

Entretiens

Religion et communication : du judaïsme orthodoxe au spiritualisme technique

entretien avec Jeremy STOLOW¹

Departement of communication studies
Concordia University
Montreal (Canada)

réalisé par David DOUYÈRE²

– Quelle est la relation entre religion et communication ?

Il faut d'abord clarifier les termes que l'on compare. Pour moi, ce n'est pas la même chose que de parler de « religion et communication » ou de « religion et médias ». L'étude des questions de religion et communication constitue un domaine beaucoup plus large, comprenant plusieurs dimensions – langage, communication visuelle, communication interpersonnelle, organisationnelle – qui touchent à ce que l'on peut identifier comme fait « religieux ». De façon plus restreinte, le champ « religion et médias » englobe principalement ce qui, comme on dit en anglais, se situe « *in between* », c'est-à-dire ce qu'il y a entre deux acteurs. Il s'agit de questions de connexion, de transmission, de stockage, d'échange, qui s'effectuent à travers un *medium*, un intermédiaire, ou un protocole de médiation. Le dispositif médiatique, ainsi compris, inclut les processus de dissémination, de coordination et de représentation ; dans cette perspective, nous considérons la religion comme un phénomène qui prend place à l'intérieur de tels actes de médiation.

¹ Jeremy Stolow est professeur associé à l'Université Concordia, à Montréal (Québec, Canada) ; il enseigne au sein du département des études en communication de cette université. Il est l'auteur, notamment, de *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution* (Berkeley, University of California Press, 2010) et a coordonné l'ouvrage *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between* (New York, Fordham University Press, 2012). Il a publié « Le synthétique sacré. Réflexions sur les aspects matériels des textes juifs orthodoxes » dans la revue *Terrain* (n° 59) en 2012 (p.120-137). Bibliographie et textes sur www.jeremystolow.com.

² Cet entretien a été mené le 11 juin 2013 à Montréal (Québec, Canada).

Entre religion et croyances

Il convient également de remarquer que le mot « religion » possède sa propre généalogie, fondée, entre autres, sur l'histoire des débats théologiques chrétiens et sur l'évolution des sciences de classification et de comparaison du XIX^e siècle, telles que la philologie, l'orientalisme scientifique, et l'ethnologie. En réalité, l'étude des religions comparées hérite d'une longue histoire marquée par les tentatives d'identifier « l'essence » de la religion et de définir ce qu'est une religion, afin de pouvoir ensuite comparer les religions entre elles. Le concept moderne de « religion », que nous héritons de cette histoire, spécifie quelque chose qui existerait de façon complètement distincte, à l'extérieur des autres sphères pratiques et sociales, qu'il s'agisse de la loi, de la science, de l'art ou de la politique. Ce qu'on appelle aujourd'hui « religion » comprend ainsi avant tout un système de croyance, de foi et des convictions, auquel l'individu donnerait son accord et que l'on pourrait tenir à l'écart des autres questions pratiques de la vie. Mais pour un certain nombre de personnes « religieuses », cette division entre croyance et pratique n'existe pas et nous sommes en peine de savoir comment incorporer ces différences dans une définition globale de la religion.

Il est important d'évoquer ces problèmes terminologiques, car, dans un certain nombre d'études sur la religion, les médias et la communication, on repère un sous-entendu constant à propos des faits religieux qui constituent l'objet de recherche : on suppose que la religion existerait, *a priori*, comme quelque chose d'immatériel, de purement symbolique, qu'on appelle la croyance, ou la foi religieuse, et qui ensuite se trouverait acté, instrumentalisé, mis en fonctionnement d'une manière ou d'une autre dans différents domaines. Alors, un certain nombre de chercheurs se demandent, comment ces individus, ces communautés ou ces institutions religieuses sont abordés ou affectés par telle ou telle pratique médiatique. Évidemment, cette approche peut nous amener à explorer des champs très intéressants et révélateurs. Cependant, il existe toujours un danger dans le fait de supposer que l'on aurait affaire à deux aspects distincts : d'un côté, la religion, et de l'autre, les effets qui sont produits par les façons de médiatiser la religion. Pourtant, phénoménologiquement parlant, on ne peut pas les séparer. Ceci étant dit, je ne souhaite pas que les deux termes soient complètement confondus non plus ; il faut en effet éviter le danger que tout devienne religion ou que tout devienne communication. Le défi est de trouver une approche méthodologique qui comprenne les relations entre religion et médias, sans les confondre, mais, en même temps, sans réifier la religion comme un phénomène qui existerait indépendamment de sa médiation.

– Il n’y a pas nécessairement une foi ou une croyance dans les démarches religieuses ; ce serait une sorte de biais ou de présupposé des approches en communication que de penser qu’il y a une foi ou une croyance immatérielle ?

- Oui, la priorité que l’on donne aux croyances dès la définition du champ religieux est certainement une attitude moderne. Si on regarde l’histoire dans son ensemble, évidemment, même si autrefois les gens participaient beaucoup plus régulièrement aux rituels religieux, leur participation n’était pas nécessairement indexée sur leur foi, ni sur leur fidélité à une doctrine théologique. Les contraintes d’adhésion ou de participation étaient autrefois beaucoup plus fortes. Cela ne veut pas dire nécessairement que les gens étaient davantage croyants ou plus pieux. Même dans l’histoire du catholicisme, dans chaque paroisse les prêtres ne cessaient pas de se plaindre que les fidèles n’étaient pas assez fidèles... Cependant, ces principes traditionnels d’adhésion à une communauté religieuse, d’identification publique, et même de communication de la croyance se sont transformés dans la situation moderne, dans laquelle nous trouvons cette définition de la religion comme un phénomène déconnecté d’une manière très radicale des questions d’adhésion et des pratiques sociales. Cette transformation du champ religieux s’est manifestée plus facilement dans les sociétés chrétiennes, et pour le christianisme, que pour d’autres religions. Nous voyons cette différence actuellement partout dans le monde, même dans des pays occidentaux, qui se trouvent dans des pseudo-crisis de laïcité, provoquées par la question de l’intégration des minorités religieuses et, surtout, les minorités musulmanes : une population qui, supposent leurs détracteurs, semble incapable de relever le défi moderne de séparer sa croyance et son comportement dans la sphère publique. « La religion doit rester à la maison ! », estime-t-on, ou, de façon plus restreinte encore, « les convictions religieuses ne doivent pas sortir de nos pensées privées ». Cependant, en disant cela, on ébauche encore une fois une définition de la religion qui est fondée sur le concept de croyance et suppose que l’adhésion à un *corpus* de croyances donné ne doit pas avoir des conséquences directes sur la logique d’action dans la sphère publique. Toutefois, pour un certain nombre de religieux non-chrétiens, la croyance et la vie pratique ne peuvent pas être si facilement séparés. Pour un juif orthodoxe, par exemple, il y a 613 commandements, qui exigent toutes sortes d’actions dans diverses sphères de la pratique, mais il n’y en a pas un qui désigne la croyance. Alors, c’est certes un peu iconoclaste de le dire, mais, théoriquement, on peut être athée et juif orthodoxe. Si, en pratique, on suit toutes les règles, voilà, on adhère à l’orthodoxie juive. Le rapport à la loi est fondé sur les pratiques, et non sur la foi.

