

Introduction

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut brièvement expliquer qui sont les Mormons. Communément connus sous ce substantif, ceux-ci préfèrent le nom de « Saints des Derniers Jours » (*the Saints*), l'institution qui les rassemble portant celui d'« Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours » (*The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, LDS Church* ou Église SDJ)¹. Mais d'où vient le terme de « Mormon » ? En 1989, l'un d'entre eux donnait la définition suivante :

« Nom d'un ancien prophète du continent américain. Il abrège et mit en lieu sûr les annales de son peuple : c'est pourquoi le volume qui en résulta fut appelé *Livre de Mormon*. Il n'est pas étonnant que la longue dénomination [...] ait conduit à l'usage plus courant du sobriquet "Église mormone" [...] Ceux-ci [...] tiennent à ce qu'il soit bien entendu que le nom officiel de leur Église est "Église de Jésus-Christ de saints des derniers jours", ce qui indique qui est l'objet de leur vénération » (Bitton, 1989, 116).

Ce que cet auteur ne dit pas, c'est qu'aujourd'hui le terme est tabou pour la communauté « SDJ » pour laquelle il s'agit de se détourner d'une assimilation aux groupes schismatiques fréquemment cités par les médias.

◆ DONNÉES HISTORIQUES

Parmi les faits les mieux connus au sujet des Mormons, leur enracinement en Utah à Salt Lake City est l'un des principaux. Pourtant ce fut à Fayette, dans l'État de New York, aux États-Unis d'Amérique que fut officiellement fondée, en avril 1830², l'Église SDJ. Ce qui la singularise est le fait qu'elle se soit constituée, au nom d'un événement prophétique, en opposition avec les autres religions, en maintenant, malgré une référence au Christ et à la Bible, la négation de

1. Nous emploierons l'abréviation : ÉSDJ.

2. Voir chronologie en annexe. De nombreuses sources existent sur le sujet. D'un point de vue ethnographique, les documents de référence les plus immédiats sont *Notre Patrimoine*, 1996; *DA*, 1835-1998; et *Le Témoignage du prophète Joseph Smith*, 1984-1985.

dix-neuf siècles de chrétienté. Contrairement à d'autres mouvements dont l'origine tenait à un simple schisme, cet état de distinction se perpétue au moyen de « prophéties » sans cesse renouvelées. Les premières jouèrent un rôle décisif à l'instant initial du mormonisme. Que l'on considère les sources historiques endogènes ou exogènes, un élément déterminant aurait présidé à son émergence : le climat de confusion entre groupes religieux à la fin du XIX^e siècle dans le Nord-Est des États-Unis³. De nombreux auteurs retiennent ce contexte de manière assez exclusive (Bousquet ; Vernet 1995, 178). Partant de cet arrière-plan, d'autres raisons intrinsèques au mormonisme sont susceptibles de rendre compte de sa raison d'être pour ses propres sujets. Son fondateur Joseph Smith⁴ (considéré comme premier « président » ou « prophète ») signala lui-même certaines conditions historiques dans un document autobiographique véhiculé sous la forme d'un fascicule titré *Le Témoignage du prophète Joseph Smith* (1984-1985) :

« Il y eut, dans l'endroit où nous vivions, une agitation peu commune à propos de la religion. Elle commença chez les méthodistes, mais devint bientôt générale chez toutes les sectes de cette région [...] de grandes multitudes s'unirent aux différents partis religieux, ce qui ne causa pas peu de remue ménage et de division [...] Avec le temps, mon esprit se sentit quelque inclination pour la secte méthodiste [...] mais la confusion et la lutte étaient si grandes entre les diverses confessions, qu'il était impossible à quelqu'un d'aussi jeune et d'aussi peu au courant des hommes et des choses que je l'étais, de décider d'une manière sûre qui avait raison et qui avait tort » (*ibid.*, 1-2).

L'histoire des religions montre que ces conditions s'inscrivent dans un contexte américain ayant connu bien d'autres émergences ou « réveils », comme J. Séguy le précise en relativisant l'exceptionnalité mormone (1970, 1292). Le substrat événementiel ne suffit cependant pas à expliquer certaines particularités du mormonisme, dont il faut mentionner l'origine avant de discuter de leur état contemporain. En remontant aux instants initiaux, le récit de J. Smith relatif aux sources du *Livre de Mormon* (*ibid.*) n'est pas anodin. Celui-ci explique qu'un ange lui aurait livré un texte sacré ancien dont la traduction serait devenue le texte canonique principal des Mormons. Lors de la première d'une série d'apparitions, le Père et son Fils Jésus-Christ seraient apparus pour enjoindre de ne se lier à aucune communauté religieuse (toutes seraient tombées dans l'« apostasie »). Puis le personnage de Moroni aurait indiqué l'endroit où se trouvaient les plaques du *Livre* et le moyen d'en faire la traduction *via* des objets magiques⁵. Et ces derniers n'auraient été accessibles qu'après quatre ans d'initiation. Suite à de nombreuses tribulations, dont une perte partielle de la traduction, *The Book of Mormon* parut en 1830 et nous verrons quel rôle il joua en terme de construction communautaire. Mais l'expérience décrite par J. Smith présente un parallèle frappant avec celle, contemporaine, de Darby que dépeint J. Séguy : la remise en question de l'anglicanisme, une retraite dans la montagne, des pratiques ascétiques et finalement,

3. Voir surtout : SÉGUY, 1970, 1229-1303.

4. Né le 23 décembre 1805 à Sharon (Vermont, USA), mort le 27 juin 1844 à Carthage (Illinois, USA).

5. Les mêmes sources avancent qu'elles étaient écrites en égyptien, chaldéen, assyrien et arabe.

la création d'une théorie de l'apostasie : il s'agit de la même idée de l'état d'apostasie des autres églises, avec une revendication exclusive du « droit d'ordonner valablement des ministres » (1956, 94 *sq.*). Comme les anabaptistes qui les précédèrent (Séguy, 1970, 1274), les Mormons eux aussi voulaient revenir à l'Église primitive, ou plutôt ils voulaient la « rétablir ». Mais la notion du rétablissement prit dès les origines une dimension particulière, avec une vision assez large du mécanisme : rétablissement de l'Église, de rituels, des textes canoniques et de la franc-maçonnerie.

