



**LE CROIRE AU CŒUR  
DES SOCIÉTÉS ET DES CULTURES**

Différences et déplacements

sous la direction de  
**PIERRE GISEL**  
**SERGE MARGEL**

BREPOLS



Le texte suivant, de Jean-Daniel Causse, s'inscrit dans un champ de référence et de problème plus déterminé : Freud, et plus spécifiquement la reprise qu'en opère Lacan. Où ce qui fait l'humain est qu'il est « sujet de croyance ». Où le mythe – et il y a toujours mythe – dit non une origine chronologique mais ce qui structure l'humain. Où l'humain est vu comme ce qui n'existe qu'à se dissocier du corps-monde – pour pouvoir en user –, à passer là d'un fantasme de puissance sans limite – selon une vérité comme tout ou liée à totalité – à une entrée dans du particulier, en singularité dès lors possible. Mais où, en même temps, de la croyance vient investir le lieu de la séparation, de la différence et du manque, et, là, institue.

Ce lieu et la fonction assumée disent tant la force que les perversions de la croyance. Notamment : ne plus croire, mais savoir ou croire qu'on sait ! Quitter subtilement les représentations (qui donnent figure, différée, à ce qui manque), le jeu qu'elles supposent et permettent (une restauration différée de ce dont on fait le deuil mais dont on a toujours la nostalgie), pour du dieu qui comble (qui « bouche les trous » et satisfait). En variante : disqualifier ces représentations, en disant qu'on ne saurait croire (alors qu'il y a, humainement, à croire), jamais et à rien, et qu'on le sait (tout est dérisoire et rien ne vaut).

Sur cet arrière-plan, il y aurait à restituer la croyance à son ordre, qui est celui de l'humain et de ses obsessions, non le lieu d'un homme idéal, de pur savoir. C'est en même temps le lieu où se dit le déni. Qui affecte ou traverse ce qu'est usuellement – socialement – le savoir et ce que sont – tout aussi usuellement et socialement – les croyances. On ne sort pas de cette ambivalence, et de ce qu'il y a là à faire et à penser, à vivre ; on n'en sort pas, même pas parce que les théologiens, en christianisme, appellent la « foi », que l'auteur, ici, ne disqualifie pas, mais qui n'existe pas sans croyances justement, ni hors les procès qui les traversent et les font.

Mon propre texte enfin reprend la question de la croyance en ce qu'elle est de fait à l'œuvre dans les jeux où se posent et se constituent les *corps*, la *représentation*, ce qui *échappe* ou ne *s'intègre* pas. Ce qui est l'occasion de repenser le collectif ou le communautaire qui mobilise les croyances, et le *tiers* sans lequel elles se font totalisantes ou impérieuses, un tiers qui suppose décalement originaire, irréductible et constitutif, et l'ouverture de l'espace propre du symbolique et de l'institutionnalité. Un tiers qui exige là du croire, mais qui le préserve aussi dans ses formes propres, toujours fragiles et toujours tentées de se muer en savoir ou en revendication décisive et directe. Le cheminement proposé passe par une restitution du *corps* à ce qui résiste, par une validation de la *représentation* comme discours disant en différé de l'altérité – celle d'une absence, dont faire le deuil, et celle d'une riposte propre, à laquelle donner écho –, par une attention donnée à ce qui, au cœur même de la vie dans le monde, cristallise de l'excès – l'excès qu'elle est –, l'ensemble se validant en débat critique avec une sourde homogénéisation inscrite au cœur de la modernité contemporaine et avec une subtile et non moins insidieuse désinstitution du sujet.

## ÉNONCÉS DE CROYANCE EN SITUATION

### Réflexion à partir des « croyances » d'un pèlerin de Lourdes

Laurent AMIOTTE-SUCHET

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne

#### I. Introduction. De la mesure des observances à l'individu bricoleur de sens

La sociologie des religions comme l'anthropologie se sont depuis bien longtemps préoccupées d'appréhender les croyances religieuses : la première pour en faire des indicateurs de la sécularisation, et la seconde pour y voir l'expression de représentations sur lesquelles se fondent les actes rituels. Dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, l'approche sociologique se centrait sur le thème de la déchristianisation, sur le crépuscule de la « civilisation paroissiale »<sup>1</sup>. À cette époque encore, croyances et pratiques demeuraient intimement liées puisque le déclin des secondes était interprété comme conséquence du déclin des premières et desserrement du carcan institutionnel. Dans les années 60-70, l'analyse des transformations du champ religieux dans les pays nord occidentaux mit progressivement l'accent sur la réappropriation individuelle des croyances en lien avec la remise en cause de la morale religieuse et la refondation des modes de régulation étatique de la religion. Au début des années 80, le nouveau « paradigme de la sécularisation »<sup>2</sup> s'était largement imposé en sociologie des religions à partir des travaux de Thomas Luckmann<sup>3</sup>, Bryan Wilson<sup>4</sup>, Peter Berger<sup>5</sup>, David Martin<sup>6</sup>,

1. G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, t. I : *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, PUF, 1955 (cf. aussi t. II : *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956).

2. O. TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992 (et « La genèse de l'approche moderne de la sécularisation : une analyse en histoire de la sociologie », *Social Compass* 39/2 (1992), p. 291-308).

3. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Mac-Millan, 1970.

4. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Londres, C.A. Watts, 1966.

5. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York-Londres, Garden City-Doubleday, 1967.

6. *A General Theory of Secularisation*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

Richard Fenn<sup>7</sup>, Karel Dobbelaere<sup>8</sup>, Danièle Hervieu-Léger<sup>9</sup>. Âge d'or des théories de la sécularisation, les années 80 correspondent aussi à l'apparition et à la généralisation des enquêtes portant sur les valeurs dans l'espace nord-occidental : *World Values Survey* (WVS), *European Values Study* (EVS), *International Social Survey Programme* (ISSP), *European Social Survey* (ESS)<sup>10</sup>. Nouveaux paradigmes, nouveaux outils. L'analyse statistique des degrés d'acceptation des énoncés de croyance allait désormais remplacer la comptabilité des registres paroissiaux. Le nouvel individu croyant ne pouvait plus être appréhendé à partir des seuls décomptes de baptêmes, mariages et enterrements célébrés par les institutions chrétiennes. Il ne pouvait pas non plus l'être à partir des seules estimations de la fréquentation dominicale des Églises. Dans le contexte des années 80, les enquêtes valeurs offraient un nouvel outil pour mesurer, à partir d'échantillons de population, l'évolution du degré d'adhésion à un ensemble d'affirmations qui, jusque-là, demeuraient analysées en tant que système cohérent (dogme). Les analyses longitudinales permirent d'asseoir l'analyse en termes de « sortie de la religion »<sup>11</sup>, tout en mettant en évidence le découplage des énoncés au profit de reconstructions personnelles d'un individu bricoleur de sens. Le thème de l'individualisation du croire rencontra ainsi un large succès chez les sociologues de la religion, qui y voyaient un concept explicatif pour penser la pluralisation des modes d'appartenance et le caractère irréversible de la perte de pertinence sociale des Églises dans les pays nord occidentaux<sup>12</sup>.

