

HISTOIRE DES RELIGIONS

Collection dirigée par Daniel Barbu, Philippe Borgeaud et Nicolas Meylan

Jonathan Z. SMITH

Magie de la comparaison

Et autres essais d'histoire des religions

Cette collection nourrit l'ambition de mettre à disposition du monde francophone des études d'histoire des religions de portée générale. Elle privilégie la publication de recherches et réflexions sur les sources classiques de l'histoire des religions (textes et terrains), et sur les fondements épistémologiques et méthodologiques de la discipline. Elle revendique un comparatisme rigoureux et ambitieux, en accueillant des problématiques relevant de diverses cultures. Animée d'un souci pédagogique fort, la collection propose des études inédites aussi bien que des textes fondamentaux ou des recueils destinés à l'enseignement.

1. Jonathan Z. Smith, *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*, 2014

Choix de textes, introduction et traduction de
Daniel Barbu et Nicolas Meylan

Préface de
Philippe Borgeaud

LABOR ET FIDES

JONATHAN Z. SMITH PAR LUI-MÊME

Vous n'avez pas d'adresse e-mail ?

Non. Nous avons toujours le téléphone à cadran dans notre maison. Ma femme enseigne le piano et quand ses jeunes élèves veulent appeler chez eux, ils placent leur doigt dans les trous pour composer un numéro et ne comprennent pas pourquoi ça ne fonctionne pas. Je pense n'avoir jamais composé de faux numéro avec ce téléphone, alors qu'avec un téléphone à touches, mon doigt tombe fatalement sur une mauvaise touche. Mon fils me dit que je suis complètement analogique. Je n'ai jamais aimé le passage de l'analogique au digital. J'aime savoir que ce que j'ai fait est la cause de ce qui arrive, et non quelque chose que je ne connais pas.

Mais il faut faire confiance aux machines et aux techniciens !

C'est là tout le problème ! Je ne fais même pas confiance à mes collègues : je vérifie toutes leurs notes de bas de page. Alors pourquoi ferais-je confiance à des techniciens que je ne connais même pas ?

Commentons peut-être par le commencement. Comment en êtes-vous venu à étudier et enseigner « la religion » ou « l'histoire des religions » ? Pourquoi cette thématique plutôt qu'une autre ?

Je n'ai pas choisi cette thématique, et je ne pense pas non plus qu'elle m'ait choisi. Au début j'étais intéressé par d'autres

domaines, comme la botanique, et j'étais sur le point d'entrer dans une école d'agriculture. A cette époque, on ne pouvait étudier l'agriculture que dans une école d'agriculture et il n'était pas possible de suivre d'autres cours. Mais j'étais intéressé par beaucoup d'autres choses. J'ai donc été dans une petite université en Pennsylvanie [Haverford College]. C'était une université quaker et ils ne reconnaissaient pas la catégorie « religion », de la même manière qu'ils ne reconnaissaient pas la catégorie « art ». Ces deux objets, « religion » et « art », n'étaient jamais enseignés. Mais ce qui s'appelait le « département de philosophie » était composé de personnes qui réfléchissaient en fait largement sur la religion.

Je me suis pris d'intérêt pour le sujet et j'ai étudié la philosophie. Je m'intéressais à de vieilles questions, comme la relation entre mythe et philosophie. J'ai écrit l'une de mes deux dissertations de fin d'études sur Hésiode, et j'avais lu un certain nombre d'articles de Lévi-Strauss. Je me faisais des cartes sur différents mythes que j'essayais de décortiquer. Vers la fin de mes études, j'ai demandé à l'un des professeurs de philosophie où je pouvais faire un doctorat en mythologie grecque ? Il m'a répondu : « Je ne crois pas que ce soit possible, et la philosophie se trouve à présent dans sa phase la plus analytique. Même en histoire de la philosophie, ils ne traitent plus réellement le sujet. » Et il ajouta, par boutade — mais je ne le savais pas, j'étais moi-même un jeune étudiant fort sérieux : « Pourquoi n'irrez-vous pas quelque part comme Yale, à la Divinity School, étudier le Nouveau Testament ? C'est le plus grand morceau de mythe grec encore en circulation. » Je suis donc parti pour Yale et j'ai étudié le Nouveau Testament, comme il me l'avait conseillé.

Comme un mythe ?

Eh bien ça, c'était un peu compliqué ! Mais un certain Childs avait écrit un excellent livre sur le mythe et l'Ancien Testament¹. C'était plus sûr. On pouvait se référer à son idée et chercher à la

1. Brevard S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, London, SCM Press, 1960.

transposer dans le Nouveau Testament, et ainsi employer le terme sans rencontrer trop de problèmes.

A cette époque, avant de pouvoir poursuivre ses études dans un département de religion, il fallait d'abord obtenir un diplôme en théologie [Bachelor of Divinity], qui faisait de vous un ministre chrétien ordonné. Mais je ne suis pas chrétien. J'ai donc été le second non chrétien à avoir fait ce diplôme à Yale. Ils ont regardé ce qu'ils avaient fait pour Sam Sandmel — le célèbre spécialiste juif du Nouveau Testament — et tout ce qu'il n'avait pas eu à faire, je n'ai pas eu à le faire non plus. Je n'ai donc jamais appris à mettre de l'eau sur la tête et ces sortes de choses. Mais j'ai suivi tous les cours.