L'Église SDJ doit également sa spécificité aux tribulations qu'elle connut à ses débuts. Mais en ce qui concerne l'analyse historique, les auteurs affichent une tendance évidente à privilégier certains faits plutôt que d'autres, en suivant leur appartenance épistémologique ou religieuse : les « membres » retiennent fréquemment ce qui témoigne à leurs yeux d'une intervention divine (Bitton, 1989) ; les ex-membres se réfèrent volontiers aux circonstances polémiques ou traumatiques ; et ceux qui se veulent objectifs tendent à parfois préférer ce qui pourrait invalider les références métaphysiques ou religieuses des premiers ou des seconds (Bousquet, 1967). Nous nous attacherons, quant à nous, à ce que nous percevons comme déterminant pour traiter de l'évolution de l'ÉSDJ, en opérant une distinction entre *projet théologique* et *projet socio-politique et économique*, qui correspondent effectivement à deux axes de développement interdépendants. Sur le *plan socio-politique* tout d'abord, l'histoire de l'ÉSDJ a été marquée par la migration, provoquée par les multiples persécutions des Américains à son égard. A. Gillette et R. Dericquebourg indiquent plusieurs raisons de ces hostilités, dont la polygamie, la « revendication politique » d'une « Église nation » et, sur le plan économique, le « système coopératif » (Dericquebourg, 2002 ; Gillette, 1985). Une succession de déplacements, le plus souvent dans des conditions dramatiques, conduisit finalement les Mormons sur les bords du Grand Lac Salé où ils fondèrent ce qui devint symboliquement leur capitale : la ville de Salt Lake City. Comme le souligne également R. Dericquebourg, une certaine stabilité commença dès lors, et se confirma quand l'Utah, renonçant aux pratiques les plus controversées, devint un État des États-Unis (*id.*, 154-155)⁶. Mais ces migrations s'entendent également au *plan théologico-religieux*, en constituant un argument majeur de la construction communautaire mormone. Il nous faudra ainsi dans notre étude du système éducatif envisager l'influence de ces conditions sous leurs différentes facettes.

◆ DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES

En ce qui concerne la situation démographique, un bref argument statistique s'impose. Le seul chiffre du *nombre de membres dans le monde* (12 560 869 en 2005⁷), ne paraît peut-être pas significatif à première vue, mais il le devient par comparaison aux recensements relatifs à d'autres religions. Il n'est pas tellement

6. B. Rigal-Cellard ne partage pas cette idée du rôle des américains, en insinuant des interventions favorables à l'ÉSDJ à une époque plus tardive (2000, 282).

7. Rapport statistique annuel de l'Église SDJ (*Liahona*, avril 2006, 24). Voir chiffres actualisés en annexes.

inférieur, par exemple, à celui des Juifs dans le monde⁸. La *vitesse de croissance* est tout aussi informative d'une nette vitalité, avec un nombre de membres doublant à peu près tous les vingt ans, soit approximativement à chaque génération⁹. Le cas est particulièrement saisissant aux États-Unis. D'après R. Stark, l'Église SDJ serait le mouvement religieux ayant connu la croissance la plus rapide de l'histoire religieuse américaine (2005, 139). D'autres sources précisent ce bilan, comme le *National Council of Churches*, selon lequel cette Église ferait depuis 2002 partie des cinq plus grandes Églises américaines, en devançant l'*Evangelical Lutheran Church in America* devenue la 6^e¹⁰. La reconduction de cette enquête en 2004 faisait encore état d'une progression numérique en plaçant les Mormons en tête avec une vitesse de croissance évaluée à 1,88 %¹¹. En 2005, la communauté SDJ s'était alors hissée à la quatrième place nationale (derrière l'Église catholique, la Convention baptiste du Sud et l'Église méthodiste unie)¹². Cependant l'Église SDJ reste très distante à l'égard de tels records, en émettant de strictes réserves quant à ces classements, et en expliquant que quelle que soit sa vitesse de croissance, elle ne tient à établir aucune comparaison sur un sujet qu'elle juge aussi « complexe », du fait de la « multiplicité des facteurs » pouvant affecter l'évaluation, comme les variations locales ou la mesure de l'engagement des membres¹³.

Alors que les débuts du mouvement mormon furent difficiles, nous observons donc maintenant un essor. L'explication la plus souvent suggérée est celle d'un taux de natalité dit très élevé. Comme nous le verrons, notre étude nous incite plutôt à invoquer, comme J. Vernet (1995, 181), l'argument de l'importance des conversions conséquentes à l'activité missionnaire. Mais qu'il s'agisse de conversions ou de naissances, ces propositions n'expliquent que partiellement le phénomène d'expansion. En effet, les chiffres disponibles ne mentionnent que les « membres actifs » : ceux qui sont dans l'ÉSDJ depuis plus d'un an, qui ont au moins sept ou huit ans, et qui participent activement à la vie de la communauté. Il ne s'agit pas ainsi du nombre des *entrants*, mais de celui des *demeurants*. Comment donc rendre compte de la vitalité actuelle de l'ÉSDJ ? Eileen Lindner, l'auteur du *2002 Yearbook of American & Canadian Churches*, reconnaît la dimension multifactorielle et un peu spéciale des conditions de croissance du mormonisme qui le rendent unique parmi les Églises Nord Américaines. Nous vérifierons quant à nous à quel point la considération du prosélytisme, de l'éducation (des enfants et des « membres ») et de la dimension communautaire peuvent apporter ou non des explications pertinentes.

8. Il y aurait entre treize et quatorze millions de Juifs dans le monde (cf. « Jewish Population », [jewfaq.org/populatn.htm], 2003).

9. Calcul effectué à partir de « Church Growth Since 1830 », [lds.org] (1947 : environ 1 million de membres ; 1971 : 3 millions ; 1986 : 6 millions ; 2000 : 11 millions).

10. Cf. « 2002 "Yearbook" – Church of Jesus Christ of LDS Makes "Top Five" U.S. » [nccusa.org/news/02news14.html], mars 2007.

11. « "Top 25" U.S. Churches » [nccusa.org/news/04yearbook.html], mars 2007.

12. « "2005 Yearbook of American and Canadian Churches" » [nccusa.org/news/050330yearbook.html], mars 2007.

13. « Growth of the Church », in *Newsroom – Statistical information* [lds.org/ldsnewsroom/v/index...], mars 2007.

