistjakov dans ce numéro, avec l'interruption des processions, la fermeture de la plupart des églises et la disparition de nombreuses icônes, la vénération s'est portée sur des copies auxquelles on a accordé une signification autonome et un caractère miraculeux. Les répressions ont conduit à la féminisation des cadres religieux. La religion s'est conservée par la mémoire du geste, et l'on peut d'ailleurs se demander si cette logique ne se perpétue pas en partie. Si la religion est une « religion pour mémoire » (Hervieu-Léger, 1993), cette mémoire se dit par la reproduction des pratiques, essentiellement celles des grands-mères car c'est à elles que l'on prête le savoir ; l'adhésion religieuse se définit souvent par la capacité de reproduire le plus fidèlement possible les gestes répétés dans la famille, sans que jamais leur signification ne soit interrogée (Ol'ga Sibireva).

La période post-soviétique est marquée par une grande diversité de formes d'adhésion religieuse. Boris Dubin montre combien ceux qui se déclarent les plus croyants – à savoir les jeunes dotés d'un niveau d'études supérieures – se disent aussi les plus attirés par la magie et l'astrologie. Il existe des formes d'adhésion religieuse minimale où les pratiques religieuses, acquérant une visibilité publique, s'intègrent à des modes de vie complètement sécularisés ; l'absence d'engagement est un phénomène qui traverse l'ensemble des sphères sociales en Russie. Mais sur ce fond général, qui rappelle les sociétés occidentales, se greffent des niches, des poches de résistance, dans lesquelles s'affirme une nouvelle normativité orthodoxe ; de nouveaux croyants, autour de prêtres eux aussi récemment convertis, découvrent un mode de vie intégralement religieux. Telle est une des conclusions de l'analyse microsociologique effectuée par Ksenija Sergazina d'une paroisse dans la grande banlieue de Moscou. Cette nor-

mativité conduit à de nouvelles relations entre le clergé et les paroissiens, le prêtre acquérant une autorité grandissante auprès des fidèles ; la religion sert aussi de vecteur de socialisation, renforçant par des identités paroissiales des affinités antérieures, autour de la famille, mais aussi autour des amis et des collègues de travail. Les pratiques religieuses changent d'objectif et de nature. À l'époque soviétique, elles avaient avant tout vocation à conserver une tradition, devaient avoir une visibilité publique minimale et n'engageaient pas l'ensemble de l'être social. L'essentiel était alors de maintenir des coutumes et un lien avec la culture ancienne, les pratiques étant essentiellement d'ordre privé et s'intégrant dans le mode de vie soviétique. Aujourd'hui, pour une partie de la population orthodoxe, certes peu nombreuse, les pratiques religieuses s'inscrivent éventuellement dans le projet de restaurer une civilisation pleinement orthodoxe, impliquant tant l'être public que l'être privé.

L'élaboration de nouvelles normes religieuses s'accompagne de l'apparition de « virtuoses religieux » et c'est une des caractéristiques majeures des transformations actuelles. La culture religieuse, qui était jadis portée tant par les laïcs que par les prêtres, devient l'apanage de ceux qui savent. Cependant, ce savoir n'est pas, pour les nouveaux convertis, ce qui leur a été transmis mais ce qu'ils ont lu dans les ouvrages du XIX^e siècle. Ce souci du savoir n'est pas associé, comme le souligne Boris Dubin, à un essor important des recherches théologiques – même si celles-ci sont loin d'être inexistantes. On ne compte plus, en revanche, les réimpressions de livres et brochures de l'époque que le croyant se réapproprie sans en envisager la nécessaire adaptation à une société qui a fortement évolué. Une catégorie d'experts, une élite « savante » s'oppose ainsi à ceux qui ont gardé et transmis la tradition, et ceci crée des conflits comme le montre Ksenija Sergazina dans le cas de la paroisse qu'elle étudie. Cette importance de la connaissance et le caractère de plus en plus exigeant de la pratique – certains allant jusqu'à vouloir adopter un mode de vie monacal – pourraient en partie expliquer le faible nombre de pratiquants comparativement au nombre de ceux qui se disent orthodoxes. Pour les croyants qui préfèrent « déléguer » à ceux qui savent, la pratique se réduit à la demande de prières pour les vivants et les défunts de leur famille, aux cierges qu'ils font brûler pour les êtres qui leur sont chers et à l'achat d'objets sacrés ; aux pratiques en communauté d'un petit nombre de virtuoses, s'opposent des pratiques individuelles, plus « consuméristes ».