C'est à cette époque, dans les années 1960-1963, que tomba la décision de la Cour suprême [sur le caractère non constitutionnel de l'enseignement religieux au sein de l'école publique], et Yale ouvrit aussitôt un département de religion distinct de la théologie. Le département fut d'ailleurs rattaché à l'École d'études avancées [Graduate School], et non à la Divinity School. Je devins leur premier candidat au doctorat en histoire des religions. Le grand avantage, c'est qu'il n'y avait pas encore de professeurs dans ce domaine [à Yale]. Je pouvais donc m'instruire entièrement moi-même. Evidemment, il y avait des enseignements intéressants ailleurs dans l'université, par exemple en anthropologie. Mais pour l'essentiel, je passais mon temps dans la bibliothèque et je lisais, et c'était une façon merveilleuse d'apprendre. J'ai choisi de travailler sur Frazer, envisagé comme un « laboratoire de comparaison ». Je pensais que si j'arrivais à comprendre ce qu'il avait cherché à faire ce serait déjà un bon début. Ce fut donc là le sujet de mon doctorat, très tôt. En partie parce que, dans les études néotestamentaires, la comparaison était à la mode ; c'est-à-dire la comparaison entre éléments juifs et grecs, et inversement. La chose était très mal pratiquée, mais le problème m'intéressait.

Finalement, alors que je terminais ma thèse et avais déjà commencé à enseigner, Willard Oxtoby, qui était l'un de mes amis, fut nommé professeur [d'histoire des religions] à Yale. Il dut me faire passer mes examens de fin d'études, examens que je n'avais jusqu'alors pas pu passer parce qu'il n'y avait pas de professeur.

Il m'a appelé un vendredi et le lundi suivant je commençais une semaine d'examens. Je lui présentais aussi ma thèse. Il me suggéra de tester Frazer empiriquement, ce qui était une idée un peu folle ! J'ai réfléchi à la manière dont je devais m'y prendre et au final, ça m'a pris trois ans de plus ! Alors que je pensais déjà avoir terminé ! Les Africains avaient-ils des rois sacrés ? Et les tuaient-ils ? C'était sans doute possible de le découvrir, et c'était, me semblait-il, le seul test auquel je pouvais soumettre Frazer ; mais je ne savais rien de l'Afrique ! Il m'a fallu environ deux ans pour apprendre tout ce que je pouvais sur ces tribus africaines, qui et où elles étaient, et pour assimiler toute la littérature à leur sujet. J'ai augmenté ma thèse d'une longue section supplémentaire dont je n'ai toutefois jamais été satisfait. C'est pour cette raison que je ne l'ai jamais publiée.

Depuis cette décision de la Cour suprême, j'ai toujours souhaité enseigner dans une université publique, et pas dans une université privée. Je pensais pouvoir lever ainsi plusieurs sous-entendus d'ordre théologique. J'ai aussi toujours voulu enseigner à des étudiants de premier cycle, et pas à des étudiants avancés. Quand j'ai commencé à enseigner à Santa Barbara, il n'y avait pas de programme de maîtrise, et j'étais très heureux. Quand ils ont lancé un programme de maîtrise, je suis parti et je suis venu à l'Université de Chicago], au College – et non à la Divinity School malgré ce qu'ils affirment ! C'est le College qui m'a recruté et je n'avais qu'une affiliation secondaire auprès de la Divinity School. Pendant huit ou neuf ans, j'ai partagé mes enseignements entre le College et la Divinity School. Mais j'ai quitté celle-ci en 1977 et n'ai depuis lors plus enseigné qu'au College, à des étudiants de premier cycle.

Quand je suis arrivé [à Chicago], il n'y avait pas de plan d'études en religion pour les étudiants de premier cycle. Les enseignants du College estimaient que l'université était consacrée au discours rationnel. La religion étant irrationnelle, on ne saurait l'enseigner aux étudiants de premier cycle. Je suis donc allé au Conseil de direction et ai déclaré avoir une motion urgente à faire passer. Bien que n'étant pas membre, je fus autorisé à parler. Je leur ai dit : « Je suis absolument déterminé à voir le département de psychiatrie fermé avant ce soir ! C'est tout ! »

Tout le monde a ri, et le Conseil a voté la création d'un département de religion. Estimant que j'étais malin, ils m'en ont même nommé doyen. J'ai servi neuf ans à cette fonction, que j'ai assurée avec attention, me forgeant rapidement la réputation d'être quelqu'un qui n'était pas prêt à gober n'importe quoi !

J'avais découvert qu'il existait en fait d'innombrables religions ; c'est là ce qui m'a d'abord intéressé dans la religion. J'avais lu *Le Rameau d'or* de Frazer (la version intégrale !) avant même le lycée. Mais je ne pensais pas que je consacrerai mes journées à ce sujet. Honnêtement, c'est là quelque chose qui m'étonne encore aujourd'hui. Mais voilà.

Quels sont les auteurs qui ont le plus influencé vos recherches ?

En philosophie à proprement parler, Cassirer, certainement, et la tradition néokantienne. Quand certains amis me qualifient d'idéaliste, je grimace, mais je ne peux leur donner entièrement tort. Le terme ne me dérange pas. Je ne pense pas qu'il soit approprié, mais il ne me dérange pas. Cassirer a exercé une très grande influence sur moi. Frazer ne m'a jamais influencé que dans la mesure où j'ai admiré, et admiré toujours, son ambition. Eliade a aussi exercé une grande influence sur moi. Initialement par son approche, mais aujourd'hui plus pour son ambition, également, parce que j'ai vite eu des doutes quant à son approche. J'ai d'ailleurs largement écrit à ce propos. Durkheim est peut-être ma plus importante influence intellectuelle, et à travers lui, Lévi-Strauss et d'autres dans cette tradition. Si je suis un idéaliste, alors ces deux-là le sont également ; et s'ils ne le sont pas, alors je ne le suis pas davantage. Mais je reconnais qu'on ne regarde jamais qu'au travers de lunettes, dont on ne peut pas se défaire. Des lunettes sociales, peut-être, mais des lunettes. C'est là quelque chose qui, pour moi, a toujours été une base.