Nous assistons parallèlement, dans la situation contemporaine, à une prolifération des usages du mot « religion », adopté par des groupes non-chrétiens dans des contextes interreligieux et dans le cadre de contextes légaux qui les contraignent à se représenter comme adhérant à « quelque chose » qu'on appelle une religion. « Oui nous aussi, nous avons une religion », peuvent-ils proclamer alors, religion qui s'appelle l'hindouisme, le shamanisme, le Raëlisme, etc. Cet usage du mot « religion » devient plus aigu face aux exigences de la recherche d'une reconnaissance par l'État ou de la légitimation culturelle dans l'espace public. Il faut toutefois être conscient que ce que l'on instrumentalise dans ces contextes est, au fond, une définition de la religion modelée sur la théologie chrétienne et sur l'histoire des relations apaisées entre les églises chrétiennes et les états modernes. On peut même oser se demander s'il existe une religion en dehors de cette histoire du christianisme. Ces problèmes liés à l'usage du mot « religion » sont maintenant bien connus des chercheurs qui travaillent en sciences des religions et en théologie comparative, mais en dehors de ces domaines, c'est une connaissance difficile à intégrer, surtout dans les sciences de la communication où l'on suppose que l'étude de la religion et de la communication aborde une idéologie particulière, telle que le socialisme, ou n'importe quelle autre idéologie. On suppose alors que la religion est un domaine idéologique spécifique.

Un autre risque que l'on doit identifier pour la conceptualisation du champ de recherche religion et médias est ce que j'appelle le piège durkheimien, par lequel on remplace une définition substantive de la religion par une définition fonctionnaliste. La difficulté est alors de délimiter les phénomènes qui méritent le terme de « religion ». Est-ce qu'une équipe de hockey ou de football relève d'une religion ? Si l'on va dans ce sens, les sports professionnels ont des fidèles, des symboles, des rituels qui produisent des moments d'effervescence collective ; dès lors, pourquoi ne pas les considérer comme des institutions religieuses ? Face à ce risque d'étendre la définition de religion indéfiniment et d'y incorporer n'importe quelle expérience sociale, je préfère réserver le mot religion à ceux qui l'adoptent eux-mêmes. Finalement, pour moi, la religion est une catégorie émique, pas étique³.

- L'approche du christianisme dans la recherche sur les religions est un piège, un obstacle pour penser d'autres choses, d'autant que le christianisme a sa propre pensée des religions ; le phénomène est néanmoins plus vaste...

3 C'est-à-dire propre aux acteurs sociaux étudiés, et non aux catégories du chercheur (Kenneth Pike, *Phonemics, a Technique for Reducing Languages to Writing*, Ann Arbor, University Michigan Press, 1947).

- Oui, tout à fait. Il y a une forte implication méthodologique derrière cela : quelle sorte de projet de recherche peut-on mener et quelles sont les questions qui sont les plus fructueuses ? Dans le domaine « religions et médias », pour la recherche que je connais le mieux, au Canada, aux USA, et aux Pays-Bas, il y a un intérêt croissant non seulement pour les questions de la représentation de la religion dans les médias de masse, dans le cinéma ou le journalisme (qui sont également des questions importantes, bien entendu), mais surtout pour la culture matérielle, pour les technologies, ou pour les pratiques, les techniques du corps. Comment la religion, ce phénomène supposément immatériel et purement symbolique, est effectuée dans des pratiques très concrètes, comme, par exemple, les techniques qui permettent à un rituel d'être spectaculaire, ou quelles sont les sensations corporelles, la vision, l'ouïe, le toucher, comment les sens humains sont organisés pour effectuer une expérience religieuse ? À mon avis, ce sont des questions plus souples, qui permettent de ne pas se trouver piégé par la question « qu'est-ce que l'essence de la religion ? ». Ainsi, on commence plutôt *in medias res*, avec des questions phénoménologiques portant sur la façon dont les faits religieux se manifestent dans leur matérialité, dans le processus de médiatisation. Cela veut dire qu'on ne commence pas l'étude avec une définition déterminée de la religion, mais, au contraire, par les instruments, les techniques et les pratiques médiatiques qui produisent des phénomènes qu'on reconnaît comme des faits religieux ; et l'on voit où cela nous mène. C'est une approche naïve, mais intentionnellement naïve, qui consiste à rester sur cette surface médiatique. Mais, pour moi, ceci forme une approche beaucoup plus fructueuse et qui permet de ne pas se perdre dans ce débat insoluble, « qu'est-ce que la religion ? ».

- Il conviendrait donc selon vous de s'intéresser à la sacralisation, au phénomène de sacralisation ou de constitution du sacré, dans une approche pragmatique en observant les actions, plus qu'au sacré lui-même ?

- Oui, tout à fait.

Judaïsme orthodoxe : l'invention et la diffusion éditoriale de la tradition

– Quels espaces religieux avez-vous pu aborder, pour le moment ? Le judaïsme orthodoxe, la tradition *New Age* ?

- Pendant plusieurs années j'ai travaillé sur le judaïsme orthodoxe. C'était un projet tout d'abord entièrement textuel, une étude du discours social sur la mémoire collective ; je voulais analyser comment celle-ci se trouvait représentée dans une série de textes étroitement définis. C'était ma thèse de doctorat. Il fallait que j'aie un *focus* très spécifique, donc j'ai effectué une étude sur une série de textes qui étaient publiés par une maison d'édition aux États-Unis, ArtScroll. Cette entreprise a été créée et soutenue par un groupe d'auteurs, d'éditeurs et de financiers qui proviennent de « l'aile droite » de la communauté juive orthodoxe, les soit disant ultra-orthodoxes ou « intégristes » juifs. Cette maison d'édition a attiré mon attention grâce aux succès qu'elle a obtenus en se présentant comme la source de la version traditionnelle de la philosophie, de l'éthique, et de l'ensemble des pratiques juives. Évidemment, il n'a jamais existé une seule tradition ; il y a toujours eu une pluralité de traditions dans l'histoire juive. Même ce que l'on appelle aujourd'hui l'orthodoxie juive n'est en réalité pas du tout traditionnel. C'est un mouvement fondé au XIX^e siècle, dans le sillage des réformes juridiques qui ont traversé une grande partie de l'Europe, accordant aux Juifs la citoyenneté, offrant de nouvelles opportunités pour l'organisation communale, et suscitant de nouvelles tendances de réforme de la religion ou une nouvelle façon d'articuler une identité juive complètement laïque. Dans ce contexte de libre marché de l'adhésion religieuse, l'orthodoxie juive est née comme un mouvement qui réclamait la tradition juive à travers un mode de discours et de représentation qui s'est avéré, du coup, extrêmement moderne. Comme héritier de cette tendance orthodoxe, la maison d'édition ArtScroll est parvenue d'une manière remarquable à occuper une position de monopole sur la représentation des traditions juives et de « sagesse juive » dans le marché littéraire, ainsi que dans la culture populaire chez les Juifs anglophones contemporains. C'est un acteur dominant. Cette maison d'édition est maintenant parvenue à un point tel qu'un certain nombre de juifs non-orthodoxes acceptent et utilisent ses livres, même s'ils sont idéologiquement opposés à l'orthodoxie ; toutefois, ils se réfèrent quand même aux livres d'ArtScroll comme à des réalisations de « la version traditionnelle » du judaïsme.

