

## DE LA TRADUCTION DE SAVOIRS

### L'exemple du traitement médiatique du phénomène sectaire

Frédéric Moens<sup>1</sup>

Dans cette contribution, je crains d'être, par l'approche sociologique proposée, quelque peu en porte-à-faux par rapport à l'hypothèse positive de l'existence des catégories de savoirs formel et non formel. À partir de ces catégories *sociales*, je propose une réflexion sur l'outil communicationnel lui-même en montrant le travail de traduction constante, c'est-à-dire consubstantiellement de trahison partielle voire complète, que constitue la communication. La question centrale d'un tel point de vue réside dans le maintien d'une possibilité de transmettre des savoirs et des informations. L'idée de traduction, si elle véhicule indubitablement un corollaire d'inexactitude, souligne surtout une constante nécessité de travail : l'acte de communiquer n'est pas donné mais construit, la communication quels que soient sa forme et son objectif impose dans le chef de tous les partenaires une mise en œuvre, la participation à une relation, qui ne se réduit jamais à un "simple" décodage, à une triviale application mécanique de clefs interprétatives. Ainsi, l'approche par la traduction ou la construction n'éclaire pas la résolution de problèmes quotidiens de la

---

<sup>1</sup> Groupe de recherche sociologie action sens (GReSAS), FUCaM.

communication, mais permet de dépasser les apories logiques de toute modélisation par la codification. Après avoir effectué un détour par “ces choses avec lesquelles nous communiquons mais sur lesquelles nous ne communiquons jamais”<sup>1</sup>, j’en reviendrai à la transmission des savoirs à travers une illustration évoquée par le sous-titre de cet article. La mise en avant des présupposés qui agissent l’information et les représentations spontanées des personnes étayera la critique posée d’une distinction ontologique entre savoirs formel et informel.

## Culture et logique de la connaissance

Dans une vision sociologique, l’informel ne peut s’imaginer sans être intimement en relation avec le formel<sup>2</sup> ; ces deux dimensions de toute activité sociale sont singulièrement privées d’autonomie. L’informel, dans le sens précis d’une absence de codification explicite, recoupe et renforce un concept anthropologique non moins vague : la culture. En effet, dans une société donnée, ce qui importe au-dessus de tout est informel. La culture ne rédige ni doctrine ni jurisprudence, ne produit aucune réglementation et n’en est pas moins normative ; si elle se compose de références, de cadres ou d’outils interprétatifs pour agir sur le monde et la société, ce catalogue n’est jamais arrêté, formalisé voire explicité. Son efficacité repose sur la (re)production dont les membres de la culture sont capables ; elle dépend donc strictement de l’appréhension et de l’appropriation qu’en réalisent les personnes sociales en présence. L’accroissement des références dans la modernité, ce que d’aucun appelle le métissage<sup>3</sup>, constitue une parfaite illustration de cet état de fait : des savoirs autres que traditionnels pénètrent *et* intègrent toute culture de la modernité contemporaine. La disparition des frontières physiques comme culturelles<sup>4</sup> permet une circulation fluide et rapide, une interpénétration des contenus et codes culturels. Cependant, ces codes sociaux demeurent de pures fictions, abstraites, leur présence est celle de simples référents, sans grande puissance formelle. Les savoirs non formels

---

<sup>1</sup> P. BOURDIEU, “Questions de mots”, in REPORTERS SANS FRONTIÈRES, *Les mensonges du Golfe*, Montpellier, Arléa, 1992, p. 32.

<sup>2</sup> E.a. E. FRIEDBERG, *Le pouvoir et la règle*, Paris, Éd. du Seuil, 1993 ; J.-D. REYNAUD, *Les règles du jeu*, Paris, Armand Colin, 1993.