Ce sont sans doute là les auteurs qui m'ont le plus influencé. Il y a bien sûr des figures particulières dans des domaines particuliers qui ont été importantes pour moi. Mais d'un point de vue général, je me situerais vaguement dans un courant durkheimien – même si Durkheim n'a jamais été très clair sur des questions fondamentales, comme la comparaison. Je viens d'achever un

article dans lequel je commence par dire que Durkheim a dit quelque chose qui m'a constamment habité, et que j'aurais souhaité qu'il exprime plus nettement. A savoir que pour nous autres, travaillant dans les sciences humaines, la comparaison est notre forme d'expérimentation. Heureusement, nous ne sommes pas autorisés à expérimenter sur des êtres humains. Mais si j'ai raison, ce que nous faisons avec la comparaison c'est extraire deux choses de leurs contextes propres et les placer dans un troisième lieu, c'est-à-dire notre tête. Ce qui revient à déranger l'environnement original de ces éléments, comme le font les scientifiques lorsqu'ils modifient l'environnement dans leurs expériences : ils torturent les éléments en vue de les faire parler. Une manière de procéder est de leur donner des voisins qu'ils n'étaient pas censés avoir et d'observer ce qui se passe. De ce point de vue, Durkheim est un ardent défenseur de la comparaison, et c'est ce qu'il dit qu'il fait. Mais il ne dit jamais comment il le fait, ou ce qu'il pense à ce propos.

Comment sélectionnez-vous vos exemples ? Je pense par exemple à des sujets aussi distincts que le rite de la chasse à l'ours en Alaska ou le massacre de Jonestown ?

De deux manières très différentes. La plupart de ces exemples sont importants en eux-mêmes et ont donné lieu à une théorie. Ils viennent à moi, pour ainsi dire, déjà soulignés. Ainsi le rite de la chasse à l'ours, traité par bien d'autres personnes avant moi. Ce que je cherche à faire, c'est de relire à la fois les données et la théorie qu'elles ont suscitées. C'est ce que j'appelle une « double archéologie ». Les exemples que je choisis ont un sens dans leur contexte d'origine et dans le contexte de notre société. Si j'ai deux objets, j'ai alors quatre contextes, et c'est largement suffisant. Je ne peux guère travailler avec plus que ça ! Mais la plupart des cas que j'ai étudiés ont été sélectionnés dans cette perspective.

2. Cf. « The Bare Facts of Ritual », *History of Religions* 20 (1980), pp. 112-127, repris dans Jonathan Z. SMITH, *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 53-65, et « The Devil in Mr. Jones », in : *ibid.*, pp. 102-120.

Mais d'autre part, lorsque quelque chose dans un texte me fait rire, je m'arrête. C'est là que je dois concentrer mon attention.

Ce qui m'a surpris dans l'affaire du massacre de Jonestown³ n'était pas l'affaire en soi, mais le fait que personne parmi mes collègues ne semblait vouloir s'y intéresser. L'article que j'ai consacré à la question évoque bien sûr différentes interprétations de l'événement, mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel, c'est l'attitude du monde savant. L'American Academy of Religion se réunit au moment même où cela se produit et personne n'en parle. Comment construisons-nous nos lunettes, de manière à ce que rien de tel ne passe au travers ?

Mes exemples donc, soit ont été préélaborés, soit ils sont une réaction de surprise. Dans un cas comme dans l'autre, je soutiens que nous ne pouvons pas expliquer. A moins de faire comme ces gens qui travaillent dans une perspective cognitive et qui, si leur démarche aboutit, seront peut-être les premiers à réellement disposer d'une explication. Dans le monde dans lequel je vis, cependant, il ne s'agit pas d'expliquer mais de traduire. C'est là notre manière d'expliquer. Après tout, une explication ne revient jamais qu'à dire « ceci est un exemple de cela », tandis qu'une traduction permet de parler d'un objet en d'autres termes. Ce qu'ils appellent « explication », je l'appelle « comparaison » ; et ce qu'ils appellent « interprétation », je l'appelle « traduction ». Nous employons donc des mots différents, mais le processus est sensiblement le même. Je n'ai jamais été à l'aise avec l'idée d'une « science des religions » parce que je pense que nous ne pouvons pas expliquer, pas plus que nous ne pouvons véritablement expérimenter. Mais j'ai ces deux opérations apparentées, la comparaison et la traduction. Comparer et traduire, c'est le mieux que je puisse faire. Être appelé un « scientifique » ne me donne pas de frissons. L'idée d'être un « humaniste » me convient parfaitement.

3. Le 18 novembre 1978, 908 personnes (dont près de 300 enfants) membres du Temple des Peuples fondé par le pasteur Jim Jones trouvent la mort à Jonestown, en Guyane, dans l'un des plus importants suicides collectifs du XX^e siècle.

*Venons-en à la catégorie même de « religion ». Quelle est votre opinion quant à l'idée, parfois défendue aujourd'hui, que celle-ci devrait être purement et simplement abandonnée, parce qu'indissociable de notre héritage colonial et théologique ?*⁴

L'idée qu'une culture ou un mot, quel qu'il soit, puisse être pur est entièrement absurde. Nous n'avons jamais affaire qu'à des billets de banque usagés, qui ont passé de main en main, encore et encore. Nous n'avons pas à endosser la responsabilité pour tous ceux qui les ont manipulés. En revanche, nous avons la responsabilité d'être suffisamment clairs dans ce que nous disons si nous voulons contester cette idée. Il est toutefois inutile de dépenser trop d'énergie dans ce but ; ça ne nous mènerait nulle part. Je pense qu'un champ d'études qui ne pourrait pas nommer son objet n'est pas un champ d'études. Regardez : les biologistes étudient la vie. Combien de temps leur a-t-il fallu pour être au clair sur ce qu'ils entendent par ce mot ? Nous devons prendre le même temps.

