



HAL
open science

Superstitions

Jean-Bruno Renard, Patrick Legros

► **To cite this version:**

Jean-Bruno Renard, Patrick Legros (Dir.). Superstitions: croyances et pratiques liées à la chance et à la malchance. Presses universitaires de la Méditerranée, 266 p., 2011, 978-2-84269-943-7. hal-02910648

HAL Id: hal-02910648

<https://hal.science/hal-02910648>

Submitted on 24 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Superstitions

Croyances et pratiques liées
à la chance et à la malchance

Collection « Sociologie des imaginaires »

Directeur de collection

Jean-Bruno RENARD

Comité scientifique

Philippe Joron, Jean-Marc Ramos, Jean-Bruno Renard, Patrick Tacussel,
Martine Xiberras

La collection « Sociologie des imaginaires » a pour objectif de publier des ouvrages permettant de comprendre comment les univers symboliques déterminent des pratiques sociales.

Cette investigation sur les imaginaires sociaux combine deux grands axes. Le premier concerne la phénoménologie de l'action collective et s'intéresse par exemple à la dynamique du mythe ou des idéologies politiques. Le deuxième axe est une étude herméneutique sociographique des images, des symboles et des allégories qui ont pour fonction d'asseoir les représentations du social dans diverses modalités (associations, partis ou communautés d'intérêt).

À partir de ce point de vue, les ouvrages de la collection visent à éclairer et à mieux comprendre les mutations sociales.

« Sociologie des Imaginaires »

Superstitions

Croyances et pratiques liées
à la chance et à la malchance

Sous la direction de
Patrick LEGROS et Jean-Bruno RENARD

Illustration de couverture
Marie-Pierre BOYER, aquarelle et encre de chine, PULM, 2011

Mots-clés
Croyances, Imaginaire, Incertitude, Irrationalité, Magie, Traditions populaires

Tous droits réservés, PULM, 2011
ISBN 978-2-84269-943-7

SOMMAIRE

Patrick Legros Introduction. <i>Superstitions et croyances populaires</i>	9
I Une notion	13
Sophie Rothé <i>Les diverses acceptions du substantif « superstition » : neutralité des dictionnaires ?</i>	15
Gérald Bronner <i>La superstition : un service que seule la croyance peut rendre</i>	33
Véronique Champion-Vincent <i>Débat autour de la notion de superstition</i>	47
Jean-Bruno Renard <i>Une phénoménographie de la superstition : l'épisode « Nick of Time » de la série The Twilight Zone (La Quatrième Dimension)</i>	57
Audrey Valin <i>Superstitions et hasard</i>	69
Patrick Legros <i>La marchandisation des superstitions</i>	81
II Des pratiques	95
Michel-Louis Rouquette <i>Superstition et pensée sociale : le cas des chaînes magiques</i>	97
Yolande Riou <i>Le Berry : territoire mystérieux, territoire superstitieux ?</i>	109
Patrick Legros <i>Vendredi 13</i>	123
Audrey Valin <i>La superstition au service des joueurs et de la Loterie nationale</i>	131
Slimane Touhami <i>Un œil entre les mondes. Le 'aïn dans l'espace culturel maghrébin</i>	143

III Des acteurs	155
Patrick Legros <i>La rationalité du superstitieux</i>	157
Emmanuèle Gardair et Nicolas Roussiau <i>Les mécanismes de la superstition : entre personnalité et contexte</i>	171
Ann Verlinden <i>Different Ways of Explaining the Extraordinary Everyday Life : six Portraits of Religiosity</i>	183
Sophie Rothé <i>Casanova et la superstition : un témoin de l'ombre au siècle des Lumières ?</i>	199
Marie-Laure Bernon <i>La légitimation du croire. Médioms, astrologues et voyants... Vers une institutionnalisation des superstitions contemporaines ?</i>	217
Jean-Bruno Renard <i>Conclusion. La superstition en six points</i>	233
Notices bio-bibliographiques des auteurs	243
Bibliographie générale sur la superstition	249
Index des superstitions	261

Introduction. Superstitions et croyances populaires

Patrick Legros

En préfaçant un des nombreux dictionnaires des superstitions, Jean Duvignaud exprimait sincèrement ce que tout un chacun peut raisonnablement penser de lui-même : « Bref, je suis comme tout le monde, bourré de mots clefs, bardé de rites. Je demande que l'homme ou la femme d'aujourd'hui qui serait complètement délivré de ces croyances ou de ces rites le proclame hautement — et se prête à une contre-expertise¹. » Pourtant, avouer ses superstitions relève toujours d'un tabou dans notre société; et la meilleure façon de s'en protéger consiste généralement à se réfugier derrière des contre-exemples — « je passe sous les échelles », « je ne croise pas les doigts », etc. — ou encore à justifier des actes « compromettants » au moyen d'une définition appropriée.

Certes, tous les hommes ne sont pas superstitieux pour les mêmes raisons et pour les mêmes objets. « Je ne passe jamais sous une échelle », écrivait encore Jean Duvignaud², comme une grande partie de la population³. « Jamais, je n'entreprends d'activité nouvelle le 13 du mois. Je touche du bois — le bois de ma pipe — lorsque, en voiture ou en avion, j'imagine l'éventualité d'un accident. Comme je fume de moins en moins, cette pipe est devenue un “gri-gri”. Je crois aussi que rien de bon ne peut m'arriver un jour de soleil, sauf le calme et égoïste bonheur de la flânerie, car j'ai cru remarquer que la pluie portait chance aux projets dans lesquels je ne suis pas seul en cause⁴. » Pourtant, malgré toutes ces protections avouées, le sociologue ne mentionne pas ici le fait que tous ses actes superstitieux n'ont jamais été strictement observés. Comme pour la plupart, il lui arrivait aussi de passer sous une échelle, d'entreprendre parfois quelque chose un 13 du mois, de ne pas porter un objet fétiche, d'être

1. J. DUVIGNAUD, « Préface » in P. CANAVAGGIO, *Le Dictionnaire des superstitions et des croyances populaires*, Paris, Rombaldi, 1979.

2. *Ibid.*

3. P. LEGROS, « Autopsie d'un rituel inconstant », *Sociétés*, 50, 1995, p. 381-390.

4. J. DUVIGNAUD, *op. cit.*

malchanceux un jour de soleil comme un jour de pluie, sans pour autant ne pas se dire superstitieux...

Quant à la fréquente modulation des définitions de la superstition, elle implique, pour nous, de débiter cette introduction par une formulation spécifique. La superstition sera ici considérée dans son acception la plus restreinte : une croyance et, parfois, un acte dont la finalité est, pour l'individu, de « porter chance » ou de « conjurer un mauvais présage ».

Cette restriction de sens est nécessaire pour écarter l'influence directe des religions orthodoxes (prière, procession, communion, dévotion...) même si de nombreuses superstitions actuelles y ont puisé leur origine ; elle l'est également pour éviter celle des parasciences (télépathie, chiromancie, graphologie...) qui dépassent amplement cette fonction protectrice. En effet, on utilise d'ordinaire les trois acceptions suivantes pour catégoriser¹ les superstitions dans un sens plus large, à savoir :

- les superstitions populaires² dont la finalité est une protection pour ou contre les effets du hasard et du destin,
- les superstitions sacrées dont la croyance et la pratique sont liées à des cultes religieux orthodoxes,
- les superstitions parascientifiques dont les visées ne se limitent pas à la protection mais incluent les apparitions (fantôme, spiritisme, etc.), les actes de transformation (sorcellerie, télékinésie, etc.) et les actes de divination (astrologie, voyance, etc.).

Il conviendrait d'ajouter une nouvelle catégorie à celles présentées ici. Elle concerne les objets, plutôt bénéfiques, que nombre d'individus possèdent et auxquels ils accordent un pouvoir symbolique. Les objets disparates pourraient être groupés sous une catégorie spécifique mais s'intègrent difficilement à une classification sociale des superstitions.

Afin de dresser une liste spécifique de superstitions populaires, on peut demander à une population de citer toutes les superstitions leur venant à l'esprit et d'en écarter celles qui n'entrent pas dans la définition restrictive émise comme postulat. On obtient ainsi une liste très étroite si l'on ne prend en compte, par exemple, que les superstitions citées par plus de 40 % des individus³. Elles sont relativement peu nombreuses :

1. J.-B. RENARD, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, 18, automne 1998, p. 31-52.

2. La part des superstitions populaires dans celles regroupant les trois catégories est relativement conséquente. En effet, on peut estimer celle-ci aux alentours de 25 % contre 15 % pour la divination, 10 % pour l'apparition, 50 % pour la transformation. Cf. P. LEGROS, *La Création sociale de l'image imaginaire. Étude de tératologie fantastique*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris V, 1994.

3. F. ASKEVIS-LEHERPEUX (*La Superstition*, Paris, PUF, 1988, p. 8), lors d'une enquête auprès d'étudiants en 1986, ne relève que quatre superstitions entrant dans ce cadre : chats noirs, échelles (79 %), trèfles à quatre feuilles (47 %), miroirs brisés (46 %).

mettre le pain à l'envers sur une table, passer sous une échelle, briser un miroir, jeter du sel derrière son épaule, voir un chat noir traverser la route, ouvrir un parapluie à l'intérieur d'une maison, porter un fer à cheval, trouver un trèfle à quatre feuilles, mettre un chapeau sur le lit, marcher sur un excrément du pied gauche... Une trentaine de superstitions sont ainsi connues de plus de 40 % des Français aujourd'hui¹. Cependant, le petit nombre des superstitions collectives contraste avec les multiples superstitions individuelles que se créent les superstitieux.

L'analyse des superstitions et des pratiques qui leur sont affiliées que nous allons proposer se donne une triple ambition :

- démontrer que cette thématique est transversale et bénéficie des apports de toutes les disciplines des Lettres et des Sciences sociales,
- démontrer que la croyance n'est pas mesurable ni accessible sans la pratique qui la porte,
- dégager les grandes caractéristiques du phénomène de la superstition.

Cet ouvrage approchera la superstition à travers sa définition, sa pratique et ses acteurs.

Tout d'abord, la notion de superstition trouve sa source dans une relation dialectique, en premier lieu avec la religion, puis avec la science. Il ne s'agit pas d'une notion neutre, dans le sens où elle a toujours été le symbole « renversé » du processus de civilisation : pensée archaïque, pensée primitive, pensée barbare, pensée commune, pensée populaire... Elle semble retenir la raison tout en la guidant. On peut donc la considérer comme une perception imaginaire non pas « de » la réalité mais « pour » la réalité. La première partie de cet ouvrage montre combien cette notion est un objet malléable que chaque discipline et chaque méthode d'analyse éclairent un peu plus. Aujourd'hui encore, elle fait figure de croyance « déraisonnable » même si, nous allons le voir à travers ces premiers articles, on doit surtout considérer son efficacité, pas uniquement symbolique, dans la vie quotidienne.

Au-delà du fait qu'elle constitue une croyance répandue dans toute la population, la superstition est également une pratique généralisée. La deuxième partie de cet ouvrage dévoile quelques exemples de cet usage au quotidien. On la retrouve ainsi dans les représentations identitaires des territoires (le Berry et le Maghreb), dans les échanges (les chaînes magiques et la Loterie nationale) ou encore dans la temporalité (le vendredi 13).

Enfin, au travers de ces pratiques, il y a des acteurs superstitieux qui manifestent leur désir de contrôler, à leur façon, leur environnement.

1. Cf. article de P. Legros dans cet ouvrage : « La marchandisation des superstitions », p. 81.

L'irrationalité apparente dont ils font preuve doit être interrogée afin de comprendre les motifs de leurs actions. La dernière partie de l'ouvrage s'emploie à décrypter les mécanismes du croyant, qu'il soit anonyme ou non, afin de déterminer à travers sa personnalité les « raisons » de son acte. Un dernier article dépassera le cadre définitionnel que nous nous sommes fixés pour parler de la superstition et servira d'ouverture en accueillant d'autres pratiques (médiurnité, astrologie, voyance) ; la légitimation du croire est en effet un procédé utilisé dans de multiples circonstances afin d'appréhender *sereinement* notre environnement.

La conclusion proposera une synthèse des réponses aux principales questions que l'on se pose à propos de la superstition : Comment définir la superstition ? Pourquoi la représentation sociale de la superstition est-elle négative ? Pourquoi la superstition est-elle liée à des situations d'incertitude et d'inquiétude ? Être superstitieux est-il utile ou dangereux ? Les superstitions sont-elles collectives ou individuelles ? Est-il important de connaître l'origine d'une superstition ?

Les différents chapitres ne sont pas accompagnés de leur bibliographie respective afin de ne pas faire double emploi avec la bibliographie générale présentée en fin d'ouvrage. Toutefois, les notes de bas de page devraient être suffisantes pour obtenir les informations souhaitées. Par ailleurs, un index des superstitions, disponible après la bibliographie, permettra au lecteur de retrouver un même motif dans les différents articles.

Enfin, nous tenons à remercier tout spécialement Olivier Léger pour son aide dans la traduction du résumé du texte d'Ann Verlinden et Sophie Rothé et Anne Gelli pour leur lecture attentive de l'ensemble de l'ouvrage.

Première partie

Une notion

Les diverses acceptions du substantif « superstition » : neutralité des dictionnaires ?

Sophie Rothé

Dictionnaire : En rire — n'est fait que pour les ignorants.

Gustave Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*¹

1 Introduction

Selon Bernard Quemada, « plus socialisé que tout autre recueil de données, le dictionnaire représente, pour le public, un guide, un maître détenteur du code de l'usage légitime, à la fois image et mémoire de la langue, tous domaines d'expérience et toutes époques confondus [...]. L'autorité de cette référence tient à un accord consensuel très profondément partagé : ce que dit le dictionnaire est légitime et vrai. Il exerce de ce fait une forte action normative, en dehors de toute visée prescriptive propre² ». Cela suppose que l'ouvrage est destiné non seulement à expliquer, à définir un terme, mais aussi à indiquer une norme et des valeurs communes.

Si, dans ce cas, nous lisons les différentes définitions du substantif « superstition » proposées dans les dictionnaires de langue française, quelles sont en premier lieu ses différentes acceptions ? À travers la consultation des dictionnaires successifs, peut-on en second lieu observer une évolution de sens de ce terme ?

En outre, les explications du substantif « superstition » au cours du temps sont-elles neutres, comme l'exige *a priori* la rédaction d'un tel ouvrage ? Dans le cas contraire, quel peut être l'enjeu idéologique de la définition de cette notion ?

1. G. FLAUBERT, *Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Librairie générale française, 2007 [1913], p. 69.

2. B. QUEMADA, « Dictionnaire », *Encyclopædia universalis* [cédérom], Paris, Encyclopædia universalis, 2008 [consulté le 06-05-2009].

Nous commencerons par exposer les significations originelles du terme pour expliquer ensuite les différentes acceptions qui en découlent.

2 Les significations originelles du substantif

Selon Oscar Bloch et Walther von Wartburg, « le développement de sens [du substantif “superstition”] n’est pas clair¹ ». De même, Émile Benveniste affirme que la désignation de ce terme est « déconcertante² ». Ces linguistes s’accordent en tout cas pour indiquer que son sens d’origine revêt une acception positive.

Emprunt au latin *superstitio*, *-onis*, il est dérivé de *superstare*, composé du radical *stare* (« se tenir debout », « se tenir immobile ») et du préfixe mélioratif *super-* (« au-dessus », « au-delà », « par-delà »). À l’époque latine, le mot a alors connu différentes significations : l’adjectif *superstes*, dérivé de *superstare*, pouvait désigner aussi bien un « témoin » qu’un « survivant ». Comment, dans ce cas, expliquer l’évolution de sens de ce terme, le passage de ces sens originaux au sens moderne ?

D’après Benveniste, « aucune [acception] ne concorde avec le sens des éléments du composé ; on ne voit pas comment de *super* et de *stare* serait issu le sens de “superstition”³ ». Après avoir évoqué différentes pistes, le linguiste explique que, d’après lui, la traduction originelle de l’infinifatif latin pourrait être « “se tenir par-delà, subsister au-delà”, en fait par-delà un événement qui a anéanti le reste, [donc] “avoir survécu à un malheur, à la mort” ». Le *superstes* serait donc bien un « survivant ». *Superstare*, selon Benveniste, aurait également signifié « “avoir traversé un événement quelconque et subsister *par-delà* cet événement”, donc en avoir été “témoin”⁴ ». De cette manière, le substantif *superstitio*, « désignant la qualité de *superstes* », signifiait en latin la « “propriété d’être présent” en tant que “témoin”⁵ ». Pour Benveniste, c’est alors l’association, dans le langage commun, de ce substantif à celui de *hariolatio* (« prédiction, prophétie ») et son usage dans le langage technique des devins qui permettent le passage de la notion de survie et de témoignage à celui de « “don de présence” (magique)⁶ », capacité à témoigner d’un fait passé. Cette valeur

1. O. BLOCH, W. VON WARTBURG, « Superstition », *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses universitaires de France, 1932, p. 615.

2. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, tome 2 (« Pouvoir, droit, religion »), 1969, p. 265.

3. *Ibid.*, p. 273.

4. *Ibid.*, p. 276.

5. *Ibid.*, p. 277.

6. *Ibid.*, p. 278.

positive du signifiant d'origine, « qui a dû naître de la langue des devins¹ », ne perdurera pas.