Je ne me suis pas, d'emblée, intéressé à l'ensemble du *corpus* littéraire d'ArtScroll, qui est varié et très vaste, comportant aussi bien la traduction anglaise de la *Torah*, des commentaires religieux, comme le *Talmud*, des livres liturgiques et catéchétiques, mais aussi des ouvrages relevant de genres populaires, tels que des manuels de mise en œuvre de la loi juive dans les pratiques quotidiennes, des romans, des livres pour enfants et des livres de cuisine, notamment. Dans le cadre de mon doctorat, j'ai décidé de me concentrer spécifiquement sur les ouvrages du catalogue d'ArtScroll concernant l'histoire juive. J'ai travaillé principalement sur une série de récits qui présentent les grands rabbins de l'histoire juive, qui relèvent de l'hagiographie moderne. Il s'agit en effet de récits d'histoire racontés non seulement en vue d'expliquer le passé, mais dans la perspective de « ranimer la foi » des lecteurs actuels. Mes premières questions portaient – et sans doute je ne les poserais plus de la même façon aujourd'hui – sur le rôle joué par cette littérature historique dans la formation de l'idéologie orthodoxe juive, et sur la façon dont cette collection est parvenue à asseoir l'autorité de la maison d'édition ArtScroll comme unique dépositaire de la tradition du judaïsme authentique. Ce type de littérature hagiographique suffit-il à expliquer l'adhésion, pour un soi-disant juif orthodoxe, ou pour n'importe qui d'autre, à ce mouvement qui semble de l'extérieur si « intégriste » ? J'ai formulé ainsi la question, en essayant de répondre aux modèles théoriques disponibles qui s'efforcent d'expliquer pourquoi des gens adhèrent à de tels mouvements. En effet, suivant plusieurs études sur l'intégrisme religieux, ainsi, d'ailleurs, que pour l'imaginaire populaire, on n'est pas censé vouloir devenir intégriste : dans la société moderne, un certain scepticisme est valorisé, on doit se montrer nuancé, ouvert aux alternatives de la vie... Comment peut-on néanmoins mener une telle vie, dans la modernité ? Dans la littérature que j'ai consultée sur l'intégrisme religieux, on retrouvait toujours plus ou moins les mêmes explications : ou bien cela relève de la pauvreté économique, les gens ne disposant pas des ressources économiques qui leur paraissent légitimes, ou ne bénéficiant pas d'une reconnaissance suffisante de la part de l'État, ce qui les conduit, en dernier ressort, à de telles pensées religieuses, que ce soit pour « sauver leur vie » ou, simplement, pour faire avancer leurs intérêts. L'autre explication disponible était qu'il s'agissait d'une sorte d'hypnotisme ou de cercle charismatique dans lequel un *leader* intégriste développait son emprise sur les personnes. Il s'agirait alors, suivant cette approche, d'une sorte de terrible *kidnapping* : les enfants ou les adultes qui sont un peu perdus dans le monde et qui cherchent une réponse aux questions existentielles se trouveraient entre les mains de quelqu'un d'extrêmement puissant et seraient alors en quelque sorte hypnotisés, et, ainsi convertis, au point de devenir eux-mêmes intégristes...

Ces deux explications m'ont paru, il faut le dire, très insatisfaisantes. Pour ma part, j'ai essayé de comprendre comment le récit historique pouvait offrir une autre explication de la façon dont se constitue une identité juive et pouvait rendre les Juifs conscients de leur propre héritage, construit d'une manière qui vient servir les intérêts des soi-disant intégristes. C'était ma façon de chercher à comprendre comment l'adhésion à l'orthodoxie juive, ainsi que la position des juifs ultra-orthodoxes dans la sphère publique, pouvaient être si puissantes.

Cependant, à la fin de ce travail, j'étais alors post-doctorant à Cambridge, des collègues m'ont demandé « mais qui lit finalement cette littérature historique produite par ArtScroll ? ». Cela m'a conduit à un point où les choses n'étaient plus très claires pour moi. J'avais mené une étude étroitement textuelle, et j'ignorais précisément quels étaient les livres publiés par ArtScroll les plus populaires ; j'ai alors recommencé mon projet de recherche. Les quatre à cinq ans qui ont suivi, j'ai mené une étude ethnographique sur cette maison d'édition et sur la réception de ses ouvrages dans divers contextes locaux de communautés juives basées à Londres, à Toronto, et à New York. Cette étude de réception m'a permis de poser de nouvelles questions : quels sont les livres d'ArtScroll les plus populaires ? Pourquoi ces ouvrages sont-ils populaires ? Qui les trouve populaires ? Quelles sont les controverses autour de certaines publications ? Cette nouvelle approche ethnographique m'a conduit à faire apparaître d'autres aspects d'ArtScroll qui étaient beaucoup plus importants pour les lecteurs que les livres historiques : principalement les livres de prière et de liturgie juive, pour lesquels ArtScroll est particulièrement réputée, mais aussi les genres populaires, avec les livres de cuisine qui constituent un phénomène commercial très important pour la maison d'édition. En réalité, avec son best-seller *Kosher By Design*, ArtScroll commercialise avec grand succès une gamme de livres de cuisine qui constitue quelque chose d'hybride entre un guide de pratique de la *kachrouit* à la maison et un livre de cuisine de haut de gamme. J'ai remarqué aussi le rôle important que jouait une collection d'ouvrages publiée par ArtScroll dans le domaine du développement personnel et de la psychologie populaire, qui combine un commentaire éthique traditionnel et un vocabulaire moderne de psychologie de la motivation. Cette prolifération de genres littéraires hybrides constitue une stratégie de publication que l'on remarque aussi dans les maisons d'édition et les industries culturelles adressées aux évangéliques chrétiens aux États-Unis (et dans le monde), qui essaient d'offrir à leurs clients des substituts pour chaque produit culturel qui existe dans le marché *mainstream*, adaptés aux sensibilités religieuses de cette communauté minoritaire. Mais le fait que cette littérature populaire publiée par ArtScroll ait acquis des lecteurs situés à l'intérieur ainsi qu'en dehors de la communauté ultra-orthodoxe juive,

dont proviennent les principaux éditeurs et auteurs de cette maison d'édition, conduit à ce que cette enseigne fonctionne comme une fenêtre entre ces deux mondes. Ces livres forment ainsi un médium qui permet à ceux qui sont situés à l'intérieur de la communauté orthodoxe d'accéder à des domaines culturels situés à l'extérieur de leur communauté mais qu'officiellement ils ne peuvent pas aborder ; dans le même temps, ces livres fonctionnent comme une fenêtre qui permet à ceux qui sont situés à l'extérieur de la communauté orthodoxe d'accéder à des vulgarisations orthodoxes sur plusieurs questions d'interprétation de la loi juive, de la chorégraphie liturgique et d'autres questions de la vie quotidienne des juifs pratiquants.