◆ DONNÉES THÉOLOGIQUES

De façon sommaire, certains traits distinguent l'ÉSDJ. Ils tiennent surtout à l'incidence des textes canoniques. Ceux-ci abondent dans le mormonisme qui reconnaît la Bible et un nombre illimité de textes ajoutés dû à la croyance en un prophétisme ininterrompu produisant régulièrement de nouveaux « messages ». Un corpus du nom de « triptyque¹⁴ », tient pourtant une place à part. Il est l'emblème majeur du mouvement mormon (incluant les dénominations réformées et schismatiques) et regroupe plusieurs textes hiérarchiquement ordonnés : le *Livre de Mormon*, les *Doctrines et Alliances* et la *Perle de Grand Prix*. Le premier inaugure l'histoire mormone sous l'action J. Smith. Le second est le *compendium* des « révélations modernes » qui auraient été reçues par celui-ci et ses premiers successeurs (celles des suivants ayant été publiées à part). Le troisième contient des « révélations » et « traductions » attribuées à J. Smith (entre autres celles d'un *Livre de Moïse* et d'un *Livre d'Abraham*) et une liste de 13 « Articles de foi¹⁵ ». Le volume comporte en outre une partie documentaire à l'usage des lecteurs (cartes, photos et lexique). L'ensemble se présente sous le même format qu'une Bible. Les Mormons ont l'habitude de joindre les deux dans une sacoche en cuir ou tissu reposant sur leur table de chevet et les suivant dans leurs déplacements. Des statistiques internes permettent de mesurer l'ampleur de la diffusion diachronique et contemporaine de ce texte¹⁶ : 120 175 500 de copies imprimées depuis 1830 ; 4 686 231 de copies distribuées en 2003 et une diffusion dans 104 langues. Quelques extraits de son introduction permettent enfin de résumer son contenu et de comprendre ce qu'il représente pour les Mormons :

« Le Livre de Mormon est un volume d'Écritures saintes comparable à la Bible. Il est le compte rendu des relations de Dieu avec les anciens habitants de l'Amérique [...]. Il fut écrit, par l'esprit de prophétie et de révélation, par beaucoup de prophètes du temps passé. Leurs paroles, écrites sur des plaques d'or, furent citées et abrégées par un prophète et historien du nom de Mormon. Les annales parlent de deux grandes civilisations. L'une vint de Jérusalem en 600 av. J.-C. et se sépara plus tard en deux nations, appelées Néphites et Lamanites. L'autre [...] porte le nom de Jarédites. Après des milliers d'années, tous furent détruits à l'exception des Lamanites, qui sont les principaux ancêtres des Indiens américains. L'événement culminant du Livre de Mormon est le ministère que le Seigneur Jésus-Christ exerça en personne, peu après sa résurrection, parmi les Néphites. [...] Après avoir terminé ses écrits, Mormon remit le récit à son fils, Moroni qui ajouta personnellement quelques paroles et cacha les plaques dans la colline de Cumorah. [...] Moroni [...] apparut à Joseph Smith... » (*LM*, 1830-1998, v).

Cette présentation *émique* véhicule de nombreuses notions que nous tâchons de définir. Elle permet d'envisager un cadre de représentations déterminantes

14. Nom donné au volume contenant le *Livre de Mormon*, les *Doctrines et Alliance*, la *Perle de Grand Prix* et des annexes, dont le *Guide des Écritures*.

15. Voir en annexe.

16. Source : *Campus de l'Institut*, 2004.

pour la vie de la communauté étudiée, en particulier dans le domaine éducatif. L'ouvrage est annoncé comme « un volume d'Écritures saintes comparable à la Bible ». Or, dans une perspective chrétienne, il n'est guère courant de voir d'autres textes canoniques ajoutés à l'*Ancien* et au *Nouveau Testament*, du moins à égalité de valeur. Les termes de « prophétie » et de « révélation » permettent de même de dégager un aspect spécifique du mormonisme, à prendre en compte dans l'examen du modèle éducatif. Des personnages, comme Mormon ou son fils Moroni, sont par ailleurs appelés « prophètes ». Il en est de même dans la Bible pour de nombreux personnages antérieurs au Christ. Mais le fait que J. Smith soit également reconnu comme tel, est remarquable dans un contexte occidental entendant être chrétien. Ce qui ressort encore comme original est la croyance en un état d'inachèvement perpétuel de la « révélation ». Mormon et Moroni en 600 av. J.-C., J. Smith au XIX^e siècle, et Thomas S. Monson aujourd'hui¹⁷ sont également perçus comme des « prophètes » recevant des « révélations ». Cette affirmation d'une révélation prophétique continue s'observe enfin dans le texte résumant le dogme Mormon (voir *Art. de foi* 7 et 9, en annexes). L'enjeu pour l'Église SDJ est d'assurer sa continuation dans l'espace (l'« ancien » et le « nouveau monde ») comme dans le temps (les « premier » et « derniers jours »). De telles révélations ne sont pas seulement attribuées aux prophètes, et les Mormons conçoivent qu'elles puissent s'adresser à quiconque d'une manière personnelle. Ainsi en témoigne la définition du terme « révélation », dans un document clef, le *Guide des Écritures*¹⁸ :

« Dans l'Église du Seigneur, la Première Présidence et le Collège des douze apôtres sont prophètes, voyants et révélateurs pour l'Église et pour le monde. Le président de l'Église est le seul que le Seigneur a autorisé à recevoir la révélation pour l'Église. Tout le monde peut recevoir des révélations personnelles pour son profit » (*GE*, 180).

Mais selon quel principe s'établit la continuité entre les personnages dits « prophètes » ? On pourrait imaginer que la représentation de l'histoire ressortant du texte d'introduction au *Livre de Mormon*, ainsi que le principe de révélation divine soient le principal *continuum*. Mais la thèse de la transmission par l'éducation comme matière première de la continuité constitue une réponse peut être plus décisive, si l'on considère d'un point de vue anthropologique, qu'un modèle d'éducation apparaît dans les récits fondateurs de manière *archétypale* (sous la forme d'un « modèle mythique » ou d'un « scénario d'initiation archaïque », Eliade, 1959, 18, 246)¹⁹ : Mormon initiant Moroni, et Moroni initiant J. Smith, chacun délivrant un texte accompagné de propos initiatiques. Aux fondements du mormonisme s'opère donc un jeu particulier entre héritage et construction où la parole et

17. Gordon B. Hinckley, précédemment président de l'Église SDJ, est décédé le 26 janvier 2008. Depuis le 4 février 2008, Thomas S. Thomson lui succède.

18. Titre auquel nous substituons l'abréviation *GE*. Lorsque nous chercherons la définition endogène d'un terme, nous nous référons souvent à ce dictionnaire.

