

Les bonnes raisons de la croyance au merveilleux et au superstitieux

À propos de : RENARD Jean-Bruno, *Le merveilleux, Sociologie de l'extraordinaire*, Paris, CNRS Éditions, 2011, 212 p.

LEGROS Patrick, RENARD Jean-Bruno, *Superstitions. Croyances et pratiques liées à la chance et à la malchance*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2011, 259 p.

Anne-Sophie Lamine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25405>

DOI : 10.4000/assr.25405

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2013

Pagination : 67-78

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anne-Sophie Lamine, « Les bonnes raisons de la croyance au merveilleux et au superstitieux », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 164 | 2013, mis en ligne le 20 février 2017, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25405> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.25405>

Ce document a été généré automatiquement le 21 décembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Les bonnes raisons de la croyance au merveilleux et au superstitieux

À propos de : RENARD Jean-Bruno, *Le merveilleux*, Sociologie de l'extraordinaire, Paris, CNRS Éditions, 2011, 212 p.

LEGROS Patrick, RENARD Jean-Bruno, *Superstitions. Croyances et pratiques liées à la chance et à la malchance*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2011, 259 p.

Anne-Sophie Lamine

- 1 Si à première vue, *Le merveilleux* évoque une catégorie littéraire, Jean-Bruno Renard propose une sociologie de la construction sociale de « l'extraordinaire ». Les croyances sont au cœur de son analyse, menée dans une perspective boudonnienne, enrichie de discussions avec plusieurs autres approches. Pour qui s'intéresse aux croyances et aux imaginaires sociaux, l'ouvrage est d'une lecture passionnante, car il présente de manière très érudite et très vivante un grand nombre de cas « extraordinaires » tirés de périodes et de matériaux aussi divers que les textes bibliques ou les *exempla* du Moyen Âge, le traitement de la sorcellerie ou du mesmérisme, les croyances aux extra-terrestres, l'influence de la mécanique quantique sur la parapsychologie, les héros de bandes dessinées ou encore les films fantastiques contemporains. Il analyse la dimension symbolique du merveilleux et montre la place centrale de la controverse et du doute tout au long de son histoire. Le merveilleux, cet « ensemble des représentations et des croyances concernant l'émergence dans la réalité quotidienne de manifestations extraordinaires, dans une culture donnée, à une époque donnée » (p. 18), inclut, outre les expressions littéraires, toutes formes de croyances surnaturelles (magie, fantômes, vampires...) et parascientifiques (OVNI, extra-terrestres, Yéti...). Face au dilemme d'une catégorie coincée entre positivisme et obscurantisme, les oppositions vrai-faux, réel-irréel sont constitutives de la nature même du merveilleux (p. 15) et vont de pair avec la présence constante du doute. La triple disqualification rationaliste et réductionniste : illusion, émanation de l'irrationalité humaine et absurdité, a disqualifié son étude sociologique. En retournant ces postulats, le merveilleux s'avère « une catégorie de la réalité, socialement construite où l'extraordinaire s'oppose à l'ordinaire », « indissociable

des controverses dont il est l'objet, dont les croyants et les incroyants ont de "bonnes raisons" de croire ou de ne pas croire » et « une configuration symbolique, porteuse d'un sens qui ne peut ou ne veut s'exprimer autrement » (p. 19). Son étude relève de la « sociologie du faux », enquêtant sur les phénomènes sociaux réels comme les rumeurs observant le vrai et le faux, le vraisemblable et l'invraisemblable comme des « pôles en tension et en troublante interférence » et s'interrogeant sur les mécanismes de « brouillage » (p. 20).