ArtScroll a réussi à bâtir des ponts entre la communauté juive orthodoxe et des lecteurs non-orthodoxes, en grande partie grâce à cette représentation de soi comme la référence en matière de tradition religieuse juive, jugée unique et, en même temps, productrice d'une version de cette tradition située à l'avant-garde des évolutions techniques et des tendances esthétiques dans le monde de l'édition. Il s'agit, en effet, d'une maison d'édition particulièrement novatrice dans le contexte littéraire juif, qui mobilise un certain nombre de stratégies textuelles afin de produire des ouvrages « traditionnels », mais conçus d'une façon « moderne », ce qui signifie organisés et mis en forme d'une manière plus logique, et plus facile à consulter, incluant tout un ensemble de supports de clarification des mots, des index, et d'autres caractéristiques pédagogiques qui visent à permettre au lecteur de mieux s'orienter dans l'ouvrage. Cette combinaison d'authenticité (comme littérature « classique ») et d'accessibilité se manifeste en effet non seulement dans l'organisation discursive du texte, mais aussi au niveau de la fabrication du livre comme objet matériel, que l'on peut constater, par exemple, dans le design des différentes reliures des livres d'ArtScroll, destinées aux différents besoins pratiques et symboliques. J'aborde cette question dans le dernier chapitre de mon livre, *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution* (2010), chapitre dont une version a été traduite en français dans la revue *Terrain* (n°59, 2012).

Technologies et spiritualité : du télégraphe électrique à la représentation de l'aura

– Cette recherche vous a-t-elle permis d'aborder ensuite d'autres terrains ?

- Mon projet de recherche sur ArtScroll m'a mis en contact, dans les années 2000, avec un certain nombre de chercheurs qui travaillaient sur les questions de religion et médias, notamment au *Center for Religion and Media* à l'Université de New York (NYU), où j'ai été affilié comme post-doctorant pendant un an, et aussi grâce à Birgit Meyer, qui a organisé plusieurs colloques internationaux de grand intérêt à Amsterdam. Au cours des discussions qui ont eu lieu dans ces cadres, j'ai saisi comment mon projet posait des questions qu'il convenait d'adapter à un milieu de recherche comparatiste. Nous étions tous à la recherche d'un langage et d'une approche méthodologique pour explorer cette conjonction de religion et médias, d'une façon de documenter des choses qui n'étaient pas encore très bien connues dans la littérature scientifique et d'une manière d'interpréter ces faits d'une façon non-réductrice. C'est dans ce contexte que j'ai commencé à développer un nouveau projet de recherche – très loin de mes intérêts antérieurs pour ArtScroll – sur les cadres de réception des technologies au XIX^e siècle, et surtout sur l'arrivée du monde électrique, du point de vue religieux, magique et spirituel. Il s'agissait de considérer les différents systèmes de savoirs et les différentes « cosmologies » qui se plaçaient entre la science, la culture populaire et la religion autour de ces bouleversements technologiques du XIX^e siècle. Dans ce contexte, l'électricité s'est manifestée comme un objet fondé sur la science pure, mais aussi sur une sorte de science populaire, grâce aux liens entre les effets électriques et les concepts populaires de l'âme immortelle, de la possibilité de communiquer avec les esprits, et d'autres questions relevant de la magie et de l'occultisme. Ce projet était intitulé *The Spiritual Telegraph*, le télégraphe spirituel. Il s'agissait d'explorer comment ce phénomène télégraphique, une nouvelle invention au milieu du XIX^e siècle, a produit diverses conséquences dans la culture populaire transatlantique, et surtout dans l'imaginaire religieux. Le télégraphe, comme première technologie fondée sur l'électricité, est depuis longtemps perçu comme très important dans l'histoire des médias, pour avoir inauguré l'espace communicationnel moderne, notre premier internet. Le télégraphe disposait de la capacité de séparer la communication symbolique du canal de transport : on pouvait désormais communiquer avec la vitesse de l'électricité dans les fils. Dans le monde spirite – une mouvance qui est née et qui a rapidement commencé à s'étendre en même temps que la propagation de la télégraphie – on constate une adaptation de ce phénomène au niveau métaphorique, aussi bien qu'au

niveau pratique. Tout d'abord, le télégraphe a servi comme explication de la façon dont les esprits immortels procèdent d'une matière qui ressemble à l'électricité. Toutefois, pour les spirites, le télégraphe n'était pas un phénomène strictement métaphorique : il a également fourni un modèle pratique pour la communication entre les vivants et les esprits. Ce modèle a conduit plusieurs d'entre eux à tenter d'incorporer des appareils originellement conçus pour le dispositif télégraphique à l'intérieur des séances spirites, ou à transformer la pièce où se tenait la séance en une sorte de laboratoire, où des scientifiques étaient invités pour tester l'authenticité des phénomènes paranormaux, ou pour aider à expliquer comment le médium spiritiste pouvait avoir contact avec une réalité extérieure, par-delà de l'expérience quotidienne.

Ce projet sur les dimensions spirituelles de la télégraphie a orienté de plus en plus mon intérêt vers des questions de religion et technologie, qui est un sujet qui me préoccupe jusqu'à présent. Un volet de cet intérêt procède d'une initiative collaborative que j'ai initiée avec d'autres chercheurs en essayant d'explorer comment diverses techniques et technologies – surtout des dispositifs de communication, mais aussi, des technologies dans le domaine de la médecine, ainsi que des instruments scientifiques, des horloges et des calendriers, et d'autres instruments et pratiques techniques – se trouvent reliées à différents contextes et différents espaces religieux. Dans cette perspective, j'ai organisé un colloque international sur le thème « religion et technologie » en 2007, et le livre – *Deus in Machina : Religion, Technology, and the Things in Between* – a été publié en 2013. Il comporte onze études spécifiques qui, dans l'ensemble qu'elles constituent, tendent à mettre en lumière comment les champs religieux sont constitués à partir de plusieurs techniques et dispositifs – sans lesquels des faits religieux ne se matérialiseraient pas – et, en même temps, comment diverses technologies possèdent des caractéristiques magiques ou transcendantes. Ces liaisons opérées nous encouragent à penser les différences et les chevauchements entre technologie, magie, science, croyance, et religion d'une manière plus profonde. Bruno Latour a été une source d'inspiration importante pour cette réflexion, surtout à la suite de son projet *Iconoclash*, notamment. À travers nos discussions, il nous a paru impossible de séparer le champ religieux et les techniques, les instruments, et les modes de savoir et d'action qui sont reliés au domaine de la technologie. C'était le but principal de ce projet.