En effet, le terme revêt le sens moderne dès lors qu'il est opposé au substantif *religio*. Suivant l'article du *Trésor de la langue française*, « le passage au sens classique se serait produit sous l'influence de *religio/religiosus* dont *superstitio/superstitiosus* seraient devenus les antonymes² ». D'après Benveniste, « les Romains avaient horreur des pratiques divinatoires ; ils les tenaient pour du charlatanisme ; les sorciers, les devins étaient méprisés, et d'autant plus que, pour la plupart, ils venaient de pays étrangers. *Superstitio*, associé de ce fait à des pratiques réprouvées, a pris une couleur défavorable³ ». Plus précisément, suivant Philippe Borgeaud, « la *religio* est le culte authentique et scrupuleux, la *superstitio* une forme dégradée de piété. Pour Cicéron, la *religio*, c'est le *cultus deorum* : “le culte des dieux”, c'est-à-dire l'observance traditionnelle et coutumière des rites, par laquelle on “cultive” les dieux. *Superstitio*, en latin, finit par rejoindre le sens d'un mot grec d'une tout autre origine, *deisidaimonía*, la “crainte des dieux”, conçue comme un excès que l'on traduit lui aussi par “superstition”, et qui s'oppose à “piété”, *eusebeia*, correspondant grec de la *pietas* romaine⁴ ». Depuis le latin chrétien, l'acception de ce substantif est donc liée au sacré et s'oppose à la religion consacrée. Ainsi, il signifie à partir de cette époque « pratique religieuse contraire aux usages reçus, pratique contraire aux canons, croyance païenne⁵ », « pratiques superflues⁶ » ou encore « pratiques d'une fausse religion considérées comme vaines et basses, indignes d'un esprit raisonnable⁷ ».

Cette distinction *religio/superstitio* est finalement à l'origine des différentes acceptions de nature péjorative connues au cours des siècles ; elle fait du substantif étudié un antonyme non seulement de la « religion », voire de la « vraie religion », mais aussi de la « raison » et même de la « science ».

1. *Ibid.*

2. B. QUEMADA (dir.), « Superstition », *Trésor de la langue française*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, tome 15, 1992, p. 1110.

3. É. BENVENISTE, *ibid.*

4. P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, p. 34.

5. A. REY, dans son *Dictionnaire culturel en langue française* (Paris, Le Robert, 2005, p. 1091-1094), propose un encadré consacré notamment aux différentes hypothèses quant à l'origine du sens de ce terme.

6. *Ibid.*

7. É. BENVENISTE, *ibid.*, p. 278-279.

3 Un antonyme de religion

Dans nombre de définitions, jusqu'au xix^e siècle, le terme est l'antonyme de « religion ». C'est le dévoiement d'une foi. Les dictionnaires évoquent un excès en matière de dévotion¹, un « scrupule religieux² » trop important, une « surévaluation du scrupule rituel³ ». Cet excès dans la pratique, d'après les auteurs de dictionnaires, serait induit par une certaine forme d'ignorance, une crainte excessive et une mauvaise compréhension des préceptes sacrés.

Les acceptions offertes par les dictionnaires du Moyen Âge à nos jours révèlent chaque fois cette même crainte excessive et cette tromperie en matière religieuse. Selon F. Godefroy, dans son *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, le terme, à l'époque médiévale, se définit dans ce sens : « religion mal entendue qui prête un caractère sacré à des croyances, à des pratiques vaines ; croyance, pratique vaine à laquelle une religion mal

1. L'acception la plus large et la moins usitée est tout d'abord celle, figurée, de l'excès dans tous les domaines possibles. Ainsi, au xvi^e siècle, le *Huguet* indique que ce substantif signifie « correction scrupuleuse ». Pour éclaircir cette définition, il soumet au lecteur un exemple tiré de l'œuvre d'É. Pasquier, *Les Recherches de la France* : « Encore eusmes chez nous Adrian Turnebus et Pierre Ramus, qui avec la superstition de langage par luy affectée, traicta de philosophie » (IX, 29). Plus tard, en 1690, dans le *Furetière*, l'adverbe « superstitieusement » est défini de cette façon : « d'une manière superstitieuse et trop exacte ». L'usage de l'adverbe d'intensité « trop » connote bien l'excès. Ensuite, en 1694, le *Dictionnaire de l'Académie* propose cette acception : « On appelle encore, *Superstition*, Tout excez d'exactitude, de soïn, en quelque matiere que ce soit. ». Le *Littré* reprendra plus tard cette définition mot pour mot. Les exemples illustrant cet excès varient, eux, selon les époques et les éditions : « Il va jusqu'à la superstition sur sa santé » (1694) « Il est si jaloux de sa parole qu'il va sur cela jusqu'à la superstition » (1718, 1740, 1762, 1798) ; « Il est si jaloux de l'exactitude grammaticale, qu'il va sur cela jusqu'à la superstition » (1835, 1879) ; « Pousser le souci de l'exactitude jusqu'à la superstition » (1932-1935). Ces différentes illustrations démontrent la variété de domaines que recouvre la notion dans son acception d'excès. Dans le même dictionnaire, la définition des dérivés de « superstition » renvoie également à cette signification d'excès : « Superstitieux : Il se dit encore de ceux qui pechent par excez d'exactitude, en quelque matiere que ce soit. *Il est si exact, si religieux sur toutes choses qu'il en est presque superstitieux* » ; « Superstitieusement : Il se dit aussi, De toutes les choses où l'on observe trop d'exactitude. *Il est bon d'estre exact dans les heures du repas, du dormir, mais il ne s'y faut pas attacher superstitieusement* ». Enfin, en 1999, le *Flammarion* indique que l'acception a encore cours : « Superstition : 3. Fig. Excès d'exactitude, de soin, etc. Attachement exagéré. *Avoir la superstition de la statistique* ». Elle se raréfie néanmoins. Preuve en est son absence dans d'autres dictionnaires, tels que le *Nouveau Petit Robert*, édition 2007, ou le dictionnaire Hachette de la même année. De ce fait, si cette signification du terme a perduré au cours des siècles, elle n'a jamais été la plus répandue et a progressivement disparu.

2. A. REY (dir.), « Superstition », *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, p. 2048-2049.

3. P. BORGEAUD, *ibid.*, p. 35.

entendue prête un caractère sacré¹ ». De ce point de vue, la superstition est proche de l'hérésie même.

Il en est ainsi également dans le dictionnaire de Huguet datant de la Renaissance. La notion y est définie comme un « excès de cérémonie ». L'exemple, tiré du testament de la poétesse Louise Labé (I, 67), suppose alors qu'il est pieux d'éviter l'excès : « Et veult estre enterree sans pompe ni superstitions... accompagnee de quatre prestres ». Plus tard, dans le dictionnaire d'Estienne, publié en 1549, l'article indique que le « superstitieux » est celui « qui fait scrupule et danger ou il ne fault pas, Qui ha une crainte de Dieu mal reiglee, et prinse a rebours ». La définition proposée par Nicot en 1606 sera identique. L'excès superstitieux est de ce fait dénoncé depuis des siècles.

Le vocabulaire employé dans les dictionnaires successifs, systématiquement dépréciatif, démontre alors combien la superstition est désapprouvée. Dans la première édition du *Furetière* tout d'abord, en 1690, l'usage de l'adverbe « mal » et la reprise du substantif négatif « crainte », qualifié de manière presque hyperbolique de « perpétuelle », soulignent la position de l'énonciateur à l'égard du superstitieux : « Devotion, ou crainte de Dieu mal ordonnée » ; « Un *superstitieux* est en une crainte perpétuelle ». La deuxième édition du même dictionnaire, datant de 1694, reprend l'adverbe « mal », ainsi que des adjectifs axiologiques tels que « vaine » ou « fausse » : « Opinion vaine, mal fondée en fait de religion. Fausse confiance en de certaines paroles, en de certaines ceremonies, ausquelles s'attachent les personnes foibles et simples ». Les éditions suivantes, de 1718 à 1879, usent également de l'adjectif axiologique « faux » et ajoutent l'usage de l'adverbe d'intensité « trop » : « fausse idée que l'on a de certaines pratiques de la Religion, et ausquelles on s'attache avec trop de crainte ou trop de confiance. ». Par la suite, le *Littré* emploie les substantifs négatifs « crainte » et « chimères », les adjectifs axiologiques « faux » et « impuissant » : « Sentiment de vénération religieuse, fondé sur la crainte ou l'ignorance, par lequel on est souvent porté à se former de faux devoirs, à redouter des chimères, et à mettre sa confiance dans des choses impuissantes ». Enfin, les dictionnaires les plus récents utilisent eux aussi un vocabulaire négatif (« étroit », « formaliste », « irrationnel », « conventionnel », « vaine », « mal réglée »), notamment le *Hachette*, édition 2006 (« Attachement étroit et formaliste à certains aspects du sacré ») et le *Nouveau Robert*, édition 2007 (« Comportement irrationnel, généralement formaliste et conventionnel, vis-à-vis du sacré ; attitude religieuse considérée comme vaine »).

1. Toutes les définitions tirées d'articles de dictionnaires sont issues d'une ressource mise en ligne par le service commun de documentation de l'université de Tours (<http://portail.scd.univ-tours.fr/search/m?Dictionnaires,%20Encyclopedies>).

Certains auteurs seront plus virulents encore à l'égard du superstitieux. Les propos de Blaise Pascal, dans ses *Pensées*, confirment cette conception particulière de la notion : « La piété est différente de la superstition ; soutenir la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire¹. » Surtout, le *Dictionnaire de l'Académie*, de sa première édition, en 1694, à sa huitième, en 1932-1935, affirme que « la superstition est ennemie de la Religion. Rien n'est plus opposé à la véritable dévotion que la superstition ». Ce vocabulaire martial ainsi que la négation totale révèlent une absence de neutralité et justifie un combat mené en faveur de la « vraie » religion, celle à qui l'on doit donner une majuscule, celle, somme toute, de l'énonciateur.

Finalement, comme en témoigne la valeur dépréciative des termes employés dans les définitions successives, la notion, depuis le latin chrétien, n'a plus jamais été considérée comme positive. Dès l'époque chrétienne, elle relève d'une conception décriée de la religion, supposée « vaine », voire « ridicule ». Par extension, la définition de ce substantif permet d'opposer bonnes et mauvaises, « vraies » et « fausses » pratiques du sacré. La définition de la notion peut alors être l'occasion de valoriser sa propre culture religieuse, au détriment des autres.

4 Un antonyme de la « vraie Religion »

Jusqu'au XIX^e siècle, les auteurs des différents articles de dictionnaires de langue française opposent, dans leur définition de la superstition, le culte religieux national aux cultes antiques et aux cultes considérés par eux comme païens. Comme en témoigne la première acception du terme délivrée par le *Hachette* édité en 2006, toute « croyance religieuse considérée comme non fondée » relève dans ce cas de la notion.

Tout d'abord, ce sont les pratiques des religions antiques et polythéistes qui sont mentionnées comme superstitieuses. De la sorte, le *Richelet*, en 1680, met en avant les impiétés des temps anciens : la superstition est, d'après lui, un « culte vain et ridicule » ; il s'agirait d'une « curieuse et vaine observation pratiquée par les anciens et défenduë par l'Eglise ». Le culte romain est donc ici mis en cause. Dix ans après, le *Furetière* indique que « La *superstition* Payenne portoit à adorer les faux Dieux, les idoles ». Il ajoute que « les Egyptiens avoient un culte fort *superstitieux* à l'égard de leurs fausses Divinitez », l'emploi de l'adverbe d'intensité « fort » et la reprise de l'adjectif dépréciatif « faux » niant toute légitimité aux cultes de cette civilisation. De même, le *Dictionnaire de l'Académie*, de 1718 à 1932-1935, souligne que « les Augures entretenoient la superstition parmi le peuple. [...] La confiance qu'on avoit aux devins, aux oracles, estoit

1. Exemple tiré du *Littré* (B. PASCAL, *Pensées*, XIII, 5, éd. Havet).

une superstition payenne ». Par ailleurs, le *Littré*, en 1863, indique que « la confiance qu'on avait aux oracles chez les anciens était une superstition ». Enfin Flaubert, dans son *Dictionnaire des idées reçues*, nous explique qu'à la fin du XIX^e siècle, il était de bon ton, dans les milieux bourgeois, de « rire du temps où on croyait » par exemple à la « métamorphose¹ ». Le regard porté sur les cultes antiques apparaît de cette façon comme désapprobateur.

Ce sont ensuite les cultures contemporaines mais étrangères qui sont visées, comme en témoigne l'usage, dans les dictionnaires successifs, du présent de l'indicatif et de l'antithèse entre le « vrai » et le « faux » en matière de religion. De fait, le *Littré* atteste l'existence de cette opposition dès l'époque médiévale en illustrant ses propos sur la superstition à l'aide du *Mystère de Barlaam et Josaphat* de Gui de Cambrai : « Qu'à la superstition de vos ydoles renoncez, et au vray Dieu qui vous a créé vous convertissez². » La superstition des idoles est bien ici considérée comme l'exact opposé de la « vraie » religion, celle du locuteur.

À l'inverse, dès le premier siècle après Jésus-Christ, « Suétone traite le christianisme de "superstition nouvelle et maléfique"³ », de même que Tacite dans ses *Annales*⁴. Les diverses définitions de la notion permettent de fait de déplacer au gré du locuteur la cible de la désapprobation ; « le superstitieux, c'est l'autre, éloigné dans l'espace et dans le temps⁵ ».

Surtout, les cultes désapprouvés sont très clairement désignés. Par exemple, en 1690, *Furetière* évoque la religion juive dans sa définition de l'adverbe « superstitieusement » : « Les Juifs observent encore les ceremonies de leur Loy abrogée tres-*superstitieusement* ». Catherine Volpillac-Augé, dans une enquête menée à partir de la base FRANTEXT, démontre également combien les juifs sont « unanimement reconnus comme superstitieux » dans les ouvrages littéraires du XVIII^e siècle, notamment ceux de Voltaire, d'Holbach ou même Laclos⁶.

En outre, l'édition de 1798 du *Dictionnaire de l'Académie*, présentant un exemple supplémentaire par rapport aux éditions précédentes, désigne des cultures orientales : « Il se dit aussi en général De tout ce qu'il y a de

1. « Métamorphose : rire du temps où on y croyait. — Ovide en est l'inventeur », G. FLAUBERT, *ibid.*, p. 105.

2. *Myst. de Barl. et Josaphat*, dans Gui de Cambrai, p. 372.

3. *Néron*, 16, 3, cité par A. HAMMAN, « Superstition », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 2338.

4. A. REY, *Dictionnaire culturel en langue française*, op. cit., p. 1091.

5. L. PEROL, « La notion de superstition de *Furetière* au *Dictionnaire de Trévoux* et à l'*Encyclopédie* » in B. DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 68.

6. C. VOLPILHAC-AUGER, « Paysage de la superstition » in B. DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 100-101.

faux dans les fausses religions. *Les superstitions Mahométanes, Indiennes, etc.* » ; en 1835, les auteurs ajouteront encore cette phrase, qui restera jusqu'en 1932-1935 sans la mention de civilisations précises : « Chez ce peuple, le culte religieux n'est qu'un amas de superstitions. Les superstitions mahométanes. Les superstitions de l'Inde, de la Chine, etc. ». La négation restrictive et le caractère axiologique et dépréciatif du substantif « amas » fait alors apparaître le mépris de l'énonciateur à l'égard d'une culture qui n'est pas la sienne.

Pour finir, au-delà de l'opposition religion/superstition, l'auteur du *Dictionnaire des idées reçues* montre encore cette dépréciation des religions étrangères en citant la définition du bouddhisme proposée par l'auteur d'un dictionnaire du XIX^e siècle : « Bouddhisme : "Fausse religion de l'Inde" (définition du dict. Bouillet 1^{re} édition)¹ ». En note, Anne Herschberg-Pierrot précise que cette définition « figure [en vérité] dans les éditions [du dictionnaire de Bouillet] qui, à partir de 1855 (11^e édition) portent la mention "revue, corrigée et autorisée par le Saint-Siège". Le bouddhisme y est [selon elle] défini comme "une des fausses religions les plus répandues dans le monde"² ».

On constate ainsi combien un dictionnaire peut être l'instrument d'une manipulation idéologique. La définition du substantif « superstition » devient l'occasion de mettre en valeur la religion de l'énonciateur : « la superstition est souvent "ailleurs" : chez des nations grossières et fort éloignées de nous dans l'espace ou dans le temps³ ».

C'est aussi, au nom de la relativité des mœurs et des religions, ce que dénonce Voltaire dans son article du *Dictionnaire philosophique* consacré à la superstition : « Aujourd'hui la moitié de l'Europe croit que l'autre a été longtemps et est encore superstitieuse. [...] Un Français voyageant en Italie trouve presque tout superstitieux [...] L'archevêque de Cantorbéry prétend que l'archevêque de Paris est superstitieux ; les presbytériens font le même reproche à M. de Cantorbéry, et sont à leur tour traités de superstitieux par les quakers, qui sont les plus superstitieux de tous aux yeux des autres chrétiens. [...] Les musulmans en accusent toutes les sociétés chrétiennes, et en sont accusés⁴. » Il conclut cet enchaînement en affirmant que « chaque secte prétend avoir la raison de son côté⁵ ».