19. Les écrits de C. G. Jung s'imposent à ce propos (1971 et 1959), mais c'est à la définition de M. Eliade que nous nous référons : « Tout rituel a un modèle divin, un archétype [...] "Nous devons faire ce que les dieux firent au commencement" » (1969, 34).

l'écriture restent toujours inachevées. En un tel contexte, le système éducatif ressort donc comme objet nodal d'une étude du rapport entre le religieux, l'individu et la communauté.

◆ SECTE, ÉGLISE, NMR OU NOUVELLE RELIGION ? QUEL RAPPORT AU CHRISTIANISME ?

Au sens étymologique *secta* désigne « ce qui est coupé de²⁰ ». Savoir si l'ÉSDJ est une secte ou non reviendrait donc à se poser la question du rapport au christianisme. Mais *Secte*, *Église*, *Nouveau mouvement religieux*, sont autant de concepts dont la définition et l'application à des cas concrets ont occasionné des débats animés. Si l'on considère le nom qu'elle s'est donnée à sa fondation (« l'Église du Christ ») et celui qu'elle préfère aujourd'hui, l'Église SDJ revendique son attachement à la figure du Christ. Mais est-elle chrétienne pour autant ? On peut répondre à cette question en examinant les groupes chrétiens à partir de leur répartition taxinomique, et en recherchant dans quelle catégorie ranger l'ÉSDJ. Il importe alors de remonter des grands groupes chrétiens aux plus marginaux, jusqu'à ceux fréquemment désignés par l'appellation de « nouveaux mouvements religieux²¹ ».

Ayant toujours affiché une volonté de distance à l'égard de toutes les Églises chrétiennes, l'ÉSDJ ne se prétend ni catholique, ni orthodoxe, ni protestante. Elle apparut dans le même contexte que de nombreux groupes aujourd'hui raliés – de près ou de loin – au protestantisme, comme le baptisme, le pentecôtisme, l'adventisme (Séguy, 1970 ; Dericquebourg, 2002, 149-150). Nés dans le même esprit d'innovation et de retrait, ces groupes voient leur marginalisation s'atténuer. S. Fath évoque ainsi une « "réussite" relative de l'implantation baptiste [en France] en dépit de ses faibles effectifs » (2001, 1150). Les relations de l'ÉSDJ avec ces mouvements religieux restent en revanche distendues. Comme le remarque R. Ladous : « Aux États-Unis, les Mormons ne se déclarent pas protestants, et n'apprécient guère que des statistiques abusives les classent parmi des dénominations évangéliques » (2001 : xxiv-xxv). Ils ne participent pas non plus au Conseil œcuménique des Églises²². Et contrairement enfin à certains malentendus, ils ne sont ni Quakers, ni Amish, ni Shakers, ni Témoins de Jéhovah, ni de l'Armée du Salut.

Cette présentation *a contrario* de l'ÉSDJ nous laisse devant la nécessité de la définir selon ses propres caractéristiques. Les auteurs sont partagés à ce sujet. Nombreux se demandent si les Mormons sont chrétiens ou non : certains

20. Quoiqu'il s'agisse d'un sens secondaire, dont l'association au sens premier de « *sequi*/suivre » est souvent discutée (cf. Gromaire, 1990 : 2331-2333 ; Boulhol, 1/2002, 5-33).

21. D'après J. P. Willaime, l'origine du terme remonte à la sociologie britannique des années quatre-vingt (1995, 58-59). L'expression et son abréviation de « NMR », sont utilisées par de nombreux auteurs (par exemple CHAMPION, 2000/4, 525-533 ; HERVIEU-LÉGER, 1986 : 139-186 ; MAYER 1987 et 2004 ; ROBBINS et BROMLEY, 1993, 91-126 ; VERNETTE et MONCELON, 1995 ; VIGNOT, 2001). Un numéro de la revue *Ethnologie française* a été consacré à ce thème (octobre-décembre, XXX, 2000/4) ; voir aussi le bilan tracé par N. LUCA (2004, 39-49).

22. Rassemblement international et œcuménique des Églises de tendance protestante, se tenant à Genève (BRIA, CHANSON, GADILLE, SPINDLER *et al.*, 2001, 63-66 et 357).

(endogènes) penchent vers une réponse ultra-affirmative, tandis que d'autres (exogènes) s'opposent radicalement à une telle affirmation. Divers qualificatifs attribués au mormonisme conduisent ainsi le lecteur aux représentations les plus diverses qu'il nous faut soumettre à un examen critique. Proposer une définition susceptible de dépasser cette indétermination, suppose en effet de comprendre où résident les fondements des approches contradictoires, soit comment et par qui elles sont formulées. Selon une définition *endogène*, que l'on retrouve plus particulièrement dans la sphère missionnaire, l'ÉSDJ se déclare être « la véritable Église du Christ²³ ». Notre objet ne sera évidemment pas de commenter par quelque jugement de valeur ce point de vue qui n'engage que la position de croyant de celui qui l'émet. Mais partir du sens de cette affirmation, nous permet de relever la logique d'opposition de l'ÉSDJ au regard des autres Églises. Et, comme les lieux de divergences avec les autres formes de christianisme nous informent sur la nature même du mormonisme, il nous faut nous intéresser aux discours *exogènes* produits à son propos. Pour interpréter cette thèse, il est intéressant de se tourner vers l'histoire religieuse américaine où l'idée de « véritable Église » connu des développements bien antérieurs à ceux des Mormons, comme les théories darbyistes (Séguy, *id.*).

En antinomie avec la thèse endogène, A. A. Howsepien poussa le contraste entre christianisme et mormonisme à son paroxysme en jugeant ce dernier comme un athéisme (1996, 357-370). Selon lui, l'un des principes théologiques premiers des Mormons (« Nous croyons en Dieu, le Père éternel, et en son Fils, Jésus-Christ, et au Saint-Esprit », *Art. de foi, op. cit.*) équivaut à une profession trithéiste. Mais, à l'encontre d'autres auteurs²⁴, il se refuse à conclure à l'expression d'un polythéisme. À ses yeux, l'athéisme caractériserait le mormonisme pour plusieurs raisons : les Mormons croient, d'après lui, que le Père et le Fils n'ont pas toujours été des dieux ; « aucune entité individuelle de l'ontologie mormone traditionnelle » ne peut alors « être considérée comme un véritable Dieu » ; les dieux mormons sont en perpétuels progrès, aucun ne pouvant surpasser l'autre ; il perçoit enfin les divinités mormones comme des « objets inadéquats (insuffisants) pour un culte » (*ibid.*, 358, 361-368). Howsepien ne discute pas de la définition du terme « Dieu » et aboutit à un *christianocentrisme*. Mais quoique la dissemblance d'avec les *formes ordinaires du christianisme* puisse être retenue en vue de débats théologiques, est-ce parce que les « dieux » des Mormons ne ressemblent pas à d'autres, que l'on doit pour autant conclure à un athéisme ?