Fort du travail mené dans le cadre de ce projet collaboratif, je suis toujours à la recherche d'une approche méthodologique et d'un vocabulaire théorique qui me permettront de poser des questions sur les liens entre religion, médias, et technologies de communication. Je continue mes recherches sur le spiritisme au XIX^e siècle, mais je poursuis également ces questions

dans un nouveau projet que j'ai initié récemment et qui s'appelle *Picturing Aura* (Représenter l'aura) : un projet qui trace l'application des technologies visuelles dans l'histoire des pratiques spirites, occultes et paranormales, en lien avec l'évolution de la médecine alternative et du marché des produits *New Age*, de la fin du XIX^e siècle à nos jours.

Ce que changent les technologies numériques

- Il semble y avoir trois types d'usages principaux des technologies numériques d'information et de communication (TNIC) dans le domaine religieux : représentation « culturelle » des contenus religieux (textes, images), dimension de prière et mise en relation ou demande de ce qui est attendu, et aussi, dans les TNIC mobilisées dans l'islam et le judaïsme, une dimension d'information pour l'observance et l'observation de la loi et des rites. Et c'est du coup un usage un peu particulier des TNIC. Je ne sais pas s'il est étudié, si vous vous y êtes vous-même intéressé... Cet usage consiste par exemple à obtenir des informations sur l'heure d'allumage des bougies de *shabbat*, par *smartphone*, ou sur l'heure du début d'un jeûne... Est-ce que n'est pas quelque chose d'un peu particulier, cela, dans l'information religieuse ? Les pratiquants n'ont plus besoin des petits calendriers imprimés, ou des choses affichées sur un panneau à l'entrée d'une mosquée ou d'une synagogue, mais se trouvent reliés à l'information par l'outil technique, y compris dans l'exécution du rite... Cela vous paraît important ?

- Ce n'est pas un domaine que j'ai étudié en profondeur, mais j'aimerais aborder un exemple sur lequel je trouve la modification introduite par les TNIC très importante. Maintenant, avec les grands réseaux de textes numérisés, il y a une multiplication des possibilités d'accéder aux dépôts de savoir religieux d'une manière sans précédent. Il est possible, par exemple, de faire des recherches sur des mots clefs pour trouver immédiatement une réponse à une question théologique ou légale. On peut voir ce changement radical pour la *Halakha*, la loi juive, et je suppose que c'est la même chose dans l'islam, où désormais, grâce à ce processus de numérisation, il est possible pour n'importe qui de consulter, non seulement des textes sacrés qui sont très connus, mais aussi des textes qui étaient historiquement rarissimes. Antérieurement, il fallait passer toute une vie, en passant d'une bibliothèque à l'autre, pour accéder à des informations qui sont aujourd'hui disponibles à la minute. Traditionnellement, la loi juive était interprétée de façon locale dans la communauté : il y avait le rabbinat, il y avait des étudiants, des élèves, et ils consultaient leur propre bibliothèque locale ; c'était la base de leur connaissance de la tradition. Certainement, il existait aussi des liens

entre des communautés juives de différentes localités, et, également, une culture épistolaire, des rabbins qui voyageaient, etc. Mais la religion et la loi étaient étroitement définies par l'existence d'une bibliothèque physique et ce médium imposait des limitations à la possibilité de connaître la tradition. Maintenant, avec ces réseaux numériques énormes qui comprennent tous les textes possibles et imaginables, il n'est pas difficile de repérer un jugement légal antérieurement peu connu, ou de comparer plusieurs versions d'un texte pour désigner à quelqu'un la version authentique, ou même de reconstituer un texte antérieur disparu, etc. Je peux demander toutes les références existantes qui se prononcent sur telle question et trouver 1 293 citations ; on appuie sur un bouton et on peut contredire les idées reçues sur n'importe quel sujet. Dans ce processus, le monopole consacré aux autorités religieuses de se prononcer sur ce sujet se trouve contesté. Cette évolution technologique a conféré la possibilité d'individualiser le *corpus* textuel religieux d'une manière qui n'avait jamais été effectuée, et elle a radicalement changé notre vision de la tradition même. Je ne sais pas si je dirais que la numérisation des savoirs religieux a vraiment démocratisé l'autorité religieuse, mais elle a en tout cas changé l'image de ce qu'est le savoir. On se trouve maintenant sur un nouveau « terrain de jeu » auquel plusieurs acteurs – les autorités religieuses traditionnelles, ainsi que des non-experts – ont du s'adapter, qu'ils le veulent ou non.

Religion, compréhension et consentement

– Il existe une dimension de communication religieuse, au sens où l'on dit que communiquer c'est transmettre et faire savoir, mais on repère aussi un certain nombre de champs religieux, comme la kabbale dans le judaïsme, ou ce que l'on a appelé autrefois une mystagogie chrétienne, une initiation progressive au mystère chrétien, ou l'initiation, même si ce n'est pas une religion, dans la franc-maçonnerie, autant de domaines où apparaît un accès progressif et par étapes au savoir. La communication est régulée, de façon progressive, par paliers, et donc ce dispositif religieux ou spirituel ne va pas (tout) communiquer, il donne seulement les premiers éléments, par étapes, afin que la personne progresse. Est-ce que les dispositifs de communication actuels permettent une progressivité initiatique ou mystagogique ? Je crois qu'il faut avoir étudié dix ou quinze ans le *Talmud* avant d'étudier la kabbale, et avoir plus de quarante ans pour aborder celle-ci... Comment cette progressivité est-elle possible dans un univers de communication généralisée ? Comment se trouve imaginée une rétention des savoirs dans ce nouveau cadre ? Comment, finalement, peut-on désormais retenir des choses, s'efforcer de ne pas les donner toutes et tout de suite ?

- C'est une question très intéressante parce qu'elle met en jeu plusieurs facteurs. Depuis un certain nombre d'années, ces aspects pédagogiques ont été progressivement reformulés sous l'influence d'un discours psychologique qui met l'accent sur la compréhension comme une fin en soi. Nous, les modernes, nous ne cherchons pas seulement à saisir le sens des mots dans un texte religieux, mais en même temps, nous tenons pour une priorité que cela nous touche en nous-mêmes. La poursuite d'un savoir qui divulguerait un mystère est maintenant subordonnée à une nouvelle exigence : que je puisse (et que je doive) me réaliser moi-même comme projet de constitution de ma propre subjectivité dans ces phénomènes mystiques. Prenons un exemple. Il existe depuis longtemps une image stéréotypée concernant le niveau d'alphabétisation des Juifs dans l'histoire, niveau qui était toujours plus élevé que celui de leurs voisins. Alors on suppose que tous les Juifs étaient complètement immergés dans leurs livres et investis dans les discussions profondes autour de cette littérature sacrée, mais ce n'était pas du tout le cas. C'est vrai que, historiquement, la majorité des Juifs était toujours capable de lire à haute voix des textes sacrés par eux-mêmes, mais la compréhension de ce qu'ils lisaient à haute voix n'était pas très importante. Un adage traditionnel dit « Il est préférable de comprendre que de ne pas comprendre, mais ce qui est le plus important c'est de réciter les prières. Et si on ne comprend pas ce qu'on lit dans cette vie, on le comprendra dans la vie qui vient ! ». Historiquement, on ne mettait pas l'accent sur la compréhension. C'est le fait que l'on prononce les mots qui était important.