Les définitions rappellent cependant que la « dangereuse » superstition fait également rage en Occident, parmi les chrétiens : par exemple, le *Furetière*, en 1690, déclare que « le peuple, quoy que Chrétien, se laisse aller

1. G. FLAUBERT, *ibid.*, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 156.

3. C. VOLPILHAC-AUGER, *ibid.*, p. 98.

4. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 [1764], p. 359.

5. *Ibid.*

à plusieurs petites superstitions et ceremonies que les Prelats s'efforcent de retrancher ». L'usage de la locution conjonctive concessive « quoy que » suppose que, malgré l'opinion commune, le monde chrétien et occidental n'est pas exempt de superstitions. La légère transformation de la phrase pour l'édition de 1704 atteste, comme l'affirme Lucette Perol, une « modification de l'orientation. La superstition n'est plus aussi étrangère et distincte du christianisme¹ » : « Le peuple chrétien se laisse aller à mille petites superstitions et cérémonies que les prélats s'efforcent de retrancher. » Le retrait de la locution suppose que l'opposition entre chrétien et superstitieux n'est plus si franche. Dès la fin du xvii^e siècle, la superstition n'est plus seulement considérée comme une manière de se distinguer de l'Autre, de l'étranger et du païen : « elle devient un danger qui guette [le christianisme] de l'intérieur² ».

Au xviii^e siècle, non plus antonyme de la religion mais inhérente à cette dernière, la superstition est dénoncée comme susceptible de ruiner les fondements de la pensée et plus généralement de la cité. La notion met ainsi en question l'usage même de la distance critique et mérite, selon certains penseurs, d'être combattue.

5 Un antonyme de la raison et un ennemi de la cité

Au xviii^e siècle particulièrement, la superstition est opposée à la raison. Elle est considérée comme « irrationnelle ». Les différents sens du substantif se déplacent ainsi pour mieux correspondre aux préoccupations du temps.

En effet, le chevalier de Jaucourt, dans son article tiré de l'*Encyclopédie*, indique que la superstition est un ensemble de préjugés contraires à la raison, « caution de la saine théologie et de la saine religion³ ». Voici en partie son explication, placée sous l'angle de la métaphysique et de la philosophie : « la superstition est un culte de religion, faux, mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison & aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême ».

L'article est de ce fait organisé autour d'une antithèse entre la raison et la superstition, la lumière et l'obscurité. L'auteur fait effectivement se confronter « la raison », les « saines idées », « la bonne discipline » et « les coutumes vénérables » à « cette démence », « cette espece d'enchantement

1. L. PEROL, *ibid.*, p. 69.

2. *Ibid.*

3. V. LE RU, « De la science de Dieu à la superstition : un enchaînement de l'arbre encyclopédique qui donne à penser », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 40-41, *Les Branches du savoir dans l'Encyclopédie*, [En ligne], mis en ligne le 1^{er} octobre 2008. <http://rde.revues.org/index346.html> [Consulté le 22 avril 2009], p. 5.

ou de pouvoir magique », cette « fille malheureuse de l'imagination [qui] emploie pour la frapper, les spectres, les songes & les visions ». De même, l'usage de la métaphore de la lumière et du visible au cœur de l'article (« les visions », « les génies invisibles », « les traits » par opposition aux « lumières naturelles ») et dans le passage de *La Henriade* illustrant celui-ci (« [La] raison [de celui qui se nourrit de superstition] s'enfuit *obscurcie*¹ ») met en avant le caractère pernicieux de la superstition, susceptible « de troubler les têtes les plus saines ». Cette dernière s'opposerait à la clarté, à l'usage de l'intellect. Elle serait la cause d'un aveuglement néfaste aussi bien à l'individu qu'à la société dans son ensemble : « la *superstition* fanatique, née du trouble de l'imagination, renverse les empires ». Insistant, par la formule redondante « superstition fanatique », sur la force destructrice de ces croyances, il rappelle combien il lui semble essentiel de lutter contre cette dernière.

Dès lors, la métaphore de la lumière évoque implicitement le combat mené par les philosophes du même nom en faveur du regard critique et de la raison. C'est pourquoi le chevalier de Jaucourt choisit de citer Voltaire, leur chef de file, et de renvoyer son lecteur à l'« un des beaux & des bons articles de L'Encyclopédie » consacré au « fanatisme », défini selon lui comme la « mise en action de la superstition ». Insistant, par l'usage de l'épanadiplose et le comparatif de supériorité, sur le fait que « [les] préjugés [de la superstition] sont supérieurs à tous les autres préjugés », le chevalier de Jaucourt désigne la cible majeure de ces penseurs : « le monstre de *superstition* », ce « tyran despotique qui fait tout céder à ses chimères ». Ce dernier fait effectivement l'objet d'attaques sans relâche de la part notamment de l'auteur de *Candide*, comme en témoigne par exemple la clôture de son article dédié à cette notion du *Dictionnaire philosophique* : « En un mot, moins de superstitions, moins de fanatisme ; et moins de fanatisme, moins de malheurs². »

Voltaire, défenseur de Calas, de Sirven et du chevalier de La Barre, se fait en effet le champion de la lutte contre ce qu'il appelle l'« infâme », c'est-à-dire justement l'obscurantisme, la superstition et le fanatisme, qui mettent en péril la société, plus encore que l'athéisme lui-même. Se plaçant sous l'égide de Plutarque, il explique que la superstition est selon lui « pire que l'athéisme³ ». Dans l'*Encyclopédie*, le chevalier de Jaucourt assure pour cette raison que « c'est le plus terrible fléau de l'humanité ». Il ajoute que « l'athéisme même (c'est tout dire) ne détruit point cependant les sentiments naturels, ne porte aucune atteinte aux lois, ni aux mœurs

1. C'est nous qui soulignons.

2. VOLTAIRE, *ibid.*, p. 360.

3. PLUTARQUE, « De la superstition », *Œuvres morales*, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1985. Le *Furetière*, en 1690, fait également référence à cette œuvre.

du peuple ; mais la *superstition* est un tyran despotique qui fait tout céder à ses chimères. [...] Un athée est intéressé à la tranquillité publique, par l'amour de son propre repos ; mais [...] la *superstition* mise en action, constitue proprement le fanatisme ». L'insistance de cet écrivain, à travers l'incise « c'est tout dire » et l'emploi de la tournure redondante « un tyran despotique », est destinée à souligner la dangerosité du comportement superstitieux, aussi bien pour l'individu que pour la société dans son ensemble, ce qui justifie le combat mené contre elle. Voltaire, et Plutarque bien avant, indiquent finalement que le seul remède à cette « maladie de la superstition¹ » est la raison. La lutte contre la superstition devient dans ce sens un progrès pour l'Humanité.

Cependant, si la superstition est clairement opposée à la raison, son rapport à la science semble plus flou.

6 Un antonyme de la « science » et de l'élite cultivée

Au regard des attaques dirigées contre elle, il serait logique de considérer la superstition par opposition à la science et le superstitieux par opposition au scientifique, ou plus généralement à l'élite cultivée.

Et, en effet, même si l'édition de 1879 du *Dictionnaire de l'Académie* affirme que « La superstition est une faiblesse naturelle à l'homme² », on découvre que, selon les définitions successives de cet ouvrage, les proies de la superstition seraient avant toute chose les « esprits faibles » : dans l'édition de 1694, on apprend en effet qu'elle est une « fausse confiance en de certaines paroles, en de certaines ceremonies, auxquelles s'attachent les personnes foibles et simples » ; plus loin, on avertit le lecteur que « les esprits foibles introduisent la superstition, remplissent tout de superstitions ». En 1718, « Les esprits foibles » sont à nouveau désignés comme « sujets à la superstition ». D'une manière générale, c'est le peuple qui est signalé comme le plus soumis à ces pratiques (« Le peuple est sujet à beaucoup de superstitions », 1694) ; mais les femmes sont plus particulièrement évoquées dans les éditions de 1718 et 1740 (« Les femmes ont beaucoup de penchant à la superstition »). Remarquons d'ailleurs que, d'après Alain Rey, ce sont bien « les gens peu instruits, les “bonnes femmes” » voire les « barbares », c'est-à-dire les « masses ignorantes (femmes, esclaves) de religions » qui sont désignés³.

Dans le *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Pierre Larousse, qui ne cache pas sa subjectivité puisqu'il use de la première personne, désigne

1. PLUTARQUE, *ibid.*, p. 267.

2. Cette remarque a été ajoutée en 1879 et retirée dans l'édition suivante, celle de 1932-35.

3. A. REY, *ibid.*, p. 1091.

lui aussi très nettement le peuple, « les classes peu éclairées », comme la victime principale de ces croyances. Selon lui en effet, « l'ignorance et la misère des populations¹ » sont les causes de la superstition. Il suggère de ce fait de les éradiquer : « L'ignorance est l'ennemi qu'il faut combattre ; c'est elle qui pèse de tout son poids sur les peuples et les empêche d'ouvrir leurs yeux à la lumière, leurs cœurs à l'espérance. [La science] est le levier tout-puissant que demandait Archimède, qui soulève un monde et l'arrache à la fange dans laquelle il croupit ». Il ajoute plus loin que « [l'humanité] n'arrachera le peuple à ses rêves qu'en lui faisant toucher du doigt la réalité et en résolvant les problèmes sociaux qui ont pour objet d'éloigner de lui autant que possible les maux qu'entraîne la misère ». Ce programme ambitieux, « incontestable, [croit-il] », d'une part révèle une formidable foi dans les progrès sociaux et scientifiques, d'autre part repose sur l'idée que, par élimination, les hommes de haut rang, les êtres cultivés (dont Pierre Larousse fait lui-même partie), ceux qui ont accès à l'éducation et aux richesses, ne succombent pas ou peu à ces croyances.

Évoquer les superstitions, c'est ainsi souvent l'occasion de proposer une distinction culturelle, voire une distinction de classe ; dans cet esprit, l'homme cultivé, le riche contemporain, le scientifique n'est pas superstitieux.

Pourtant, Daniel Fabre témoigne du fait que, dès le Moyen Âge, « la fausse croyance et l'idolâtrie sont des tentations largement partagées » : « Que *vilains* et seigneurs se retrouvent autour des mêmes convictions nous en avons, à partir du XII^e siècle, mille exemples, et cette unité se prolonge jusqu'au début du XVII^e siècle. » Il ajoute « qu'on prêtera bientôt [les "superstitions"] au seul monde paysan qui les détiendrait depuis des "temps immémoriaux"² ». Toutefois encore, Alain Rey soumet cette citation tirée du *Journal* des frères Goncourt : « Ce soir, on causait superstition. Zola est tout à fait curieux, il parle de ces choses à voix basse, mystérieusement, comme s'il avait peur d'une oreille redoutable qui l'écouterait dans l'ombre de l'appartement. Il ne croit plus à la vertu du nombre 3 ; c'est le nombre 7 qui est pour lui, dans le moment, le nombre *porte-bonheur* » (2 mai 1885)³. Émile Zola lui-même, père du naturalisme, serait donc lui aussi superstitieux...

Par ailleurs, l'opposition superstition/science n'est pas si nette. Nous relevons en effet un paradoxe : quelques auteurs définissent certaines pratiques scientifiques comme des superstitions ou, à l'inverse, certaines

1. P. LAROUSSE, « Superstition », *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, Larousse, 1875, tome 14, p. 1254-1255.

2. D. FABRE, « Une culture paysanne », *Histoire de la France, Héritages*, Paris, Seuil, 2000, p. 267.

3. A. REY, *ibid.*, p. 1090.

pratiques superstitieuses comme une science. Ainsi, Furetière, en 1690, cite, de manière paradoxale, quelques « sciences superstitieuses » : « L'Astrologie Judiciaire, la Geomance, la Chiromance, les Talismans, sont des sciences, des observations fort superstitieuses et fort vaines, aussi-bien que l'explication des songes. »

La contradiction décelable dans ces articles est à l'image de la confusion générée par la notion : si la superstition s'oppose à la religion et à la raison, il est difficile de désigner précisément les croyances et pratiques relevant de celle-ci. En réalité, comme le rappelle Jean Ehrard, la superstition « profite des incertitudes » des philosophes et savants de l'époque¹. Définir cette notion suppose une délimitation précise de notre champ de connaissance, ce qui, en soi, est impossible. Selon Antoine-Noé Polier de Bottens, définissant le substantif « magie » dans l'*Encyclopédie*, la notion recouvre un nouveau risque, celui de désigner comme superstitieux ou magicien tout détenteur de progrès. De ce fait, comme l'explique Lucette Perol, « l'accusation de magie [servirait] à criminaliser des choses toutes naturelles ». Elle ajoute que « toute invention, toute découverte, peut être dénoncée comme magie par un pouvoir rétrograde et être considérée comme telle par une opinion ignorante, incitée par sa propre superstition à voir dans ce qui la surprend une manifestation superstitieuse² ». Le substantif « superstition » peut de ce fait aussi bien être l'arme des fervents défenseurs d'un progrès que celle des plus rétrogrades.

Le caractère malléable de cette notion, ses contours flous, autorisent finalement toutes formes de dénonciation. Néanmoins, si son éradication fait l'unanimité, nous comprendrons que le combat est vain.

7 Un synonyme durable de la périphrase verbale « porter bonheur/malheur » ?

Les dictionnaires, au cours des siècles, évoquent une dernière acception, la plus courante, celle de la foi en un présage, en un signe susceptible de porter bonheur ou malheur³. Elle témoigne alors, nous le verrons, de la

1. J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, École pratique des hautes études, 2 tomes, 1963, p. 32.

2. L. PEROL, *ibid.*, p. 87.

3. Pierre Larousse, dans son *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, propose une classification des superstitions en s'appuyant notamment sur le *Traité des superstitions* du chanoine Thiers. Il évoque ainsi les « êtres imaginaires » tels que les fées ou les korrigans, puis la divination sous toutes ses formes (par la parole, le texte sacré ou non, la cartomancie, etc.) et enfin les « espèces d'aphorismes » traduisant les superstitions les plus répandues parmi le peuple (« Un couteau donné coupe l'amitié...»). Ce sont ces dernières formes de croyances dont nous parlons ici (P. LAROUSSE, *op. cit.*, p. 1255).

vanité de la bataille menée contre la superstition et de la persistance de cette dernière, malgré les progrès supposés de la science.

Selon *Furetière*, il s'agit de « vains présages que l'on tire de certains accidents fortuits ». La définition du *Dictionnaire de l'Académie*, de 1694 à 1932-35, est presque identique à la précédente et rigoureusement la même, édition après édition (« On appelle aussi, *Superstition*, Le vain presage qu'on tire de certains accidents purement fortuits »), de même que celle du *Littré* en 1863 (« Vain présage que l'on tire d'accidents purement fortuits »). Enfin, dans le *Flammarion* de 1999, on parlera de « vain présage tiré de certaines choses ». Cette similitude établit que l'acception ne varie pas et rappelle surtout, par l'usage constant de l'adjectif dépréciatif « vain », combien la notion même de superstition est chaque fois décriée par des auteurs dont l'œuvre est supposée neutre.

Mais ces ouvrages, s'ils témoignent d'une invariante désapprobation à l'égard de la superstition, révèlent aussi que ces croyances restent vivaces.

Certains dictionnaires évoquent l'activité des augures ou des haruspices durant l'Antiquité, reléguant de fait la notion à une époque lointaine ; ainsi, en 1680, *Richelet* cite « par exemple les augures et autres choses de cette nature » et *Furetière*, en 1690, le fait d'« observer le vol des oiseaux, les entrailles des victimes ». De même, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, Pierre Larousse, dans une brève « histoire de la *superstition* et de ses pratiques¹ », s'intéresse principalement aux croyances gréco-romaines et médiévales en passant par celles de Clovis, sans citer des pratiques contemporaines. La superstition serait de ce point de vue l'affaire de nos ancêtres.

Toutefois la majeure partie des ouvrages authentifie surtout la persistance de certaines croyances de l'époque médiévale à nos jours. De fait, *Furetière* certifie que « maintenant », c'est-à-dire au XVII^e siècle, demeurerait « une grande superstition », celle « de craindre qu'un verre qui se casse, ou une salière qui se renverse, ne soient causes de quelque malheur ». Le *Dictionnaire de l'Académie*, de sa première à sa dernière édition, c'est-à-dire de 1694 à 1932-1935, propose également ces exemples : « Il y a de la superstition à croire que la rencontre d'une belette, que le sel d'une salière respandu sur la table presage un malheur. Croire que quand on se trouve treize à table, il en doive mourir un dans l'année, c'est une superstition. » Le *Littré*, en 1863, évoque à nouveau le cas de la salière : « Il y a de la superstition à croire qu'une salière renversée presage un malheur. » Il en est également ainsi du *Nouveau Robert*, édition 2007, proposant un exemple tiré d'un ouvrage de Romain Rolland : « elle était follement superstitieuse, elle voyait des signes partout ; à table, les couteaux, les four-

1. P. LAROUSSE, *op. cit.*

chettes en croix, le nombre des convives, la salière renversée ». Enfin, Flaubert, dans son *Dictionnaire des idées reçues* publié en 1913, démontre la persistance des croyances superstitieuses : « Calvitie : Toujours précoce — et causée par des excès de jeunesse, ou la conception de grandes pensées¹ » ; « Chat : Leur couper la queue pour empêcher le vertigo² » ; « Choléra : Le melon donne le choléra. On s'en guérit, en prenant beaucoup de thé avec du rhum³ ».