À l'opposé de la critique laïcisante d'A. Howsepien, la plupart des auteurs admettent plus ou moins volontiers que l'ÉSDJ peut être considérée comme une Église *chrétienne*. Mais de l'intégration consensuelle, à la marginalisation vis-à-vis du christianisme, une grande diversité de statuts est prêtée à l'ÉSDJ selon la discipline dont émanent les analyses. J. Vernet, par exemple, soutient l'appartenance

23. Cf. les expressions relevées dans les propos des membres ou dans des publications de leur Église : « les Mormons sont les seuls vrais chrétiens », « l'ÉSDJ est la véritable Église du Christ » ou « la seule Église vraie » (voir notamment : *Programme d'étude de l'Évangile pour les missionnaires*, 1988-1989, 5-6).

24. A. A. Howsepien cite alors (*ibid.*, 357) : W. R. MARTIN'S, *The Maze of Mormonism* (Santa Ana, Vision House, 1978) ; F. J. BECKWITH et S. E. PARRISH'S, « The Mormon God, omniscience, and eternal progression: A philosophical analysis » (*Trinity Journal*, XII, N.S., 1991) et *The Mormon Concept of God: A Philosophical Analysis* (Lewiston, Edwin Mellen, 1991).

du mormonisme à « une souche chrétienne dans la mesure où le Christ y tient une place centrale dans l'histoire du Salut et où il veut rester fidèle à l'intégralité de la Bible » (1995, 180)²⁵. Évoqué par R. Dericquebourg parmi les « groupes religieux minoritaires chrétiens », le mormonisme est parvenu, pour cet auteur, au stade d'un « *modus vivendi* » (2002, 154-155). Quoique de façon implicite, B. Vignot accorde le nom de chrétien aux Mormons en les situant aux « marges du christianisme » (2001, viii). Si l'on regarde de plus près, cependant, on s'aperçoit que, malgré l'établissement d'un certain rapport de filiation entre christianisme et mormonisme, la dénomination de « nouvelle religion » finit souvent par être proposée. Le premier auteur à justifier cette qualification est J. Séguéy, selon lequel l'ajout de textes canoniques à l'*Ancien* et au *Nouveau Testament*, constitue une sortie du cadre des « Églises et des sectes "chrétiennes" » (1970, 1230). Dans cette lignée, B. Vignot, indique que les « innovateurs [...] issus du protestantisme (Mormons [...]) sont issus d'une expérience de révélation originale qui les conduit à être considérés comme de véritables nouvelles religions » (2001, xiii). R. Ladous précise que l'ÉSDJ ne s'apparente ni au protestantisme, ni à ses « marges », ni à ses « dissidences », puisque l'idée de la Réforme elle-même y est rejetée (Ladous, 2001, xxiv-xxv). Il renvoie alors au terme de « secte ». Du côté américain, le fait de considérer le mormonisme comme une nouveauté émergeante est devenu courant depuis les travaux de l'historienne Jan Shipps qui opta pour l'expression de « *new religious tradition* » (1985). Celle-ci fut relayée et nuancée par le sociologue Rodney Stark qui développa l'idée du mormonisme comme « *New World faith* » (1998 et 2005, 139-146)²⁶. Il fut tellement convaincu du caractère novateur de l'Église SDJ qu'il se félicita de l'opportunité ainsi constituée pour la recherche socio-historique (ne pouvant, selon lui, que si « incroyablement rarement » se saisir d'une telle occasion) et parla même de l'avènement d'un « *time of deliverance* » pour le chercheur (*ibid.*, 139). Les thèses de Shipps et de Stark ont servi de référence à d'autres, et en particulier à T. B. Heaton, S. J. Bahr et C. K. Jacobson, dans leur étude statistique de la population mormone contemporaine aux États-Unis, ainsi qu'à A. Mauss qui fit la préface de l'ouvrage (2004). Du côté européen, on peut rattacher à cette tendance J.-F. Mayer (2004, 5-22) et M. Introvigne (2004, 81-103), quoique ce dernier discute de la question sans vraiment prendre position. La plupart des analyses jugent de la singularité de l'ÉSDJ d'après la structure de l'institution qu'elle représente, d'après le lien qu'elle entretient avec ses membres et avec le monde extérieur, ou d'après des critères historico-culturels.

Nous introduirons un aspect supplémentaire en considérant le domaine des croyances et des représentations, et plus globalement, le discours endogène pour saisir leur raison d'être, comme le veut la tradition ethnologique²⁷.

25. L'auteur soutient que « le mormonisme ne peut être considéré comme une Église protestante dissidente » (*ibid.*).

26. Voir aussi MAUSS, *ibid.*, 1-v. L'expression de « *New World faith* » est reprise, sans référence à R. Stark, par R. Ostling et J. Ostling, quoique ses travaux ne soient pas ignorés par ailleurs dans leur ouvrage (1999, xv *sq.*).

27. Voir le principe méthodologique exposé par S. CAMARA, 1978, x.

Indépendamment du fait que l'ÉSDJ puisse être ou non la « véritable Église de Christ », comme le prétendent ses membres, il s'agit de comprendre sur quoi repose pour eux cette affirmation, et, quelles que soient les facultés d'*innovation* potentielles dans une société donnée, admettre que parfois « rien ne se perde » et que « tout se transforme ».

Création ou simple mutation? Afin de mieux cerner les caractéristiques de l'ÉSDJ, ajoutons quelques dernières précisions au sujet de points théologiques sortant de toute évidence de l'ordinaire chrétien, et qui confèrent au mormonisme son statut distinctif. Le recours à des arguments endogènes, fait ressortir en effet deux concepts spécifiques : « l'apostasie²⁸ » et le « rétablissement ». Ils sont l'expression d'une représentation du temps, clef pour la compréhension de nombreux concepts attenants, comme celui de « saints des derniers jours ». Leur sens diffère de celui qu'ils pourraient recouvrir dans un contexte judéo-chrétien habituel. Selon la doctrine développée par le mormonisme, l'ÉSDJ répond également au nom « d'Église du Christ rétablie » (*LM*, vi). Pour les Mormons, le « rétablissement » est celui d'une « Église » et d'un « Évangile » pour ainsi dire *déchus*. C'est encore cette déchéance qu'ils visent sous le nom d'« apostasie ». Et c'est donc *une dimension théologique* – par le « rétablissement » des textes canoniques – et *une dimension rituelle* – par le « rétablissement » des autorités ecclésiales – qui sont à la fois engagées dans le mouvement de ce « rétablissement » :

« *Rétablissement de l'évangile* : Rétablissement par Dieu des vérités et des ordonnances de son Évangile parmi les hommes sur la terre. L'Évangile de Jésus-Christ fut enlevé de la terre suite à l'apostasie qui se produisit après le ministère terrestre des apôtres du Christ. L'apostasie nécessita le rétablissement de l'Évangile. [...] Le rétablissement a commencé avec Joseph Smith, le prophète » (*GE*, 178).