- 2 Le premier chapitre s'intitule « Le merveilleux comme catégorie de la réalité : la notion d'extraordinaire ». Les spécialistes de littérature distinguent le « fantastique » comme irruption du surnaturel du « féérique » comme surnaturel ambiant. Pour Jean-Bruno Renard, le merveilleux est une *catégorie anthropologique*, en ce qu'elle « rend compte de phénomènes humains universels et permanents dans toutes les cultures, même si leur intensité varie. Cette permanence est d'ailleurs reconnue aussi bien par les "admirateurs" du merveilleux que par ses "contempteurs" » (p. 24). Son objectif est « d'établir les cadres invariants de cette catégorie » et « d'examiner les diverses manifestations et les diverses fonctions du merveilleux, afin de comprendre pourquoi et comment telle ou telle forme de merveilleux a été objet de croyances à un moment donné et dans une société donnée », en s'appuyant sur les travaux de Gilbert Durand, d'Alphonse Dupront, de Roger Caillois et d'Edgar Morin ainsi que de nombreux historiens.
- 3 Le merveilleux a une dimension matérielle et sensible, dans la mesure où il est d'abord un ensemble de témoignages. « C'est dans la religion de l'extraordinaire que se découvre le plus nuement l'univers populaire du sacré matérialisé. [...] Le transcendant s'est fait immanent¹. » Les motifs narratifs du merveilleux demeurent stables à travers les siècles, tels que celui de « l'herbe qui ne repousse pas », qui s'applique à l'endroit où fut tuée la Bête du Gévaudan, au lieu de la danse des fées, ou encore à la place d'atterrissage de soucoupes volantes (p. 26). Du Moyen Âge au XVIII^e siècle, de « l'homme au crapaud » au Juif Errant, les contes et légendes s'appuient sur des témoignages. Les narrateurs garantissent la véracité de l'histoire en ce qu'« ils ont vu l'homme qui a vu l'homme auquel l'histoire est arrivée » (p. 28). Des traces matérielles, des dents de licorne aux traces d'OVNI, peuvent servir de point d'appui. Les croyances au merveilleux sont donc « des croyances aux preuves des croyances », rejetées par les tenants de la foi pure, comme l'atteste le mépris du paranormal par les maîtres de bouddhistes ou hindous (p. 30). L'extraordinaire a encore la propriété d'être éluif : les apparitions de la vierge ou du monstre du Loch Ness sont fugitives, tout comme les capacités paranormales. Il apparaît aussi comme absurde, « on croit parce que c'est incroyable », combinant un mélange optimal d'éléments intuitifs et contre-intuitifs². Le merveilleux est inclassable, il s'apparente aux « crises de réalité³ », ces moments où « l'on doute de la cohérence de notre univers symbolique » (p. 34). L'écart à la norme caractérise aussi les objets de croyances tels les animaux symboliques ou les monstres. L'extraordinaire est « de tous les temps et de toutes les cultures » (p. 42). L'auteur dégage les mécanismes de sa construction sociale à partir d'une analyse comparée du spiritisme et du soucoupisme, qui, au-delà de leurs différences, présentent des étapes de développement similaires : idées et phénomènes précurseurs, *observatio princeps*, puis diffusion rapide avec multiplication de phénomènes ainsi que des controverses. La gradation des attitudes de croyances s'avère aussi commune : rationaliste stricte, rationaliste modérée, croyante modérée, croyante stricte. Cette grille d'analyse appuie l'hypothèse d'un cadre invariant

pour la catégorie du merveilleux et pourra être testée par d'autres chercheurs sur leurs terrains.

- 4 Le deuxième chapitre s'intitule « Le merveilleux comme objet de controverses : aspects structuraux ». Le carré sémiotique de Greimas permet de décrire les parcours de témoignages de l'extraordinaire en distinguant les modalités de représentations et leur recours au dictionnaire habituel, puis au nouveau dictionnaire croyant, en passant par l'indicible et par la comparaison. Ainsi, dans le cas d'un OVNI, le trajet sémantique est le suivant « un témoin croit voir un avion (sémantisé), puis observe que l'objet est étrange (non-sémantisé), a une forme composite (quasi-sémantisé) et conclut qu'il a vu un OVNI (néo-sémantisé) » (p. 66). Ce modèle permet de traiter des témoignages de cultures et d'époques différentes.
- 5 La construction du merveilleux n'écarte pas la pensée rationnelle, comme le montre un détour par trois auteurs, Freud, Sperber et Boudon. Le texte sur « L'inquiétante étrangeté » de Sigmund Freud souligne que ce sentiment peut être éprouvé « lorsque de primitives convictions surmontées semblent de nouveau être confirmées » (p. 77). De cette lecture, on retient les idées du débat intérieur (ou dissonance cognitive) entre convictions anciennes et nouvelles, de la coexistence de la rationalité et de l'irrationalité chez le même individu et du retour du surmonté (ou du refoulé culturel). Ce dernier apparaît d'ailleurs comme une structure anthropologique commune à toutes les cultures, le merveilleux s'avérant souvent une manière d'exprimer des croyances anciennes. Les observations ethnopsychiatriques de Tobie Nathan montrent en effet que si des patients africains formulent leurs souffrances psychiques ou physiques en recourant au langage magique de la possession, il faut y voir là un cadre culturel et non l'affirmation de croyances fortes. Le thérapeute doit alors utiliser cette « matrice d'interprétation » comme « levier thérapeutique », mais toute interprétation trop mécaniste s'avère « totalement inefficace [...] et] désigne le thérapeute comme un charlatan⁴. » Nathan conteste d'ailleurs Lévi-Strauss et sa notion d'efficacité symbolique⁵ : « La difficulté réside dans ce petit mot jeté par Lévi-Strauss en passant : “La malade y croit et appartient à une société qui y croit.” Or, il y a gros à parier qu'elle y croit tout autant que nos propres patients “croient” à des concepts abstraits tels que “l'inconscient” ou le “refoulement”. C'est-à-dire qu'ils y croient plus ou moins... qu'en tout cas ils demandent à voir⁶ ! » L'anthropologue Dan Sperber, contrairement à Freud, remet en cause le caractère primitif et archaïque de l'irrationalité. Il considère que « la pensée symbolique est nécessairement construite à partir d'un minimum de traitement rationnel préalable⁷ ». L'individu ou le groupe recherche d'abord des explications rationnelles pour traiter une information, et ne recourt au traitement symbolique que si la première étape échoue, qualifiant alors le fait de manifestation satanique ou d'annonce d'une catastrophe, par exemple. Enfin, Raymond Boudon ne suit pas la dissociation effectuée par Freud et Sperber entre logique et non-logique, entre rationnel et symbolique. Dans sa « théorie générale de la rationalité », il garde l'idée wébérienne de l'acteur rationnel et la distinction entre rationalités instrumentale et en valeur. Il étend la seconde, qualifiée de rationalité cognitive ou subjective, au fait que l'individu a de bonnes raisons (ou des raisons fortes) de croire certaines choses ou de se comporter d'une certaine manière en fonction de son adhésion à des idées ou à des valeurs qui lui paraissent justes. Le mécanisme des « bonnes raisons » permet une analyse des croyances fantastiques. En effet, une proposition est jugée vraie en fonction de certaines informations dont dispose ou croit disposer l'individu ou le groupe. Or, les croyances fantastiques ont pour