Dans les années 90, le thème de l'individualisme du croire demeura pertinent, mais la montée en puissance de la construction sociale du problème des sectes<sup>13</sup>, le débat sur l'islam européen des populations issues de l'immigration et le succès surprenant des protestantismes évangéliques charismatiques (pentecôtisme) dans le monde entier<sup>14</sup> pouvaient laisser perplexe quant à cette logique d'une sortie de la religion. Les analyses issues de la troisième vague des enquêtes valeurs, à la fin des 90 et au début des années 2000, semblaient d'ailleurs montrer un ressaisissement interne chez les

7. *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, Connecticut, 1978.

8. *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Paris, Sage Publications, 1981.

9. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

10. Plusieurs portails font état des principaux résultats de ces enquêtes. Voir notamment les sites EUREL (European Religion: Sociological and Legal Data on Religions in Europe : <http://www.eurel.info/>), FORS-SIDOS (Swiss Fondation for Research in Social Science : <http://www.unil.ch/fors/page59998.html>), ICPSR (Inter-university Consortium for Political and Social Research : <http://www.icpsr.umich.edu/>).

11. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

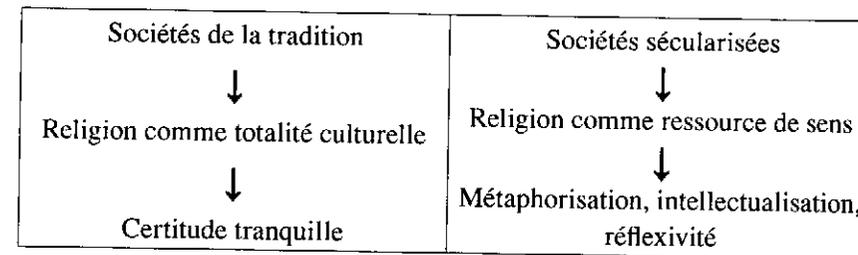
12. Pour une analyse critique du succès de la notion d'individualisation du croire, voir R. J. CAMPICHE, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions* 81 (1993), p. 117-131, et, du même, « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *Archives de sciences sociales des religions* 121 (2003), p. 5-18, ainsi que *Les deux visages de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2004.

13. Voir notamment F. CHAMPION, M. COHEN (éd.), *Sectes et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

14. Cf. *Archives de sciences sociales des religions* 105/1 (1999).

jeunes chrétiens, le développement d'une religiosité sans appartenance et des perceptions (et usages) de plus en plus pluralistes de la religion<sup>15</sup>. À suivre ces analyses, il semblait donc que ceux qui s'identifiaient comme « religieux » s'avéraient moins croyants qu'avant et que ceux qui s'identifiaient comme sans religion s'avéraient moins athées qu'avant et qu'ainsi, en somme, « les croyants se sécularisent quand les non croyants se spiritualisent »<sup>16</sup>.

Si l'on est donc passé, en sociologie des religions, de la mesure des observances religieuses à celle de l'adhésion aux énoncés de croyance, de la « santé » des collectifs religieux (essentiellement les paroisses chrétiennes) à l'inventivité des individus bricoleurs de sens, la « croyance » est restée envisagée comme un état mental stable et sociologiquement appréhendable (par la mesure de la pratique dans la première moitié du xx<sup>e</sup>, puis par la cohérence de la reconfiguration des énoncés dans sa seconde moitié). Le fait même que l'installation durable d'un islam européen et que le succès frappant des pentecôtismes (y compris devenus missionnaires de l'Europe) constituent un des points forts de la remise en cause des thèses de la sécularisation en sociologie des religions<sup>17</sup> met en évidence que c'est bien le degré de certitude de l'individu vis-à-vis des énoncés de croyance qu'il convoque qui reste mobilisé pour décrire les transformations du champ religieux. Les analyses demeurent en somme toujours imprégnées de l'opposition tradition/modernité. L'équation classique sur laquelle repose la notion de sécularisation semble bien toujours fonctionner :



## II. Envisager la croyance comme un acte de langage<sup>18</sup>

Ainsi, selon le type d'énonciation qu'elles mettent en avant, les expressions religieuses contemporaines se trouvent en somme classées soit du côté

15. Cf. Y. LAMBERT, « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines* 37 (2000), p. 11-33 ; « Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques », *Futuribles* 260 (2001), p. 23-38.

16. J.-P. WILLAIME, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie* 47/4 (2006), p. 755-783.

17. Voir notamment P. L. BERGER (éd.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan, Eerdmans, 1999.

18. Cette réflexion sur la « croyance » s'inspire d'un chapitre consacré à cette question dans notre thèse de doctorat, « Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : analyse comparée des modes de mise en présence du divin », Paris, EPHE, 2006, p. 53-67. Notre réflexion doit beaucoup à l'article de R. HAMAYON, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Théologiques* 13/1 (2005).

des traditions de la certitude encore vivaces, soit du côté des modernités du doute en phase avec leur temps. Les expressions religieuses fondamentalistes, néo-traditionnelles ou à fort accent communautaire sont donc régulièrement interprétées comme « retour du religieux » ou « contre-sécularisation », dès lors qu'elles s'expriment avec succès dans les espaces nord occidentaux. Implicitement, elles se trouvent donc classées en tant que survivance ou réémergence, dans les espaces sécularisés, de croyances traditionnelles marquées par une « certitude tranquille »<sup>19</sup>. En orientant nos recherches doctorales sur des membres d'assemblées pentecôtistes et des pèlerins catholiques adeptes du pèlerinage de Lourdes, nous avions dès lors un terrain d'analyse tout à fait pertinent pour questionner l'équation énoncée plus haut, au sens où les pratiques pentecôtistes, tout comme la démarche pèlerine, demeurent généralement associées à un haut degré de croyance et servent, entre autres expressions religieuses, à nourrir le thème du retour ou de la redynamisation des croyances dans les sociétés sécularisées.