<sup>3</sup> S. GRUZINSKI *La pensée métisse*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

<sup>4</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Empire*, Paris, Exils Éditeur, trad. D.-A. Canal, 2000.

constituent depuis toujours la base de la culture ; tout individu construit les modalités sociales de son rapport aux autres et à l'environnement sur de tels savoirs informels, diffus, validés par le sens collectif qu'ils permettent de bâtir. Il existe ainsi une sorte de continuum où se calcule un accroissement de la validation collective mais non de l'efficacité pratique. Ce qui est totalement validé se trouve alors taxé de savoir formel. Toutefois, cette validation n'est pas acquise ou, plus exactement, n'est jamais autre chose qu'une convention. Comme toute croyance<sup>1</sup>, cette validation peut être individuelle et repose alors sur une certitude subjective. Elle peut être mutuelle, étayée dans ce cas par la recherche d'une authenticité propre dans la relation à autrui. Elle peut être communautaire, la cohérence locale suffit au groupe pour attester des contenus véhiculés. Ou, enfin, elle peut être institutionnelle, garantie alors par la conformité imposée par une autorité à tous les membres de la société. Seule cette dernière occurrence constitue le savoir formel ; cette validation institutionnelle, où une autorité formalise, est largement remise en cause par une modernité qui délite l'institution et la garantie assurée qu'elle fournit au profit d'une indétermination et d'une liberté plus grande.

Dans l'apprentissage ou, plus précisément, dans l'enseignement, où l'on imagine que le savoir formel a toute sa place, la recherche montre qu'il n'en est rien et qu'il y a juste concordance entre l'informalité des savoirs d'une catégorie et le contenu de ce qui est transmis. Cette thèse, développée par Bourdieu mais aussi, de manière moins polémique, par tout le courant britannique de la théorie du curriculum, montre à foison que les savoirs ne sont pas intangibles et donnés, ils sont au contraire le résultat d'une construction et, dans la société tel est le cas, d'un rapport de force<sup>2</sup>. Cette tension symbolique impose à tous un type de savoirs (informels par définition) qui est réifié en un

---

<sup>1</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 179-187.

<sup>2</sup> Toute la sociologie de la traduction consacrée à la science (e.a. M. CALLON, "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc", *L'Année Sociologique*, Vol. 36, Paris, PUF, 1986, pp. 169-208 ; B. LATOUR, S. WOOLGAR, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, Éd. La Découverte, trad. M. Biezunski, 1988) montre un phénomène similaire à l'œuvre dans le champ prétendument le plus objectif du savoir humain. La présence d'une construction, voire d'un rapport de force, métamorphose à coup sûr la vision naïve de l'épistémologie positiviste sans remettre en question le caractère objectif de ce savoir.

élément formalisé parce que imposé à chacun. Ce n'est pas en tant que tel qu'un savoir est formel mais au terme d'un parcours qui le formalise, qui l'institutionnalise. Le savoir, comme toute action organisée –ici de transmission–, évolue entre des pôles extrêmes et autant illusoires l'un que l'autre. Le savoir formel l'est bien moins qu'on ne veut le dire et le savoir informel n'est pas aussi peu partagé ni aussi peu construit qu'on ne l'imagine. L'absence même de finalisation à l'enseignement –ce qui oppose d'ailleurs ce dernier à la formation, qui elle est finalisée dans une fonction précise– souligne paradoxalement le caractère peu formalisé des contenus et des cadres qu'il se doit de transmettre.

En d'autres termes, les mécanismes sociaux sont dominés par l'informel au point que le formel lui-même n'est qu'une forme sociale de l'informel. Dès lors, distinguer entre le caractère normatif ou descriptif d'un savoir social paraît plus pertinent. Le savoir normatif associe à une expression un contenu spécifique qui, quoique purement conventionnel, s'impose à tous par la norme qu'il exprime. Le savoir est descriptif lorsqu'il rend compte d'une situation sans vouloir l'arrêter dans une forme spécifique, satisfait de l'évidence implicite qu'il expose. Si tous les savoirs sont préalablement descriptifs –il est important de considérer qu'ils rendent compte de la réalité expérientielle qui nous entoure–, par un travail d'amnésie, certains se retrouvent institutionnalisés, deviennent manifestes, formels. Ainsi, le concept de savoir normatif recoupe l'idée à la fois d'institutionnalisation, de dynamique et de formel ; surtout, il souligne que ces savoirs sont discutables puisqu'ils ont été objectivés<sup>1</sup>. Au contraire, par l'allant-de-soi qu'ils recouvrent, les savoirs descriptifs, tout en même temps spontanés et informels, demeurent indiscutables ; leur évidence et l'invisibilité des normes qui les fondent interdisent tout débat sur leur contenu ou leur production. Comme pôles abstraits et extrêmes d'un continuum, la distinction entre savoirs formels et informels apparaît purement analytique. Ce *distinguo* analytique n'est pas rien, on imagine aisément qu'il induit des conséquences praxéologiques. Réifier cette distinction fige un processus évolutif en un objet mort, malaisément appropriable.