Les définitions indiquent non seulement que certaines croyances superstitieuses perdurent au cours des siècles mais aussi qu'elles induisent une pratique particulière. Les termes « croyance » et « pratique » sont en effet conjoints. Pour ne donner qu'un exemple, le *Flammarion* de 1999 lie ces deux substantifs pour mieux définir la notion : « Croyance, pratiques superstitieuses ».

Le *Hachette*, édition 2006, indique de ce fait que l'on peut « Toucher du bois par superstition, pour conjurer le mauvais sort » ; de même, le *Nouveau Robert*, datant de 2007, explique que « [ne pas vouloir] passer sous une échelle, c'est de la superstition ». Cela suppose que ce type de croyance régit le comportement de certains individus, régit surtout le comportement des contemporains des auteurs.

Finalement, dans son acception la plus courante (« porter bonheur/ malheur »), les articles de dictionnaires témoignent de l'étendue des croyances superstitieuses, qui touchent toutes les cultures et tous les milieux sociaux, contredisant ainsi les distinctions évoquées préalablement.

Bien qu'à l'origine considérée comme positive, la superstition est, au cours des siècles, définie de manière péjorative. Elle est sans cesse caractérisée à l'aide d'un vocabulaire dépréciatif ; le « faux », le « vain », l'« irrationnel », voire le « ridicule » l'oppose respectivement à la « vraie » religion, celle de l'énonciateur, et à la raison. Antonyme de la « Religion » ou de la « raison », « la superstition apparaît toujours, d'après Louis Molet, comme une aberration de la science et surtout de la foi généralement acceptées dans une époque et dans un lieu donnés⁴ ». Nous ne pouvons ainsi « appréhender la superstition indépendamment de ses rapports avec l'orthodoxie catholique et l'orthodoxie scientifique⁵ ».

Loin d'être neutre et particulièrement malléable, la définition de nombre de dictionnaires⁶ est de fait l'occasion de s'identifier par opposition à

1. G. FLAUBERT, *ibid.*, p. 56.

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 60.

4. L. MOLET, « Superstition », *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1933.

5. F. ASKEVIS-LEHERPEUX, *La Superstition*, Paris, PUF, 1988, p. 5.

6. Les définitions les plus récentes sont tout de même davantage impartiales. Les termes employés sont plus neutres. Dans l'édition de 1999 du *Flammarion*, la superstition

d'autres cultures, l'occasion encore de justifier et d'autoriser implicitement une idéologie, voire une politique contemporaine. Au XVI^e siècle par exemple, elle soutient l'« excommunication », c'est-à-dire « l'exclusion de la communion des fidèles », mais aussi les pratiques de l'« inquisition » à l'égard des « superstitions » de tous ordres¹. Supposée propre à l'étranger, l'homme du bas peuple, la femme ou encore l'ancêtre, elle permet de se distinguer de l'autre pour mieux se définir positivement.

D'une manière générale, selon Bernard Quemada, « le spécialiste, lui, tient [le dictionnaire] pour très contingent des idéologies, des réalités socioculturelles, techniques et économiques de son temps et de théories linguistiques plus ou moins durables. Nul ouvrage n'est exempt de choix arbitraires [...]. La représentation du monde donnée à travers le traitement lexicographique (choix de la nomenclature et des citations, élaboration des définitions et des exemples) est bien celle que la communauté concernée se fait d'elle-même, de ses goûts et de ses valeurs² ». La définition du substantif est de ce fait soumise aux évolutions du temps.

Néanmoins, au-delà d'une forme implicite de propagande religieuse ou idéologique, ces articles de dictionnaires démontrent, comme l'affirme Voltaire, qu'« il est difficile de montrer les bornes de la superstition³ », dans la mesure où nous sommes aveuglés par les limites de notre propre culture et de notre propre savoir.

Ces ouvrages témoignent également de la vivacité et de l'étendue de ces croyances hier comme aujourd'hui. Nombreux sont les individus qui considèrent, consciemment ou non, que tel ou tel indice ou objet est porteur de bonheur ou de malheur ; nombreux sont-ils par conséquent à agir en fonction de ces croyances. Et en effet, comme le rappelle Jean Delumeau, en 1997, « il y aurait en France plus de 30 000 astrologues, devins et voyants avec un chiffre d'affaires dépassant 2 milliards de francs

est par exemple définie ainsi : « État d'esprit qui porte à attribuer à certaines pratiques une efficacité magique, à certains signes une signification surnaturelle inexistante. » D'après le *Hachette* 2006, il s'agirait d'une « croyance à la manifestation de forces mystérieuses liées à des actes, à des objets, à des phénomènes ». Voici également l'explication du *Nouveau Robert* 2007 : « Superstition : 1. Qui a de la superstition [...] ^o cour. Qui voit des signes favorables ou néfastes dans certains faits. 2. Plus cour. Le fait de croire que certains actes, certains signes entraînent, d'une manière occulte et automatique, des conséquences bonnes ou mauvaises ; croyances aux présages, aux signes. Croyance ou pratique qui en résulte. » Nous remarquons alors que les adjectifs axiologiques tels que « vain », « ridicule » ou « faux » ont disparu. L'enjeu idéologique est donc moins important.

1. J. DELUMEAU, « Inquisition, hérésie et sorcellerie », *Des religions et des hommes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 270.

2. B. QUEMADA, « Dictionnaire », *Encyclopaedia universalis, ibid.*

3. *Ibid.*

par an et 4 millions de clients. Quarante-six pour cent des Français croient à l'explication des caractères par les signes astrologiques¹».

Finalement, peut-on véritablement parvenir à définir cette notion en faisant abstraction de son temps et en excluant toute forme de procès ? Nous retiendrons pour cela la formule laconique de Diderot selon qui le superstitieux « croit croire² ».

1. J. DELUMEAU, « Religion et astrologie », *Des religions et des hommes*, *op. cit.*, p. 449. Dans une enquête datant de 2008 sur « les Français et la superstition », Brice Teinturier, directeur du Département opinion de la Sofres, indique que 41 % de la population se dit superstitieuse (www.tns-sofres.com/_assets/files/040209_superstitions.pdf, consulté le 25-05-2010).

2. D. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*, A. Sautélet, 1830, p. 14 cité dans C. VOLPILHAC-AUGER, *ibid.*, p. 107.

La superstition : un service que seule la croyance peut rendre

Gérald Bronner

1 Introduction

Les observateurs ont tendance à partir du principe implicite et douteux que les agents sociaux entretiennent nécessairement un rapport inconditionnel à leurs croyances. Si, comme l'affirme souvent la philosophie analytique, relayée ici par Pascal Engel, « croire c'est croire vrai¹ », alors disparaissent du champ de la croyance toutes sortes d'adhésions conditionnelles, probabilistes, qui constituent pourtant l'essentiel de notre vie mentale.

C'est qu'il y a deux façons, au moins, d'appréhender une croyance. Une croyance, c'est d'abord un *contenu* (« Dieu existe », « Il faut que les hommes soient égaux entre eux... ») ; c'est ensuite le *rapport* que l'individu entretient avec ce contenu.

Précisons. Lorsque je dis : « Je pense qu'il fera beau demain », la croyance exprimée par l'énoncé (son contenu) est : *il fera beau demain*, c'est-à-dire qu'il ne pleuvra pas, que le soleil sera visible, que le ciel sera bleu, etc. Mais ma phrase n'a pas exprimé que cela ; elle traduisait aussi un *rapport* actif à cette croyance. « Je pense qu'il fera beau demain » peut signifier des choses aussi distinctes que : « Je suis presque certain que demain il fera beau » ou « Je pense qu'il y a un peu plus de chances qu'il fasse beau demain plutôt qu'il ne pleuve ». En d'autres termes, la probabilité subjective que j'associe au premier énoncé est plus importante que celle que j'associe au second. Cette probabilité (qui n'est que rarement associée consciemment à un énoncé par un individu) traduit le rapport que le sujet entretient avec le *contenu* de la croyance.

Lorsque nous souhaitons interpréter telle ou telle action individuelle ou « collective » et analyser la (ou les) croyance(s) qui l'a (ont) inspirée,

1. P. ENGEL, *La Vérité*, Paris, Hatier, 1998, p. 75.

notre raisonnement est souvent contaminé par l'idée fautive selon laquelle il n'y aurait que deux choix possibles : *croire absolument* ou *ne pas croire absolument*. Cette hypothèse, la plupart du temps implicite, contamine fréquemment nos interprétations. En effet, les deux termes de l'alternative *croire absolument* et *ne pas croire absolument* impliquent que, lorsque croyance il y a, celle-ci *doit* être inconditionnellement valable dans l'esprit de celui qui y adhère, ce qui est une proposition intenable. Émile Durkheim souligne qu'un individu véritablement certain « agit conformément à l'idée qu'il accepte comme vraie¹ ». Ainsi, si j'ai la certitude que demain il pleuvra, cette certitude se traduira en acte dans la mesure où je prendrai mon parapluie, un ciré, etc.

La réciproque de cette proposition ne peut pas, en revanche, être généralisée, c'est-à-dire que *tout acte ne traduit pas nécessairement l'existence d'une croyance inconditionnelle*. Il peut être, dans un certain nombre de cas, motivé par ce que l'on pourrait nommer une croyance partielle ou probabiliste.

Supposons, par exemple, dans un premier temps, qu'A joue au tiercé ; il mise une somme de 10 euros et il sait généralement que la moyenne des gains peut être de 2 000 euros environ. La proposition qui fait office de croyance dynamogène est ici : « Je vais gagner ». Or, on comprend aisément qu'A entretienne avec elle un rapport plus nuancé que les deux positions extrêmes : « J'y crois absolument » et « Je n'y crois absolument pas ». Son point de vue a de fortes chances de traduire une situation intermédiaire. En effet, si A ne croit absolument pas à la proposition « Je vais gagner », il est certain qu'il ne jouera pas et, de même, s'il y croit absolument, il ne ressentira nullement le besoin de regarder les résultats de la course à l'hippodrome ou à la télévision ; il ira patiemment attendre l'ouverture des guichets pour recevoir son dû. Le caractère probabiliste de cette croyance est évident.

Donc, sans y croire véritablement, A peut accepter d'entrer dans la partie parce que le coût lui semble négligeable et le bénéfice possible, au contraire, important. La perception des coûts et bénéfices peut contrebalancer une croyance partielle que l'on pourrait qualifier de « minoritaire », c'est-à-dire non seulement perçue comme incertaine, probabiliste, par l'agent social, mais lui semblant même franchement douteuse. C'est ainsi que peuvent coexister sans trop de difficulté, dans l'esprit du citoyen ordinaire, des énoncés contradictoires. C'est donc souvent le contexte qui favorisera l'expression de telle ou telle face de la croyance. Ce n'est pas que l'acteur social manque de cohérence ou qu'il est la victime de

1. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1955 [1913-1914], p. 199.

croyances « clignotantes » comme l'écrivent Edgar Morin *et alii*¹, c'est que, selon les circonstances, ces croyances ne seront pas évaluées de la même façon du point de vue d'une rationalité instrumentale. Les croyances superstitieuses constituent les expressions idoines de cette réalité de notre vie mentale.

2 Superstition et rationalité

Le terme superstition a un trajet sémantique chargé², il a pu signifier et signifie encore aujourd'hui bien des choses selon que l'on s'en serve, par exemple, pour désigner les croyances que l'on ne partage pas ou qu'on lui réserve un autre usage. Pour simplifier ces problèmes de définition, je commencerai par rappeler l'idée que le sens commun se fait de ce terme. Je me référerai pour cela à l'enquête de Françoise Askevis-Leherpeux³, qui a dressé un tableau des croyances et pratiques citées le plus souvent comme exemple de superstition : l'échelle, le chat noir, le trèfle à quatre feuilles, le miroir brisé, le chiffre 13, toucher du bois, etc.

Ces exemples relèvent de croyances du type causal : « A provoquera peut-être B », en l'occurrence, « Le fait d'éviter l'échelle me portera peut-être bonheur (ou empêchera peut-être un malheur) ». Cette relation de causalité est *sans intermédiaire argumentatif* : A est censé provoquer B sans autre démonstration. Aucune vision cohérente ne vient légitimer cette pratique et, qui plus est, elle n'est fondée sur aucune inférence plausible. En d'autres termes, l'effet censé être produit n'est justifié par aucun autre intermédiaire de causalité que la cause qui en procède. Il s'agit là d'une croyance/pratique qu'on peut dire, pour cette raison, « décharnée ». Le rapport qu'entretient la superstition à la rationalité humaine est donc pour le moins problématique ; pour autant, je ne pense pas qu'on l'on puisse définitivement exclure les croyances superstitieuses de l'empire de la raison humaine.

Dans l'histoire des idées, on peut distinguer deux grandes acceptions de la rationalité. La notion de rationalité a longtemps reçu une acception assez restreinte. Selon la théorie classique, en effet, et depuis Aristote, un individu est considéré comme rationnel s'il utilise, dans un contexte donné, les moyens adéquats à la poursuite de ses fins. Par exemple, on pourra dire d'un ingénieur qui utilise telle méthode de calcul, tel matériau, telle logistique *en vue* de construire un pont, qu'il est rationnel parce qu'il

1. E. MORIN, C. FISCHLER, P. DEFRANCE, L. PETROSSIAN, *La Croyance astrologique moderne. Diagnostic sociologique*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982 (1^{re} éd. 1971).

2. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, t. 2, 1969.

3. F. ASKEVIS-LEHERPEUX, *La Superstition*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 2379, 1988.

a mobilisé des moyens objectivement adéquats aux buts qu'il poursuivait. En procédant de cette façon, il respecte les canons de ce qu'il est convenu d'appeler la *rationalité instrumentale*. Cette expression de la rationalité humaine n'en recouvre cependant pas tous les aspects. Ainsi, l'individu qui conclura que « Socrate est mortel », après avoir admis la vérité des prémisses « Tous les hommes sont mortels » et « Socrate est un homme », le fera selon une logique qui peut être qualifiée de rationnelle, mais non pas au sens instrumental du terme, parce que cette conclusion ne lui sera pas inspirée par la volonté d'atteindre une certaine fin en mobilisant pour cela des moyens adéquats. Au contraire, cette conclusion s'imposera à lui simplement parce qu'elle est *nécessaire* et *cohérente* avec les deux prémisses qu'il a admises. Cette cohérence *logique* qui décrit la validité et la compatibilité entre elles des propositions qui composent une théorie, ou des raisons qui fondent une croyance, ainsi que leur compatibilité avec le réel, relève de ce que l'on peut appeler avec Raymond Boudon¹ une *rationalité cognitive*.

De ce point de vue, on ne peut pas défendre l'idée que la superstition, telle qu'elle a été définie plus haut, relève d'une forme de rationalité cognitive. En revanche, en raison des services anxiolytiques qu'elle rend et que seule la croyance peut rendre dans certaines circonstances, on peut bien dire qu'elle relève d'une certaine forme de rationalité instrumentale comme on va l'exposer.

3 L'utilité des croyances

J'ai consacré plusieurs livres à tenter d'expliquer pourquoi l'empire des croyances était si prospère dans les sociétés contemporaines se réclamant pourtant facilement d'une certaine forme de rationalisme². On peut rappeler, par exemple, que la métaphore implicite des vases communicants qui décrivait, dans l'imagination évolutionniste de beaucoup de penseurs du XIX^e siècle notamment, les rapports entre connaissance et croyance était inopérante. Ce qui était gagné par la connaissance et la rationalité humaine n'était pas forcément perdu pour la croyance, en particulier parce que les progrès de la science, par exemple, fragilisaient sans doute certaines expressions littérales de la croyance, mais fertilisaient d'autres territoires de la crédulité collective. Pour ne retenir qu'un seul argument, je rappellerai que ces progrès augmentent mécaniquement le niveau d'incompétence d'une population et font progresser de la même façon le

1. R. BOUDON, *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999, p. 148-149.

2. Cf. G. BRONNER, *The Future of Collective Beliefs*, Oxford, Bardwell Press, 2011; *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann, 2006; *L'Empire des croyances*, Paris, PUF, 2003.

taux de croyance par délégation. Comme l'écrivait déjà Tocqueville en son temps : « Il n'y a pas de si grand philosophe dans le monde qui ne croit un million de choses sur la foi d'autrui, et ne suppose beaucoup plus de vérités qu'il n'en établit. Ceci est non seulement nécessaire, mais désirable¹. »

On peut encore souligner que la permanence de la croyance dans les sociétés contemporaines est aussi la conséquence des permanences des limites de la rationalité humaine. La pensée humaine est limitée *dimensionnellement* parce que notre conscience est incarcérée dans un espace restreint et un présent éternel ce qui nous empêche très souvent d'accéder à l'information nécessaire à l'établissement d'un jugement équilibré. Elle est encore limitée *culturellement* car elle interprète toute information en fonction de représentations préalables. Et enfin, elle est lestée *cognitivement* parce que notre capacité à traiter l'information n'est pas infinie et que la complexité de certains problèmes excède les potentialités de notre bon sens.

Ce paradoxe de notre contemporanéité ne peut donc trouver évidemment de réponse univoque et il n'est pas question de laisser croire ici que, selon moi, cette situation s'explique par les services que seule la croyance peut rendre. Cependant, puisque notre sujet est la superstition, la contamination du croire par le désir ne peut pas être passée sous silence.