Lors d'entretiens collectifs réalisés avec des pèlerins de Lourdes<sup>20</sup>, nous avons systématiquement noté la permanence des éclats de rire à chaque fois que nous abordions ensemble la question des guérisons miraculeuses et des expériences spirituelles sur les sanctuaires de Lourdes. Collectivement, les pèlerins semblaient en effet ne pas pouvoir évoquer ces questions qui leur sont chères sans, en parallèle, rire de leurs propres déclarations. Comme s'il convenait en somme de dire en même temps : « oui, j'y crois mais je n'y crois pas comme vous semblez croire que j'y crois ! » Lors de ces entretiens collectifs, les formules de nuanciation sont permanentes :

- « peut-être qu'il y a quelque chose »,
- « mais j'y crois quand même »,
- « je ne sais pas, mais c'est important pour moi »,
- « non, ce n'est pas ça, mais je crois qu'il y a quand même quelque chose là-bas ! »

Pourtant, cette nécessité d'expliquer, de rationaliser et de justifier son comportement ne se posait que très rarement sur le terrain. Sur les sanctuaires de Lourdes, les pèlerins ne semblent guère s'attacher à savoir si oui ou non ils y croient vraiment<sup>21</sup>. Quand il interroge ses informateurs sur leurs croyances et leur vécu, le chercheur se trouve bien confronté à une réalité qui se partage collectivement, sans nécessairement s'objectiver dans un discours formel ; ce

19. G. LENCLUD, « Croyance », dans P. BONTE, M. IZARD (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2000 (1991), p. 184-186

20. Nous avons mené des investigations au sein d'une association d'hospitalières et de brancardiers de Lourdes, entre 2000 et 2004, dans le cadre de nos recherches doctorales (L. AMIOTTE-SUCHET, « Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale »).

21. C'est aussi ce qu'évoquait Françoise Lautman à propos des pratiques de guérison en Limousin, quand elle témoignait d'une croyance morcelée, partielle et intermittente, tantôt occultée par la rationalité, tantôt réactivée par les circonstances : « On impute alors à autrui, au proche indéterminé, l'intégralité d'une croyance qu'on identifie comme totalité, mais dont on est conscient soi-même de n'adopter qu'une partie » (« Une réalité fuyante : les pratiques traditionnelles de protection et de guérison en Limousin », dans F. LAUTMAN, J. MAITRE [éd.], *Gestions religieuses de la santé*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 208).

que Jeanne Favret-Saada désigne comme « la borne de l'informulable »<sup>22</sup>. Ce n'est en somme que durant la situation formelle de l'entretien, ou lorsqu'ils rentrent dans leur foyer après le pèlerinage et qu'ils retrouvent leurs proches, que les pèlerins de Lourdes se doivent d'évoquer leurs « croyances » en les stabilisant dans un certain registre de discours<sup>23</sup>.

Jean Pouillon, dans son travail consacré à la polysémie du verbe « croire »<sup>24</sup>, traduit bien le doute systématique qui accole à cette notion intrinsèquement chargée d'une polysémie problématique et irréductible. Même en Occident, croire n'est pas un état mental, car l'énonciation d'un « je crois que » n'a de sens que dans une configuration socio-historique particulière et ne peut être envisagé sans celle-ci. Comme l'exprime très bien Rodney Needham<sup>25</sup>, l'énoncé de croyance s'inscrit dans un statut de communication particulier<sup>26</sup>. Énoncer une croyance n'a de sens que dans un contexte socio-historique au sein duquel la possibilité de ne pas croire est également exprimable. La croyance correspond donc moins à un acte de cognition (conviction) qu'à une disposition favorable envers quelque chose (attachement). Le fidèle qui exprime sa croyance ne parle donc pas de son état intérieur, il mobilise des conventions appropriées à une situation particulière au sein de laquelle il souhaite se positionner<sup>27</sup>. Aussi, si la notion de « foi » formate incontestablement la pensée occidentale<sup>28</sup>, il convient de ne pas confondre les modalités d'énonciation avec des états mentaux. Tout individu entretient un rapport réflexif avec ses propres énoncés de croyance. L'énonciation de croyances doit donc être envisagée comme un « engagement situé »<sup>29</sup> ou comme la mobilisation d'un registre de discours en vue de justifier d'un attachement<sup>30</sup>.

22. J. FAVRET-SAAD, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1997, p. 46.

23. L'ethnologue Élisabeth Clavier met d'ailleurs parfaitement bien en évidence comment les personnes qui se rendent en pèlerinage sur un site d'apparition mariale se préparent à gérer leur retour en se réappropriant des discours de justification : É. CLAVERIE, « Voir apparaître », *Raisons pratiques* 2 (1991), p. 157-176 ; « Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparition contemporains de la Vierge », dans N. BELMONT, F. LAUTMAN (éd.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, 1993, p. 329-336 ; « Lourdes, San Damiano, Medjugorje et retour », dans Y. LAMBERT, G. MICHELAT, A. PIETTE (éd.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

24. Voir J. POUILLON, *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 17-36. Ce texte est la version remaniée de plusieurs articles écrits par Jean Pouillon entre 1978 et 1980 (voir « Références des premières publications », p. 169).

25. *Belief, Language and Experience*, Oxford, Basil Blackwell, 1972.

26. C'est également ce que défend M. de CERTEAU quand il affirme que « la croyance » est avant tout une modalité d'affirmation, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1987 (1982).

27. Cf. R. NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, p. 132.

28. Comme le dit R. N. HAMAYON, la distinction entre « ce que l'on croit » et l'acte même de « croire » est une dualité spécifique à l'Occident judéo-chrétien et n'existe pas dans la plupart des langues des peuples non-occidentaux qui sont l'objet de l'anthropologie (cf. « L'anthropologie et la dualité paradoxale du "croire" occidental »).