caractéristique de remettre en cause le savoir ordinaire (*doxa*) ou le savoir scientifique en transformant des propositions absolument vraies en propositions généralement vraies. Jean-Bruno Renard en donne une démonstration à partir de l'exemple du monstre du Loch Ness. La proposition « tous les dinosaures ont disparu » (absolument vraie) change de statut, sous l'effet d'une information « perturbatrice » qui est « la découverte de coelacanthés vivants montre que des animaux qu'on croyait disparus existent encore » et devient « il existe une probabilité (même faible) pour que quelques dinosaures n'aient pas disparu ». Cela fonde alors la nouvelle proposition sur de « bonnes raisons » : « le monstre du Loch Ness est peut-être un dinosaure que l'on croyait disparu » qui devient ensuite « le monstre du Loch Ness existe réellement ». L'auteur propose un modèle de croyance en trois étapes : « Je sais bien que X [*doxa*, sens commun], mais il y a Y [argumentaire], donc Z [croyance fantastique] est possible » (p. 89-90) et le met en œuvre sur une dizaine d'exemples. Cela éclaire aussi l'augmentation des croyances contemporaines au paranormal avec le niveau d'instruction⁶, ressource nécessaire pour la connaissance de l'argumentaire (Y). Autre élément explicatif, le raisonnement simplifié que l'on opère de manière ordinaire – indépendamment du niveau d'éducation – lorsque l'on déduit de quelques cas de cooccurrence entre deux phénomènes une relation de causalité. J.-B. Renard rappelle aussi qu'au cours de l'histoire, nombre de grands scientifiques ont cru à des idées fausses, pour de « bonnes raisons » et que les croyances fantastiques (tout comme religieuses) portent sur des propositions infalsifiables.

- 6 Le troisième chapitre, « Le merveilleux comme objet de controverses : permanence historique du doute » se donne pour objet de démontrer que contrairement à une vision évolutionniste courante, « les données historiques sur le merveilleux révèlent une permanence du doute et de l'esprit critique face à l'extraordinaire ». L'auteur nous livre une fascinante enquête historique sur le doute qui nous transporte successivement dans les textes bibliques, l'Antiquité, le Moyen Âge, l'époque de la Renaissance et du début de l'âge classique puis la période récente et contemporaine. Les thèmes du doute et de l'indiscernabilité sont fréquents dans les textes des deux Testaments. On retrouvera d'ailleurs cette distinction entre ceux qui font des miracles et ceux qui les fabriquent à propos des phénomènes spirites et parapsychologiques. Dans l'Antiquité, de nombreux philosophes sont critiques vis-à-vis de la croyance aux oracles et certains proposent une interprétation symboliste des mythes (p. 111-112). Au Moyen Âge, malgré la prégnance de la foi religieuse, les récits de miracles font l'objet de fréquents doutes chez les hagiographes. Des récits mettant en scène des faussaires dévoilés attestent la présence d'un sens critique à cette époque. Finalement, on peut considérer que « les clercs de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Âge ont participé à deux mouvements contraires d'exclusion et de création du merveilleux », visibles d'une part dans la distinction faite entre écrits bibliques apocryphes et canoniques et d'autre part dans les nombreux textes relatant des histoires prodigieuses et édifiantes. Néanmoins, à la fin du Moyen Âge, les clercs se divisent entre symbolistes considérant que les animaux bibliques fantastiques sont des allégories et naturalistes affirmant qu'il s'agit d'espèces mal identifiées (p. 116-117). Dans la période suivante, la controverse sur les miracles n'est plus binaire (divin ou non), mais ternaire : naturel, divin ou diabolique. La christianisation de l'Europe étant achevée, l'Église ne compose plus avec le paganisme et l'on entre dans l'ère de la chasse aux sorcières, des procès en sorcellerie et de l'Inquisition, comme en attestent de nombreux ouvrages décrivant les prodiges diaboliques de la sorcellerie dès la fin du xv^e siècle. Cependant, dès le milieu du siècle suivant, ces écrits font face à des approches plus tolérantes qui attribuent ces effets à des illusions ou à des troubles mentaux, favorisés par