Comme Robin Horton² l'a bien fait remarquer, les croyances magiques, par exemple, peuvent rendre toutes sortes de services dans la vie quotidienne. Non qu'elles aient la moindre efficacité réelle, mais elles donnent l'impression à ceux qui les endossent qu'ils peuvent contrôler une partie de leur environnement et faire tendre les événements vers des configurations qui leur sont favorables. Cet anthropologue, spécialiste de l'Afrique, souligne que, malgré le succès rencontré par le christianisme sur ce continent auprès, notamment, des Noirs anglophones, cette religion a dû composer avec de nombreuses croyances locales et admettre en son sein des systèmes de représentations hybrides. C'est que le christianisme ne proposait pas à ces populations cette formidable possibilité d'agir sur le monde qu'offrent les croyances magiques, notamment celles qui sont adossées à l'animisme. C'est sans doute un éclairage puissant pour expliquer une partie du succès que rencontrent les Églises évangéliques aujourd'hui, y compris en Europe.

Cette tentation de mobiliser les croyances pour réduire nos incertitudes quotidiennes n'épargne personne et surtout pas les grands de ce monde.

1. A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, t. 2, 1992 [1840], p. 519.

2. R. HORTON, « Tradition and Modernity Revisited » in M. Hollins & S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, p. 201-260.

Le président de la République française François Mitterrand consultait régulièrement une astrologue nommée Élisabeth Tessier de 1990 à 1995. Il n'y a pas de doute sur ce point car cette dernière avait pris soin d'enregistrer (avec le consentement du Président prétendit-elle) certains de leurs entretiens. Elle fit mention de ces « consultations présidentielles » la première fois en 1997 dans un livre, *Sous le signe de Mitterrand, sept ans d'entretiens* (éditions Numéro un), puis lors d'une interview avec Karl Zéro en juillet 2000, lequel diffusa à l'antenne d'une chaîne de télévision, *Canal +* (dans l'émission du *Vrai journal*) certains extraits des discussions entre le Président et l'astrologue.

On s'en amusa ; François Mitterrand avait dissimulé durant son septennat des secrets plus importants, mais une question demeura cependant : comment un homme intelligent et cultivé, assumant les plus hautes responsabilités de l'État, pouvait-il avoir eu recours à l'astrologie pour prendre certaines de ses décisions ?

Pour sa défense, je dois rappeler que la situation n'est pas inédite : au travers de l'Histoire, de nombreux hommes d'État ont mobilisé toutes sortes de méthodes magiques de prédiction de l'avenir. À ce titre, Georges Minois, dans son *Histoire de l'avenir*¹, rappelle le goût immodéré des politiciens de l'Antiquité pour les prédictions et les divinations. Mais beaucoup plus récemment, Ronald Reagan, qui gouverna la nation la plus puissante du monde de 1981 à 1989, s'est fait conseiller, lui aussi, par une astrologue californienne du nom de Joan Quigley. On le sait, par ailleurs, certains patrons d'entreprise mobilisent, pour leurs recrutements, la numérologie, la morphopsychologie, la graphologie... Il est assez déconcertant d'imaginer qu'une embauche se joue sur la calligraphie d'une écriture ou un profil astrologique. Comment expliquer, alors, que des dirigeants (politiques ou économiques) puissent faire appel à la divination ? Le recours à ces pratiques est particulièrement déroutant lorsqu'il touche des individus censés prendre des décisions sérieuses qui impliquent des destins collectifs et dont on suppose qu'elles ne devraient être éclairées que par la raison. Il est difficile, cependant, de supposer, en général, beaucoup d'intelligence à ces hommes et de les en croire dépourvus ponctuellement, dès lors qu'ils feraient appel à l'astrologie. Même si cette dernière ne correspond pas à l'acceptation de la superstition que j'ai proposée plus haut, la tentation qu'elle représente est de la même nature. Une fois encore, c'est la « logique » de ces pratiques qu'il s'agit d'interroger en évitant de céder trop vite à une interprétation irrationaliste. Il ne s'agit pas de défendre ici ces exercices et ceux qui en font le commerce, mais de voir que, parfois,

1. G. MINOIS, *Histoire de l'avenir. Des Prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996.

le recours à la voyance, à l'astrologie, à la superstition n'est peut-être pas aussi absurde qu'il pourrait paraître.

Ces petits rituels magiques sont finalement une donnée banale de notre vie quotidienne ; rares sont ceux qui vivent avec un tel esprit de sérieux qu'ils ne s'y abandonnent jamais. Seulement voilà, on ne s'y abandonne pas en n'importe quelle circonstance : les situations d'incertitude, les moments anxieux de notre vie encouragent les pratiques superstitieuses. L'anthropologue Bronislaw Malinowski¹ avait déjà remarqué ce fait lorsqu'il étudiait les pratiques des Trobriandais du Pacifique occidental qui utilisaient les rituels magiques pour amoindrir leurs angoisses (celles qui sont suscitées par les dangers de l'océan par exemple). À vrai dire, nul besoin d'aller étudier des tribus exotiques pour observer ce genre de phénomènes ; les pratiques superstitieuses accompagnent généralement les situations anxieuses aussi dans nos sociétés. Que ce soient pendant les guerres², les épidémies³, avant une grande compétition sportive, dans l'attente d'un événement important, etc., on remarque une mobilisation presque obstinée de ces pratiques. Les voyantes connaissent bien les raisons qui font qu'on les consulte. Tous les cahiers de prières, les *ex-voto*, ne sont pas autre chose qu'une tentative d'avoir prise sur une situation d'incertitude qui nous fait violence. Avez-vous des problèmes de santé, recherchez-vous un emploi, avez-vous des problèmes de cœur... ? Vous pourrez être tenté de recourir aux services que sait rendre toute pratique magico-superstitieuse : vous donner l'impression, même pour un court moment, que vous augmenterez vos chances de résoudre votre problème.

Cette tentation sera plus forte à certaines périodes de notre vie, selon notre situation. Ainsi, le sociologue Antoine Delestre⁴, qui a réalisé plusieurs enquêtes sur les croyances, montre que les adolescents sont plus superstitieux que toutes les autres classes d'âge. En effet, ils sont 43 % à porter autour du cou un objet porte-bonheur contre 29,4 % chez les 20-24 ans et 34,6 % pour les 25-39 ans. De même, ce sont eux qui possèdent le plus souvent un chiffre porte-bonheur : 38,6 % contre 27 % des 20-24 ans, 22 % des 25-39 ans et 27,7 % des 60 ans et plus. On peut signaler aussi que c'est à cet âge que l'on répond le plus souvent « oui » aux questions : « Y a-t-il des chiffres, des objets, des animaux qui portent malheur ? ».

Période de construction de l'identité, de profonde transformation, l'adolescence suscite bien des angoisses ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle favorise les pratiques superstitieuses.

1. B. MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963.

2. A. RUFFAT, *Les Superstitions à travers les âges*, Payot, Paris, 1951.

3. J. DELUMEAU, *Une Histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992.

4. A. DELESTRE, *Clément XV*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1985.

De la même façon, les femmes sont, en moyenne, plus superstitieuses que les hommes, mais cette tendance s'estompe dès qu'elles exercent une profession et sont indépendantes. En réalité, celles qui sont le plus superstitieuses sont les femmes au foyer. N'étant pas tout à fait maîtresses de leur destin, les femmes au foyer s'en remettent, plus que d'autres, à la tentation superstitieuse. C'est pour les mêmes raisons que les chômeurs croient plus en l'astrologie (63 %) que la moyenne des Français (44 %) ¹. On notera au passage un parallèle intéressant entre la consommation de psychotropes et d'horoscopes : selon une enquête de l'INSEE d'avril 1994, les chômeurs et les femmes au foyer sont aussi les plus gros consommateurs de tranquillisants en France...

Montrer que la tentation superstitieuse a d'autres déterminants que la bêtise (l'angoisse en l'occurrence) ne suffit pas à faire la preuve qu'elle a quelque chose de raisonnable. Quelles sont donc les « raisons » de s'en remettre à l'irrationnel ?

Pour le comprendre, prenons l'exemple de ce sportif qui s'est préparé toute l'année pour remporter une compétition importante. Il s'est entraîné régulièrement, a surveillé son alimentation et a tenté d'être au mieux psychologiquement pour le jour J. Il se trouve qu'avant d'entrer sur le stade, il préfère chausser sa chaussure droite d'abord, puis la gauche ensuite. Ce n'est pas un hasard, il fait toujours cela, mais il lui coûterait plus de ne pas le faire *aujourd'hui* que n'importe quel autre jour. En fait, la situation est simple, il a déjà fait tout ce qui était en son pouvoir pour maximiser ses chances de victoires, il ne peut plus rien faire à présent qu'il est dans son vestiaire. Cette petite manie superstitieuse lui paraît donc anodine et lui permet de se reconforter au moment où il en a le plus besoin, au moment où il ne peut plus rien faire d'autre. Notez que cette pratique ne lui coûte rien, ni en temps, ni en énergie, ni en argent. Croit-il vraiment qu'il lui suffise de mettre sa chaussure droite avant sa chaussure gauche pour être brillant lors de la compétition ? Certainement pas. Dans le cas contraire, il ne se serait pas entraîné aussi dur pendant de longs mois pour en arriver là où il en est. Il pratique seulement la stratégie du « On ne sait jamais » ; « Ne tentons pas le diable ». Il la pratique parce qu'elle ne lui coûte rien et non pas parce qu'il croit *fermement* que cela va l'aider.

De la même façon, nous pouvons lire notre horoscope sans croire vraiment à l'astrologie, mais préférer qu'il nous soit favorable que défavorable. La situation de la plupart des individus qui cèdent à la tentation

1. On ne peut invoquer ici un éclairage par le niveau d'étude puisque, comme le montrent les sociologues D. Boy et G. Michelat (« Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, XXVII-2, avril-juin 1986, p. 175-204), l'augmentation du niveau d'étude ne va pas de pair avec une sensibilité rationaliste accrue.

superstitieuse est semblable à celle du joueur du loto qui sait que ses chances de gagner sont extrêmement faibles. Il ne croit donc pas qu'il va gagner. Ou plutôt il y croit très peu (s'il n'y croyait pas du tout, il ne jouerait pas). Si peu que, si les gains promis n'étaient pas mirobolants, il n'achèterait jamais son droit de participer au jeu si minime soit le coût du ticket. Il en va de même pour la vie quotidienne : la plupart d'entre nous ne cèdent à des superstitions que si celles-ci sont peu coûteuses alors que les enjeux nous paraissent exorbitants.

C'est là tout le paradoxe de la croyance superstitieuse ; nous la pratiquons sans y croire vraiment, mais nous y croyons tout de même suffisamment pour la pratiquer. Notre pratique superstitieuse relève à notre insu d'un raisonnement coût-opportunité, inconvénients *versus* avantages, d'une stratégie face à l'incertain qui n'est pas si irrationnelle qu'on peut le penser *a priori*. La plupart d'entre nous ne cèdent à ces superstitions que si leur recours est peu coûteux et si les enjeux sont importants, de là que ces croyances sont souvent invisibles, et niées, dans la vie quotidienne, pour réapparaître en des moments exceptionnels. D'ailleurs quand nous répondons à un sondeur que nous ne sommes pas superstitieux, nous en sommes intimement convaincus à ce moment-là, en situation « normale ». Mais nous avons beau être de bonne foi, il n'empêche que nos petits rituels intimes, oubliés, resurgiront dès que la vie nous jouera un mauvais tour, que nous serons confrontés à une situation angoissante.

C'est parce que le philosophe français proposait un pari dont les termes n'étaient pas si dissemblables qu'on peut dire que les croyances superstitieuses ont quelque chose de *pascalien*. Blaise Pascal, cherchant à répondre aux questions posées par le chevalier de Méré concernant les jeux de hasard sur lesquels on mise de l'argent, définissait l'espérance mathématique du gain d'un joueur, à une partie donnée, comme la moyenne pondérée des divers gains possibles par les probabilités correspondantes. Devriez-vous jouer, par exemple, à une loterie qui vous propose de gagner 500 euros avec une chance sur dix et un ticket qui vous coûtera 100 euros ?

Comme le calcul $500/10 = 50$ (espérance mathématique) est inférieur au coût d'entrée qui est de 100 euros. Pascal conseillera, et c'est la même suggestion que ferait la pure rationalité instrumentale, de refuser de participer à cette loterie.

Le philosophe a fait valoir que, concernant l'existence de Dieu, comme les bénéfices ou les coûts escomptés étaient infinis, il était toujours préférable de faire le pari de la foi.

Le superstitieux, sans en prendre pleinement conscience, s'abandonne à un raisonnement dont le modèle ressemble au calcul de l'espérance mathématique : impliquant peu de coûts (discrétion, rapidité et gratuité

de la pratique) et des bénéfices supposés immenses (puisque cette tentation superstitieuse n'est réellement prise en compte que dans des situations anxiogènes donc impliquant directement les fins subjectivement visées par les individus), la probabilité qui les pondère n'a pas besoin de correspondre à une croyance fortement validée par l'individu pour inspirer des actes.

Il faut ajouter que la superstition, la magie, la volonté d'en savoir plus sur l'avenir ne sont que des stratégies de lutte contre l'incertitude, généralement stratégies de la dernière chance. On va certes voir le magnétiseur pour tenter de soigner son psoriasis, mais c'est parce que tous les dermatologues consultés auparavant auront échoué à nous en débarrasser.

L'être humain, contrairement à l'animal, a une conscience particulièrement aiguë de l'espace des possibles qui s'ouvre devant lui ; il sait souvent qu'une décision peut orienter son destin vers un avenir qu'il ne maîtrise pas. C'est la condition même de notre liberté ; c'est aussi un fardeau parfois lourd à porter. Face à ce destin, il n'y a pas de grands et de petits hommes, il n'y a que des individus confrontés à des situations plus ou moins anxiogènes, plus ou moins incertaines. C'est pourquoi certaines professions sont plus propices à la superstition. Vous ne trouverez guère de superstitieux parmi les experts-comptables ou les contrôleurs des impôts, ni parmi les caissières. En revanche, ils sont nombreux chez les comédiens, les militaires (au front du moins), les mineurs... Et chez les hommes d'État.

Les décisions que ces derniers prennent engendrent des conséquences dont la complexité dépasse les capacités d'anticipation d'un être humain normal. Quelle que soit l'envergure de celui qui le revêt, le costume d'homme d'État est donc toujours trop large. Exposés au jugement de l'opinion publique, de commentateurs innombrables et de l'Histoire en train de se faire, il n'y a rien d'étonnant à ce que ces hommes puissent être tentés d'avoir recours à des disciplines parascientifiques pour tenter d'y voir plus clair, car elles sont les seules à pouvoir rendre le genre de services qu'on leur demande, pour illusoire qu'ils soient.

N'oublions pas, cependant, que ces services sont absolument marginaux dans l'exercice du pouvoir. François Mitterrand ne demande pas à son astrologue s'il doit déclarer la guerre, il lui demande de l'aider à trouver une date propice pour le faire. C'est ce que nous apprend la lecture des entretiens issus du livre d'Elisabeth Teissier. Mitterrand interrogera notamment l'astrologue sur les dates favorables à l'organisation du référendum de Maastricht en 1992 et sur le déclenchement de l'opération militaire au Koweït en 1991. Cela peut choquer, bien entendu, mais n'oublions pas qu'il ne s'agissait que de dates, et non de savoir si ces événements devaient être déclenchés ou non. Comme tint à le préciser Mazarine Pin-

geot, la fille cachée du Président, au *Nouvel Observateur* (juillet 2000) : « Mon père n'attendait pas les avis de Madame Teissier pour prendre des décisions politiques importantes. » N'oublions pas non plus que François Mitterrand était un homme malade et qu'un des thèmes récurrents des entretiens avec l'astrologue était celui de sa maladie et de son évolution. Lorsque la science ne peut plus réduire nos angoisses, il reste donc les parasciences...

Que les hommes d'État puissent avoir recours marginalement à l'astrologie ne doit pas nous scandaliser. Les astrologues auraient tort pourtant d'en tirer orgueil. Car si cette pratique révèle peu de choses sur leurs compétences, elle en dit beaucoup sur la solitude du pouvoir. Elle révèle une chose plus générale encore, la possibilité pour le désir de contaminer le croire. Cet aspect de la croyance pose un problème théorique majeur¹ : si vouloir et croire ne sont pas toujours indépendants, il reste encore à clarifier le rapport entre cette volonté et la conscience. Car l'une et l'autre sont, presque par définition, intimement liées. Or, la *conscience* de vouloir croire est de nature à désactiver mécaniquement toute adhésion sincère. La sincérité de l'adhésion apparaît comme essentielle dans la croyance car s'il apparaît concevable que je puisse faire semblant de croire pour autrui, cela semble beaucoup plus difficile pour moi-même. En effet, cela signifierait qu'une partie de moi-même accepte la croyance par intérêt, tandis que l'autre y adhère, aveugle qu'elle est du premier processus. En d'autres termes, nous serions capables d'obscurcir pour nous-mêmes certaines de nos intentions. D'une autre façon P. Engel² souligne : « Celui qui parvient, par l'effet d'une décision de croire que P, à croire que P, obtient, par hypothèse, la croyance que P comme résultat de son action. Mais s'il a désiré ou décidé de croire que P, c'est parce qu'en premier lieu il était conscient de *ne pas* croire que P. Il se trouve donc dans la situation où *à la fois* il ne croit pas que P et il croit que P, ce qui est contradictoire. »

Qu'on le nomme *fausse conscience*, *mauvaise foi*, *self-deception*, cet épineux et hypothétique stratagème a été maintes fois commenté. Je ne veux pas ici approfondir une question qui nous conduirait assez loin en sociologie des croyances, mais je veux souligner l'idée que, pour délicats qu'ils soient conceptuellement, la vie quotidienne propose de nombreux exemples de ces mécanismes que les psychologues³ nomment « biais

1. Cf. par exemple : B. WILLIAMS, « Deciding to Believe », *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 ; P. ENGEL, « Sommes-nous responsables de nos croyances ? » in Y. MICHAUD (dir.), *Qu'est-ce que la culture ? Université de tous les savoirs*, Paris, Odile Jacob, vol. VI, 2001, p. 429-439.