La réinvention de la tradition est liée à un fort élan conservateur, antilibéral et éventuellement promonarchiste (Boris Dubin, Nikolaj Mitrokhin). Une langue religieuse spécifique renaît, marquée par une vision manichéenne du monde où la notion de péché prend une place considérable (Ksenija Sergazina). La vie du croyant pratiquant régulier, présenté dans plusieurs contributions comme un individu sans réelle autonomie, semble rythmée par la nécessité de l'obéissance à un père spirituel. La religion orthodoxe ne serait-elle alors qu'un frein à la modernisation de la société russe ? Ces pratiques religieuses seraient-elles d'un autre temps, en complète rupture avec la modernité ?

La réponse n'est pas si simple. Comme le montrent les sondages, non seulement l'orthodoxie n'est plus intimement liée au monde rural, mais elle attire de nouveaux membres pleinement inscrits dans la civilisation post-soviétique, qui découvrent le style de vie orthodoxe à travers les médias. « Pour les Russes les plus jeunes et les plus cultivés vivant dans les grandes villes, les symboles, tant de la magie que de l'orthodoxie, coïncident avec un nouveau comportement, lié en particulier aux libertés post-soviétiques, mais, en même temps, avec une conduite expérimentale : tout ce qui est considéré comme "jeune" se doit d'être "extra" (*kruto*) » (Boris Dubin). Ce que nous suggèrent plusieurs contributions de ce volume, tout comme d'autres études, c'est que les pratiques religieuses s'inscrivent dans le nouveau contexte socio-économique.

Tout d'abord, elles sont appelées à pallier les carences du système dans un contexte d'appauvrissement de la population. Des liens de solidarité se tissent au sein des paroisses, même s'il ne faut pas en surestimer l'importance. L'institution religieuse est éventuellement sollicitée pour remplacer l'institution médicale. Les icônes sont vénérées pour leurs « miracles » lors d'un concours d'entrée à l'institut ou d'un conflit sur le lieu de travail (Petr Čistjakov). Mais surtout, la religion permet à beaucoup de trouver une place dans la société post-soviétique. Travaillant sur la désécularisation dans la région des Maris, Sonja Luehrmann conclut ainsi dans un article paru récemment : « Il n'est pas étonnant que des enseignants, des journalistes et d'autres professionnels de la culture se recyclent et d'athées deviennent des personnes religieuses [...] C'est parce qu'ils étaient fortement intégrés dans une niche très spécifique de la société socialiste qu'ils risquent maintenant de devenir des marginaux, et pour certains, la religion devient une stratégie pour ne pas tomber dans les poubelles de l'histoire » (Luehrmann, 2005, p. 52).

Plus encore, les pratiques religieuses sont souvent liées à une certaine rationalité économique⁴. D'après l'étude de Nikolaj Mitrokhin publiée dans ce volume, on trouve ainsi des entrepreneurs parmi les fils spirituels du *starec* Naum Bajborodin, moine à la Laure de la Trinité Saint-Serge ; la paternité spirituelle permet à ce dernier non seulement de diriger de nombreuses communautés et monastères, mais aussi de mettre en place des réseaux économiques efficaces : Naum « tisse des liens entre les gens ». Derrière l'extravagance, au moins apparente, de certains des propos qu'il adresse à ses disciples, les conseils qu'il donne ne sont parfois (souvent ?) que les directives d'un bon chef d'entreprise. En outre, la religion apparaît, aujourd'hui comme hier, comme un moyen d'enrichissement. Parmi les groupes de croyants de la période soviétique, il y avait ceux qui n'avaient « pas de scrupules à voler dans l'église, à s'enrichir sur la construction des datchas ou à spéculer d'une manière ou d'une autre » et qui souvent étaient les maîtres dans les églises (Ksenija Sergazina). Ce phénomène n'a pas disparu, d'autant plus que les édifices religieux et les propriétés qui en dépendent, de même que l'activité quotidienne des paroisses (vente de cierges, de prières et de services religieux), représentent des sommes importantes. Le commerce des pèlerinages, tout comme les foires orthodoxes, entrent largement dans cette logique d'accumulation.