la misère. Philosophes, magistrats et monarques évoluent, mais ce n'est qu'en 1682 qu'un édit de Louis XIV met fin aux procès en sorcellerie. Un autre sujet de controverse est celui des monstres et des revenants. Au moment de la Renaissance, au courant « surnaturaliste » s'oppose le courant « naturaliste » qui explique rationnellement les prodiges, en leur trouvant des causes naturelles, sans remettre en cause les témoignages, comme l'œuf de poule contenant une tête de méduse, décrit par Ambroise Paré. À partir de la fin du XVII^e siècle, le cartésianisme d'auteurs comme Fontenelle pose un regard critique sur le merveilleux tout en offrant des explications sur leur développement et sur leur rôle social. C'est aussi la période des contes de fées (Charles Perrault). Le fantastique devient un motif littéraire. Au début du XVIII^e siècle, le clivage s'opère « entre la foi, épurée de tout le merveilleux populaire, et la superstition imprégnée de merveilleux » (p. 130), comme en attestent des écrits de membres du clergé. La fin du XVIII^e siècle voit paraître *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert et *Le Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Les croyances magiques sont expliquées par l'ignorance. D'autres auteurs « naturalisent » le merveilleux, en l'expliquant par des faits naturels non encore élucidés. Entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, le scepticisme vis-à-vis du merveilleux devient majoritaire et ce dernier se rattache davantage à la nature, le surnaturel devient le paranormal (p. 136). La controverse et la condamnation sans appel du mesmérisme attestent du positivisme dominant, qui coexiste cependant avec une forte prégnance du spiritisme y compris parmi les savants.

- 7 Le quatrième chapitre, « Le merveilleux comme configuration symbolique », aborde la troisième caractéristique du merveilleux, sa capacité à symboliser, c'est-à-dire à « exprimer des vérités dans le langage de l'imaginaire ». Dans cette perspective, « l'imaginaire n'est pas une fiction irréaliste, mais une manière de dire une réalité, non pas un mensonge, mais une parabole ». Le symbole est « une manière de dire concrètement ce qui ne peut se dire abstraitement », ou, selon Durand, un « signe renvoyant à un indicible et invisible signifié⁹ ». L'analyse des controverses dont le merveilleux fait l'objet ne suffit pas à sa compréhension, ce serait un « contresens psychologique¹⁰ ». Le merveilleux est « un langage symbolique, utilisé non pas lorsque la raison est absente, mais lorsque la raison est impuissante », en accord avec l'approche de Sperber déjà évoquée, qui écrit aussi que « les représentations symboliques sont intériorisées, non comme des connaissances ordinaires, mais, pour ainsi dire, “entre guillemets”, non comme des pensées, mais comme des points de départ de l'évocation, comme des aliments de la pensée¹¹. » Le merveilleux est donc « une construction de significations » ; « [il] n'est pas un manque de savoir scientifique, il est un rajout de sens » (p. 142). La pensée symbolique est « un mode de fonctionnement mental universel fondé non sur l'abstraction, mais sur le concret, non sur le sens propre, mais sur le sens figuré (métaphore, métonymie, etc.), non sur la logique formelle, mais sur la logique symbolique (analogie). » (p. 143) Alors que certaines approches sociologiques insistent sur le fait que la mythologie, comme idéologie, masque la réalité sociale et permet un renforcement des rapports de pouvoir, les spécialistes du mythe affirment qu'elle exprime la réalité sociale. Ces approches ne sont cependant pas incompatibles, dans la mesure où « un masque peut à la fois dissimuler et exprimer ce qu'il cache » (p. 144). Il est dès lors essentiel d'être attentif aux processus et aux contextes de perception de l'extraordinaire et de construction des symboles. Cette caractéristique métaphorique de déplacement du réel confère à la pensée symbolique un pouvoir contestataire. Le merveilleux de la religiosité populaire conteste la religion instituée, tout comme les éléments des cultures folkloriques se distinguent de