Dans la culture, quelle que soit la définition sociologique qu'on lui associe, il n'est pas jusqu'aux cadres de référence ou aux imagi-

---

<sup>1</sup> P. BERGER, T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Librairie des Méridiens, Klincksieck et Cie, trad. P. Taminiaux, 1986.

naires sociaux, qui sont des formes au sens strict (c'est-à-dire des énoncés logiques dont le propre est l'absence de contenus), qui n'ont de sens que réappropriés. Cadres ou imaginaires sont investis d'interprétations locales et de pratiques singulières, seules à même de leur insuffler la charge nécessaire à leur mise en acte. L'exemple religieux en fournit à loisir des illustrations. Les savoirs formels –ici les dogmes et leur maîtrise cognitive par les pratiquants, les fidèles ou les simples croyants– ne sont pas suffisants ; ils doivent habiter une pratique, transiter donc par des personnes qui leur donnent sens et existence. Du formel, il ne reste alors que les cadres eux-mêmes, privés de sens commun et donc parfaitement disponibles à un investissement par une interprétation sauvage<sup>1</sup>. On se retrouve face à un réservoir de formes qui, par leur disponibilité et leur indétermination, servent à paramétrer différentes expériences ; les cadres imaginaires constituent des repères et des références que les personnes utilisent pour rendre transmissible, à leur estime, l'effervescence esthétique de leur vécu. La subjectivité passe alors par ces objets informes ou informalisés car ils ne codent pas mais réfèrent de façon flottante, convoquent un témoin, arbitraire que chaque partie prenante interprétera. Ils permettent à tous d'être face à ce que chacun évoque sans que le référent lui-même ne doive être commun<sup>2</sup>.

## Paradoxe de la modernité

Insister sur le caractère analytique de la distinction n'est pas anodin. Bornes théoriques d'un continuum et non réalités en soi, informel et formel qualifient parfois un même savoir. Se dessine, en effet, comme le cycle d'une métamorphose où un savoir informel se trouve, au terme d'un rapport spécifique de pouvoir et de violence symbolique, institutionnalisé par un groupe. Conventionnellement, ce savoir devient formel ; il est, au sens plein, *produit*. Cette labilité s'observe par exemple dans le statut d'éléments religieux du dogme catholique. Ainsi, les sacrements ou les cérémonies catholiques sont-ils formels ou informels ? Cette question paraît absurde à l'étalon du

---

<sup>1</sup> F. MOENS, "Expérience religieuse. D'anciens cadres pour un nouvel imaginaire", Journées du CEAQ (*La socialité postmoderne*), Sorbonne (Paris V), Paris, juin 2000, 11 pages.

<sup>2</sup> F. MOENS, *La construction commune. De la communication comme processus de réalisation*, Louvain-la-Neuve, CIACO éditeur, 1996.

dogme. Effectivement, *de jure*, ils sont formels, c'est-à-dire constituent un cadre ou un code établi. *De facto*, par contre, ils sont devenus totalement informels, c'est-à-dire à la mesure des pratiquants et chargés du sens que ces derniers désirent leur donner<sup>1</sup>. Le code qu'ils représentent est le résultat social d'une sédimentation d'actes. Ce code institutionnalisé rend indubitablement les sacrements formels. Toutefois, devenus des standards, références mobilisables par chacun, ils peuvent être enrôlés à d'autres fins. Disponibles, séparés de plus en plus de l'autorité qui en cautionne le formalisme, ils s'autonomisent dans la modernité, en d'autres mots ils redeviennent informels. Le sacrement est alors *de facto* un simple repère que le participant veut interpréter à sa guise, l'un exigeant que le baptême de son dernier-né s'effectue au pied de la source naissant dans son jardin, l'autre oubliant de présenter son enfant à l'église car toute la famille est prise dans la fête organisée à cette occasion. Ces anecdotes le montrent, seul demeure le cadre, sans plus aucun dogme de l'Église, sans plus aucune autorité de ses mandataires, les prêtres.