Mais nous sommes désormais dans un contexte où mon consentement à participer est maintenant requis. Ma participation ne relève plus de l'autorité religieuse. Alors il faut me convaincre que c'est à mon avantage, que c'est en vue d'une réalisation de moi-même. Il y a de plus en plus de place dans notre culture pour l'idée selon laquelle la religion doit me dire quelque chose. Dans la majeure partie de l'histoire, c'était la participation qui était primordiale, pas la compréhension des rituels. Maintenant, nous sommes dans une situation dans laquelle le vécu est perçu comme primordial et ma propre compréhension apparaît une priorité pour accepter une autorité religieuse. Pourquoi ce texte ? Pourquoi ce rituel ? Qu'est-ce que cela veut dire pour moi dans ma vie ? On ne l'apprend pas simplement parce que c'est la loi, ou parce que c'est la façon, ou parce que « c'est comme cela que l'on fait ». Ce serait extraordinaire aujourd'hui de trouver des gens qui seraient satisfaits de participer activement à une pratique religieuse sans pouvoir s'expliquer à eux-mêmes « qu'est-ce que cela veut dire pour moi, pour ma vie ». Ceci est une des raisons majeures pour lesquelles des maisons d'édition telles que ArtScroll sont devenues si populaires, parce qu'elles sont très efficaces dans l'adaptation de la littérature sacrée aux demandes psychologiques modernes. Cette dynamique se manifeste partout dans le monde contemporain, surtout (mais pas uniquement) dans les sociétés occidentales.

– Cela existe encore, je pense, dans le christianisme orthodoxe, ou dans certaines communautés catholiques, mais cela diminue, bien sûr ; plus les gens ont fait d'études, plus ils sont en ville, peut-être, moins c'est présent...

- Peut-être que oui. Et les livres et les autres sources d'information sur la religion se sont adaptés en conséquence. Il est notable aujourd'hui que la littérature religieuse, qu'elle soit catéchétique, juridique ou théologique, s'adresse d'abord au lecteur de la façon suivante : « tu es un chercheur », tu cherches l'inspiration, tu cherches un savoir, tu cherches une identité. Cette façon de s'adresser au lecteur est primordiale maintenant, parce qu'il y a toujours la possibilité que les gens laissent cela sur leur chemin et fassent quelque chose d'autre dans la vie que de chercher des raisonnements à l'intérieur d'un discours religieux. Alors le fait qu'il existe maintenant le choix d'être religieux ou non, et un autre quant à la façon d'exercer la religion, cela exige le consentement de l'acteur individuel et ce changement a des conséquences considérables pour les autorités religieuses. Cela ne veut pas nécessairement dire que l'autorité religieuse soit en décroissance, mais qu'elle doit s'adapter.

Quant aux communautés soi-disant intégristes et à leur légitimité dans la sphère publique, on peut constater que la multiplication des alternatives sur le marché – religieux, laïc, libéral, conservateur, etc. – peut aller jusqu'à augmenter leur pouvoir. En effet, dans le fait d'être « puriste » ou « intégriste » réside l'avantage d'offrir quelque chose de distinct. Cela peut expliquer comment certains convertis peuvent privilégier l'intégrisme par rapport à d'autres options plus libérales dans le marché religieux, parce que les intégristes offrent quelque chose de plus singulier : la promesse d'accéder à une authenticité religieuse qu'on ne peut pas trouver ailleurs, par une rupture plus radicale avec la vie laïque vécue précédemment.

Communication et organisation de la perception religieuse

– D'autres choses vous paraissent importantes dans le champ de recherche « communication et religion » ? Des travaux significatifs autour de vous ?

- Je vois un certain nombre de collègues, surtout dans le domaine de l'anthropologie, et de plus en plus dans le domaine des sciences de la communication, qui portent un intérêt sur la façon dont la communication est fondée sur les sens propres de l'humain : la vision, l'ouïe, l'odorat, etc. Comme Marshall McLuhan nous l'a appris, on peut considérer les médias

techniques comme des extensions de nos propres capacités comme corps perceptifs et sensoriels. Cela nous amène aux questions portant sur la façon dont nos propres yeux, nos propres oreilles, et comme disait Marcel Mauss, nos « techniques du corps », constituent nos dispositifs les plus primordiaux pour générer nos expériences religieuses, pour nous permettre d'accéder aux savoirs religieux, de participer à des rituels, etc. Alors, la question de savoir comment la sensibilité religieuse est organisée est devenue très importante comme domaine de recherche. Cela nous amène entre autres à nous poser des questions du type : qu'est-ce que cela veut dire que de voir une image religieuse ? Ceux qui ont travaillé en Inde parlent du concept hindou de *darshan* : la pratique qui consiste à regarder une statue qui représente un dieu, et en même temps à se trouver sous le regard de ce dieu. Cet échange des regards entre le suppliant et la présence divine ne se passe pas seulement à l'intérieur du sujet religieux, et n'est pas non plus déposé à l'intérieur de la statue ; c'est quelque chose qui se passe entre les deux. Comment peut-on expliquer ce type de sensation d'un point de vue médiatique ? Cette réflexion illustre un champ phénoménologique qui mérite d'être investigué dans toutes ses profondeurs. Pourquoi des sensations corporelles apparaissent-elles, et comment sont-elles organisées dans différents régimes religieux ? Ce type de question nous rappelle que la communication n'est pas seulement une traduction ou une transformation des symboles, mais aussi que les aspects physiques extra-discursifs doivent être intégrés dans nos analyses. Il existe une dimension « organisationnelle », entre autres, qu'il est important de comprendre : comment la coordination des actions (corporelles, techniques, matérielles) ne peut pas être simplement expliquée par les formations discursives.

- C'est l'axe de travail de Boris Brummans, à l'Université de Montréal, par exemple, par l'exploration de la dimension perceptive, matérielle, physique et par là organisationnelle de la communication, dans le bouddhisme...