la culture dominante. La bande dessinée constitue une forme de néo-folklore contemporain, dans laquelle « superman est un nouvel Hercule, Obélix a succédé à Gargantua, les Schtroumpfs sont des avatars modernes des lutins, etc.¹² » (p. 150) La « nébuleuse d'hétérodoxies¹³ », dans laquelle on peut inclure l'astrologie, la divination, les médecines parallèles et les parasciences, relève bien aussi de comportements protestataires, que ce soit contre l'institution religieuse ou contre la science. La figure des monstres sert de « support de projection de la pensée sociale » (p. 153) et peut symboliser un autrefois mauvais comme les dragons, mais aussi un présent mauvais, en particulier les étrangers, du sagittaire comme guerrier terrifiant au Juif Errant comme signe de la malédiction du peuple juif. Les monstres des films ou récits fantastiques sont souvent des figures d'invasion, qu'il s'agisse des extra-terrestres, des peuples colonisés ou des Asiatiques. L'analyse de nombreux films contemporains en relation avec leurs contextes, offre des clefs sur les messages symboliques, et pour *King Kong* dans ses versions successives : la Grande Dépression, la prise de conscience écologique ou la toute-puissance de la « spectacularisation ». L'apparition de nouveau « motif fantastique » atteste celle d'une nouvelle problématique sociale. Ainsi le motif des extra-terrestres reflète les crises de la société occidentale : colonisation et décolonisation (conflit Nord-Sud), avec par exemple *La guerre des mondes* d'H. G. Wells ; guerre froide (conflit Est-Ouest) avec les films des années 1950 mettant en scène des martiens venant conquérir la Terre ; science et religion (conflit raison-révélation) avec des extraterrestres bénéfiques qui poussent à mettre la technologie au service de l'humanité. Les croyances au paranormal sont cependant loin d'être homogènes : pére religieuses (diable, anges...) se corrént les croyances et pratiques religieuses, à l'inverse des parascientifiques (OVNI, extraterrestre, monstre du Loch Ness...) ; parareligieuses (astrologie, réincarnation...) se corrént avec croyances diffuses, facilitant le syncrétisme.

- 8 Laissons à l'auteur ses mots de conclusion : « Le merveilleux possède une réalité sociale, non pas tant parce qu'il répondrait à un hypothétique "goût pour l'étrange", mais parce qu'il permet l'expression de messages fortement symboliques, correspondant aux préoccupations qui sont, elles, des individus, à tel moment et dans telle culture. » (p. 189)
- 9 Cet ouvrage est d'autant plus stimulant qu'il fait une large place au doute et au symbole, tout en offrant des détours heuristiques par la psychologie. Il invite à des parallèles entre croyances dans et hors du religieux et à des discussions avec d'autres approches de la croyance. L'essence du merveilleux, qui est à trouver dans la « présence lancinante du doute – "et si c'était vrai ?" ou "et si c'était faux ?" [et qui] explique la fascination qu'il exerce sur l'esprit humain » (p. 16) peut correspondre au « mode mineur » d'Albert Piette¹⁴, caractérisé par ses oscillations, ses entre-deux et ses jeux d'interrogation et de négation. Le rapport à la science des spirites et des soucoupistes (p. 53) n'est pas sans rappeler les constats de Nathalie Luca sur le « glissement de la transcendance religieuse vers la transcendance scientifique¹⁵ ». La manière dont les « témoins » parlent des OVNI (p. 197) montre l'influence des représentations culturelles sur la grammaire d'énonciation de la croyance, attestée par la comparaison entre pèlerins de Lourdes et pentecôtistes, menée par Laurent Amiotte-Suchet¹⁶. Enfin, les tenants d'une approche pragmatique et performative du croire s'interrogeront sur la qualification de superstition à propos de certains rituels du quotidien (tel le joueur de foot qui enfile sa chaussette droite à l'envers, p. 94) qui peut aussi relever d'actes destinés à symboliser une détermination à se lancer dans l'action avec confiance, du croire-confiance, qui permet notamment de « se rendre capable de faire face à la situation¹⁷ » comme le formule

l'anthropologue Roberte Hamayon à propos du lancer de l'objet dissymétrique répété par le chamane jusqu'à ce qu'il tombe du côté favorable.