Ce qui s'est néanmoins passé d'important, ou la révolution dont j'ai été le témoin et qui est désormais irréversible, c'est que la « religion » n'est plus une chose, mais un mot – les guillemets sont à cet égard essentiels, et il est fâcheux de voir que les maïsons d'édition tendent aujourd'hui à vouloir les supprimer. Ils peuvent signaler deux choses : (1) je parle d'un mot ; ou (2) je suis ironique et je me distancie. Je n'ai rien contre le fait d'être lu de l'une ou l'autre manière lorsqu'il s'agit de « religion ». Mais l'idée selon laquelle il s'agit là d'un mot et que, comme tout mot, il se réfère à d'autres mots et non à des choses, est un changement crucial. Ainsi, lorsque Gary Lease affirme que la « religion » n'a pas d'histoire parce qu'une telle chose n'existe pas, il a tout à fait raison : il ne s'agit pas d'une chose⁵. Si vous avez un dictionnaire avec des images, débarrassez-vous-en ! Un

4. Voir, par exemple, Daniel DUBUSSON, *L'Occident et la religion*, Bruxelles, Complexe, 1998 ; Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford University Press, 2000.

5. GARY LEASE, « The History of "Religious Consciousness" and the Diffusion of Culture. Strategies for Surviving Dissolution », *Historical Reflections/Reflexions historiques* 20:3 (1994), pp. 453-479, ici p. 472.

dictionnaire n'est pas un guide ornithologique : il ne doit contenir que des mots ! L'histoire, ajoute-t-il, consiste à déterminer pour-quoi, à une époque donnée et en un endroit particulier, telle chose ou telle autre a été appelée par ce mot ; pourquoi telle chose compte-t-elle comme « religion » à cette époque et cet endroit, mais peut-être pas dans un autre endroit, à la même époque, ou au même endroit, mais à une autre époque ? C'est tout à fait juste. La réponse n'est pas toujours politique ; elle l'est souvent, mais pas toujours. C'est aussi un problème légal, et de nombreux autres éléments sont généralement impliqués.

Je ne me débarrasserais donc pas du terme « religion ». Je considère les arguments [de ceux qui préconisent l'abandon du terme] comme autant d'arguments en faveur d'un emploi extrêmement prudent. Mais je ne pense pas que le fait de trouver un mot vague et pompeux pour le remplacer résolve quoi que ce soit – et c'est d'ailleurs le problème de ce type de mots. Notre tâche consiste en fait à être précis, et à prendre le temps de définir. Il faut nous souvenir qu'une définition ne se résume ni à un synonyme ni à un exemple, et donc véritablement travailler à définir le terme. Ainsi la catégorie nous sera utile, comme d'autres le sont également.

Qu'est-ce qui vous paraît une définition fructueuse du mot « religion » ?

La définition de [Melford] Spiro [La religion est « une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec des êtres surhumains dont la culture postule l'existence »]⁶ me paraît fructueuse, avec toutefois une légère modification. J'ai appris de Lawson et McCauley qu'il était préférable

6. Melford E. Spiro, « Religion : Problems of Definition and Explanation », in : Michael BANTON (éd.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Routledge, 2004 (1966), pp. 85-126, ici p. 96. En français : « La religion : problème de définition et d'explication », in : Robert E. BRADBURY, Clifford GEERTZ, Melford E. Spiro, Victor W. TURNER, Edward H. WINTER (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 109-152, ici p. 121.

de dire « acteurs surhumains » plutôt qu'« êtres surhumains »⁷. En effet, l'idée d'« êtres surhumains » est déjà du côté de la croyance, tandis que la notion d'« acteurs », qui suppose une forme d'interaction, réintroduit la question du rituel. C'est donc un correctif utile. Evidemment, cette définition est sous-tendue par une théorie, à laquelle je ne souscris pas. Mais avec une très légère modification, on se débarrasse de la théorie. Accepter la notion d'acteurs culturellement postulés engage à quelque chose, mais je n'ai aucun problème avec ça. Je m'en satisfais pleinement et souscris donc à cette définition. C'est une définition de travail, mais je n'ai rien trouvé qui m'intéresse et que je veuille appeler « religion » que cette définition ne puisse inclure.

Ce qui me plaît aussi, c'est que Spiro rappelle que la religion n'est pas au commencement. Le commencement, c'est le mot « institution ». Dès lors, ce qu'il s'agit de savoir, c'est ce qui fait de la religion une institution spécifique parmi d'autres institutions, aussi variées soient-elles. Qu'est-ce qui fait de la religion une institution distincte, non pas de l'univers, mais de ces autres institutions ? C'est déjà là quelque chose d'artificiellement élaboré, et ce bien avant que nous n'ayons des « religions »... Nous tendons en effet à créer des institutions. J'aime cette approche : la religion est un genre qui s'inscrit dans une catégorie plus large, la famille des institutions, qui n'est elle-même qu'une sous-catégorie d'un champ d'action de l'humanité, qui serait les créations, ou inventions humaines. Dans un diagramme, nous serions donc au niveau où nous arrivons à distinguer l'herbe du palmier tout en identifiant l'un et l'autre comme des végétaux. Ce n'est pas une définition ultime, mais grands dieux, ce genre de définition n'existe pas à ce niveau-là ! La définition de Spiro est donc une bonne définition. Je la préfère à une définition qui se concentrait sur la notion de « contre-intuitif ». L'idée d'« êtres surhumains » est en effet relativement contre-intuitive, mais beaucoup d'autres choses le sont également. Un scientifique qui me parle de la théorie des cordes est puissamment contre-intuitif, mais il

n'est pas religieux. Je voudrais avoir un meilleur terme que « surhumain », mais sans doute pas « contre-intuitif ». Selon Hans Penner, si ça sort de la maison sans avoir besoin d'une porte, c'est « surhumain »⁸. Je m'en tiens à ça. Luc en a fait l'expérience avec Paul, lorsque celui-ci était en prison : Paul sort, malgré la porte verrouillée. Voilà du surhumain !