LA LUTTE POUR L'AUTHENTICITÉ

Le contexte post-soviétique de réinvention des traditions est marqué par la lutte pour l'authenticité entre les nouveaux détenteurs de la norme et les porteurs de la « religion populaire ». Ce problème est abordé par plusieurs auteurs de ce volume. On sait que cette dernière notion a provoqué d'amples débats scientifiques et que la dichotomie qu'elle suggère implicitement pose de nombreux problèmes, ne serait-ce que parce qu'il est difficile de définir les groupes sociaux porteurs de cette « religion populaire ». L'essentialisation du concept, fortement datée et véhiculée par les détenteurs du pouvoir religieux, mais aussi par certains intellectuels, masque la complexité de processus marqués, entre autres, par l'histoire soviétique. De nombreux membres du clergé orthodoxe s'opposent aujourd'hui aux croyances dites populaires qu'ils expliquent par une absence de culture religieuse et la faiblesse de l'enseignement catéchétique. Toutefois, la place de la « religion populaire », non institutionnali-

4. On pourra lire à ce sujet l'article de Melissa Caldwell (2005).

sée, dans la survie du religieux à l'époque soviétique lui donne une légitimité qu'elle dispute à la hiérarchie ecclésiastique qui, elle, fut compromise ; pour certains, c'est précisément l'« orthodoxie populaire » qui serait porteuse d'authenticité et véhicule d'une tradition qui, par elle, ne s'est jamais interrompue. Et c'est une des raisons pour lesquelles le soi-disant dualisme établi et construit au nom de la pureté de la foi entre une religion des élites et celle d'un peuple – qui peut d'ailleurs comprendre des prêtres et des moines comme des laïcs – n'a pas de pertinence. L'étude d'Ol'ga Sibireva, à partir d'enquêtes dans le diocèse de Riazan, montre d'ailleurs combien aujourd'hui les pratiques se définissent à travers des conflits d'autorité et par des processus de négociation et de compromis entre personnel ecclésiastique et autres porteurs de la religion. Ces phénomènes se retrouvent en terre d'islam, comme le suggère Vladimir Bobrovnikov ; selon lui, « l'histoire des lieux saints routouls au XX^e siècle montre l'inconsistance des oppositions entre « islam du Livre » et « islam populaire », entre « islam officiel » et « islam parallèle ». Plutôt que de chercher à dessiner une improbable frontière entre religions populaire et non populaire, il convient d'appréhender des ensembles de croyances et de pratiques sociales, de nature souvent syncrétique ou « hybride », portées par des groupes sociaux luttant pour leur authenticité en fonction de positions sociales et d'intérêts spécifiques. Dans l'orthodoxie, deux types d'autorités religieuses et deux modes de légitimation de l'autorité s'affrontent : l'autorité traditionnelle et l'autorité charismatique. C'est ainsi que peuvent se comprendre l'importance, en l'absence de prêtres, des femmes dans le dispositif de transmission religieuse au cours de la période soviétique et le conflit qui les oppose aujourd'hui aux nouveaux prêtres dans la définition des gestes rituels les plus efficaces. C'est ainsi également que peut se comprendre le conflit, décrit par Nikolaj Mitrokhin, entre l'institution religieuse et les *starcy*, reconnus ou non par l'Église en tant que tels, mais légitimés par l'aura qu'ils ont auprès de leurs fidèles.