Selon ce schéma, la venue du Christ n'est pas perçue comme un événement immuable, ni déterminant l'entrée définitive ou radicale dans une nouvelle ère historique. Au contraire, le déroulement du temps chrétien ici envisagé obéit à un mouvement ordonné d'avènement, de chute et finalement de relève dans l'attente d'un deuxième avènement. Or, les Mormons se dégagent sur ce point très nettement de la théologie chrétienne (qu'elle soit catholique ou protestante), qui – en dehors des considérations divergentes sur le salut et la chute de la personne ou sur le retour possible du Christ – reconnaît une « immuabilité » et une « efficacité du sacrifice du Christ²⁹ » : donc une pérennité chronologique quant à la valeur de l'Évangile, ainsi qu'une possibilité sotériologique relativement continue depuis l'« avènement » de l'ère chrétienne.

28. *Le Guide des Écritures* admet une définition assez abstraite : « Fait, pour des hommes, l'Église des nations entières de se détourner de la vérité » (*GE*, 12). Deux parties du même article font une distinction entre « Apostasie générale » et « l'Apostasie de l'Église chrétienne primitive ». La première désigne la renonciation à la foi pour le croyant. La deuxième s'inscrit dans la représentation d'un cycle, comprenant l'avènement christique, l'apostasie et le « rétablissement », dans l'attente d'une « seconde venue du Christ ».

29. PAUL, *Épître aux Hébreux* 7, 20-28 et 10, 1-18.

Mais le terme d'« apostasie » renvoie encore à d'autres aspects concernant des valeurs comme « l'autorité³⁰ » ou la perception de l'histoire. Ainsi peut-on lire dans divers documents édités par l'ÉSDJ de telles formules :

« D'Adam à notre époque, toute l'histoire du monde a été un exemple qui revient tout le temps d'apostasie personnelle et de groupe [...] Avec la perte de l'Évangile, les nations de la terre entrèrent dans une éclipse morale appelée l'Âge des ténèbres. L'apostasie était universelle. [...] Et ces ténèbres existent toujours sauf pour ceux qui ont la connaissance de l'Évangile rétabli³¹. »

Les membres comprennent donc par « rétablissement » celui de l'Évangile, et par voie de conséquence celui de l'Église. Leur perception de l'Église formée par la communauté des « membres » se voit alors conditionnée par la représentation de ce schéma historique. Ainsi expliquent-ils leur revendication selon laquelle ils correspondent sans paradoxe, dans une époque moderne, à l'« Église primitive », comme en témoigne leur 6^e « Article de foi » précédemment cité. Quant à l'appellation de « saints des derniers jours », les « derniers jours » visent dans cette optique à séparer le rétablissement et la « seconde venue du Christ », des « premiers jours » de l'Église primitive et de l'« apostasie ». Les « saints » sont alors, pour les Mormons, ceux qui croient à ce « rétablissement ».

À y regarder de plus près, de nombreux éléments caractéristiques du mormonisme apparaissent comme découlant de ces représentations de l'apostasie et du rétablissement. Le premier exemple était celui du nom de « saint des derniers jours » auquel on aurait pu prêter *a priori* un sens exclusivement millénariste ou apocalyptique. Mais beaucoup d'autres relèvent de cet aspect contextuel. On remarque en effet la dimension du « rétablissement » introduite au niveau *rituel*, comme à celui de la perception du *livre* et de la *parole*. Une des conséquences les plus directes, est l'invalidité attribuée par les Mormons à tous les sacrements extérieurs ou antérieurs à ceux de l'institution de l'ÉSDJ : d'où le « baptême des morts », un système hiérarchique d'« autorités » religieuses particulières et de rites effectués dans les « temples », de manière secrète et « pour l'éternité », enfin et surtout, l'activité missionnaire censée amener les « non-membres » à « croire au rétablissement ». Mais, en amont du rite, le système textuel, sur lequel repose le mormonisme, se voit également affecté d'une signification spécifique à la théorie du « rétablissement ». Par celui de l'Évangile, les Mormons envisagent le retour de l'ère de la *prophétie* : une parole et des écrits sans cesse renouvelés doivent donc, selon eux, gouverner le système religieux. Ainsi, la reconnaissance, dans cette communauté, de textes canoniques indépendants du *Livre de Mormon* et attribués à la *modernité*, tel *Doctrine et Alliances*³², défini comme un « recueil de révélations divines et de déclarations inspirées modernes » que « pour l'établissement et la gestion du royaume de

30. En niant par exemple celle de la « succession apostolique » des catholiques pour instaurer dans leur système celle de la « révélation » par des « prophètes » ou des « autorités » vivants. Sur la question de la « succession apostolique », VIGNOT, XVI-XXII.

31. Cf. *Programme d'étude de l'Évangile pour les missionnaires* (1988-1989, 13, réf. int. à B. R. McCONKIE, *Mormon Doctrine*, 43-44).

32. *Doctrine et Alliances (DA)*. Église SDJ, SLC, 1835-1998.

Dieu dans les derniers jours sur la terre » (*GE*, 52). Comme le texte est ouvert à une certaine actualisation, la parole prend alors un rôle décisif dans le rapport induit entre l'héritage consigné par l'écriture et le présent ou l'avenir révélé. L'existence d'une institution illustre cela : les sessions de « Conférences générales » émises deux fois par an par satellite dans la plupart des paroisses de l'ÉSDJ restituant les dernières « révélations » du « prophète » en cours, « pour l'Église et pour le monde³³ ». À l'instar de J. Ségué, nous pourrions pencher vers une interprétation du mormonisme comme *nouvelle religion*. Mais quelle que soit la nouveauté de l'ÉSDJ, celle-ci est loin de s'abstraire de toute référence judéo-chrétienne. Quelle reconstruction s'opère ici par rapport au modèle des formes judéo-chrétiennes ordinaires ? Par quel moyen, et selon quelles modalités, un lien peut-il s'établir entre l'ancien et le nouveau ? Notre pratique du terrain, nous conduit à retenir comme hypothèse que le *prosélytisme* et l'*éducation*, comme lieu essentiel de la transmission des pratiques et des représentations, se trouvent à la croisée de toutes les continuités, acquisitions et mutations qui créent un tel rapport au sein d'une logique complexe de *construction communautaire*.