Je ne pense pas que le sujet soit épuisé, mais je ne passerai pas ma vie dessus. Beaucoup de matière grise a été gaspillée autour de cette vieille question. Dès lors qu'on admet le fait qu'il s'agit d'un mot, « religion », pas d'un pouvoir, pas d'une chose, mais seulement d'un mot, la vraie question est : pourquoi et quand l'utilisons-nous, et quels sont les autres mots que nous employons en lien avec celui-ci ? C'est là une chose que je soupçonne être extraordinairement variable selon les cultures, comme le sont tous les mots.

Vous déclarez ailleurs que l'avantage d'étudier des religions « mortes », c'est que personne ne va vous répondre et vous accuser de dire n'importe quoi. Il me semble néanmoins que le passé est aujourd'hui souvent ressuscité pour servir des intérêts très actuels. Je pense notamment à l'usage de la tradition védique dans le discours nationaliste hindou contemporain. Quelle doit être, à cet égard, la position de l'historien des religions ?

Ce n'est pas là un problème nouveau, ni même un problème spécifiquement colonial. C'est quelque chose que les gens font avec leurs voisins depuis des siècles. C'est une interrogation proprement humaine, et je ne sais pas ce qui la rend si sensible – mais c'est bien le cas. Il s'agit pour nous de redécouvrir – parfois d'ailleurs d'une manière qui peut paraître étrange, et donc susciter des tensions. L'alternative facile qui consisterait à croire que quelqu'un « de l'intérieur » serait mieux informé que nous ne nous avance à rien, car nous n'avons jamais que des gens qui redécouvrent, réinterprètent, réutilisent... Il s'agit donc de faire un choix entre différentes lectures possibles, pas entre quelque chose

7. E. Thomas LAWSON, Robert N. McCauley, *Rethinking Religion : Connecting Religion and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

8. Cf. Hans PENNER, *Impasse and Resolution. A Critique of the Study of Religion*, New York, Peter Lang, 1989, p. 7ss.

qui serait l'original et autre chose qui serait son interprétation. Peu importe combien on épluche, il n'y a pas de niveau zéro de l'interprétation. Tout est mêlé, toujours. Qu'un anthropologue prétende avoir découvert une religion absolument authentique, ou qu'un nationaliste hindou affirme représenter le véritable hindouisme est tout aussi absurde. L'un et l'autre sont tout aussi choquants. De toute évidence, nous devons insister sur le fait qu'il n'existe rien de « pur » — et heureusement aujourd'hui l'analyse de l'ADN, ou du langage, vient confirmer ce fait. L'informatique n'a donc pas de statut privilégié par rapport à l'exégète. Bien sûr, il y a des choses que l'informatique saura mieux faire que celui-ci; par exemple parler sa langue ! Mais c'est précisément parce qu'un interlocuteur extérieur est conscient (or nous savons que 90 % du langage est inconscient) qu'il pourra voir certaines choses que vous ne voyez pas. C'est tout le fondement de l'interprétation, que l'on soit psychiatre ou historien des religions. Même en prêtant une attention toute particulière à ce qu'un informaticien me dit, je n'entendrai pas la même chose que vous, quand bien même nous serions issus de la même culture et religion, ou de cultures et religions différentes. La question devient donc : quelle grille de lecture allons-nous employer pour rendre compte de ces écarts, selon l'objectif qui est le nôtre ? Cet objectif sera peut-être le même que celui de notre informaticien, ou opposé à celui-ci. Les deux choses sont possibles. Mais nous n'avons pas affaire dans un cas à quelque chose d'authentique, et dans l'autre à une sorte de fac-similé. Nous n'avons jamais affaire qu'à du fac-similé ! J'ai écrit quelque part que lorsqu'il s'agit de religion, il n'y a jamais de présentation mais seulement des représentations — et ce quel que soit le côté duquel on se trouve. Je le pense très sérieusement; c'est là à mon sens un point fondamental. Et notre tâche est d'être critiques; de juger de l'adéquation de ses représentations, qu'elles soient indigènes ou exogènes. Pour moi, il n'y a pas de présence d'un côté sur l'autre. Ce que nos informaticiens maîtrisent et que nous n'étudions pour ainsi dire que de seconde main, c'est la répétition de représentations qui font précisément qu'une tradition est traditionnelle. Ils ont donc sur nous ce léger avantage qu'ils savent les réciter par cœur. Mais j'ai moi aussi cet

avantage que, ne partageant pas leur savoir, je peux interrompre leur récitation et dire, « Attendez ! Avant de passer au chapitre suivant, arrêtons-nous un instant et parlons de telle ou telle chose plus en détail... » C'est là mon avantage. Chacun de ces avantages a évidemment son coût, mais il n'y a pas d'interprétation gratuite. L'idéal — ou si l'on veut, mon serment d'Hippocrate — c'est d'adopter une position aussi consciente et critique que possible, sans pour autant blesser inutilement, ou disons le moins possible. Et d'être au moins également critique de soi-même. Il me semble que c'est là une obligation morale relativement acceptable. Tôt ou tard, toutefois, il faudra faire les comptes; et je ne parle pas des bénéfices, seulement des coûts ! C'est ce que nous faisons lorsqu'il faut choisir entre leur théorie et la nôtre; mais chaque option a ses coûts. Je crois avoir formulé le mieux cette question à la fin de mon article en deux parties sur Eliade, lorsque j'écrivais que je préférerais mes migraines aux siennes. Nous avons tous deux des migraines, mais j'ai choisi les miennes, et je préfère mes problèmes aux siens⁹.

[...]

Comment concevez-vous l'influence de questions politiques sur l'étude des religions au sein du monde académique ?