Le mouvement se révèle double : matériau de base, l'informel, par un mécanisme d'institutionnalisation, est source de formel qui, lorsque l'autorité en répondant se désagrège, y retourne. Dans la modernité contemporaine<sup>2</sup>, cette distinction analytique perd de sa pertinence. En effet, la dilution des institutions et, par voie de conséquence, de l'institué ne permet plus aux savoirs de se formaliser avec une assise et une pérennité suffisantes. Le procès d'institutionnalisation à la base du caractère normatif et formel d'un savoir est toujours présent mais plus rapide et moins puissant. La fragilité accrue de ses productions introduit à une grande substitution des savoirs, moins profondément formalisés, et à leur nivellement. On débouche sur un métissage des savoirs, guère éloigné de leur concurrence ou de leur confusion. La télévision ou l'université produisent alors des savoirs socialement aussi légitimes, différents mais respectables, si localement formalisés qu'ils en redeviennent informels. Ainsi, la modernité remet partiellement en question l'idée d'un savoir normalisé, acadé-

---

<sup>1</sup> J.-É. CHARLIER, F. MOENS, S. NAHON, "Appropriation des pratiques religieuses. Le cas de rituels catholiques dans une ville belge", *Social Compass*, Vol. 48 (4), London, Sage Publications, 2001, pp. 491-503.

<sup>2</sup> J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979 ; U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press, 1994 ; S. LATOUCHE, *Les dangers du marché planétaire*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1998.

mique ou formel ; un savoir est normatif puis formel par l'institution qui l'impose et le garantit, il ne peut donc plus l'être aujourd'hui. Tel est le paradoxe de notre temps, la déliquescence des institutions conduit à un émiettement de la normativité ; privés d'accès à la normativité, les savoirs se formalisent moins, tant en nombre qu'en valeur. Et ainsi, rapportés à un contexte d'efficacité spécifique (en quelque sorte, un *monde*<sup>1</sup>), tous les savoirs deviennent objectivement pertinents et concurrents. Cet effacement des frontières analytiques, ajouté à leur atténuation spatiale et culturelle, mène à un métissage voire, parfois, à une illusion démocratique où, par leur co-présence, savoirs et connaissances divers paraissent équivalents, mutuellement enrichissants, sans plus de hiérarchie ; sans certificat, tous deviennent irréductibles, indiscutables.

Le formel s'affirme donc comme étant ce qui est discutable alors que l'informel est cet allant-de-soi si évident qu'il n'est guère possible d'en débattre sans le remettre fondamentalement en question. On ne discute pas les divers *a priori* de l'informalité mais les expressions pondérées de la formalité. Une fois de plus, la tension s'inverse : le savoir formel récupère la place intellectuellement enviable de ce qui peut être remis en cause et amendé puisqu'il dispose d'une forme objectivée, offerte à la critique de tous, même si, pratiquement, cette forme cadennasse une mise en acte singulière. À l'inverse, le savoir informel possède une grande plasticité dans sa mise en œuvre mais ne peut être explicitement analysé ou négocié sans perdre ainsi sa performativité. La transformation de l'informel en formel, évoquée plus haut sous la contrainte d'une institutionnalisation révocable, se retourne : le formel crée de l'informel dans la mesure où il est vécu, approprié. Par un procès de normativité, l'informel devient formel ; par un processus d'appropriation des personnes le formel recrée de l'informel. Le cycle est bien celui d'une alimentation réciproque<sup>2</sup>.

Au terme de ces détours sociologiques, les savoirs se présentent comme de simples accords humains reposant sur l'interaction et la composition de repères d'action purement conventionnels<sup>3</sup> qui constituent des points fixes, objets dont le sens ne doit être ni figé ni même défini pour atteindre à l'efficacité pragmatique, c'est-à-dire être

---

<sup>1</sup> L. BOLTANSKI, L. THÉVENOT, *De la justification*, Paris, Gallimard, NRF, 1991.