29. Cf. A. PIETTE, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999, p. 18.

30. La notion de « justification » est ici empruntée à L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991. La notion de « attachement » s'inspire des réflexions stimulantes développées par B. LATOUR, « Factures/fractures : de la

### III. « Mais que croit-il donc ? » Détour par une situation d'interaction particulière

À plusieurs reprises, que ce soit au sein des assemblées pentecôtistes ou avec les pèlerins de Lourdes, nous avons pu être témoin de scènes au cours desquelles des individus se sont attachés à mobiliser successivement plusieurs registres de discours (parfois contradictoires) pour tenter de rendre compte de leurs « croyances ». À chaque fois, il était tout à fait possible de replacer ces mobilisations discursives dans leur contexte d'énonciation, en prenant en compte le statut des acteurs en présence et le type d'interaction en cours. Le texte qui suit est une retranscription, après coup, d'une situation particulière vécue dans un train de pèlerinage, en mai 2009, lors du pèlerinage des Romands à Lourdes<sup>31</sup>. Cette scène, tout à fait intéressante, nous semble constituer une excellente illustration de notre propos, puisqu'on y découvre un pèlerin, membre de l'« Hospitalité de Suisse romande Notre-Dame de Lourdes », cherchant pendant plusieurs heures à convaincre son interlocuteur de la cohérence de sa démarche pèlerine, en mobilisant successivement plusieurs registres de justification qui, pris individuellement, ne traduiraient pas un même type (ou un même degré) de « croyance » chez l'individu en question.

*Journal de terrain, 15 mai 2009, train de pèlerinage de l'« Hospitalité de Suisse romande Notre-Dame de Lourdes », voyage de retour*

Il est tard, et les premiers étudiants ont regagné leur compartiment pour dormir. Dans le wagon de queue, aménagé pour l'occasion en cantine, nous ne sommes plus que quelques-uns à renier la fatigue pour faire durer ces dernières heures de notre pèlerinage à Lourdes avec l'*Hospitalité de Suisse romande*. J'avais organisé ce stage de terrain sur les sanctuaires de Lourdes pour des étudiants de l'Université de Lausanne, dans le cadre de mes enseignements à la Faculté de théologie et de sciences des religions. Avec deux collègues de l'Observatoire des religions en Suisse, nous avons entraîné sur les sanctuaires de Lourdes, durant une semaine, onze étudiants ayant pour l'occasion revêtu le costume de l'hospitalière ou du brancardier. Durant le stage, tout en jouant leur rôle au sein de l'*Hospitalité*, ils et elles ont ainsi pu expérimenter à plein les différentes facettes de la dévotion mariale à Notre-Dame de Lourdes. Mais l'expérience se termine, et il nous faudra encore du temps avant d'en faire le bilan. Pour l'heure, nous partageons les dernières heures du voyage avec quelques bénévoles de l'association, eux aussi peu pressés de regagner leur wagon. Les conversations tournent inévitablement autour de l'expérience vécue.

L'un des médecins de l'*Hospitalité* est là. Il nous a fallu peu de temps cette semaine pour cibler le personnage. Il est de ces éternels boute-en-train, dont

notion de réseau à celle d'attachement », dans A. MICOUD, M. PERONI (éd.), *Ce qui nous relie*, Paris, Éditions de l'Aube, 2000.

31. En 2009, nous avons assuré l'encadrement d'étudiants de l'Université de Lausanne participant, dans le cadre d'un stage de terrain, au pèlerinage annuel de l'« Hospitalité de Suisse romande Notre-Dame de Lourdes ».

l'humour permanent et les répliques volontairement crues et déplacées sont si appréciées dans les heures tardives de la journée. Depuis notre arrivée, j'ai pu remarquer à quel point notre groupe semble l'intriguer. Il n'a jamais manqué une occasion de se rapprocher de nous pour engager la conversation et découvrir quel sentiment dominant habite ces étudiants confrontés pour la première fois à une organisation telle que l'*Hospitalité*. L'homme saisit une occasion d'engager une nouvelle conversation lorsqu'il entend deux étudiants évoquer leurs soirées lausannoises. Il commence alors à nous raconter sa jeunesse et le rôle qu'il a pu jouer, avec ses amis, dans le développement des cafés-jazz de Lausanne. Je ne m'intéresse guère à cette conversation qui s'engage, mais je tente d'en profiter pour entendre ce personnage original sur ses motivations à participer à un pèlerinage de malades.

#### Acte 1 : Lourdes festif et relationnel

Je défic alors le médecin en manifestant ma difficulté à associer le jazz – entendu comme expression musicale fondée sur l'anti-solfège – et le pèlerinage de Lourdes, marqué par son ritualisme plutôt rigoureux et laissant en apparence peu de place aux expressions créatives et spontanées. Je sais bien qu'il s'agit là d'une vision caricaturale de la dévotion mariale à Lourdes, comme j'ai pu notamment le mettre en évidence dans mes travaux de doctorat, mais je continue tout de même de jouer sur cette opposition réductrice pour créer un nouveau contexte d'échange verbal. Le médecin est obligé de mettre de côté le jazz-mann des nuits lausannoises pour répondre à mon interpellation. Il prend quelque temps pour trouver un angle de réponse ; je développe alors ma métaphore en insistant sur l'aspect répétitif et autoritaire de l'orthopraxie pèlerine soutenue par l'*Hospitalité*. L'homme nuance mon propos, répondant qu'il est exagéré de voir Lourdes sous cette seule facette. Il ne réfute pas totalement ma vision, se livrant lui-même à une rapide critique de l'institution, mais insiste sur les marges du pèlerinage – les relations interpersonnelles avec les malades et l'ambiance festive de l'*Hospitalité* –, qui constituent pour lui des aspects essentiels de son attachement à l'expérience. Pendant près de quinze minutes, il développe son point de vue, montrant comment l'« esprit » de l'*Hospitalité* constitue un bien précieux à préserver. Il vante les mérites de ces relations humaines « sincères » et « authentiques » constituant, en quelque sorte, une alternative essentielle au type de traitement que nos sociétés « infligent » aux personnes seules et/ou malades. Le discours choisi est efficace. Le wagon est devenu attentif. Le médecin use d'un système de justification avec lequel personne ne saurait être en désaccord. Mais nulle mention ici de « croyances », aucune évocation de la Vierge ou des guérisons, l'argumentaire repose uniquement sur une idéologie solidaire pour tenir debout. Je décide donc de lancer une contre-offensive.