C'est compliqué, et largement variable. Quel que soit notre domaine, nous avons une obligation, en tant que professionnels, de fonctionner comme experts, pour le public, les journaux, ou devant une commission. Parler au monde dans lequel nous vivons fait partie du travail. Après tout, ces gens-là paient notre salaire; ils ont le droit d'attendre quelque chose en retour. Ça ne me pose pas de problème. Ce qui me poserait problème, ce serait de devoir travailler selon un ordre du jour donné, qui me dicterait quelles questions traiter; surtout si je n'ai pas l'impression que ces questions sont effectivement en jeu à ce moment précis. Évidemment,

9. « Acknowledgments : Morphology and History in Mircea Eliade's "Patterns in Comparative Religion" (1949 – 1999), Part 2 : The Texture of the Work », *History of Religions* 39 : 4 (2000), pp. 332-351, ici p. 351.

à moins de faire vœu de silence, dès que nous parlons, dans une classe ou ailleurs, nous sommes déjà politiques. Nous essayons toujours de défendre une opinion, sur différents points. Suis-je à l'aise avec ça ? Il y a beaucoup de choses qui me mettent mal à l'aise ; et la religion est l'une d'entre elles. Tout comme la manière dont nous traitons des religions.

Si l'on se place au niveau des institutions, il va de soi que les conditions politiques affectent nos études. Ainsi, l'ouverture de programmes d'enseignement sur la religion dans les universités publiques a créé un immense espace économique pour la discipline. Ça a été un grand changement, et je ne crois pas que je verrai un autre changement de cette importance de mon vivant. A peine trois ans avant 1963, il n'y avait que vingt-cinq programmes consacrés à la religion au sein d'institutions publiques, tous financés par des communautés religieuses. Vous pouviez ainsi avoir un département de religion méthodiste aussi longtemps que celui-ci était financé par les méthodistes, et pas par l'Etat. C'était fou ! Trois ans plus tard, il y avait cent soixante-treize départements, tous financés par l'Etat ! Je suis convaincu que si la base change, la superstructure change également ; c'est un argument fondamentalement vrai. Avec la décision de la Cour suprême, la base a été modifiée de manière radicale, et cette transformation est encore en cours.

Comme vous le savez certainement, la question de la laïcité, aux Etats-Unis, a toujours été problématique. Les Etats-Unis ne sont pas constitutionnellement laïques, comme la France. Nous sommes constitutionnellement multireligieux. C'est là un point de départ très différent. La vaste majorité des gens dans ce pays, ou en tout cas mes étudiants, n'ont aucune idée de ce que peut être une religion d'Etat. Ils n'en comprennent pas le principe, et c'est là une chose qui me paraît intéressante — même si la plupart des religions d'Etat aujourd'hui sont plutôt des pluralités que des majorités. C'est là quelque chose qui nous vient d'Angleterre. Nous avons acquis ce principe (d'ailleurs formulé par un homme issu d'une tradition minoritaire) selon lequel la pratique religieuse relève de la sphère privée et non de la sphère publique. C'est l'*Acte de tolérance* [1689]. Nous avons conclu ce marché : la religion n'intervient pas dans la sphère publique et la sphère

publique n'intervient pas dans la religion. Un vrai problème que ce pays rencontre aujourd'hui, c'est que de nombreuses personnes qui ont bénéficié de ce principe voudraient désormais l'abroger. Certains groupes, ou communautés religieuses, n'y ont d'ailleurs jamais souscrit. L'islam n'a jamais conclu un tel marché, et ne le peut pas. En islam, il est impossible d'échanger sphère publique et sphère privée. Les protestants de gauche, qui sont aujourd'hui de droite, et qui étaient à l'origine de ce marché, n'en veulent plus. Ils veulent une Amérique chrétienne, ou quelque chose comme ça. Quant aux autres, ils ne voient rien de mal à ce marché et considèrent que c'est là l'ordre normal des choses, et que celui-ci ne peut simplement pas être abrogé. Peut-être n'est-ce pas vraiment une question en Europe, où l'immigration et d'autres problèmes constituent une question plus importante. L'Europe semble obsédée par la question de savoir ce qu'il en est de se couvrir le visage — une question qui n'intéresse pas grand monde aux Etats-Unis. L'immigration est ici un sujet qui nous préoccupe moins ; nous sommes une nation d'immigrants. Les enjeux ne sont donc pas les mêmes. Je lis de temps à autre des éditorialistes allemands ou français, etc. Presque tous abordent la question des musulmans et se demandent ce qu'ils viennent faire en Europe. C'est évidemment comme les Pakistanais en Angleterre à l'époque : les Anglais pensaient qu'ils pouvaient éviter de subir les conséquences de leurs échecs, et que le processus [colonial] n'était qu'unidirectionnel. Ils n'avaient pas prévu que des gens viendraient aussi s'installer chez eux ! Le choc causé par cette découverte est toujours présent en Angleterre, et soudain, la religion est devenue un sujet urgent et incontournable au sein du système scolaire britannique.

Sur tous ces sujets, il nous faut donc nous exprimer et nous adresser au public. La religion n'est pas un cas à part. Mes collègues du département de sciences économiques sont aujourd'hui sous le feu des critiques parce qu'ils ne se sont pas exprimés quand ils auraient dû le faire. Il y a toujours une certaine réticence de notre part, parce que nous avons souvent de la peine à trouver une voix qui porte dans le brouhaha actuel. Et nous détectons crier. Le problème, c'est que nous avons besoin de temps pour dire les choses à notre manière. Quand nous en arrivons aux

conclusions, le public est déjà passé à autre chose. Et je me méfie de ces gens qui sont toujours prêts à intervenir sur n'importe quel sujet !

Comment percevez-vous l'évolution de la discipline aujourd'hui, aux Etats-Unis et ailleurs ?