<sup>2</sup> E. FRIEDBERG, *op. cit.*

<sup>3</sup> F. EYMARD-DUVERNAY, E. MARCHAL, "Les règles en action : entre une organisation et ses usagers", *Revue Française de Sociologie*, XXXV-1, 1994, pp. 5-36.

socialement productif<sup>1</sup>. La notion de formel suppose une série de contenus figés, objectivement construits et ouverts au débat ; dès lors, une fois formels, les savoirs n'entrent pas dans cette perspective où ne demeurent que des objets informels, sans sens préalable à l'interaction où ils se trouvent impliqués, autant d'évidences appropriables mais non discutables par les acteurs en situation.

## Secte ou expérience religieuse, un exemple

Après avoir structuré les dimensions d'informel et de formel en critiquant leur opposition, un exemple permet plus empiriquement d'explorer ce procès de traduction. Cet exemple porte sur le religieux : comment la presse rend-elle compte des "sectes". Cette question est traitée sur base de quelques observations<sup>2</sup> dont le statut est illustratif. L'intérêt de cet exemple s'enracine dans le mécanisme de traduction des savoirs, qu'il offre à voir, plus que dans la matérialité du traitement médiatique du phénomène sectaire. En contrepoint de ce discours formel, développé par la presse, les contenus d'entretiens réalisés lors d'une vaste collecte d'informations sur les églises<sup>3</sup> sont examinés. Parfaitement informels, les propos qui sont recueillis dans ces interviews de terrain expriment l'allant-de-soi des personnes rencontrées. Elles abordent spontanément un sujet connexe à celui de

---

<sup>1</sup> F. MOENS, *op. cit.*, 1996.

<sup>2</sup> L'analyse du phénomène religieux s'inscrit depuis quelques années dans les objets d'étude du GReSAS. À titre personnel, pour un enseignement dans le premier cycle, j'ai collecté durant trois ans un ensemble d'articles de presse traitant des sectes. Cet échantillon de la presse belge francophone ne peut prétendre à la représentativité ; néanmoins, il semble saturer les thèmes et les modes d'approche du phénomène. Les trois articles sur lesquels je m'appuierai ici sont "Trente mille Témoins à la grand-messe des Jéhovah", Jean-Pierre Borloo, *Le Soir* des 1er et 2 août 1998, "Religion de marché ou marché de la religion", Geoffroy Simonart, *Le Matin* du 2 octobre 1999, "Les sectes se rebiffent", Valérie Colin, *Le Vif L'Express* du 2 juin 2000.

<sup>3</sup> J.-É. CHARLIER, F. MOENS, S. NAHON, *Analyse des lieux de culte de Charleroi*. Quatre tomes et annexes, rapport de recherche, Mons, GReSAS, Ateliers de la FUCaM, 1998, 1 173 pages. Cette enquête portait sur le bâti religieux ; elle a permis de recueillir cinq cent trente huit entretiens en 1998 à Charleroi. Lors de ces entretiens qui ne portaient pas sur le phénomène sectaire, celui-ci fut néanmoins régulièrement abordé par les personnes comme étant une part inaliénable du religieux. (En ce sens, d'ailleurs, elles n'étaient guère éloignées du point de vue formel.) C'est sur cette masse de données que se base le versant informel du point de vue sur les sectes.



l'entretien, arrivent en quelque sorte à se faire l'interprète d'un esprit du temps<sup>1</sup>. À travers cette confrontation, n'est dressé aucun procès de la presse, seule la compréhension du processus complexe de traduction est poursuivie.

Les trois illustrations médiatiques abordent le phénomène sectaire sous un angle particulier : celui du sensationnalisme. Elles en retiennent le caractère extraordinaire ou exotique, doctrinaire voire criminel. Les titres qui chapeautent ces articles usent de figures inversant les valeurs. Ils insistent certes sur le caractère étonnant du phénomène mais surtout, selon le paralogisme invoqué par Bourdieu pour rendre compte du travail journalistique<sup>2</sup>, ils valident –ils constituent des affirmations auto-réalisatrices– l'existence même de sectes, en tant qu'objet social et dans la forme qu'ils leur donnent. Par delà la violence symbolique induite par la nomination, pour légitimer les discours portés sur les sectes, la presse convoque des énonciateurs revêtus de deux types d'autorité formelle : d'une part, les témoins, tantôt le journaliste d'investigation lui-même tantôt l'ancien adepte ou le membre de la famille et, d'autre part, les spécialistes, universitaires ou parlementaires<sup>3</sup>. Le témoignage et le docte savoir composent deux formes extrêmes et répandues de savoirs formels de la modernité avancée. Ils fournissent deux normes, le vécu irréductible mais réifié en objet partageable, d'un côté, et la connaissance abstraite, généralisable et parfaitement objectivée, de l'autre. Pour autant, envisagée à l'aune de ces exemples, la presse valide alors ces différentes affirmations par l'usage, se servant, à titre peut-être pédagogique, des représentations les plus convenues sur les sectes, se trouvant alors plus à la remorque du sens commun que de l'enrichissement de celui-ci. Le formalisme d'un savoir semble trouver son homologation dans la connaissance la plus informelle.