2. P. ENGEL, « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », *Carrefour*, 23 (2), 2001, p. 19-37.

3. R. E. NISBETT & L. ROSS, *Human inference : strategies and shortcomings of social judgement*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980.

motivationnels ». William J. McGuire¹, par exemple, a montré que les individus avaient tendance à considérer comme plus probable un événement désirable.

Une expérience² menée dans une entreprise autour d'une machine à café apporte une autre illustration des rapports ambigus du croire et du vouloir. Son but était d'observer comment les buveurs de café réagiraient à l'information fausse, mais angoissante, que le café est cancérigène. Deux employés « complices » propagèrent donc la mauvaise nouvelle dans l'entreprise pendant les temps de pause se déroulant, précisément, autour de la machine. Il s'agissait ensuite de mesurer le degré d'adhésion à cette rumeur parmi les salariés. Or, contrairement à ce à quoi l'on aurait pu peut-être s'attendre, ce ne sont pas les gros buveurs de café qui se sentirent concernés. En effet, les consommateurs raisonnables jugèrent l'information plus crédible qu'eux. Les gros consommateurs refusèrent même catégoriquement de croire cette rumeur. Pourquoi cette différence entre faibles et gros consommateurs ? L'énoncé étant le même (« le café est cancérigène »), selon les intérêts des individus considérés, cette information n'était pas reçue avec la même violence. Les gros consommateurs préfèrent nier sa crédibilité et ne pas adhérer à la croyance plutôt que d'avoir à choisir entre les deux termes d'une alternative peu attrayante : arrêter de boire du café ou avoir à supporter la crainte d'augmenter ses chances de développer un cancer.

Pour finir, l'on comprendrait difficilement que je ne mentionne pas le fait que la sociologie a proposé, dans une de ses productions les plus célèbres, un exemple canonique des relations ambiguës entre le croire et le vouloir. Max Weber a rappelé, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*³, qu'une des questions fondamentales que l'homme pose à la religion concerne son devenir après la mort. Cette question est, dans l'orthodoxie catholique, résolue de la façon suivante : les individus ont un libre-arbitre et sont jugés au moment de leur mort en fonction de la droiture morale dont ils ont fait preuve au cours de leur vie. S'ils ont été bons, les portes du Paradis leur seront ouvertes. Diverses autres solutions furent offertes qui, là aussi, pourraient illustrer le thème des rapports entre le croire et le vouloir, en particulier celles qui permettent, grâce à une certaine générosité envers les institutions catholiques, de bénéficier des *indulgences* de l'Église : « Les sceptiques et les indifférents eux-mêmes se

1. W. J. MCGUIRE, « A syllogistic analysis of cognitive relationships » in C. I. HOVLAND & M. J. ROSENBERG (eds.), *Attitude Organisation of Change*, New Haven, Yale University Press, 1960, p. 65-111.

2. É. DEUTSCH, « Anatomie d'une rumeur avortée », *Le Genre humain*, 5, 1982, p. 99-114.

3. M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 [1904-1905].

réconciliaient avec l'Église par des dons : en tout état de cause, il valait mieux s'assurer contre l'incertitude de ce qui pouvait se passer après la mort... »¹ Cette opinion — selon laquelle Dieu nous jugeait en fonction de notre vie terrestre — paraissait inconsistante à l'esprit protestant, en particulier parce qu'elle supposait que la toute-puissance divine pouvait se laisser infléchir par des actions humaines. Ce qui était possible pour les catholiques ne l'était donc pas pour les protestants, et tout particulièrement pour les calvinistes.

En effet, au centre de ce dogme, se trouve la doctrine de la *prédestination* : chacun d'entre nous est élu, ou non, par Dieu pour la vie éternelle. Dans la pureté originelle du dogme calviniste, nous ne pouvons ni savoir si nous sommes élus, ni pourquoi nous le sommes. Nous ne pouvons pas gagner notre élection et, dans tous les cas, certainement pas par une offrande faite à l'Église. Calvin eut d'autant moins de mal à prêcher cette doctrine que son élection personnelle ne présentait, à ses yeux, pas le moindre doute. Mais pour les calvinistes, explique Max Weber, « dans son inhumanité pathétique, cette doctrine devait marquer l'état d'esprit de toute une génération qui s'est abandonnée à sa grandiose cohérence et engendrer avant tout, chez chaque individu, le sentiment d'une solitude intérieure inouïe² ».

Ce sentiment d'angoisse que durent ressentir les protestants de la première heure (ou de la deuxième) était la conséquence de la coexistence de deux facteurs : premièrement, la classique incertitude quant au devenir de l'âme et de sa souffrance ou de son bonheur éternel et, deuxièmement, la totale impossibilité d'avoir une maîtrise sur le destin prochain de cette âme. Dès lors, l'angoisse de l'après-mort devenait terrifiante, à une époque où elle avait une importance cruciale. Max Weber décrit comment vont se mettre en place des contournements de la doctrine calviniste initiale, afin d'obtenir la *certitudo salutis*. En d'autres termes, il s'agissait pour le protestant de déchiffrer les signes du ciel qui, dans sa vie personnelle, pouvait lui indiquer que son âme allait être sauvée.

Alors, écrit Max Weber, que « Calvin n'admettait au fond qu'une seule réponse : nous devons nous contenter de savoir que Dieu a décidé, et persévérer dans l'inébranlable confiance en Christ qui résulte de la vraie foi³ », les pasteurs eux, qui « étaient en contact immédiat avec les tourments engendrés par cette doctrine⁴ » trouvèrent une façon accommodante de présenter les choses qui se déroulait en deux étapes. D'une part, le vrai chrétien *devait se considérer* comme élu, car le doute à ce sujet

1. *Ibid.*, p. 93.

2. *Ibid.*, p. 128.

3. *Ibid.*, p. 137.

4. *Ibid.*

était considéré comme un manque de la grâce. D'autre part (et surtout), cette certitude d'être élu pouvait s'acquérir par *le travail sans relâche dans un métier*. De ce fait, certains individus allaient se consacrer tout entier à l'exercice de leur profession¹. Ceux-ci comprenaient bien l'intérêt de cet amendement de la doctrine calviniste. Il est probable que s'ils travaillèrent effectivement sans relâche, ce fut moins pour servir la gloire de Dieu, comme le voulait l'explication officielle, que pour gagner la certitude du salut. En revanche, les protestants d'alors n'eurent sans doute pas pleine conscience de cette stratégie, car sans cela, elle se serait désactivée d'elle-même, du fait de sa contradiction interne avec le dogme calviniste². Cet aménagement de la doctrine était nécessaire, mais l'utilitarisme de la démarche ne pouvait être consciemment assumé par le croyant.

Cette plasticité cognitive qui autorise ces rapports ambigus entre le croire et le vouloir fait des croyances des outils précieux pour circonvenir les situations anxiogènes. Nous pouvons donc croire par intérêt, c'est un fait, mais il ne faut pas inférer que nous croyions toujours par intérêt et qu'il s'agisse là d'un élément essentiel de la croyance³. Cependant, cette réalité de la croyance constitue l'une des sources de la fertilité de son empire dans les sociétés contemporaines. Elle éclaire l'un des aspects de la pérennité des croyances, lesquelles rendent des services psychiques en des domaines où elles ne peuvent guère être concurrencées par les progrès de la technique et de la connaissance en général. Si l'on admet que l'incertitude est constitutive de la vie en société⁴, on a de bonnes raisons de penser que, dans ce domaine, la part de marché qu'occupent les croyances restera, pour longtemps, incompressible.

1. Cette position fut encore plus clairement exprimée par le piétisme.

2. J.-P. DUPUY (« Temps et rationalité : les paradoxes du raisonnement rétrograde » in J.-P. DUPUY & P. LIVET (dir.), *Les Limites de la rationalité*, Paris, La Découverte, 1997, p. 25-39) fait d'ailleurs remarquer qu'il s'agit là d'une variation du problème de *Newcomb* car si, comme l'affirme le dogme calviniste, Dieu a décidé de toute éternité, l'action des hommes, y compris celle de travailler sans relâche, ne peut rien quant au résultat de sa décision : « Tout problème présentant cette double relation de dépendance probabiliste et d'indépendance causale est nommée, par définition, problème de *Newcomb* » (p. 32).

3. G. BRONNER, *op. cit.*, 2010.

4. É. GÉHIN, *La Société : un monde incertain. Essai sur les institutions et l'idéologie politique*, Paris, Hermann, 2006.

Débat autour de la notion de superstition

Véronique Champion-Vincent

1 Introduction

Dans les deux champs disciplinaires de la psychologie sociale et du folklore que l'on privilégiera ici, le débat récent autour de la notion de superstition a conduit à des changements majeurs d'approche. On passe de conceptions opposant fortement le rationnel (valorisé) et la superstition (dévalorisée) à des conceptions acceptant la réalité de leur coexistence et s'abstenant de la déplorer. Cependant, cette position de neutralité conduit à un relativisme peu opérationnel dans la vie réelle. On peut penser qu'une rationalité pratique continuera à orienter les jugements et les évaluations des opinions et des conduites.

Nous examinerons tout d'abord les conceptions d'opposition puis celles acceptant la coexistence de deux modes de pensée, dans les champs de la psychologie sociale et du folklore.

2 Les conceptions d'opposition

2.1 Psychologie sociale

Souhaitant rendre compte du débat récent — des trente ou quarante dernières années — on n'évoquera que brièvement l'époque révolue du positivisme et de la confiance dans les merveilles qu'allait accomplir la science. Cette évocation nous projette dans un tout autre univers mental, à des années-lumière des attitudes contemporaines : ainsi l'article « Superstition » du *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* qui déclare : « Trois causes ont fait naître la superstition : les enseignements des prêtres, l'ignorance et la misère des populations. On détruira la superstition en supprimant ces causes. [...] Autrefois la superstition a pu être l'alliée du faible [...] mais aujourd'hui la science a pris sa place ; c'est elle, elle seule qui peut soutenir l'homme au milieu des épreuves et lui montrer, au sein de la

tempête, le port auquel il aspire. [...] L'humanité ne parviendra à se défaire de toutes ses superstitions que le jour où l'instruction prodiguée à tous rendra l'ignorance impossible¹. »

Nous avons aujourd'hui bien du mal à comprendre cette opposition tranchée entre science et superstition, cette conception optimiste prévoyant une évolution vers un monde meilleur.

Lorsque paraît en 1969 l'ouvrage *Psychology of Superstition* de Gustav Jahoda, le positivisme est déjà loin. Jahoda donne une large extension au champ de la superstition qu'il conçoit comme l'ensemble des croyances et pratiques hétérodoxes et irrationnelles ou *a-scientifiques*. Prudent, l'auteur souligne le relativisme de la dichotomie superstition/rationalité : « Il n'existe pas de moyens objectifs de distinguer "la superstition" d'autres types de croyances et d'actions. [...] Par la suite, on emploiera le terme "superstition" pour désigner le genre de croyance et d'action que l'homme raisonnable de la société occidentale contemporaine jugerait "superstitieuse". Grâce à ce subterfuge, il est maintenant possible de supprimer les guillemets^{2, 3} »

On notera ici l'acceptation d'une norme sociale, celle des références de « l'homme raisonnable de la société occidentale contemporaine », comme dotée de validité intellectuelle, permettant de distinguer raison et superstition.

Présentant ensuite les théories d'Edward Evans-Pritchard et de l'école d'anthropologie sociale britannique sur le rôle fonctionnel positif des croyances en la magie et la sorcellerie dans des sociétés traditionnelles — africaines et asiatiques — Jahoda souligne à nouveau le fossé séparant deux conceptions de l'univers et des causes du malheur : « Toutefois, les façons dont les gens de telles sociétés conçoivent le monde qui les entoure diffèrent sur des points fondamentaux de celles de l'Européen moyen éduqué⁴. »

Revenant ensuite sur les conclusions hasardeuses tirées des coïncidences et corrélations dans l'univers de la superstition, Jahoda rappelle la différence entre la pensée ordinaire — qui dans les sociétés occidentales serait dépassée — et la pensée scientifique qui ne se déciderait que face à des preuves solides : « La coïncidence est une conjonction de deux événements, la corrélation une conjonction de deux séries d'événements. Souvent la question cruciale qui se pose est si une corrélation reflète ou non une relation causale réelle. [...] Il peut exister des corrélations sans signification, dues au hasard ou à un facteur trivial sous-jacent. [...] Le mode

1. *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, tome 14, 1875, p. 1255 (col. 2 et 3).

2. Traduction de l'auteur, comme pour toutes les citations originellement en anglais.

3. G. JAHODA, *The Psychology of Superstition*, Londres, Penguin, 1969, p. 9-10.

4. *Ibid.*, p. 97.

de pensée scientifique inclut la capacité de suspendre le jugement jusqu'à ce qu'une preuve fasse pencher la balance. La pensée ordinaire [...] aura davantage tendance à sauter le fossé et à fermer le schéma. Dans notre société, autrefois, et dans des secteurs traditionnels de certaines sociétés de nos jours, les fossés n'étaient pas concevables et chaque phénomène trouvait sa place dans un tout signifiant¹. »

G. Jahoda souligne que la superstition correspond à la recherche de sens qui est un trait fondamental de la pensée : « La recherche de l'ordre, de la régularité et du sens est une caractéristique générale des processus de pensée des humains. C'est un de nos modes marquants d'adaptation à un monde en perpétuel changement. Ceci ne veut pas dire, évidemment, qu'elle soit toujours bénéfique ou fonctionnelle, au contraire je suggérerai [...] que la superstition fait partie du prix que nous payons, un sous-produit inévitable de la recherche constante de schémas que nous effectuons². »

Pour conclure, il déclare que la superstition — liée à un de nos principaux mécanismes adaptatifs — appartient à la nature humaine et durera longtemps : « La superstition, loin d'être bizarre et anormale comme on le pense souvent, est de fait intimement liée à nos modes fondamentaux de pensée, de sentiment et de réponse à notre environnement. L'attitude actuelle "éclairée" envers la superstition qui juge pouvoir discerner sa disparition imminente, grâce à l'éducation, trouve ses racines dans l'optimisme intellectuel du dix-neuvième siècle. [...] Comme l'a dit voilà longtemps David Hume, la tendance [à la superstition] ne sera jamais éradiquée car, paradoxalement, elle fait intégralement partie des mécanismes adaptatifs sans lesquels l'humanité ne saurait survivre³. »

G. Jahoda a bien dépassé le positivisme ; il affirme même le caractère fonctionnel des superstitions qui sont liées à la quête constante de sens caractéristique de l'esprit humain. Cependant, il reste attaché à une vue positive de « la science » et accepte la légitimité d'une opposition entre les Européens (ou Occidentaux) éduqués et rationnels et d'autres peuples attachés aux croyances irrationnelles et aux pratiques magiques.

2.2 Folklore

À côté de l'approche du rationalisme scientifique qui considérait les croyances au surnaturel comme pathologiques, le folklore a adopté également celle du romantisme qui idéalisait les populations faisant l'objet de ses études. Supérieures à nous car encore capables de contact avec la

1. *Ibid.*, p. 124-125.

2. *Ibid.*, p. 144-145.

3. *Ibid.*, p. 146-147.

nature et le sacré, mais condamnées par la marche du progrès, ces populations étaient dépositaires de traditions vestigiales qu'il fallait se hâter de recueillir avant leur disparition. Les deux approches posaient une distance radicale entre le chercheur et son objet et l'adoption d'un vocabulaire plus neutre parlant de croyances populaires au lieu de superstitions n'avaient en rien diminué cette distance : « Le terme croyance est, dans notre société, un terme exotérique tout comme superstition qui remet en cause sa propre validité : nous décrivons généralement nos propres croyances comme des savoirs¹. »

Le folkloriste Wayland D. Hand² fut un collectionneur infatigable des croyances populaires et superstitions américaines, constituant des fonds d'archives et publiant d'importantes collections. Même s'il était amical et généreux avec les mineurs, marins et pêcheurs dont il étudiait les croyances, il adoptait fermement le point de vue rationaliste et, en présentant le fruit de ses collectes, affirmait : « Dans leurs enquêtes sur ces notions irrationnelles et bizarreries humaines [les chercheurs] ont pénétré dans les coins sombres de l'esprit et rencontré les émotions de base de l'homme³ », ajoutant « beaucoup de ces croyances primitives, cependant, sont encore présentes parmi nous en formes vestigiales »⁴. Son approche demeurait donc condescendante et distante.