Certainement les choses changent. Un changement important, en une phrase, c'est qu'on est passé de l'étude des religions, au pluriel, à l'étude de la religion, au singulier. On n'en est pas encore là, et ça n'est sans doute pas le cas pour une majorité d'entre nous, mais c'est bien la direction que prennent les choses. En effet, et je suis juste assez âgé pour m'en inquiéter, on peut aujourd'hui obtenir un doctorat en théorie critique de la religion sans avoir jamais étudié une religion en particulier. Du point de vue théorique, j'ai toujours été choqué par le fait que l'on puisse passer tout son temps à apprendre une langue sans apprendre le langage même de la traduction. Maintenant, ne connaît-que le langage de la traduction sans apprendre aucune langue n'est pas sans inconvénient. Nous commençons d'ailleurs à en voir les effets : des gens très bien formés du point de vue théorique, mais dont les exemples ne valent rien. Ils occupent l'espace médiatique, mais leurs propos sont aussitôt oubliés. C'est là, je le crains, un changement irréversible.

Les fondements philologiques de l'étude des religions s'affaiblissent. La spécialisation dans une religion particulière n'est plus une marque de compétence. Auparavant c'était le cas : le fait de connaître plusieurs langues et d'avoir consacré une monographie à un sujet particulier vous donnait ensuite le droit de parler de tout ce que vous vouliez. Aujourd'hui, les gens sont formés à parler de manière générale, et le comparatiste serait tenté de voir ceci d'un bon œil. Sauf qu'en vérité, ça n'est jamais qu'un discours très superficiel. Il n'y a pas de véritable comparaison, mais beaucoup de radotage. On compare des théories, jamais des choses réelles. C'est en fait une hypercorrection.

Un autre changement : les Etats-Unis sont aujourd'hui plus conscients de leur place dans un contexte international, et l'Association internationale pour l'histoire des religions (IAHR) a dû

s'habituer au fait que l'international ne se limitait pas à l'Europe. J'ai donné la semaine dernière une conférence sur les prochaines quarante années. J'ai largement puisé dans les travaux de Greg Altes, qui dresse un panorama de toutes les différentes institutions consacrées à l'étude des religions qui existent entre l'Europe et les îles du Pacifique¹⁰. La plupart de ces gens travaillent en anglais. Nous n'avons plus affaire aujourd'hui à des gens qui se trouvent venir d'Inde ou d'ailleurs, avec un bagage culturel qui leur est propre et sans formation à proprement parler dans la discipline. Nous avons à présent des collègues dans le monde entier, et nous ne leur avons pas encore prêté beaucoup d'attention. Il va falloir apprendre à le faire ! Il n'y a pas d'espéranto, pas de langue sans culture. C'est donc là une évolution importante, que la technologie rend d'ailleurs possible. La technologie permet aussi de surmonter des problèmes purement économiques, en connectant les gens qui voyagent, en permettant l'accès aux bibliothèques, etc. Malgré mes accès de technophobie, je reconnais que le contexte général du savoir est en train de changer ; l'étude des religions n'y fait pas exception.

Un troisième changement me paraît venir de ces gens qui se réclament d'une véritable « science des religions ». Je pense aux cognitivistes, qui semblent avoir conquis la Scandinavie, notamment, si j'en crois ce que je lis. Il s'agit là d'un ensemble de pensées encore largement virtuelles, comme c'est souvent le cas au début. A l'heure actuelle, elles ne sont pas nécessairement toujours cohérentes. Mais là n'est pas la question. Chaque nouveau domaine commence comme ça, avec des personnalités fortes qui posent des thèses fortes. Ensuite, la seconde génération travaille à atténuer les aspérités, de sorte que l'on puisse articuler ces thèses les unes aux autres. A mon sens c'est ce qui va se passer. Mais il ne suffit pas de prendre du LSD pour démontrer les causes chimiques d'une expérience mystique ! Bon, j'admets ; ce n'est peut-être pas là le meilleur exemple... Mais voilà, je suis trop vieux [pour réellement m'investir dans le type de recherches que proposent les cognitivistes]. Une de mes règles est de ne

10. Greg ALTES, *Religious Studies : A Global View*, Oxford/New York, Routledge, 2008.

jamais lire quelque un sans lire les notes de bas de page. Et je n'arrive simplement pas à lire leurs notes de bas de page ! Je dis toutefois à mes étudiants, « Vous êtes jeunes, allez-y ! » Ça va devenir important, qu'on le veuille ou non : c'est comme la phénoménologie en son temps, quoi qu'on entendit par là. Tout le monde va s'y mettre. Certains seront bons, bien informés. D'autres feront comme avec la phénoménologie, se contentant d'en employer quelques éléments de vocabulaire. Mais l'effet sera là. Dans ce sens, la chose mérite une certaine attention.

Quels sont les défis qui attendent aujourd'hui la nouvelle génération d'historiens des religions ?

Trouver du boulot, bien sûr ! Nous formons trop de gens. Une seule université forme plus de savants que le pays tout entier n'en a besoin ! L'emploi est donc un problème. En mon temps, il y avait moins de programmes d'études et donc moins d'étudiants. Mais cette époque est révolue.

Du point de vue des défis intellectuels, toutefois, il reste des pans entiers du domaine à explorer et que la plupart des historiens des religions ne savent pas comment aborder. Quoi qu'on entende par là, la religion de tous les jours a été largement étudiée par des sociologues ou des anthropologues urbains. Mais la chose n'a pas encore véritablement affecté notre discipline. Il est révélateur de voir qu'il y a plus d'américanistes étudiant la religion populaire aux Etats-Unis que d'historiens des religions. Les anthropologues ont été forcés de se rabattre sur des terrains urbains parce que plus personne ne voulait d'eux ailleurs ! Leur terrain est désormais à la maison ; c'est là qu'il leur faut trouver des indigènes ! L'anthropologie américaine est soudainement devenue une affaire de villes. Et c'est une bonne chose : nous devrions les accompagner ! J'ai un jour apporté le botin téléphonique de Los Angeles pour un examen en histoire des religions, et j'ai ouvert à la section des Eglises. La liste couvrait cent dix pages ! J'ai demandé à l'étudiant qui passait l'examen : « Parlez-moi de ces Eglises, qui sont juste là, à côté. Dites-moi ce que vous savez à leur propos. » Evidemment, il n'a pas pu identifier la plupart d'entre elles. Il n'y a pas là de quoi être fier.