Partout et en tous temps, le culte des saints a été au cœur de conflits d'autorité. En Russie, il fait partie, ainsi que la vénération des icônes, d'un univers de croyances et de pratiques qui échappent partiellement au clergé et que celui-ci cherche à contrôler. Tout au long de la période synodale (à partir de Pierre le Grand et jusqu'à la Révolution de 1917), tant le Saint-Synode que les autorités religieuses locales se sont opposés à ce qu'ils désignaient comme de la religion populaire, empreinte de superstitions païennes. Pendant la période soviétique, ce contrôle de l'Église dis-

paraît, remplacé par celui de l'État soviétique, plus répressif encore. Il semble qu'aujourd'hui, le culte des icônes soit de nouveau peu à peu réglementé (Petr Čistjakov), mais le clergé se montre très tolérant à l'égard de coutumes – telles la spécialisation des saints et des icônes – que certains jugent non canoniques (Ol'ga Sibireva). Quant à la « fabrication » de nouveaux saints, elle fait l'objet d'une lutte qui peut opposer les laïcs et le clergé local, d'un côté, au patriarche, de l'autre. « Pour l'ethnologue comme pour l'historien, ce sont [...] des groupes sociaux et des rapports de pouvoir qui “font” les saints, aussi bien à partir de simples ossements qu'à partir d'êtres humains de chair et d'os, et la diversité des identités que chaque groupe en présence leur prête n'est qu'un effet de cette saturation de valeurs qu'ils sont chargés d'objectiver » (Charuty, 1995, p. 9). Ainsi en est-il de Pélagie de Riazan, vénérée dès la période soviétique par des laïcs, mais aussi des prêtres de différentes régions, pour ses dons de clairvoyance et de guérison, et que le patriarche refuse de canoniser, sans doute par opposition aux groupes fondamentalistes pro-monarchistes, hostiles à la hiérarchie ecclésiastique, qui la soutiennent. Autre « saint » non canonisé, Evgenij Rodionov, soldat tombé en Tchétchénie en 1996, que vénèrent des militaires et des milieux proches de l'armée, sans doute à des fins de glorification des actions menées dans le Caucase (Ol'ga Sibireva). En islam, le concept de sainteté est différent dans ses principes de ce qu'il est dans le christianisme, dans la mesure où « il n'y a pas de procédure de confirmation de la sainteté de tel ou tel cheikh », mais leur fabrication provoque le même type de dispute (Vladimir Bobrovnikov).

C'est également un problème de définition de l'authenticité qui traverse certaines communautés juives (Aleksandr L'vov). Des autorités jugées compétentes venues d'Israël viennent désormais contrôler les prosélytes et juger de la possibilité d'un « retour ». Cette question engendre ici aussi des conflits ; alors que, selon le principe légal, « Est juif celui qui est né de mère juive ou qui est converti au judaïsme », dans la communauté de judaïsants de Volgograd étudiée par Aleksandr L'vov, la conformité des pratiques de ses membres à la loi juive paraissait jusque-là suffisante pour qu'ils soient considérés comme juifs.

Si l'on revient à l'orthodoxie, la lutte pour l'authenticité des croyances et des pratiques se manifeste dans le cadre de la reconquête par la hiérarchie ecclésiastique de son autorité religieuse et dans le processus d'affirmation de son identité, que ce soit par la réinvention des traditions religieuses ou – comme dans le cas des saints non canonisés du diocèse de

Riazan – la redéfinition de son rapport au politique. Mais cette lutte pour l'authenticité renvoie aussi à d'autres phénomènes. De façon générale, dans les paroisses, cohabitent des cercles distincts de pratiquants, entrés dans l'Église à des époques et de façons très diverses, ayant des niveaux d'éducation tout aussi variés : la lutte pour l'authenticité des pratiques prend alors la tournure de conflits générationnels. Des tensions naissent par ailleurs entre les nouveaux convertis de la ville et les détenteurs de la foi à la campagne ; comme le montre fort bien Aleksandr Pančenko dans son analyse d'un culte de saints locaux dans la région de Novgorod, dans les lieux de pèlerinages, les discours autochtones se juxtaposent (plus qu'ils ne s'opposent) à la culture urbaine de pèlerins avant tout en quête des ressources rituelles et thérapeutiques du lieu saint. Et paradoxalement, alors qu'à la période soviétique, dans le processus de repli évoqué plus haut, « les pratiques religieuses paysannes avaient pris un caractère essentiellement privé, individuel et familial, tout en conservant un grand nombre de traits spécifiques de la culture religieuse rurale de la fin du XIX^e-début du XX^e siècle », la population urbanisée développe des pratiques collectives (Pančenko, 2005, p. 76). Face à ces situations, le clergé tend à favoriser l'interaction des discours et des pratiques, ce qui devrait mener, non à la disparition de certaines d'entre elles, mais à leur transformation.