#### Acte 2 : Lourdes ou l'Hospitalier méritant

Les sept personnes encore présentes dans le wagon sont toutes autour de la table. Je reprends alors la parole quelques minutes pour rebondir sur l'argumentaire développé, en répondant au médecin que si son élogieux discours sur les bienfaits du relationnel dans la relation médicale est tout à

fait convaincant, il n'explique en rien l'intérêt que peut représenter le site de Lourdes en particulier, puisque l'apport mis dans la balance des argumentaires par le médecin ne présuppose que la rupture avec le quotidien, le déplacement collectif et le fait de vivre durant une semaine une aventure particulière. En d'autres termes, si l'on peut prêter foi à son discours, rien ne justifie la particularité du site de Lourdes, et le même type de mieux-être pourrait être identifié chez les personnes lors d'un séjour collectif sur n'importe quel site touristique attrayant. En quoi Lourdes constitue-t-il un plus? Pourquoi emmener ces personnes âgées ou malades jusque-là, si le seul attrait de l'expérience réside en fin compte pour elles dans l'occasion de vivre, pendant un temps, des expériences humaines nouvelles et intenses, qui tranchent de toute évidence avec la pesanteur de leur quotidien en maison de retraite ou en centre médicalisé? Le médecin n'a pas vraiment le temps de répondre à mes remarques. Un brancardier renforce sa position dans sa chaise pour reprendre le monopole de la parole. Il fait clairement passer un ton de reproche dans ses paroles, me demandant pourquoi je pose toutes ces questions. Le ton utilisé fait clairement partie de la stratégie de communication choisie. À mon tour, je me trouve interpellé et c'est à moi de recourir à la justification. Je rappelle alors les raisons pour lesquelles j'ai choisi de venir avec ces étudiants à Lourdes, en racontant mes expériences passées avec les pèlerins de Franche-Comté et mon intérêt pour les pèlerinages mariaux. Le fait de préciser qu'il s'agit de mon cinquième pèlerinage à Lourdes est aussi une stratégie visant à m'attirer la sympathie de mes interlocuteurs. Mais l'effet n'est que partiel, l'homme conserve un regard accusateur, visiblement très irrité par le fait que j'aie eu l'audace de réduire Lourdes à un collectif coercitif. Il poursuit sur un ton de reproche, en mobilisant un argumentaire exactement opposé à celui du médecin. Le brancardier se lance dans le récit exhaustif des tâches de l'hospitalier de Lourdes, qu'il décrit alors comme le héros de l'abnégation. Le dévouement total et sans contrepartie aux personnes malades constitue pour lui une entorse à la rationalisation de l'acteur moderne que seuls les mystères de Lourdes peuvent expliquer. Plutôt que de prendre l'angle de la solidarité authentique et festive de la séquence précédente, le brancardier prend en quelque sorte le contre-pied du médecin en insistant sur le sacrifice et les exigences quasi insurmontables de la tâche de l'hospitalier. Le médecin acquiesce sans pour autant surenchéris. Il semble penser que l'angle d'attaque valorisé par l'*Hospitalier* est peut-être plus efficace que le sien pour me convaincre, mais ne participe pourtant pas à la conversation engagée. Le brancardier conclut sur le « mystère » d'une abnégation si rationnellement incohérente, en mobilisant la présence mariale comme facteur explicatif. En somme, si des hommes et des femmes peuvent s'investir durablement dans une expérience si physiquement contraignante, c'est parce qu'ils en retirent des bienfaits, même si ces derniers restent peu perceptibles pour l'analyse universitaire.

Nous voilà au cœur des affirmations de croyance des hospitaliers de Lourdes. Ces leitmotifs que j'ai tant entendus pendant quatre années au contact des pèlerins. Une chaîne de preuves bien élaborée par les organisateurs des pèlerinages et les responsables des sanctuaires pour fournir aux bénévoles, comme

aux personnes malades, une signification à leur participation. Je peux sans difficulté résumer l'argumentaire, puisqu'il repose sur les mêmes bases que celui des hospitalières et brancardiers de Franche-Comté. La « croyance » en la réalité de la présence mariale est en somme prouvée par l'improbabilité d'un tel dévouement à l'autre sans contrepartie qui, malgré les exigences physiques et psychologiques que représente un tel investissement, parvient à produire chez celui qui l'effectue un intense sentiment de mieux-être. Lors de ma seconde participation à un pèlerinage à Lourdes, alors que j'avais pour tâche d'aider des personnes handicapées à monter dans le train, une religieuse m'avait interpellé. Elle parlait avec plusieurs personnes d'une quarantaine d'années venues accompagner leur grand-mère sur le quai. Nous ne nous étions jamais parlé auparavant, mais mon visage semblait lui être familier. Elle me fit alors signe de m'approcher et déclara brutalement : « Vous voyez ce jeune? L'année dernière, il disait : "oh, c'est dur, c'est fatigant, j'en ai assez!" ». Et puis regardez, le voilà, il a envie de repartir, il a trouvé quelque chose là-bas. C'est quand même formidable, vous ne trouvez pas? » Si une chose est sûre, c'est bien que je ne m'étais jamais plaint de la sorte, et sûrement pas devant cette religieuse que je ne connaissais qu'à peine. Pourtant, je me suis immédiatement plié aux règles de ce petit théâtre d'improvisation, en répondant par l'affirmative et en confirmant à ces personnes mon immense plaisir à renouveler mon engagement au sein de l'*Hospitalité*. Cette religieuse m'imposait de fait un rôle : celui du brancardier novice qui, malgré la dimension épuisante du service auprès des malades, parvient à découvrir les bienfaits du dévouement dans l'expérimentation intime de la présence mariale. J'avais joué ce jeu, sans hésiter, comme tant d'autres l'avaient fait avant moi, et comme tant d'autres allaient continuer à le faire. L'appartenance au collectif induit une certaine conception de la démarche pèlerine à laquelle le nouveau venu se trouve très vite socialisé, par la prise en charge dont il est l'objet, mais aussi par la temporalité particulière du pèlerinage, qui se construit et s'organise comme un « voyage » à la rencontre d'une « autre », comme une expérience ponctuelle et intense dont, dit-on, personne ne peut ressortir indemne. C'est sur la base de cet énoncé partagé que, dans le wagon, le brancardier romand assoit son positionnement, me mettant de fait dans la délicate situation de devoir soit jouer le rôle attendu en acquiesçant, soit me taire respectueusement. Remettre en cause une telle interprétation serait déplacé et, ainsi, personne autour de la table ne contredit une démonstration pourtant critiquable. L'homme maintient un ton emprunt de reproche, m'énumérant les années de dévouement qu'il a investies et me défiant, indirectement, d'oser prétendre qu'il agirait de manière intéressée. Ce n'est pas à tous qu'il s'adresse mais à moi seul. Il attend que je capitule devant l'évidence : il y a bien une force qui le pousse, lui comme d'autres, à aller aussi loin dans l'implication pèlerine. Et cette force, c'est la Vierge! Notre médecin n'intervient toujours pas et se contente d'acquiescer, ce qui m'encourage à conserver une mine sceptique pour que la conversation engagée ne s'arrête pas là. Le brancardier a récité sa leçon et n'entend pas écouter mes contre-arguments. Il se lève et nous quitte sur un air contrarié, suivi de près par deux hospitalières gagnées par la fatigue. Son rôle s'arrête là. Le médecin semble avoir bien

perçu que l'atmosphère est quelque peu chargée et tente d'user d'un nouveau masque pour reprendre les rennes de la conversation.