Il en savait probablement plus sur des communautés bizarres que j'on trouve en Inde que sur ce qui se passe ici. Ça n'est pas une bonne chose. L'exotique est souvent juste à côté.

L'église abandonnée que vous voyez là-bas, juste à côté de chez moi ; j'aurais pu passer toute ma vie à étudier cette petite Eglise quand elle était encore active. Ils avaient ce qu'ils appelaient le concours du « tonnerre de l'Evangile ». Il s'agissait, pour chaque groupe, de faire le plus de bruit possible. J'ai fini par leur demander : « Est-ce parce que Dieu est dur d'oreille ? » Ils m'ont répondu : « Non, pas dur d'oreille, mais très éloigné ! » Très bien. Cherchons donc à savoir pourquoi ils battaient les tambours à minuit, comme les bacchants dont Tite-Live se plaignait parce qu'ils jouaient de la trompette et battaient des tambours toute la nuit.

Toute cette dimension non textuelle, non verbale, n'a pas encore été véritablement théorisée. On trouve encore des images qui ne servent qu'à illustrer du texte. Sans doute les gestes, les rituels, ont-ils rencontré une certaine attention, mais leur analyse a été appauvrie par le fait que nous ne savons pas vraiment quoi faire avec du geste. Tout ce qui concerne la répétition, aussi, a été jusqu'à présent largement ignoré. J'attends toujours quelqu'un qui m'expliquera comment on répète un rituel. A cet égard, nous sommes encore très protestants, très iconoclastes... Il y a quelque chose de très amusant à lire le *New York Times*, lequel, lorsque Ganesh pleure en Inde, parle d'une idole, et lorsque Marie pleure dans une église orthodoxe, parle d'une icône. Cette distinction n'est pas innocente. Mais c'est là où en sont les choses... Le monde matériel, le monde visuel, non textuel, non officiel, le monde des gens qui ne font pas partie de l'élite, parfois même inconscient de lui-même, voilà autant de mondes en négatifs dont il faudrait pouvoir parler, comme c'est le cas pour ce que l'on appelle désormais la religion matérielle, ou religion visuelle. Evidemment, le textuel est un univers immense, et de nombreux textes sont difficiles à aborder, ou à maîtriser. Cet univers nous a toujours tenus occupés, sans réaliser qu'il y avait comme une couche d'huile à la surface de l'eau dont nous ne savons absolument pas quoi faire. S'y intéresser nous procurera sans doute de nouveaux partenaires de discussion, ce qui ne peut que nous

aider d'un point de vue théorique. Ça a toujours été comme ça. Nous sommes essentiellement une discipline parasite lorsqu'on en vient à la théorie. On emprunte chez les autres, et on adapte un peu....

Je ne suis toutefois pas de ceux qui pensent qu'il faut se débarrasser des textes, et de la critique textuelle. Interpréter des textes a toujours été mon métier, et je continue à le faire. Et si j'étais plus jeune, je continuerais encore. Mais réduire un rituel à un texte relève d'une forme d'aveuglement. Si je vous dis que le rituel est important et que je cligne de l'œil, j'ai en fait dit beaucoup de choses. Vous n'allez pas imprimer « J. Z. Smith a dit que le rituel est important » parce que j'ai cligné de l'œil ! Si on passe à côté de ça, on passe à côté de beaucoup de choses. Mais on ne sait toujours pas très bien quoi faire avec ça. On compense comme on peut. Je suis fatigué des textes, tournons-nous vers les actes ! Mais bien souvent, et même avec les meilleures intentions du monde, rien ne change. Ou une théorie du texte est légèrement modifiée et devient une théorie du rite... Tous ces virages restent à prendre !

[...]

Quels sont vos projets en cours ?

J'essaye toujours de terminer un projet sur les rencontres, à propos de [Christophe] Colomb. J'ai des cartons entiers de documents, mais j'ai dû m'interrompre, à cause de mon dernier livre, et parce que de nouveaux documents sur Colomb ont été mis au jour avant que je n'aie pu terminer. Nous verrons bien si je peux assimiler ces nouvelles données. Peut-être parviendrai-je à tailler là-dedans quelques morceaux choisis. Il s'agissait pour moi de traiter de la différence, à partir de cette question spécifique des rencontres.

Mais j'ai aussi un projet sur ces mythes, d'ailleurs très courants, qui expliquent pourquoi il existe différentes couleurs. Ce qui m'intéresse tout particulièrement, c'est de voir quand et où cette question est devenue une question urgente, et d'aborder les théories indigènes sur le sujet. On connaît des centaines de ces

histoires. Vers la fin de sa vie, Eliade a dit une chose importante – une des rares qui me soient restées ! Il avait passé toute sa vie sur des mythes cosmiques et plus il avançait en âge – il devait alors avoir soixante-dix ans –, plus il réalisait qu'il n'avait jamais traité des mythes ancestraux de transformation, ou de second commencement, comme il les appelait. J'ai toujours pensé que c'était en effet là quelque chose de bien plus intéressant. Le cosmos, c'est grand ; mais ce type de récits nous ramène en quelque sorte à la maison. Puisqu'il ne l'a pas fait, j'ai pensé que je pourrais reprendre le sujet, et travailler sur le même matériau, mais dans une autre perspective. Peut-être le ferai-je, peut-être pas. Je ne suis plus aussi en forme physiquement que je l'étais auparavant. L'année prochaine je pourrais bien m'arrêter d'enseigner. Si c'est le cas, c'en sera fini, car je n'ai jamais publié quelque chose qui n'ait été pensé et testé dans une salle de classe.

Traduction de Philippe Bornet,
modifiée pour la présente édition
à partir de la transcription originale (août 2013).