Les bizarreries que véhicule la secte ainsi réifiée permettent d'en dresser un portrait singulièrement nuisible. Elle constitue, à lire chronologiquement les exemples de la presse, un fléau moderne où

---

<sup>1</sup> Sans être tenant d'une pure vision structuraliste de la réalité sociale, l'attribution d'un sens aux discours des personnes ne suppose pas que celui-ci soit intégralement idiosyncrasique. Elles recomposent, aux filtres de leur histoire sociale et de leur expérience personnelle, les cadres et les thèmes véhiculés par leur communauté.

<sup>2</sup> P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 30.

<sup>3</sup> Les articles du *Soir* et du *Vif* utilisent les deux ordres de validation formelle, à la fois les témoins qui rapportent leur vécu et les spécialistes livrant leurs analyses. L'article du *Matin* ne retient que le travail des spécialistes pour fonder sa représentation des sectes.

l'embrigadement le dispute à la carence affective (*Le Soir*), où les détournements de fonds s'ajoutent à la mauvaise foi (*Le Matin*), où les droits fondamentaux sont bafoués sans qu'il ne devienne légitime à leurs membres de se plaindre du traitement que la presse leur réserve (*Le Vif*). Lorsque la parole est donnée aux membres eux-mêmes, le contexte rend leur énonciation invalide et suspecte. La logique narrative de ces médias paraît toujours vouloir rendre banal ce qu'elle a érigé en exceptionnel. La secte est un phénomène extrême dont, par contre, toutes les histoires sont communes ; jamais elle n'est bonheur des membres, épanouissement personnel ou expérience valorisante, seulement dépossession et illusions. Cette convergence de contenus –les sectes nuisent gravement à la santé individuelle et sociale– fonde un savoir formel qui ne retient du groupe que l'organisation nocive voire dangereuse. Les propos que, dans ces trois cas, la presse attribue aux spécialistes offrent une ambiguïté identique. Resituant la secte dans la mouvance religieuse, ils en rabotent un autre élément, le sentiment esthétique auquel elle répond. À nouveau la secte perd en originalité, elle est une forme particulière de religion. Dans deux des trois exemples, cette similarité est convoquée non tant pour dédouaner la secte que pour incriminer la religion qui "n'est jamais qu'une secte qui a réussi". Cette isomorphie affirmée, par ailleurs sociologiquement incorrecte<sup>1</sup>, n'est pas gratuite ; elle constitue l'expression d'une volonté politique propre à un contexte singulier. Le formalisme acquis par ce savoir s'enracine dans l'énonciation médiatique et dans l'apparente ratification scientifique, dans l'institutionnalisation d'une position dogmatique et informelle.

La traduction que les personnes interrogées effectuent de ce que la presse formule sur les sectes est bien en deçà. À travers notre enquête, la secte n'est pas un problème pour la population. Jusqu'à un certain point, on peut même dire que les sectes n'existent pas. Toutes les croyances sont admises, légitimes pour peu qu'elles n'envahissent pas la sphère publique. Cette confusion ne rabat pas les églises au rang de sectes, elle légitime au contraire toute expérience religieuse

---

<sup>1</sup> La différence entre églises et sectes est un grand classique de la sociologie des religions ; elle se fonde sur l'opposition entre une institution de salut et un groupe contractuel. Cette distinction ne constitue pas une des deux classes en un groupe nécessairement dangereux même si, par leur visée universelle, les églises sont plus portées au compromis avec la société. Le rappel de ce *distinguo* souligne que, dans les exemples recensés ici, la convocation du savoir universitaire, formel par essence, n'en garantit pas la pertinence.