Ces différentes questions nous renvoient à une autre, plus fondamentale : celle de l'essor de l'individualisme qui traverse le religieux en Russie comme ailleurs⁵. L'individualisation transparaît des résultats des sondages d'opinion : Boris Dubin insiste sur l'éclectisme des croyances qui se conjugue avec la simulation d'identités collectives. Cette même tendance marque les pratiques religieuses. L'importance du phénomène des *starcy* montre le poids, pour le croyant, de la relation individuelle avec son confesseur et père spirituel (Nikolaj Mitrokhin). L'autorité des institutions religieuses est souvent supplantée par celle de leaders charismatiques qui entretiennent des relations directes et personnelles avec leurs disciples.

5. On retrouve ici des logiques observées en Grèce où la religiosité s'affirme aussi « de plus en plus en plus comme un phénomène individuel » et où, de la même manière « toutes sortes de problèmes personnels sont ritualisés d'une façon individuelle dans le cadre du culte de la Vierge et des saints » (KOKOSALAKIS, 1996, p. 147). Cette tendance à l'individualisation rappelle également, dans une certaine mesure, ce que l'on observe dans les sociétés d'ultra-modernité, caractérisées par la subjectivation de la foi, l'atomisation des systèmes de sens et l'autonomie du sujet croyant (HERVIEU-LÉGER, 1999, pp. 43, 45, 162-164, et *passim* ; LAMBERT, 2000)

Rappelant un phénomène répandu dans la société russe, l'appartenance à une communauté choisie prime largement sur l'inscription dans l'institution religieuse. Des logiques informelles sont en conflit avec les processus institutionnels de réinvention des traditions et d'introduction de nouvelles normes. La consolidation de la place des structures institutionnelles dans la société entre en tension, dans le champ du religieux comme dans les autres champs, avec une pluralisation des modes de relations sociales et l'affirmation des expressions individuelles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CALDWELL Melissa (2005), « A New Role for Religion in Russia's New Consumer Age: The Case of Moscow », *Religion, State and Society*, Vol. 33, n° 1, March, pp. 19-34.
- CERTEAU Michel de (1990), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- ČESNOKOVA Valentina (2005), *Tesnym putem: Process vocerkovlenija nase-lenija Rossii v konce XX veka* (La voie étroite : le processus d'entrée de la population dans l'Église en Russie à la fin du XX^e siècle), Moskva: Akademičeskij proekt.
- CHARUTY Giordana (1995), « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *Terrain*, 24, mars, pp. 5-14 (numéro spécial sur la fabrication des saints).
- DRAGADZE Tamara (1993), « The domestication of religion under Soviet communism », in Christopher Hann, ed., *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*, London: Routledge, pp. 148-156.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris : Cerf.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion.
- KOKOSALAKIS Nikos (1996), « Orthodoxie grecque, modernité et politique », in Danièle Hervieu-Léger et Grace Davie, *Identités religieuses en Europe*, Paris : La Découverte, pp. 131-151.
- LAMBERT Yves (2000), « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse

en termes de 'tournant axial' », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 109, janvier-mars, pp. 87-116.

LUEHRMANN Sonja (2005), « Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Post-Soviet Mari El », *Religion, State and Society*, Vol. 33, n° 1, March, pp. 35-56.

PANČENKO Aleksandr (2005), « Ivan et Iakov. Deux saints étranges de la région des marais (Novgorod) », *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, pp. 55-79.

ROGERS Douglas (2005), « Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism », *Religion, State and Society*, Vol. 33, n° 1, March, pp. 5-18.