- 10 À cet ouvrage fait pendant un second, co-dirigé par le même auteur avec Patrick Legros, sur *La superstition*, « une croyance et parfois un acte dont la finalité est pour l'individu de porter chance ou de conjurer un mauvais présage » (Patrick Legros). La perspective sociologique est aussi cognitive, avec une ouverture interdisciplinaire (psychologues sociaux, anthropologue, littéraire). La première partie, sur les notions, débute par une enquête dans les dictionnaires du Moyen Âge jusqu'à nos jours, qui dévoile l'étymologie du terme : la propriété de subsister par-delà un événement, jusqu'à son acception la plus courante : porter bonheur/malheur, en passant par sa construction comme antonyme de la (vraie) religion ainsi que, plus tardivement, de la (vraie) science (Sophie Rothé). La superstition est aussi un acte de l'imaginaire pour « se représenter le hasard » et « se créer une possible emprise sur lui » (Audrey Valin). D'un point de vue sociologique, la croyance est à la fois un contenu et un rapport, souvent conditionnel ou probabiliste, à ce contenu (Gérald Bronner). La rationalité peut être instrumentale ou cognitive, par « cohérence logique » ou « bonnes raisons ». La superstition relève du premier type, « en raison des services anxiolytiques qu'elle rend », un service que seule la croyance peut rendre, présente dans les « petits rituels magiques [de la] vie quotidienne » auxquels l'individu recourt dans les « situations d'incertitude ». Le cas du tiercé exemplifie son caractère partiel ou probabiliste. Paradoxale, car « nous la pratiquons sans y croire vraiment, mais nous y croyons tout de même suffisamment pour la pratiquer », elle résulte d'un « raisonnement coût-opportunité, inconvénients *versus* avantages », mais doit être « peu coûteuse » tout en ayant cette « plasticité cognitive » qui autorise ces « rapports ambigus entre le croire et le vouloir ».
- 11 Du point de vue de la psychologie sociale et du folklore, le débat fait rage entre ceux qui opposent rationnel et superstition et ceux qui « acceptent la réalité de leur coexistence et s'abstiennent de la déplorer » (Véronique Champion-Vincent). Du côté des premiers, les superstitions sont fonctionnelles et découlent de la recherche d'ordre et de sens qui caractérise les processus de pensée dans un monde en perpétuel changement. Elles s'avèrent un sous-produit ou un prix à payer de notre constante recherche de schémas (G. Jahoda) ou des formes de croyances primitives (W. Hand). Cependant, le constat de « savoirs incompatibles [qui] coexistent sans complexe en nous » effectué par la psychologie sociale (S. Moscovici) ouvre la porte à des études assumant la coexistence de croyances superstitieuses avec une adhésion à la science (A. Bangarter). Du côté des folkloristes, le scepticisme comme doute méthodologique s'oppose au scepticisme comme incroyance ou anti-crédé (D. Hufford).
- 12 L'analyse d'un épisode de la série américaine *La quatrième dimension* permet d'aborder les mécanismes cognitifs et comportementaux de la superstition (Jean-Bruno Renard). Un jeune couple en voyage de nocces fait une pause forcée de quelques heures dans une petite ville américaine, suite à une panne de voiture. C'est dans un café, face à une machine à sous prédisant l'avenir, que le brillant jeune homme s'adonne de manière compulsive à son penchant superstitieux. Il est en effet porteur de « prédispositions psychologiques » qui, comme l'ont montré plusieurs études, ne sont pas liées au niveau d'intelligence et d'instruction. Il ne retient donc que quelques informations « utiles » et oublie les autres ; son interprétation des messages vagues est orientée ; les coïncidences n'existent pas, mais sont des preuves qui renforcent sa croyance ; enfin, la croyance peut devenir une « prédiction créatrice » comme lorsque le stress de la peur du malheur le rend moins

prudent en traversant une route. Outre les dispositions, les facteurs contextuels jouent un rôle essentiel : périodes de guerre ou de crise, situations personnelles critiques et porteuses d'incertitudes, comme celles du changement professionnel et du mariage, pour le héros de l'épisode. Le superstitieux croit donc en un contrôle externe de sa situation, sur lequel il n'a pas prise. Un dernier aspect de l'objet est sa marchandisation, analysée à l'appui d'une large enquête empirique, permettant d'en relever les structures (Patrick Legros). Les superstitions ont majoritairement un rôle de prévention et les substances naturelles abondent parmi les objets concernés. Populaires, elles se structurent en une simple chaîne action-objet-fonction (trouver un trèfle à quatre feuilles porte bonheur ; passer sous une échelle porte malheur), avec un oubli de leur origine (religieuse ou syncrétique). La marchandisation, qui démarre au XIX^e siècle avec la commercialisation d'objets artisanaux ainsi que d'objets rares, importés ou rapportés de voyages, accentue ce processus. Il s'intensifie avec la massification culturelle, qui réduit le nombre des superstitions et les simplifie en les symbolisant et en les miniaturisant. On s'embrasse sous le gui au Nouvel An, on porte un bijou d'argent en forme de trèfle à quatre feuilles ou de fer à cheval et l'on achète nombreux objets exotiques, de l'œil d'Horus au talisman Aztèque, comme porte-bonheurs ou simples ornements.