### Acte 3 : Lourdes, mystère médical

L'espace de parole libéré par le brancardier est propice à l'usage d'un nouveau mode de justification. Le médecin tente alors une nouvelle stratégie, en abordant de front la thématique jusque-là évitée des miracles de guérison. La solidarité festive ne m'avait pas suffi, le dévouement sans borne de l'hospitalier ne m'a pas conquis, reste peut-être la preuve scientifique. Il est intéressant de voir tout à coup surgir la justification médicale dans la conversation, alors que l'accent mis jusqu'à maintenant sur le mieux-être individuel avait relégué au second plan, comme cela se fait dans la majorité des productions littéraires concernant Lourdes et ses pèlerins, les fameux miracles de guérison officiellement reconnus. Les collectifs de pèlerins de Lourdes ont l'habitude de prendre leur distance avec les reconnaissances officielles de l'institution en matière de miracle, considérant généralement que le nombre des miracles réels est de loin bien supérieur à celui des miracles officiellement reconnus. Ces discours, considérant que les procédures de validation sont certes nécessaires pour éviter toute surenchère, mais à l'évidence trop draconiennes pour identifier l'ensemble des cas médicalement inexplicables, sont légions. Ils sont d'ailleurs portés par les responsables des associations eux-mêmes. L'ancien aumônier du pèlerinage franc-comtois me le déclarait d'ailleurs clairement lors de notre premier entretien en 2001 :

Il y a beaucoup plus de miracles que ceux qui sont authentifiés. Il y a des miracles de conversion mais aussi des miracles physiques. Il y a même une dame de Maïche qui est miraculée, seulement les médecins lui avaient donné juste avant tel ou tel médicament, alors, à cause de cela, le bureau des constatations n'a pas voulu parler de miracle. Pourtant, elle est quand même miraculée<sup>32</sup> !

Tout comme l'un des médecins de l'*Hospitalité de Suisse romande* qui, lors de la célébration sur les sanctuaires de Lourdes en mai 2009, effectua le récit de sa propre guérison miraculeuse dans l'église Sainte Bernadette juste avant que les prêtres du pèlerinage ne réalisent le rituel du sacrement des malades. Dans le wagon, le médecin choisit une stratégie plus subtile en multipliant les citations de travaux universitaires et les termes médicaux tous aussi obscurs pour nous les uns que les autres. L'orientation qu'il a choisie de donner à la conversation semble avoir un effet discriminant. Les quelques hospitalières encore présentes rangent gâteaux et boissons et se retirent discrètement. Il n'y a plus que moi et l'un des étudiants du stage de terrain pour écouter sa démonstration. Nous nous trouvons tous les deux-soumis à l'avalanche de références bibliographiques et de termes médicaux. Il est question d'expériences troublantes et de guérisons inexplicables n'ayant pas été l'objet de l'attention du bureau des constatations médicales de Lourdes et qui, pourtant, confirment l'action inexplicable d'une puissance supérieure. Le médecin prend soin d'exclure toute interprétation en termes d'effets psychosomatiques avant

32. Abbé Thiébaud, entretien du 25 septembre 2001.

que nous ayons pu évoquer une telle alternative. Sa « croyance » dans les bienfaits de Lourdes prend cette fois-ci une forme nouvelle. La confirmation de l'impuissance médicale est mobilisée dans la démonstration de la preuve. Rien de commun avec le registre de discours des séquences précédentes. On ne nous demande plus ici de croire, mais bien d'admettre l'évidence scientifique de l'action d'une puissance supérieure. La multiplication des exemples et des termes issus du jargon médical nous place dans l'incapacité d'affronter la discussion. Nous écoutons attentivement le monologue du médecin censé enfin nous convaincre de la pertinence de son attachement à Lourdes. Sans le contredire, je manifeste mon scepticisme en affirmant que l'inexpliqué n'est jamais inexplicable.

### Acte 4 : Lourdes ou le miracle des cœurs

L'heure tardive a raison de la résistance du dernier étudiant, qui nous quitte pour rejoindre lui aussi son wagon. Le médecin cherche sans doute à mettre un terme à cet échange de vues en me parlant de ses études universitaires et de son admiration pour la démarche qui est la nôtre. J'en profite pour reformuler le questionnement de départ, à savoir sur quoi repose l'attachement des pèlerins au pèlerinage de Lourdes. Le fait que plus de deux heures se soient écoulées appelle au changement d'argumentaire. Le médecin se livre alors à des récits de ses pèlerinages passés en m'entraînant avec lui dans la biographie des malades. Il reprend en quelque sorte l'orientation de la première séquence de notre conversation, mais en s'orientant cette fois-ci sur l'expérience des malades et personnes âgées. Il en revient à la valorisation de l'ambiance, mais pour lui accorder une vertu médicale. Il devient difficile de savoir quel type d'efficacité il évoque réellement et s'il y intègre ou non l'action ciblée d'une entité surnaturelle, mais je suis moi-même épuisé de jouer les trouble-fête et je le laisse conduire sans réagir la conclusion de l'entretien. Guérison physique et mieux-être psychologique sont dès lors indissociés dans son discours, qui ne mobilise tout à coup plus aucune référence médicale pour se légitimer. Pas non plus de référence directe à l'entité mariale, mais une insistance forte sur l'organisation de l'*Hospitalité* en tant que configuration propice à faire vivre une expérience régénérante, quelle que soit la manière dont chaque pèlerin ou malade choisit de s'investir dans le dispositif. Le discours se concentre sur l'aventure collective, qui n'a rien de commun avec celle des simples pèlerins. Le pèlerinage de l'*Hospitalité* est ainsi présenté comme un dispositif propice à nous faire toutes et tous « entrer dans le mystère », pour en ressortir transformé. C'est l'inexplicable « miracle des cœurs ». L'expérience vécue est bien de l'ordre de l'extra-ordinaire. L'énonciation du rôle précis joué par l'entité mariale demeure en suspens, mais le constat évident des profondes transformations intérieures vécues par les participants constitue en lui-même une explication suffisante aux motivations des pèlerins et suffit à insister sur le mystère de Lourdes. C'est sur cette dernière version que notre conversation prend fin et que nous regagnons nos compartiments, quelques heures avant notre arrivée à Lausanne.