- C'est un axe de recherche qui peut aider les sciences de l'information et de la communication à mieux comprendre ce que nous voulons dire par des questions comme « qu'est ce que le religieux dans la communication ? », ou « qu'est-ce que le phénomène de l'au-delà ? », ou la place de la transcendance dans tous les domaines d'expérience de notre vie, mais également cela nous permettrait de mieux préciser ce que nous comprenons comme phénomène religieux, qui n'est pas simplement fondé sur les textes ou les représentations. Cela ouvre la possibilité de voir la communication religieuse autrement et de considérer les relations entre religions et médias d'une autre manière. Je suis, personnellement, très excité par l'idée de continuer dans ce domaine de recherche, où je pense qu'il y a beaucoup à investiguer, et j'encourage beaucoup de monde à s'y consacrer...

Questions méthodologiques

- Pensez-vous que pour étudier le religieux, il soit important de comprendre les élaborations théologiques – c'est-à-dire les sens théoriques donnés par certains acteurs du religieux à leurs pratiques – et de suivre leurs développements, y compris sur l'immatérialité ? Pour ma part j'ai tendance à trouver cela important...

- C'est extrêmement difficile. D'abord cela touche à un phénomène auquel tout historien ou anthropologue doit faire face, à savoir le développement d'une compréhension ou d'une empathie pour une mentalité qui se situe aux antipodes de ce qu'on accepte comme légitime à l'intérieur de l'Académie moderne. De plus, il y a un défi considérable à se prononcer sur des faits pour la compréhension desquels on peut supposer que devrait être requis quelqu'un qui soit imprégné par une grande tradition religieuse, avec une profonde connaissance des textes sacrés et qui possède de nombreuses références. Si je ne maîtrise pas cette tradition textuelle, comment puis-je oser étudier les acteurs dans le champ religieux ? De plus, si je n'ai aucune sympathie pour la vie religieuse, voire même si ces acteurs me sont antipathiques, comment puis-je avancer ? À défaut, cependant, il m'est impossible de sortir de moi-même... C'est un paradoxe ethnographique dont un certain nombre de chercheurs sont très conscients actuellement. Mais le problème est plutôt : comment peut-on intégrer cela dans une approche méthodologique ?

Je vais prendre un exemple personnel. Quand j'ai commencé à travailler sur l'orthodoxie dans le judaïsme, je me sentais vraiment peu préparé pour le défi que présentait cette recherche, parce que c'est un monde dans lequel les gens ont une formation extrêmement lourde de plusieurs années d'études, de lecture de textes dans plusieurs langues, sur fond d'une très grande tradition littéraire, et je ne parvenais pas à envisager qu'à un moment je serais en mesure de rencontrer ces gens en me situant au même niveau qu'eux. Alors je me suis dit : comme je suis très ignorant, je vais me concentrer sur l'ignorance. Cela m'a aidé, parce que c'était davantage les questions de vulgarisation et de diffusion populaire qui m'intéressaient dans le cadre de mon étude sur ArtScroll. Et pour comprendre cela, il n'est pas nécessaire de connaître toute la tradition textuelle juive, la philosophie et les grands débats théologiques anciens de cette tradition. La question de la vulgarisation a à voir avec la production d'un discours clarificateur, le fait de pouvoir toucher un adepte, former un enfant ; et dans ces questions, je me retrouvais plus facilement. Évidemment, il aurait été à mon avantage de connaître mieux la tradition textuelle juive et mon ignorance a eu comme conséquence que j'ai manqué plusieurs nuances dans mes études. Mais privilégier la tradition

textuelle comme la seule porte d'accès à la communauté orthodoxe juive risquait de conduire à un autre piège. Je pense que c'est le même piège dans lequel sont tombés au XIX^e siècle beaucoup de ceux qui ont étudié les religions asiatiques et qui sont arrivés en Inde, par exemple, et se sont dits « je veux étudier les religions en Inde », qui ont commencé avec les textes, à lire les *Védas*, les *Upanishads* et les autres livres qui forment la tradition philosophique et cosmologique hindoue. Mais il ne faut pas oublier que la très grande majorité de la population hindoue n'a jamais eu contact avec ces livres et que cela ne voulait presque rien dire pour leur vie quotidienne ! Alors, pour comprendre la religion sur le terrain, est-ce que cela aide de connaître toutes ces grandes théologies ? Ou est-ce qu'il est plus important de s'immerger dans le milieu, dans les pratiques qui sont effectuées sur le terrain ? Ce n'est pas facile de parvenir à une réponse simple à des telles questions, mais pour moi, une connaissance des traditions textuelles qui nourrissent une tradition religieuse ne va pas nécessairement donner une réflexion adéquate à propos de ce qu'est la religion vécue sur le terrain.

- Cela rejoint ce que dit Albert Piette en anthropologie pour les croyances chrétiennes : il y a un risque d'injecter ce qu'on a lu dans l'observation des croyances, et de majorer celles-ci, alors que cela peut être extrêmement différent de ce que vivent les gens qu'on a en face de soi dans leurs pratiques ordinaires...

- Oui. Chaque approche porte avec elle son propre danger, parce qu'évidemment le fait d'étudier la religion populaire telle qu'elle est vécue sur le terrain risque d'occulter cette tradition textuelle plus intellectuelle sur laquelle beaucoup de questions d'autorité religieuse sont fondées. Donc il y a un lien très important entre la tradition théologique, le fait de bien connaître ces éléments et la religion, même si je ne la connais pas comme pratique, comme quelqu'un qui pratique ou comme qui y adhère. Cependant, même si je suis ignorant, je sais toujours qu'« il y a quelqu'un » qui connaît. Ceci est aussi important pour le chercheur que pour l'acteur sur le terrain religieux. Alors bien sûr, il peut exister une position qui consisterait à se dire : « je me permets d'étudier un musicien évangéliste populaire bien que je ne connaisse que très peu de l'histoire du protestantisme » ; évidemment, une telle décision a ses raisons, car chaque individu, comme ce musicien populaire, invente sa propre religion de manière vive – alors pourquoi ne pas commencer avec l'individu ? Cependant, l'individu appartient à un mouvement et à une histoire protestante qui est fondée sur une théologie, et quelque part il convient que cela se trouve remis en perspective... Alors, ces deux approches comportent chacune leur propre danger.

En définitive, il faut avouer qu'il est impossible pour un seul chercheur de tout faire. C'est à ce moment là que l'on peut reconnaître l'avantage des collaborations. Il est très important, je pense, que les chercheurs en communication collaborent avec les théologiens et les historiens, les anthropologues du religieux, parce que nous essayons de comprendre des phénomènes qui ont plusieurs dimensions. Et nous, comme chercheurs en communication, nous avons nos propres avantages, le fait de voir par exemple comment plusieurs erreurs et conceptions trop vagues circulent chez les théologiens quant à l'organisation de la sphère médiatique, ou à propos des médias personnalisés. Alors nous disposons d'une expertise à propos des questions technologiques et organisationnelles dans les médias qui contribue aux projets de collaboration.

- Y a-t-il un risque pour le chercheur de se trouver instrumentalisé par son terrain ?