3 Acceptation de la coexistence

3.1 Psychologie sociale

La théorie des représentations sociales énoncée dès 1961 par Serge Moscovici⁵ pose une nouvelle dynamique, non plus entre l'irrationnel du passé et le rationnel de l'avenir, mais entre le savoir expert et le savoir profane assimilé. Il s'agit d'une dynamique contemporaine toujours renouvelée et c'est par l'adjonction d'éléments irrationnels que se fait l'incorporation des savoirs experts proposés par la science qui a remplacé la religion comme valeur centrale de la société moderne aux savoirs profanes quotidiens.

1. M. MOTZ, « The Practice of Belief », *Journal of American Folklore*, 111 (441), 1998, p. 340.

2. W. D. HAND, « Introduction » in N. I. WHITE (ed.), *The Frank C. Brown Collection of North Carolina Folklore, vol. 6, Popular Beliefs and Superstitions from North Carolina*, Durham, Duke University Press, 1961, xix-xlvii ; « Introduction » in W. D. HAND, A. CASSETTA & S. B. THIEDERMAN (eds), *Popular Beliefs and Superstitions : A Compendium of American Folklore*, Boston, G. K. Hall and Co, 1981, xxv-lviii.

3. W. D. HAND, *op. cit.*, 1961, xix.

4. *Ibid.*, xxi.

5. S. MOSCOVICI, *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 1961.

La théorie complexe des représentations sociales concerne surtout notre propos en raison de la notion de « polyphasie cognitive » qu'elle développe. Derrière cette formule que l'on se permettra de juger un tant soit peu jargonnable, on trouve l'affirmation que des savoirs incompatibles coexistent sans complexe en nous : leur application dans des contextes différents rend compte de cet illogisme qui nous concerne tous, car nous avons tous part aux savoirs médiatisés par les représentations sociales qui transforment les savoirs experts en savoirs profanes intériorisés.

Dans son étude sur les croyances populaires, Adrian Bangerter¹ cite un exemple de la coexistence de croyances superstitieuses avec une adhésion à « la science », le savoir expert central de notre société. Interrogée sur ses croyances concernant les effets de la pleine lune, une femme répond : « Mon mari est scientifique, donc je sais qu'il ne faut pas y croire, mais quand même je dors mal les 2-3 jours lors de la pleine lune². » On notera la largeur de vue de ce psychologue social pour lequel les croyances populaires incluent rumeurs, légendes urbaines voire théories du complot.

3.2 Folklore

David Hufford, auteur d'une étude en profondeur sur le phénomène du cauchemar³, a mené une charge vigoureuse contre les attitudes méprisantes héritées de l'esprit des Lumières. Ce travail est peu connu en France, pays où ces attitudes sont encore très présentes non seulement dans le grand public mais parmi de nombreux intellectuels — que ce soit à la télévision ou dans des séminaires, les présentations de croyances hétérodoxes sont généralement très ironiques et suscitent des fous-rires incontrôlables — ; il sera donc présenté ici de façon détaillée car il devrait surprendre.

Pour Hufford, l'approche sceptique des croyances surnaturelles conduit à un plan de recherche qui pose en entrée « Pourquoi et comment croit-on des choses évidemment fausses⁴ ? », question qui reste implicite dans les recherches récentes pour être remplacée par une phrase type de mise à distance : « Nous ne traiterons pas ici de la vérité de ces croyances ou du statut ontologique des agents dont elles supposent l'existence⁵. » Cette mise à distance est non seulement ethnocentrique mais insultante car elle « dit et répète "ce que je sais je le sais. Ce que vous savez n'est que croyance

1. A. BANGERTER, *L'Effet Mozart*, Grenoble, PUG, 2008.

2. P. WAGNER-EGGER & V. JORIS, « L'obscur clarté de la lune : croyances et représentations », *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, 63, 2004, p. 10.

3. D. HUFFORD, *The Terror that Comes in the Night : an Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

4. D. HUFFORD, « Traditions of Disbelief », *New York Folklore*, 8 (3-4), 1982, p. 47.

5. *Ibid.*

et entre en conflit avec mon savoir”¹ ». Une véritable étude des croyances populaires exige l’adoption d’une perspective distancée. Celle-ci « trouvera immédiatement deux ensembles parallèles de traditions sur le surnaturel là où l’on pensait qu’il n’y en avait qu’un : des traditions de croyance d’un côté et des “traditions d’incroyance” de l’autre. [...] Dans cette perspective les athées sont des croyants autant que les fidèles. Le tenant de la religion est tout aussi sceptique face au cadre matérialiste que le matérialiste est sceptique face au surnaturel² ».

Commentant le développement récent d’études hétérodoxes (« la capacité de l’élite intellectuelle³ à imposer les règles modernes du discours sur le surnaturel commence à s’effriter⁴ »), Hufford en critique les interprétations scientistes ou mystiques, simplement parce qu’on peut maintenant parler du réel : « Les tenants de la sagesse intellectuelle conventionnelle parlent d’une renaissance de l’occultisme ou d’une vague montante de l’irrationnel en réaction à l’accélération du changement technologique ; les prophètes des nouvelles religions y voient l’avènement d’une ère nouvelle. [...] Aucune de ces deux assertions n’est correcte. C’est simplement que des croyances et des expériences [...] qu’il a fallu taire depuis environ cent ans redeviennent — très progressivement — des sujets de conversation acceptables⁵. »

Hufford n’adopte nullement le point de vue des croyants mais celui d’un observateur véritablement objectif et neutre. C’est la véritable science, pour laquelle l’observation prime sur l’idéologie, dont il est le défenseur : « Il est temps d’utiliser les outils intellectuels disponibles pour démolir les démolisseurs. Mais ce faisant il est capital de nous souvenir que ceci ne peut ni ne doit être un abandon de la raison ou une réaction contre la science. Ce n’est pas la science qui a fait ces erreurs, lesquelles ne sont pas nées d’une confiance exagérée dans la raison. Ces erreurs résultent d’un mauvais usage de la science et du mot “raison” au service d’une idéologie scientiste⁶. »

Un troisième article complètera la démonstration de Hufford dans *New York Folklore*⁷. Dix ans plus tard, Hufford définit la réflexivité, qu’il considère comme une condition nécessaire à une étude sérieuse des croyances,

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 48.

3. Le terme employé par D. Hufford est « *academic* », qu’on pourrait également traduire par « universitaire ».

4. D. Hufford, « The Supernatural and the Sociology of Knowledge : Explaining Academic Belief », *New York Folklore*, 9 (1-2), 1983, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 27.

6. *Ibid.*, p. 27-28.

7. D. HUFFORD, « Reason, Rhetoric and Religion : Academic Ideology Versus Folk Belief », *New York Folklore*, 11 (1-4), 1985, p. 177-194.

comme « une relation d'identité entre le sujet et l'objet signifiant, l'inclusion de l'acteur (érudit, acteur, observateur) dans le compte-rendu de l'action et/ou de ses conséquences¹ ». L'auteur — qui parle maintenant au pluriel d'autres chercheurs se réclamant de son approche — réitère, dans l'introduction au numéro spécial sur la réflexivité qu'il a organisé, sa position de distance face aux deux traditions, condition d'un progrès du savoir : « Souvent nos appels à un esprit ouvert sont interprétés comme l'acceptation des énoncés de croyance comme vrais et justifiés. C'est une fausse dichotomie. [...] Le scepticisme comme doute méthodologique, suspension des certitudes, examen critique des assertions, est essentiel pour une étude équilibrée. Mais le scepticisme comme incroyance fixée de propositions spécifiques, comme une sorte d'anti-credo, n'est ni rationnel ni productif dans aucune activité intellectuelle. [...] Nous partageons le désir que le discours sur les croyances devienne riche, complexe, pluraliste et stimulant, rempli de nombreux points de vue et ouvert au débat. Telle est la nature des croyances spirituelles et religieuses du monde moderne et l'étude de ces croyances ne doit pas être en reste². »

Hand avait senti l'évolution hétérodoxe de sa discipline dont Hufford se félicitait, et la décrivait ironiquement : « Mus par des vues égalitaristes de l'homme et de sa culture, les érudits actuels rejettent généralement les essais de différencier entre les façons acceptables et non acceptables de considérer les phénomènes naturels et d'évaluer les valeurs culturelles en termes qualitatifs. Voici que des termes tels que supérieur, inférieur, civilisé, résiduel, survie, superstition et parfois le terme même de folklore font partie d'un vocabulaire stigmatisé par la nouvelle critique dans certains champs des sciences du comportement³. »

Cependant, il maintenait sa perspective scientifique et rationaliste : « Au niveau du comportement humain, les recherches actuelles sur le paranormal, le mysticisme, et tout le domaine embrouillé de la magie et du surnaturel montrent combien les idées primitives ont encore cours dans la vie moderne⁴. »

Patrick Mullen, qui résume ces débats en 2000, souligne les limites de sa propre analyse des croyances superstitieuses des pêcheurs du Golfe du Texas⁵ et accepte la validité des critiques formulées en 1995 par Bonnie

1. D. HUFFORD, « Introduction » [Issue on Reflexivity], *Western Folklore*, 54, January 1995, p. 2.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. W. HAND, *op. cit.*, p. xxxi. Toutes les citations de W. Hand sont extraites de P. MULLEN, « Belief and the American Folk », *Journal of American Folklore*, 113 (448), 2000, p. 125-126.

4. W. HAND, *op. cit.*, p. xxv.

5. P. MULLEN, *I Heard the Old Fishermen Say : Folklore of the Texas Gulf Coast*, Austin, University of Texas Press, 1978.

O'Connor¹ : « Mon analyse fonctionnelle des croyances populaires des pêcheurs professionnels implique un niveau profond d'altérité, problème inhérent à toutes les analyses fonctionnelles de la magie et des croyances surnaturelles. Sans soumettre leurs croyances scientifiques et leurs pratiques techniques à la même analyse que j'avais conduite pour leurs superstitions. [...] J'avais analysé les croyances des pêcheurs comme remplissant des fonctions dont ils n'étaient pas conscients, renforçant ainsi leur altérité². »

C'est l'absence de réflexivité, de reconnaissance de sa propre subjectivité, qui est en cause et l'a empêché d'équilibrer les jugements implicites de l'approche fonctionnelle : « Si j'avais précisé que mon propre père était pêcheur de crevettes dans les années 1930 [...], que ma mère, intelligente et cultivée était très superstitieuse et m'a transmis une partie de cette nature superstitieuse, j'aurais présenté les pêcheurs superstitieux d'une façon plus égale³. »

P. Mullen, on le voit, retient surtout des attaques dont il a été l'objet la leçon d'une nécessité de réflexivité, de reconnaissance de la subjectivité de l'enquêteur dont le profil personnel influence les conclusions d'enquête.

Pour conclure ce tour d'horizon, est-il possible de tenter de pronostiquer l'avenir des conceptions sur la superstition — entendue au sens large des croyances et pratiques hétérodoxes ?

L'on peut se demander tout d'abord si cette notion d'hétérodoxie a encore un sens, en notre temps d'abandon des orthodoxies, de relativisme plaçant tout sur un plan égal sans accepter de mise à l'épreuve du réel.

Il semble probable que la leçon de modestie de la réflexivité sera durable : les chercheurs ne pourront plus se considérer comme au-dessus du commun des mortels, se mettre hors jeu, se situer sur le nuage éthéré d'une pseudo-science. Par contre si le relativisme est soutenable dans une discussion, son adoption dans la vie réelle conduirait à de véritables absurdités et ne sera sans doute pas durable.

Il peut sembler paradoxal d'affirmer que les théories du complot — si à la mode aujourd'hui — sont les superstitions les plus caractéristiques du XXI^e siècle, car apparemment avec ces constructions souvent ingénieuses l'on est loin de l'invocation de la chance, centrale pour les superstitions. Cependant les deux ensembles ont en commun la création de sens ; ce sont des constructions mettant de l'ordre dans un univers complexe et

1. B. O'CONNOR, *Healing Traditions : Alternative Medicine and the Health Professions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.

2. P. MULLEN, *op. cit.*, 2000, p. 128.

3. *Ibid.*, p. 129.

imprévisible. Lors d'un précédent travail sur les théories du complot¹, j'avais déjà rencontré l'assertion voyant dans notre recherche passionnée et incessante « de l'ordre, de la régularité et du sens » la raison des déviations de ces théories.

Mais comment être convaincu par la solution d'abandon de la quête du sens proposée par Martin Parker? Même si elle peut sembler séduisante, elle a peu de chances d'être opérationnelle à l'avenir : « Demander "quelles sont les fonctions de la sorcellerie?", "qui a tiré sur JFK?", "qu'est-ce qui explique la vogue des complots?", c'est refermer le piège qui nous entraîne vers les mystères de l'arrière, qui assume qu'il y a un ordre derrière l'aspect brouillon des choses et que les choses pourront s'éclaircir lorsque nous connaissons bien le plan. [...] Peut-être faudrait-il préférer à cette recherche sans fin du grand complot une stratégie plus délibérée et ironique. [...] Tâchant de rendre le fantastique plus vrai que le vrai, des sociétés secrètes [...] pourraient proposer des parodies d'explication, de raisonnement scientifique qui mettraient en lumière la logique de la quête à tout prix²? »

1. V. CAMPION-VINCENT, *La Société parano. Théories du complot, menaces et incertitudes*, Paris, Payot, 2005 (rééd. 2007).

2. M. PARKER, « Human science as conspiracy theory » in J. PARISH, M. PARKER (eds), *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 204-205.

Une phénoménographie de la superstition : l'épisode « Nick of Time » de la série *The Twilight Zone (La Quatrième Dimension)*

Jean-Bruno Renard

1 Introduction

La série télévisée américaine *The Twilight Zone* se compose de 156 épisodes, diffusés de manière hebdomadaire de 1959 à 1964. Chaque épisode est indépendant des autres et raconte en 26 minutes (50 minutes pour les épisodes de la saison 4 en 1963) une petite histoire complète qui relève de l'étrange, du fantastique ou de la science-fiction. Littéralement, « *the twilight zone* » signifie « zone crépusculaire », « entre chien et loup », « état intermédiaire entre veille et sommeil » : il s'agit donc moins d'évoquer d'« autres mondes » — surnaturels, extraterrestres, ou futuristes — que d'amener le spectateur à abandonner ses cadres mentaux, ses certitudes rationnelles, et l'introduire dans une zone entre réel et imaginaire, entre croyance et doute, entre vrai et faux, entre raison et folie. Cette idée est imparfaitement rendue par le titre *La Quatrième Dimension*, choisi pour la diffusion en France de la série, inspiré du nom donné au temps dans la théorie d'Einstein, qui ajoute « simplement », si l'on ose dire, une nouvelle dimension à la réalité.

De nombreux réalisateurs, scénaristes et acteurs de renom ont participé à cette production, sous la houlette de Rod Serling (1924-1975), maître d'œuvre de la série¹. Les films ne se contentent pas de mettre en scène des martiens, des robots ou des revenants, ni même de surprendre le spectateur par un scénario imaginaire qui se termine toujours par une

1. Cf. « *The Twilight Zone. La Quatrième Dimension* », *Génération Séries*, 7, septembre 1993 et Scott ZICREE, *The Twilight Zone Companion*, Los Angeles, Silman-James Press, 1992. En France, des épisodes de la série ont été diffusés sur la première chaîne de télévision en 1965 puis en 1984 (dans l'émission *Temps X*). La série originale intégrale est disponible en DVD, édités par *Universal* de 2007 à 2009 en cinq coffrets, un par saison. L'épisode étudié ici se trouve dans le coffret de la saison 2 (épisode 7), édité en 2008.

chute inattendue ; ces histoires ont l'ambition de porter un regard critique sur l'Homme, ses idées et ses comportements. Dans certains épisodes, le fantastique est même quasiment absent, au profit d'une réflexion sur la croyance. C'est particulièrement le cas de l'épisode n° 43, datant de 1960, intitulé « *Nick of Time* » (en français « Les Prédications »). Cet épisode constitue une véritable phénoménographie de la superstition, une description extrêmement fine, presque un tableau clinique, de la conduite superstitieuse. Après une présentation de la fiche technique et du résumé de cet épisode, nous examinerons les différents aspects de la superstition que le film révèle : le profil psychologique du superstitieux, l'effet de contexte, la superstition comme dépendance, enfin la relation entre religion et superstition.

2 Présentation de l'épisode : fiche technique et synopsis

2.1 Fiche technique

L'épisode « *Nick of Time* » a été diffusé pour la première fois sur la chaîne de télévision CBS le 18 novembre 1960. D'une durée de 26 minutes, il a été réalisé par Richard L. Bare (né en 1913), prolifique réalisateur d'épisodes de nombreuses séries télévisées américaines. Comme tous les épisodes de *The Twilight Zone*, il est en noir et blanc.