◆ CONVERSION, ÉDUCATION, COMMUNAUTÉ : UNE FABRICATION EN TROIS PARTIES

En quoi les fractions « conversions », « éducation » et « communauté » sont-elles donc les volets d'un triptyque traitant une même problématique ? Insistons tout d'abord sur les places attribuées aux thématiques de la *conversion*, de l'*éducation* et de la *communauté*. Ce n'est pas un hasard si nous les avons ainsi hiérarchisées : la première selon son caractère introductif, la seconde selon son importance centrale et la dernière selon la téléologie qu'elle prétend expliquer. Quel principe problématique anime cette ordonnance des concepts ? Nous cherchons à comprendre comment un individu devient Mormon aujourd'hui. Il s'agit donc de s'interroger sur les mécanismes de conversion ou d'éducation qui président à ce mouvement, et plus substantiellement, sur les modèles de « membres » et de communauté qui entrent en scène dans cette construction. En étudiant les faits qui nous ont été soumis par les textes et l'observation directe, nous espérons pouvoir fournir des éléments de réponse à ces interrogations. Mais avant cela nous devons admettre qu'une aporie fondamentale demeure. Nous venons de partir de deux mots : *individu* et *communauté*, le premier (en ce contexte) plus ou moins inclus dans le second ; le second comprenant nécessairement le premier mais peut-être en le transformant... Le problème irréductible est ici celui du rapport, et en l'occurrence du *passage*, de l'un à l'autre. Comment celui-ci s'opère-t-il ? Laisse-t-il la place à un système dialectique ? Pour le savoir, il importe de considérer quel élément peut venir jouer le rôle du troisième terme. Or, là, plusieurs possibilités s'offrent à nous. On peut privilégier la perspective selon laquelle les individus construisent la communauté et ainsi parler de *construction*.

33. Voir la monographie, de Gordon et Garry Shepherd, sur ces « conférences générales » (1984).

On peut, au contraire, préférer voir que la communauté elle-même s'assure de sa survie en transmettant ses normes aux individus et se focaliser sur les *logiques de transmission*. En réalité, on observe donc que le troisième terme lui-même n'est pas simple, mais composé de façon binaire. En poussant encore l'analyse, il faut enfin reconnaître que les concepts de ce dualisme ne sont pas non plus univoques : au cœur de ce passage, la logique de transmission permet au groupe d'« assurer sa survie » comme à l'individu de franchir le seuil, symbolique ou matériel, séparant l'extérieur de l'intérieur (symbolique dans le cas de l'être *né dans*, mais non encore *éduqué* aux normes du groupe).

Comment traiter ainsi de façon simple l'ensemble de ces problèmes, tout en tenant compte des réponses possibles en socio-anthropologie ? Le découpage de notre étude en trois parties « conversion, éducation et communauté » répond à la rencontre de deux tripartitions : une sociologique, une anthropologique. Selon la perspective sociologique introduite par D. Hervieu-Léger (1996, 133-146), nous retiendrons les facettes de la « transmission en extension » (ici le *prosélytisme*), de la « transmission en intensité » (ici l'*éducation*) et de la « structure imaginaire de la continuité » donnant assise à la transmission (ici la *communauté*). En termes anthropologiques, la question se posera différemment. Les concepts de l'intégration, de l'adhésion ou de l'entrée peuvent être mobilisés, mais, selon une analyse vangennepienne, le *passage* d'un individu de l'extérieur à l'intérieur apparaît, tel un rite tripartite, en trois séquences (Van Gennep, 1909-1981) : l'intégration étant consécutive à une *séparation* d'avec le lieu d'origine (par la naissance ou la conversion), la *marge* caractérisant la période où se construit l'adhésion du sujet (dans le cas de l'éducation), et l'*agrégation* permettant de conclure l'appartenance de ce dernier à la communauté de destination. D'où la dimension prise à nos yeux par la nomenclature de désignation des individus dans l'ÉSDJ qui distingue : « non-membre, amis de l'Église ou investigateur, membre ». Ajoutons que chaque terme de cette tripartition se nuance en d'autres catégories où les degrés de l'extériorité ou de l'intériorité sont à nouveau précisés, tel les « schémas dédoublés » évoqués par Van Gennep, « lorsque la marge [nous ajouterons, ou une autre séquence] est assez développée pour constituer une étape autonome. » (*ibid.*, 14). La rencontre de ces deux tripartitions inaugure une rencontre des deux disciplines. Selon les prémisses qu'elles apportent : devenir mormon aujourd'hui, c'est *se séparer* d'une « communauté naturelle d'appartenance », entrer dans un nouveau contexte en intégrant des normes sociales et religieuses de la communauté, et être « membre » en participant à la vie communautaire. C'est donc se convertir, être éduqué et être part de la communauté. D'où les parties de l'ouvrage : conversion, éducation et communauté.

Loin de tout mormonocentrisme, les enjeux d'une telle étude n'en sont que plus clairs. À travers le cas mormon, il sera question de dépasser un contexte particulier pour analyser la modernité religieuse. Tous s'accordent à le déclarer : le paysage religieux a changé, les modes d'adhésion et de transmission du croire se sont transformés, et l'arrivée sur le marché des cultes de ce qu'il est convenu d'appeler les Nouveaux mouvements religieux ne fait qu'accentuer ce constat. Distinguant un

« pèlerin » qui « peut servir d'emblème à une modernité religieuse caractérisée par la mobilité des croyances et des appartenances » de « la figure du converti », « qui offre la meilleure perspective pour identifier les processus de la formation des identités religieuses dans ce contexte de mobilité », D. Hervieu-Léger a montré l'intérêt d'une étude de la conversion pour le sociologue aujourd'hui (1999, 119). En s'occupant du cas de ce converti dans un groupe mal connu, on approchera l'une de ces identités dans un contexte de mobilité plus précis. Ainsi, le but de cette étude ne tiendra pas moins à révéler des aspects concrets de la modernité qu'à examiner le cas mormon, car la prise en compte du schéma tripartite général aboutira à scruter l'identité SDJ à travers des *pratiques* concrètes : les rituels, les lieux, les gestes et paroles, les vêtements, l'alimentation, et cette multitude de détails qui forment de concert la figure communautaire. Pour assigner un objectif commun aux deux disciplines que nous impliquerons, il s'agira de chercher un sens aux actions mises en cause dans les pratiques d'éducation et de conversion et de tenter de discerner, au-delà des *représentations*, les buts ultimes des processus engagés : pourquoi de telles conversions ? Quels modèles sont poursuivis dans cette éducation ? Et quelle communauté est subjectivement visée à travers les pratiques ? Tout en essayant de dégager une réponse par une analyse originale et des exemples inédits, notre question irréductible sera de savoir si l'on devient actif dans un mouvement religieux du fait de la conversion ou du fait de l'éducation ; ou parce qu'on se transforme ou bien parce qu'on est transformé.