S'il convenait de définir la « croyance » de cet informateur à partir des éléments tirés de cette longue interaction, nous aurions bien des difficultés à

stabiliser son discours. Déterminer dans quelle catégorie de croyants classer ce médecin de l'« Hospitalité de Suisse romande » nécessiterait d'opérer un choix dans les quatre actes qui composent cette interaction. Dans l'acte 1, il apparaissait peu croyant et davantage motivé par l'aspect relationnel de la démarche pèlerine. Le choix de débiter la conversation par ce premier argumentaire doit se comprendre dans la nécessité de faire lien avec le démarrage de l'interaction autour du jazz et des soirées festives. Dans l'acte 2, auquel il ne participe pas directement mais dont il approuve passivement l'argumentaire, il apparaît attaché à la démarche méritoire du pèlerinage, qui valorise l'endurance face à l'épreuve et l'acceptation du sacrifice comme preuve d'une présence mariale régénérante. Dans l'acte 3, il se fait tout à coup expert militant des miracles de guérison, manifestant une croyance forte en l'extra-ordinaire puissance thaumaturgique du lieu. Enfin, dans l'acte 4, il diminue quelque peu son degré de certitude en valorisant la transformation intérieure collective des participants comme « miracle des cœurs ». Quatre argumentaires différents, en somme, qui constituent ici quatre tentatives de justification de son attachement.

La scène est intéressante au sens où elle se joue dans cette interaction quelque peu compétitive entre l'acteur et le chercheur, durant laquelle le médecin semble faire le tour des modalités argumentatives possibles, pour voir laquelle semble la mieux convenir à son interlocuteur. Dans le second acte, il se trouve contraint de s'associer à des argumentaires nouveaux en présence d'une tierce personne. Le recours au registre de la preuve médicale, durant l'acte 3, est sans aucun doute le basculement le plus surprenant et semble naître d'une volonté de réoccuper le centre de la discussion, tout en tentant d'user d'un registre technique intimidant. Enfin, l'acte 4 apparaît comme une sortie de crise durant laquelle le médecin mobilise l'argumentaire le plus convenu pour obliger le chercheur à être enfin d'accord et pour terminer l'échange sur une conclusion commune.

Bien évidemment, cette retranscription après coup souffre de son imprécision. S'il nous avait été possible de filmer une scène comme celle-ci, nous aurions pu rendre la description plus subtile, en intégrant notamment les différents spectateurs attentifs de la scène qui, par leurs regards et leurs approbations, jouent aussi un rôle déterminant dans ce genre d'échange. Si nous avions choisi de suivre de manière plus approfondie ce médecin durant l'ensemble du pèlerinage, nous aurions également pu mettre à jour bien d'autres facettes de ses registres argumentatifs. La question qui se pose ici, à la lumière de cet extrait du journal de terrain, est celle de la pertinence des entretiens sociologiques semi-directifs dont l'objectif est de parvenir à opérer des typologies de « croyants ». S'il était amené à remplir un questionnaire ou à répondre à un entretien semi-directif avec un inconnu, notre médecin aurait sans doute mobilisé le discours convenu de l'institution pour justifier son attachement. Durant la scène du train décrite plus haut, largement provoquée par les interventions du chercheur, il a été amené à en mobiliser plusieurs successivement. Et si nous entretenions des contacts de longue durée avec lui, dans le cadre d'un travail ethnographique, il en mobiliserait encore bien d'autres. Alors que croit-il vraiment ?

#### IV. Les énoncés de croyance : des outils de justification de ses attachements

Dans la lignée de la sociologie pragmatique développée en France par Bruno Latour et Luc Boltanski, des auteurs tels qu'Albert Piette<sup>33</sup> ou Élisabeth Claverie<sup>34</sup> se sont distingués par des travaux qui remettent en cause le lien déterministe entre représentations et pratiques dans l'étude des faits religieux. Ces études, armées de riches ethnographies, cherchent en somme à s'émanciper de la question du croire. En prenant en compte les controverses, les débats des fidèles, les hésitations, les contradictions, les silences, les faits et gestes les plus anodins, ces deux auteurs focalisent l'attention sur les actions en situation, et refusent la « focalisation sur les croyances » et les « tentations macro-conceptuelles »<sup>35</sup> des sciences religieuses, qui réduisent trop souvent le croyant en un individu, reproduisant fidèlement dans ses actes les représentations religieuses qu'il a lentement incorporées dans son milieu social :

En rupture avec le schéma d'une conscience collective d'emblée partagée, un tel schéma suppose que les personnes et leurs actions soient au carrefour d'une pluralité non harmonisée de références, étudiées dans leur engagement situé<sup>36</sup>.

Comme le rappelle fort justement Albert Piette, tout catholique sait que l'eucharistie, après avoir été consacrée, n'est toujours que de la farine et de l'eau. Personne ne confond le représentant avec le représenté, les médiations (le prêtre, l'hostie ou la coupe) avec l'entité qu'elles représentent, car « le rite joue sur une présence signifiée, espérée, jamais atteinte et renvoyée à plus tard »<sup>37</sup>. C'est *Le cru et le su* de Jean Pouillon, le mythe grec de Paul Veyne<sup>38</sup>. Tout comme les possédés marocains savent que les *djinn*s ne prennent pas réellement possession de leur corps et pourtant croient qu'ils se manifestent bien à travers la possession<sup>39</sup>, les catholiques savent que l'hostie n'est pas le corps du Christ tout en croyant qu'il se manifeste bien dans cette médiation. Nous retrouvons là l'apparent paradoxe qu'Albert Piette décrit très justement comme la mise en « présence de l'absent »<sup>40</sup>. Commentant la célèbre formule d'Octave Mannoni : « Je sais bien mais quand même »<sup>41</sup>, Dominique Boullier<sup>42</sup> défend l'idée qu'ici comme ailleurs, aujourd'hui comme hier, l'initiation aux pratiques rituelles comme aux énoncés de croyances commence avec la sortie d'une croyance aveugle. C'est en effet en acceptant l'apparent paradoxe qui énonce en même temps que les dieux sont présents et que ce sont les hommes qui les rendent présents que l'enfant accède à la « croyance », c'est-à-dire

33. Cf. *La religion de près*.

34. *Les guerres de la Vierge*.