- 13 Un deuxième ensemble de contributions traite des pratiques. La chaîne magique, ce message anonyme que l'on reçoit et que l'on doit répercuter auprès d'un nombre fixé de destinataires, afin de s'attirer la chance, et sous peine de s'attirer le malheur, est une pratique liée au pouvoir inféré à la diffusion répétitive et qui présente de vagues références religieuses (Saint Antoine, un missionnaire...). La superstition, une forme de pensée sociale, ne doit pas être appréhendée en la substantialisant (par un contenu) ou en la naturalisant, mais en observant son « ancrage de sociabilité » et sa « rationalité pratique » (Michel-Louis Rouquette). L'ouvrage ne pouvait passer sous silence le vendredi 13, dont 23 % des Français considèrent qu'il n'est pas une date comme les autres, mais seulement un tiers d'entre eux qu'elle est négative. Patrick Legros en retrace l'historique et les pratiques, en partant de la double polarité du vendredi : dédié à Vénus ou jour de la mort du Christ, et du chiffre treize : trahison de Judas et chiffre suivant le douze, symbole gréco-romain de perfection, mais aussi attesté comme porte-bonheur dans l'histoire. Aujourd'hui, de nombreux établissements évitent encore ce chiffre (chambres d'hôtel, salles de cinéma, etc.), qui a par ailleurs une valeur marchande attestée par le montant des gros lots de la Loterie Nationale. Le « niveau d'adhésion et de croyance [est donc] vraisemblablement très bas ». L'on peut alors parler du vendredi 13 « comme d'une croyance populaire, tout en affirmant qu'il s'agit d'un phénomène éloigné de la croyance ». La dimension pragmatique du rapport à la croyance s'avère cruciale : « Le paradigme de la croyance, pour le sociologue, ne peut être calqué sur celui du philosophe. Elle n'est pas un énoncé que l'on tient pour vrai, mais une rencontre qui pousse ou non à l'action. » En complément, l'analyse de la Française des jeux, dont l'emblème est un trèfle à quatre feuilles, est menée sous l'angle de la fidélisation des joueurs, qui ritualisent le jeu dans leur quotidien « afin de répondre à un besoin de protection » (Audrey Valin). Un autre cas, le « mauvais œil » dans l'espace culturel maghrébin, est présenté par l'historique des pratiques et leur renouvellement contemporain dans l'espace domestique, comme actes symboliques d'éloignement de la maladie (Slimane Touhami). En contrepoint, un chapitre analyse le combat des habitants du Berry contre les représentations extérieures de territoire superstitieux, notamment dans les médias nationaux. Si le rejet agacé prédomine, les opportunités touristiques n'en sont pas pour autant négligées (Yolande Riou).