Une étude transnationale et contemporaine

La référence à certains facteurs démographiques fut incontournable dans le choix de notre zone d'enquête : il fallait admettre l'instabilité intrinsèque du terrain³⁴, d'où l'intérêt d'une rupture avec le principe d'une étude locale, et l'implication d'une méthodologie adaptée. Quoique nous n'avions aucun intérêt à ignorer la commodité pratique offerte par un terrain de proximité (localement parlant), l'approche transnationale permet de comparer les formes d'expression rencontrées avec le contexte général de l'ÉSDJ, pour que l'image de la partie observée demeure fidèle à la globalité de l'objet. Cependant, le respect du contexte ne devait pas faire oublier « la description dense » (Geertz, 1973-1983), ce dont l'ethnologie permet de rendre compte dans un terrain restreint et qui définit l'une des « normes de la validité en anthropologie : l'effet "j'y étais" » (Traimond, 2000, 149-159). Je menais donc mes recherches en un nombre limité de sites clefs par leur représentativité et leur caractère significatif : l'Utah aux États-Unis, en *terre mormone*, et Paris où les Mormons se sont implantés récemment et sont restés en situation largement minoritaire. Je privilégiais également des sites accessibles pour des investigations plus spécialisées (par exemple le Danemark, Bordeaux, Seignosse). Je procédais à des envois de questionnaires dans des zones plus étendues (monde francophone et

34. *I.e.* intensité des pratiques migratoires des populations SDJ (et liens de parenté transnationaux induits) ; forte mobilité des acteurs en termes de position dans la hiérarchie religieuse.

structures anglophones en Utah). Quant à la délimitation temporelle, je privilégiais la période contemporaine du fait du caractère ethnographique de l'enquête. Mais pour l'étude de la généalogie de certaines pratiques et représentations, j'ai parfois adopté une démarche diachronique.

Comment : une étude des pratiques et représentations

En bref, les pratiques et des représentations n'ont pas constitué un objet d'étude *in abstracto*. Nous nous y sommes intéressés à travers le témoignage de personnes réelles et la démonstration du vécu *in situ*. Selon une démarche classique en ethno-anthropologie, c'est l'observation directe *in situ* qui a été privilégiée, chaque fois que la situation le permettait. L'authenticité de cette approche impliquait les épreuves de l'intensité et de la durée (Kilani, 1992, 48 ; Beaud et Weber, 2003, 8 ; Hell, 1999, 16-17). La recherche de terrain s'organisa ensuite selon les sources disponibles. Malgré la pauvreté de la bibliographie francophone, les études anglophones existent à profusion, mais les approches ethnographiques y sont rares – exception faite de travaux endogènes (G. et G. Shepherd, 1998), ou de monographies sur des aires restreintes (Ramstad, 2000)³⁵. Notre projet d'*approche ethnographique*, fut donc de se mettre dans la peau du « je, témoin » (Geertz, 1988-1996, 77) par l'expérience d'immersion de longue durée, et pour pouvoir donner un aperçu de *ce qui se passe* concrètement *in situ* en privilégiant les informations de première main : d'où la retranscription d'extraits de journaux de terrain ; d'où la citation de conversations informelles, non cadrées par la rigidité d'un questionnaire d'entretien ; d'où, enfin, le recours aux textes et documents endogènes. Quant à parler de méthode, le terme d'*observation participante* ne correspond pas, à proprement parler, à celle que nous avons utilisée. Si nous avons participé à un certain nombre d'activités sociales, il n'en a pas été de même pour les activités rituelles, *a fortiori* celles marquées du sceau du secret. Une observation participante de cette deuxième catégorie de faits aurait nécessité notre adhésion, notre conversion ou notre feinte. Une multitude de raisons déontologiques et évidentes, nous interdisait le recours à ces attitudes. C'est pourquoi nous définirons notre posture par le concept d'observation « *in situ* » (Hell) ou, par emprunt à A. Piette, par celui « d'ethnographie liminaire ou au seuil » (1999, 7-20). Mais le fait de rester au seuil, ne reflète pas toutes les attitudes adoptées au cours de notre recherche, car les situations d'interlocutions impliquent nécessairement le chercheur dans le dialogue et l'échange. Les entretiens informels ont en effet constitué une part importante de notre collectage, car, dans la majorité des cas, nous avons privilégié les discussions sur le terrain pouvant impliquer un ou plusieurs interlocuteurs. Nous avons aussi mené des séries d'entretiens formels (semi-guidés). Nous avons ensuite procédé à plusieurs campagnes de questionnaires écrits pour vérifier la

35. Beaucoup de données apportées par l'auteur concordent avec nos observations, et étant donné la différence des terrains, cette concordance présente un grand intérêt comparatif.

représentativité des informations recueillies. Nous avons également fait face à un champ très prolix en matière de documents de toutes sortes, de l'imprimé à l'Internet, en passant par la musique : documents prêtés par des membres, fournis par l'Internet, consultés en bibliothèques spécialisées (Instituts de religion SDJ, université d'Utah, Brigham Young University) ou obtenus dans les Centres de distributions de l'ÉSDJ. Cette collection de matériaux nous motiva ainsi pour donner suite à la démarche inaugurée par E. Dianteill (2000, 30) et J. Goody (1993-1994) quant à l'étude de l'écrit en anthropologie de la religion. Des limites furent imposées en matière de photographie. Sauf rares exceptions, il n'a pas été question de photographier des personnes réelles à échelle reconnaissable – toutes souhaitant avant tout rester anonymes. L'utilisation de chaque photo a requis l'obtention d'autorisations auprès d'un département spécialisé de l'Église SDJ (y compris lorsque nous avons obtenu des autorisations individuelles ou locales).