individuelle ou privée. Les personnes rencontrées s'affirment tolérantes, elles-mêmes se sentent libres d'emprunter à différentes sources leurs comportements religieux et d'interpréter ces dogmes. Cette tolérance, plutôt expression d'une indifférence, rencontre une limite dans le prosélytisme. Ce qui est invalidé n'est pas une appartenance mais un comportement : le Témoin de Jéhovah n'est pas vilipendé pour ses convictions mais pour l'invasion organisée de l'espace public. La capacité d'indignation demeure présente, mais on ne retient pas de la secte ses traits repoussants ; seuls sont mobilisés ceux confirmant la légitimité de toute croyance pour peu qu'elle reste enfermée dans l'aire privative de chacun et ne viole pas les lois communes. La secte disparaît alors, il n'y a plus que des infractions civiles ou des crimes pénaux. En outre, on ne se situe plus dans le champ du religieux. Ce discours de tolérance, ou d'indifférence, est valorisé socialement ; il est un des résultats de la sécularisation de nos sociétés. Sur ce même objet, les savoirs médiatiques et populaires ne coïncident guère ; là où la presse formalisait un discours commun portant sur la nocivité des sectes, discours basé sur le caractère marginal des groupes, la population informalise un discours savant. Le contenu des propositions n'établit pas leur valeur. Le caractère formel ou informel provient de l'énonciation elle-même. Le savoir n'a pas de valeur par essence mais par la traduction, par la mise en acte qu'il subit.

## Fécondité d'une approche constructiviste

Il y a interprétation, déformation, traduction ; la logique même du savoir est dans ce mouvement. Le point de vue présenté est radicalement constructiviste ; volontairement affirmatif, il se prête à une série légitime de critiques. Il est un horizon, une présentation épurée dont la valeur est de constituer une position radicale et explicite. Le propos montre certaines limites des approches positives. La distinction faite par Bounoux, entre communication et information, y est foncièrement inversée<sup>1</sup> : où Bounoux connote l'information positivement et la communication négativement, puisque l'une informe alors que l'autre peut désinformer, les polarités se substituent l'une à l'autre. La communication est perçue positivement car elle est la

---

<sup>1</sup> D. BOUGNOUX, *La communication contre l'information*, Paris, Hachette, 1995.

source du lien social alors que l'information est totalement neutre puisqu'elle n'est qu'un contenu dont la valeur sociologique est moindre, voire conjoncturelle. Le procès de communication prévaut –malgré les dérapages auxquels il peut prêter voire qu'il peut provoquer– sur le contenu véhiculé, quelle que soit la logique de transmission qui lui est assignée. Dans ce cadre d'une production collective, le savoir est certes une information mais il suppose *toujours* de la communication.

Telle est la fécondité de cette approche des savoirs formels et informels, souligner le caractère de *construction sociale*. Les contenus distingués, comme les objets distinguant, sont des produits sociaux, donc des rapports sociaux. Il n'est pas de savoirs acquis, figés ou formels ; au terme toujours renouvelé d'un processus, les savoirs se fondent dans l'action qu'ils permettent et initient. Ainsi, le procès de connaissance implique un mécanisme de traduction au sein duquel les savoirs informels produits et colportés par tous jouent un rôle essentiel ; les médias se plient à ce mécanisme plus qu'ils ne le provoquent. Inscrite dans une dynamique identique de formalisation dont seule l'intensité est démultipliée, l'intervention médiatique métamorphose l'objet retenu en vérité (auto)proclamée. Le processus usuel s'enrichit dans cette forme sociale spécifique d'un pouvoir plus grand.

À suivre ce point de vue sociologique et constructiviste, la communication est une construction commune, autant actions et inférences qu'interprétations et dévoiements constants de codes. Dès lors, aucun réalité, aucun savoir ne sont figés dans une représentation, dans une codification donnée. La construction est la clef de voûte d'un tel modèle : le savoir ne se transmet pas, il se construit dans la relation. Les formes, les savoirs formalisés, existent : jamais effet d'autorité, ils sont l'expression d'un pouvoir, d'une imposition (sociale parce que culturelle) qui ressortit non à la logique communicationnelle mais à une logique politique.