- 14 La troisième partie se focalise sur les acteurs. Patrick Legros ouvre le jeu en analysant la rationalité de l'individu superstitieux qui « [croit] en quelque chose tout en possédant un objet et/ou en accomplissant un acte, auxquels [il] accorde une efficacité », certes symbolique. En fait, tout un chacun est superstitieux à certains moments, à sa manière et la « relation entre le dire et le faire » est bien plus complexe qu'une simple corrélation entre niveau de croyance et fréquence d'une pratique. Selon Herbert Simon, l'individu ne prend pas des décisions optimales, mais adopte des solutions satisfaisantes. Il peut aussi reproduire une pratique ou un geste – comme croiser les doigts – par habitude et non par superstition. Et, si croyance il y a, elle n'est qu'un moyen parmi d'autres de réaliser un objectif. En outre, la pratique est souvent influencée par l'interaction sociale. Bref, « l'action superstitieuse est le plus souvent contingente et opportuniste, instable et changeante ». La psychologie sociale (Emmanuèle Gardair et Nicolas Roussiau) distingue les déterminants situationnels (le contexte) des déterminants dispositionnels (personnels). Les premiers sont renforcés lors de période de crise ou d'incertitude. Les seconds s'expliquent en recourant au concept de « lieu » de contrôle (*locus of control*¹⁸) qui distingue deux types d'individus selon qu'ils croient que les événements de leur vie sont sous contrôle externe (hasard, chance, destin, influence et pouvoir de personnes ou d'institution) ou interne (effet de la volonté individuelle, du comportement, des caractéristiques personnelles). L'externalité favorise globalement les croyances superstitieuses, à l'inverse des croyances psychiques¹⁹. L'anxiété et l'émotivité sont aussi favorables à la superstition. Une expérience montre cependant que si le recours à des pratiques superstitieuses chez les étudiants augmente avec l'enjeu de l'événement, ils n'en démentent pas moins leur efficacité causale. Une galerie de portraits illustre ensuite le rapport à l'extraordinaire dans la vie quotidienne et les capacités de bricolages à partir de diverses ressources de sens : religieuses, New Age, superstitieuses, paranormales, psychiques (Ann Verlinde). Ces compositions personnelles s'avèrent des « réservoirs » bien plus que des « systèmes ». Une enquête chez les voyants et autres « professionnels du paranormal », met en exergue deux types de légitimation : traditionnelle ou charismatique du côté des médiums, alors que les astrologues ou magnétiseurs opèrent une « scientification » de leur pratique pour se démarquer des visions magico-religieuses et visent une légitimation rationnelle-légale (Marie-Laure Bernon). Enfin, le personnage de Casanova offre un détour par la Vénétie des Lumières. Les mémoires de ce fin observateur, qui méprise les croyances superstitieuses de ses contemporains, mais sait en tirer parti pour amuser ses lecteurs, nous montrent aussi l'ambiguïté du rapport au merveilleux au temps des Lumières (Sophie Rothé).
- 15 Jean-Bruno Renard reprend dans une conclusion synthétique les questions transversales de l'ouvrage : définition, représentations sociales négatives, résultante de situations d'incertitude, rôle ambivalent, individuel-collectif et origine historique. L'étude des superstitions montre que les croyances peuvent être temporaires, qu'elles s'incarnent dans des comportements et que leurs origines importent moins que leurs usages. On peut, comme le souligne Champion-Vincent, discuter de la restriction du terme qui exclut notamment les théories du complot (relevant aussi de la recherche d'ordre et de sens) ou bien s'interroger comme plus haut sur l'ampleur de son extensivité, notamment pour qualifier des rituels de la vie quotidienne, qui relèvent peut-être davantage du performatif que du cognitif²⁰. Cette contribution collective originale à l'étude des croyances, que l'on pourrait aussi sous-titrer « variations sur les approches cognitives de

la croyance », est une invitation à la discussion de ces approches, en les confrontant à la fois à d'autres perspectives et entre elles²¹.

NOTES

1. A. Dupront, *Du sacré*, Paris, Gallimard, 1987, p. 452 et 456.
2. P. Boyer « Dieux, esprits et fantômes, un air de famille », *Sciences humaines*, 53, 1995, p. 41
3. P. Berger, T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986 [1966], p. 213.
4. T. Nathan, *Le sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, Paris, PUF, 1988, p. 124, cité p. 82.
5. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.
6. T. Nathan, *Le sperme du diable*, *op. cit.*, p. 145.
7. D. Sperber, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », in Izard M. et Smith P., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 17-42, passage cité, p. 34-35.
8. Cela correspond à la « disponibilité mentale » soulignée par G. Bronner, *La pensée extrême*, Paris, Denoël, 2009, p. 56.
9. G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 14.
10. M. Meslin, « Qu'est-ce que le merveilleux ? » in Meslin M. (dir.), *Le Merveilleux*, Paris, Bordas, 1984, p. 6-8.
11. D. Sperber, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », *art. cit.*, p. 39.
12. J.-B. Renard, « La bande dessinée comme folklore », *Esprit*, 4, 1980, p. 116-124.
13. J. Maître, « Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. À propos des rapports entre religion et santé », *Social Compass*, 34/4, 1987, p. 353-364.
14. A. Piette, *Le fait religieux*, Paris, Economica, 2003.
15. N. Luca, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 28.
16. L. Amiotte-Suchet, « Tous égaux devant Dieu ? Réflexions sur les logiques d'éligibilité des miraculés », *Social Compass*, 55(2), 2005, p. 241-254.
17. R. Hamayon, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Revue du MAUSS* 2, 2006, p. 427-448 (p. 445).
18. J. B. Rotter « Generalized Expectancies for Internal versus External Control of Reinforcement », *Psychological monographs: General and Applied*, 80(1), 1966, p. 1-28.
19. Cela peut aussi renvoyer à la distinction entre « *religious coping* » positif (donnant de la confiance...) et négatif (dieu qui punit...), K. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, New York, The Guilford Press, 1997.
20. Ce que mentionne d'ailleurs P. Legros lorsqu'il évoque les pratiques relevant de l'habitude.
21. Par exemple la distance entre P. Legros et G. Bronner et leurs positionnements différents sur le type de rationalité concerné.

AUTEUR

ANNE-SOPHIE LAMINE

Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe, MISHA-Université de Strasbourg, anne-sophie.lamine@unistra.fr