- Oui, dans certains cas. Il faut penser toutefois que les perspectives d'instrumentalisation du savoir sont variées. D'un côté, certains s'intéressent vivement au fait d'obtenir une légitimation dans un milieu académique, parce que cela signifie pour eux être représentés ; ils sont heureux que quelqu'un les étudie ou les représente d'une certaine façon, ce qui conduit à les promouvoir. Mais d'autres se méfient. Par exemple chez les juifs ultra-orthodoxes, il y a peu d'intérêt dans le fait d'obtenir une visibilité au sein de l'université laïque. Ils possèdent leurs propres institutions de hautes études, et ils n'ont aucun intérêt à être étudiés par des universitaires. Les chercheurs universitaires peuvent même constituer une menace. Alors il reste toujours la possibilité que tout ce qu'ils disent relève de la promotion et d'une façon de cacher leurs vraies opinions, parce qu'ils savent que tout ce que je vais écrire est pour une revue académique laïque qui ne servira pas leurs propres intérêts et ils ne voient aucun intérêt à être présentés dans un tel milieu. Alors ils vont organiser leur réponse aux questions d'un universitaire autrement qu'un autre groupe qui pour sa part verra un avantage à être représenté par la recherche.

- L'universitaire peut devenir une sorte d'apôtre, malgré lui...

- Une façon d'agir méthodologiquement, que j'ai adoptée dans la recherche sur ArtScroll, consiste à ne pas se concentrer sur les autorités religieuses, mais sur ceux qui prennent des rôles intermédiaires, parce que c'est là que les idées sont brassées : tels que les professeurs, les bibliothécaires, les agents éditoriaux, les éditeurs, les agents de *marketing*, les vendeurs, toutes les personnes qui assument des rôles intermédiaires. Ils méritent attention, parce

qu'ils se donnent la possibilité de voir comment les idées sont disséminées. Là, évidemment, il y a l'avantage méthodologiquement de ne pas être attrapé ou paralysé par ce problème du rôle de la théologie, parce que on se contente d'essayer d'explorer quelles sont les idées de base qui circulent, et comment.

- Le sociologue suisse Philippe Gonzalez (Université de Lausanne) racontait dans un séminaire que, quand il entrait dans une pièce pour un entretien avec un chrétien évangélique, l'interlocuteur savait immédiatement s'il avait affaire, simplement à l'attitude corporelle, à quelqu'un « qui "vivait en Christ" » ou non, et parfois s'en allait directement. Il y avait cette question de l'appartenance. Comment gérer cela dans la recherche, à la fois pour accéder au terrain et garder une rigueur méthodologique, notamment vis-à-vis de nos collègues ? Comment se positionner en tant que chercheur : comme croyant, non croyant, « neutre », ou extérieur ?

- À mon avis, il n'existe pas de position neutre. C'est une question très aiguë pour l'anthropologue comme pour l'historien qui essaie de restituer une mentalité du passé. Il risque toujours de coloniser le passé par son propre regard. Il est impossible d'éviter cette question, comme vous le dites très justement. On peut se dire que l'on sera méthodologiquement neutre et que l'on évacuera la question de sa croyance personnelle ou de son appartenance personnelle parce que ses outils méthodologiques ne sont prétendument pas reliés à des questions de conviction. Alors, on se permet de mettre de côté la question de son propre investissement. Mais la soi-disant neutralité est aussi une position. Cela rejoint surtout l'université dans la société moderne et la position de l'idée même de la formation universitaire à des professions, le rôle des sciences, l'intérêt de l'État, parmi d'autres. L'université n'est pas seulement une machine de production des sciences ou de savoir, mais c'est aussi une institution culturelle. Nous les laïcs, nous vivons dedans, et nous la représentons lorsque nous effectuons des études en contact avec les autres. Je pense que la seule solution c'est d'avoir toujours une démarche d'auto-réflexion pour expliquer sa position, et de ne pas la cacher. De plus, on devrait prendre en considération que toutes nos sciences, dans les méthodologies que nous utilisons, dans les sciences sociales, en sciences humaines, sont construites historiquement en revanche, en résistance, en rejetant des autorités religieuses ; Michel de Certeau a très bien écrit sur cela. Alors, les sciences sociales actuelles disposent d'une mémoire refoulée de leurs propres origines généalogiques dans la théologie et le mysticisme, parmi d'autres ordres du discours religieux. Ça, c'est notre mythologie, je pense, de croire que nous avons dépassé une mentalité soi-disant religieuse pour arriver à une conscience critique, laïque, séculaire, scientifique, et il faut trouver une façon de le reconnaître comme mythologie. Dès lors, la neutralité ne serait plus qu'une illusion pour le chercheur dans le domaine religieux.

Intégrer ces idées dans l'étude des faits religieux n'est pas aisé. Chaque chercheur doit trouver sa façon de reconnaître qu'on ne peut pas parvenir à une affirmation neutre, car cela n'existe pas. Ce problème est sans doute plus facile dans d'autres domaines des sciences humaines. Mais dans les sciences religieuses, cette question est plus difficile, parce que nous sommes confrontés à des réalités qui ne sont pas faciles à accepter pour un chercheur laïque. Comment dois-je répondre à un juif orthodoxe qui affirme que Dieu créa le monde il y a 5 774 ans, ou à un chrétien évangélique qui proclame que la théorie scientifique de l'évolution est illégitime ? Il est difficile de faire face à quelqu'un qui croit cela. On a tendance à se dire, « très bien, ils ont leurs croyances, que je n'accepte pas personnellement ». Dois-je me contenter de me demander quelles sont les raisons de leur croyance ? Cela me conduit alors à mener une recherche sur les raisons sociologiques, la façon dont ces croyances sont rendues légitimes et populaires, etc. Mais il faut avouer qu'il y a une méfiance de base dans cette manière d'étudier des croyances que, *a priori*, je n'accepte pas... Si je ne l'avoue jamais, toute mon étude va être affectée par ce biais.

- Il faut que le chercheur puisse préciser sa position ? Il peut laisser croire, ou non ?

- Je ne peux pas proposer une formule rigide, parce que je pense qu'il faut toujours répondre à la situation concrète où l'on est. Parfois, il y a des bonnes raisons pour lesquelles on cache certaines choses dans un échange avec un interlocuteur religieux sur le terrain, où il n'est pas toujours nécessaire de tout divulguer. Il faut que l'occasion s'en présente, aussi : si j'observe un phénomène de masse, à qui vais-je divulguer ma position ? Toutefois, il convient de toujours prendre en considération sa position personnelle, ça c'est important. Divulguer ou ne pas divulguer ma situation personnelle : on est toujours dans une situation performative ; les questions que je pose, les réponses que je reçois, les choses que j'observe sont toujours limitées (par exemple, par ma propre capacité d'observation). J'arrive sur le terrain avec ces limitations, avec mon histoire, avec un bagage... Je ne peux pas me débarrasser de ce bagage culturel, et ma formation scientifique fait partie de ces éléments. À mon avis il n'y a pas d'autre solution. Dès lors, ce n'est pas une obligation que de divulguer, mais c'est une obligation de réfléchir sur la position même de chercheur.