35. A. PIETTE, *La religion de près*, p. 12.

36. *Ibid.*, p. 18.

37. M. GRUAU, *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*, Paris, Métailié, 1999, p. 52.

38. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

39. Cf. B. HELL, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

40. A. PIETTE, *La religion de près*, p. 254.

41. Cf. O. MANNONI, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

42. « Au-delà de la croyance : "Je sais bien mais quand même" », *Cosmopolitique* 6 (2004), p. 27-47.

accepte en somme de s'engager dans une action dont il n'est pas tout à fait dupe, mais à laquelle il demeure attaché.

Si l'agnosticisme méthodologique doit demeurer un principe fondamental de la méthodologie des sciences religieuses, ce dernier ne doit pas se réduire en une empathique neutralité. L'agnosticisme méthodologique, ce n'est pas mettre de côté ses propres convictions pour analyser celles des autres, c'est d'abord et avant tout arrêter de croire aux croyances des autres; ou plutôt se garder de croire que les autres croient aveuglément à ce qu'ils énoncent :

[...] nous pervertissons aussi bien les sciences transformées en opinion que les religions transformées en gnose. D'où ce monstre que l'on invoque lorsque l'on pose la question rituelle « Croyez-vous en Dieu ? », comme s'il s'agissait d'une formule de même farine que « Croyez-vous au réchauffement global ? » [...] Pour parler un peu sérieusement de religion, il faut être agnostique, au sens étymologique de ce mot, c'est-à-dire en se gardant de croire à la croyance<sup>43</sup>.

« Plutôt que de penser en termes d'adhésion et d'états mentaux, nous assimilerons ce qui est désigné par le terme "croyances" à des simples opinions émises dans des échanges verbaux spécifiques »<sup>44</sup>. Croire est un acte de communication, non un état mental. C'est un acte marqué par l'incertitude qui lui est inhérente, par les débats et les controverses qui le constituent et le font être<sup>45</sup>. Les registres de croyances disponibles, en incessante circulation au sein du collectif, se trouvent ainsi mobilisés ensemble, successivement ou partiellement, selon le type d'interaction, le statut de l'interlocuteur, le format de l'échange et les enjeux de la discussion. Reste la force du collectif qui, sur la base d'un certain nombre de ses acteurs, contrôle et corrige les énonciations publiques afin de construire, diffuser et imposer certains registres de croyance par rapport à d'autres, comme le montre avec beaucoup de pertinence Elisabeth Claverie dans ses travaux sur la dévotion mariale lorsqu'elle évoque la « reformulation des plaintes »<sup>46</sup>.

43. B. LATOUR, « Science et Raison : une comédie des erreurs », *Cosmopolitique* 6 (2004), p. 51. Il est également écrit : « Lointain comme proche ne s'atteignent pas sans médiations. Si l'on se rapproche des traditions scripturaires et que l'on desserre un peu l'étau de la croyance en la croyance, on s'aperçoit bien vite que "Dieu" n'est pas l'objet d'une croyance que l'on pourrait posséder ou non selon le degré de certitude et de confiance accordé à une chaîne de preuves ou de témoignages. On ne croit ni on ne doute "de Dieu" comme on le ferait du "réchauffement global", de "l'amour maternel" ou du "mariage des homosexuels". Ce n'est pas le nom d'une substance visée par un acte de langage. C'est plutôt l'un des termes possibles pour désigner la réussite ou la félicité d'un acte de langage, d'une prédication, par lequel l'absence devient présence, l'éloigné devient prochain, le mort devient vivant, le perdu devient sauvé, l'indifférent devient sensible » (p. 52-53).

44. A. PIETTE, *La religion de près*, p. 20.

45. « La polysémie même de l'énoncé de base fait ainsi penser que la religion (et les activités qu'elle déploie) est intrinsèquement controversée » (*ibid.*, p. 135).

46. Voir notamment E. CLAVERIE, *Les guerres de la Vierge*, p. 69 *sqq.*; voir aussi L. AMIOTTE-SUCHET, « Les hospitaliers de Lourdes. Une communauté événementielle ? », dans I. SAINSAULIEU, M. SALZBRUNN, L. AMIOTTE-SUCHET (éd.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, 2010.

## V. Épilogue

L'extrait du journal de terrain, qui a été exploité pour illustrer le propos de cette contribution, fait référence au pèlerinage de Lourdes de mai 2009. Depuis, nous sommes retournés sur le terrain de Lourdes avec des étudiants en mai 2010 et avons donc revu le médecin. Notre surprise fut la plus totale quand nous avons alors appris que ce médecin, de confession protestante, avait souhaité se convertir au catholicisme et allait de ce fait être le personnage central d'une messe de confirmation célébrée sur les sanctuaires par le responsable spirituel de l'« Hospitalité de Suisse romande » durant le pèlerinage 2010. Lors de cette célébration, le médecin effectua un témoignage destiné à justifier sa décision, et c'est lors de cette prise de parole publique qu'il révéla que sa décision fut prise et annoncée au vicaire général sur le quai de la gare de Lourdes, quelques minutes avant le départ du train de pèlerinage en mai 2009. En d'autres termes, ce médecin a donc annoncé à son vicaire sa décision quelques heures seulement avant notre échange tardif dans le wagon-cuisine lors du voyage de retour ! Il est logique que cette décision, fraîchement prise, n'ait pas été mentionnée lors de notre échange, mais il est clair que le témoignage rendu lors de la messe de confirmation du pèlerinage 2010 construit un cinquième personnage, encore très différent de ceux qui se sont succédés durant la discussion du wagon-cuisine. Difficile à nouveau, à la lumière de ces nouveaux éléments, de voir en ce médecin un personnage homogène. Comme d'autres, ses « croyances » et ses modes de justification s'élaborent et s'inventent au gré des interactions. Parions néanmoins que sa prise de parole publique, effectuée en mai 2010, et la confirmation, par le vicaire, de la nouvelle identité confessionnelle du prétendant, ne permettront plus à ce converti de construire autant de personnages si différents durant ses futures rencontres avec l'ethnologue.