Le scénario est dû à Richard Matheson, écrivain bien connu des amateurs de fantastique, sur lequel nous nous attarderons un instant. Né en 1926, Richard Matheson, après avoir suivi une formation de journaliste, commence en 1950, à l'âge de 23 ans, une longue carrière de romancier, nouvelliste et scénariste, par la publication très remarquée dans *The Magazine of Fantasy & Science Fiction* d'une courte nouvelle fantastique, « *Born of Man and Woman* » (traduite en français sous le titre « Journal d'un monstre »), récit à la première personne d'un enfant monstrueux enchaîné par ses parents dans la cave de leur maison et qui exprime sa haine et sa soif de vengeance. Quelques romans, souvent adaptés à l'écran, établissent sa notoriété : *I am legend (Je suis une légende)*, en 1954, histoire du dernier homme sur terre à ne pas avoir été contaminé par un virus qui transforme les hommes en vampires ; *The Shrinking Man (L'Homme qui rétrécit)*, en 1956, raconte la diminution progressive de la taille d'un homme ; également un roman policier, *Someone is bleeding! (Les Seins de glace)*, en 1955. Richard Matheson excellera dans l'écriture de nouvelles¹ et œuvrera comme prolifique et imaginatif scénariste de séries télévisées (notamment *The Twilight Zone*) et de téléfilms comme

1. Une anthologie, établie par Alain Dorémieux, a été publiée en France sous le titre *Les Mondes macabres de Richard Matheson*, Paris, Casterman, 1974.

le célèbre *Duel*, réalisé par Steven Spielberg en 1971, film d'angoisse où un conducteur de voiture est pourchassé par un camion. Il est l'initiateur d'un courant du fantastique américain dont le plus célèbre représentant actuel est Stephen King. Ce « nouveau fantastique¹ » délaisse l'atmosphère gothique, le XIX^e siècle, les châteaux hantés, les monstres traditionnels et la Vieille Europe, pour faire surgir l'extraordinaire au cœur de la vie quotidienne de l'Amérique d'aujourd'hui, l'*American way of life*, dans les classes moyennes, dans les villes moyennes et chez les Américains moyens. Une autre caractéristique de ce « nouveau fantastique » est de s'intéresser à la dimension psychologique des personnages et à leur complexité.

Pour être complet, signalons que le rôle de Pat Carter est joué par Patricia Breslin, qui mènera une carrière d'actrice de séries télévisées comme *Hitchcock présente* ou *Perry Mason*. Dans le rôle de Don Carter apparaît William Shatner, lui aussi spécialisé dans les séries télévisées, qui connaîtra un succès international en incarnant le Capitaine Kirk dans *Star Trek* (1966-1969) et le sergent de police Hooker dans la série du même nom (1982-1986).

2.2 Synopsis

Un jeune couple se trouve dans sa voiture en panne, remorquée jusqu'à un garage. Le mécanicien doit remplacer la pompe à essence et il estime à quatre heures le temps nécessaire pour faire venir une pièce neuve et effectuer la réparation. Cherchant un lieu pour déjeuner, le couple discute et l'homme évoque son attente d'une promotion comme chef de service dans l'entreprise qui l'emploie. Arrivé dans un café, le couple s'assoit à une table et l'homme découvre sur celle-ci un distributeur de serviettes en papier couplé à une machine à sous, surmontée d'une tête de Méphisto au sourire sardonique, qui répond aux questions qu'on lui pose en délivrant un message sur un petit papier. L'homme désigne l'objet comme « une superbe Cassandre qui a pris la forme d'une machine à sous ». La femme propose d'essayer. L'homme met une pièce et pose une question : « Est-ce qu'il se passe des choses exceptionnelles dans cette ville ? ». Le ticket de réponse est : « C'est tout à fait possible ! »

Après cette séquence introductive, Rod Serling intervient, comme c'est l'usage dans la série. Il présente le couple, Don Carter et sa femme Pat, en voyage de noces de Saint-Louis à New York, qui se trouvent maintenant immobilisés malgré eux dans la petite ville de Ridgeview, dans l'Ohio. « Dans un moment, dit-il, ils vont vivre une expérience tout à fait exceptionnelle pour une somme tout à fait dérisoire. Pour 1 cent, ils vont pouvoir interroger l'avenir » et entrer ainsi dans la Quatrième Dimension.

1. Cf. « Le Fantastique américain », *Europe*, 707, 1988.



Figure 1. — La machine à prédire de *Nick of Time*.
Reproduction vendue par Entertainment Earth, Inc.



Figure 2. — Le jeune couple et la machine. Source : Image©Sci-Fi.

On retrouve le jeune couple attablé. Ils commandent des sandwiches. Toute l'attention de Don se porte sur la machine, à laquelle il va bientôt demander : « Est-ce que je vais obtenir ma promotion ? » La réponse est : « La décision a été prise en votre faveur. » Il téléphone alors immédiatement à son bureau, où la secrétaire lui annonce qu'il a obtenu sa promotion. Pendant que le mari téléphone, sa femme observe que le porte-clés de Don, déposé sur la table, est constitué d'une patte de lapin et d'un bijou en forme de trèfle à quatre feuilles. Convaincu que la machine prédit son avenir, Don pose une série de questions pour savoir combien de temps ils devront attendre avant de s'en aller. Après quelques réponses ambiguës et inquiétantes, Don demande : « Si nous quittions cet endroit avant 3 h [de l'après-midi], pourrait-il nous arriver quelque chose de désagréable ? » La réponse tombe : « Si vous voulez savoir, vous n'avez qu'à en prendre le risque. » Inquiet, Don fait volontairement durer le repas. Quelques minutes avant 3 h, sa femme insiste pour qu'ils sortent. Dans la rue, ils discutent âprement. Don reconnaît qu'il est superstitieux et que c'est comme si sa femme avait épousé un alcoolique. Hésitant à traverser une rue en raison de la circulation automobile, le mari entraîne sa femme en disant qu'ils ont le temps : une voiture surgit de derrière un camion et ils évitent de justesse d'être renversés. Don regarde alors une horloge publique qui marque précisément 3 h.

Le couple, sur insistance du mari, revient dans le café. « Leur » table est occupée par deux dames : Don s'assoit au comptoir avec Pat et attend que la table se libère car il veut la même machine. La table libérée, le couple va l'occuper et Don pose une série de questions anodines mais dont les réponses le renforcent dans sa croyance. Bien que sa femme objecte que

toutes les machines donnent les mêmes réponses, il rétorque : « Le même genre de réponses, peut-être, mais pas les mêmes. » Une dernière question est : « Faudra-t-il attendre 4 h de l'après-midi avant que la voiture ne soit prête ? » La réponse est : « Le problème est réglé depuis longtemps. » À ce moment précis, le garagiste entre dans le café pour annoncer que la voiture est prête et qu'ils ont eu beaucoup de chance parce qu'il ne restait plus qu'une seule pompe à essence en ville. « Coïncidence ? », dit ironiquement Don en s'adressant à sa femme. C'est alors Pat qui décide de poser des questions à la machine, dans le but de montrer l'absurdité des prédictions. Mais les réponses semblent toujours pertinentes. La jeune femme s'écrit : « Tu n'es qu'une sale machine ! [...] Je ne veux pas rester une minute de plus ! » ; « Même si c'est vrai ? », interroge Don. « Raison de plus si c'est vrai ! », répond-elle. Mais le mari s'accroche à la machine et lui pose des questions sur leur avenir : « Est-ce qu'on va vivre à Saint-Louis ? », « Est-ce qu'on va vivre dans l'Est ? », « On va vivre dans l'Ouest ? ». Les réponses semblent négatives. Don demande finalement à la machine : « Est-ce qu'on va vivre ici ? » Pat se met alors en colère et tient à son mari un discours sur le libre-arbitre. Par exemple ce dialogue :

Pat : Est-ce que tu comptes attendre ici que cette chose décide de tout à ta place ?

Don : Décide à ma place ?

Pat : C'est exactement ce qui est en train de se passer.

La jeune femme lui démontre que ce sont les prédictions qui l'ont obligé à appeler le bureau et à rester dans le café, qui l'ont conditionné pour traverser dangereusement la rue et qui cherchent à lui imposer l'endroit où il doit vivre. « C'est à croire que cette machine est arrivée à extirper et à développer toutes les superstitions qui étaient en toi [...]. Ce qui compte, poursuit Pat maintenant en pleurs, c'est ton libre-arbitre [...]. Tu ne vas tout de même pas accepter que cette machine de quatre sous se substitue à toi ! [...] Notre destin est entre nos mains, uniquement ! » Don, bouleversé, reprend son bon sens et d'une voix forte, comme s'il s'adressait à la machine, dit en sortant du café : « On ira où on voudra et quand on voudra ! »

Après leur départ, c'est un couple d'âge mûr, l'air anxieux, qui entre dans le café et va s'asseoir à la table que Don et Pat viennent de quitter. L'homme demande à la machine : « Est-ce qu'on peut poser d'autres questions ? », puis « Vous pensez qu'on a des chances de quitter Ridgeview aujourd'hui ? » La réponse semblant négative si l'on en juge par l'air désespéré de la femme et de l'homme, celui-ci interroge à nouveau la machine, d'une voix angoissée : « Comment peut-on partir d'ici ? Y a-t-il une possibilité ? ». Et la caméra opère sur le couple un mouvement de traveling arrière

et de remontée de bas en haut comme pour mieux souligner qu'ils sont isolés, désespérés, piégés. Simultanément, en voix *off*, Rod Serling tire la morale de l'épisode : « Il y a deux façons de réagir face à la tyrannie et à la superstition. Dans la petite ville de Ridgeview dans l'Ohio, comme vous pouvez le constater, deux couples ont dû affronter cette épreuve. L'un a réagi positivement en faisant montre d'un certain bon sens, si bien qu'il a été en mesure d'en sortir. Mais l'autre est condamné à rester sa vie durant dans la Quatrième Dimension. »

3 Le profil psychologique du superstitieux

3.1 Les dispositions psychologiques du superstitieux

Une première caractéristique de la superstition, telle qu'elle est décrite dans l'épisode « Les Prédications », est de constituer une prédisposition psychologique, un « terrain » psychique favorable à l'expression de croyances et de pratiques superstitieuses. Dès le début de l'histoire, des « indices » apparaissent, qui ne prendront leur sens que rétrospectivement. Dans le garage, un discret écriteau porte la mention « *I have not been told* » is no excuse » (« On ne me l'a pas dit » n'est pas une excuse), qui a le double sens d'une précaution commerciale prise par le garagiste et d'un avertissement à Don Carter ou au spectateur de l'épisode enclin à la superstition. En marchant vers le snack-bar, Don Carter évoque avec pessimisme sa possible promotion professionnelle — « Je n'ai aucune chance », dit-il — et, marchant main dans la main avec sa femme Pat, il évite un poteau dans la rue afin de ne pas être obligé de lui lâcher la main et d'être symboliquement séparé d'elle (cela rappelle la croyance superstitieuse selon laquelle il ne faut pas offrir un couteau pour ne pas « couper l'amitié »). Dans le café, Pat examine le porte-clés de son mari, qui comporte patte de lapin et trèfle à quatre feuilles. La prédisposition psychologique est affirmée lorsque Pat dit à son mari : « C'est à croire que cette machine est arrivée à extirper et à développer toutes les superstitions qui étaient en toi. »

Pour le psychologue allemand Conrad Zucker, la superstition est une attitude psychique spécifique, un « penchant ¹ » : « Quoique l'on puisse saisir déjà par l'extérieur le caractère spécifique de la plupart des actes superstitieux, il ne faut pas oublier que ce sont des manifestations d'attitudes psychiques ². »

L'épisode présente Don Carter comme un homme intelligent, du moins aux yeux de sa femme : « Tu es un homme intelligent, c'est pourquoi je

1. C. ZUCKER, *Psychologie de la superstition*, trad. de l'allemand, Paris, Payot, 1972 [1952], p. 7.

2. *Ibid.*, p. 13.

t'admire tant. » Celle-ci sait aussi parfaitement que son mari est superstitieux. On est donc amené à considérer que la disposition superstitieuse n'est pas liée à un manque d'intelligence ou d'instruction. Cette idée est confirmée par des enquêtes montrant que le fait de suivre des études supérieures ne diminue en rien les croyances superstitieuses¹. Près d'un étudiant américain sur deux pense que passer sous une échelle porte malheur...

3.2 Les mécanismes cognitifs et comportementaux du superstitieux

Quatre mécanismes cognitifs ou comportementaux peuvent être dégagés de l'épisode étudié.

Tout d'abord, on observe que le superstitieux opère une *sélection* des informations : l'oracle est interrogé jusqu'à ce que des informations pertinentes, ou apparemment pertinentes, soient obtenues, d'où la pile de pièces de 1 cent utilisées par Don Carter. Le superstitieux ne retiendra que les quelques informations « utiles » et oubliera toutes les autres. On retrouve ce phénomène dans la lecture des horoscopes, où le lecteur ne mémorise que ce qui correspond à sa situation.

Ce phénomène de sélection s'accompagne d'une *interprétation orientée*, qui fait que les messages divinatoires vagues et ambigus — ce qui est généralement le cas — sont interprétés dans le sens que souhaite ou que craint le consultant.

En troisième lieu, les *coïncidences n'existent pas pour le superstitieux* : lorsqu'un événement coïncide avec une prédiction, ce ne peut être dû au hasard, il s'agit nécessairement de la validation non seulement de cette prédiction particulière, mais du système divinatoire tout entier. Deux exemples nous sont donnés dans l'épisode : lorsque Don apprend qu'il a obtenu sa promotion — son épouse lui rappelle en vain qu'elle aussi l'avait annoncé, avant la machine — et lorsque le garagiste vient avertir que la voiture est prête. « Coïncidence ? », dit ironiquement Don à sa femme, montrant ainsi que pour lui il s'agissait d'une confirmation incontestable du pouvoir divinatoire de la machine. Chez le superstitieux, toutes les coïncidences sont survalorisées et agissent comme un renforcement de la croyance. Gérald Bronner² a souligné ce qu'il appelle « le biais de confirmation » : on cherche spontanément les éléments qui confirment nos croyances plutôt que ceux qui l'infirmement.

Le quatrième mécanisme présent dans l'épisode est le phénomène, bien connu en psychologie et en sociologie, de la « prédiction créatrice ».

1. Cf. F. ASKEVIS-LEHERPEUX, « Les corrélats de la superstition », *Archives de sciences sociales des religions*, 45 (1), janvier-mars 1978, p. 165-176.

2. G. BRONNER, *Coïncidences. Nos représentations du hasard*, Paris, Vuibert, 2007.

Définie en 1948 par le sociologue américain Robert K. Merton¹, la « prédiction créatrice » — en anglais « *self-fulfilling prophecy* » ou « prophétie auto-réalisatrice » — est un processus par lequel un événement a lieu non par des causes objectives, extérieures aux individus, mais comme une conséquence même du comportement des individus qui *croient* en la réalité, présente ou à venir, de cet événement. Merton donne l'exemple de la croyance erronée en la faillite d'une banque : cette conviction pousse les clients à retirer leur argent, ce qui provoque effectivement la faillite de l'établissement bancaire. De nombreuses paniques fonctionnent sur ce modèle : une fausse rumeur de pénurie d'essence suscite un afflux de consommateurs vers les pompes à essence, dont le stock se trouve bientôt épuisé, créant ainsi un état réel de pénurie, qui confirme la croyance. « La prédiction créatrice débute par une définition *fausse* de la situation, provoquant un comportement nouveau qui rend *vraie* la conception, fausse à l'origine². » Dans l'épisode « Les Prédications », Don Carter est convaincu qu'un malheur arrivera si lui et sa femme sortent du café avant 3 h de l'après-midi : il est inquiet, l'œil fixé sur sa montre ; il fait durer le déjeuner et son anxiété est encore accrue lorsque, cédant à l'insistance de sa femme, ils sortent quelques minutes avant l'heure fatidique ; Don regarde apeuré autour de lui ; hésitant à traverser la rue à cause de la circulation automobile, il tire par la main son épouse en prétendant qu'ils ont le temps de passer mais une voiture surgit et manque de les écraser. Il est évident, comme le dira d'ailleurs clairement sa femme Pat, que Don a été « conditionné » par sa croyance et qu'il a adopté inconsciemment, par autosuggestion, un comportement à risque. Mais, pour lui, cet événement avait bien été prédit par la machine et l'incident renforce sa croyance dans les pouvoirs divinatoires de celle-ci. Pour les croyants à la divination (horoscopes, cartomancie, biorythmes, etc.), de nombreuses « confirmations » de prédictions sont en réalité des conséquences de comportements induits : par exemple un individu persuadé qu'il aura des problèmes de santé tombera effectivement malade, un autre auquel on a prédit qu'il passera une bonne journée sera plein d'entrain et au final heureux.

4 L'effet de contexte : les moments de la vie

La prédisposition psychologique ne suffit pas à rendre compte de la superstition. Les facteurs contextuels jouent un rôle essentiel. Il n'est pas rare en effet qu'un individu ou une collectivité, d'ordinaire peu enclins aux croyances et aux pratiques superstitieuses, y recourent soudain en raison

1. R. K. MERTON, « La prédiction créatrice » (1949), *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, trad. de l'américain, Paris, Armand Colin, 1997 [1949], p. 136-157.

2. *Ibid.*, p. 139.

de la situation. Il peut s'agir d'un contexte historique : ainsi les périodes de guerre, de crise, d'épidémie, voient ressurgir des pratiques superstitieuses, en parallèle d'ailleurs avec les rumeurs comme l'a bien montré Albert Dauzat dans son ouvrage sur les légendes de la Grande Guerre¹. Étudiant les « chaînes » de lettres magiques, Serge Bonnet et Antoine Delestre² rapportent le témoignage d'une femme pendant la guerre d'Algérie : « En 1961, j'en ai reçu deux. Il y avait la guerre d'Algérie et pour celui qui brisait la chaîne, les représailles étaient adaptées. J'avais un fils en Algérie. J'ai eu peur. Je n'ai pas "brisé la chaîne"³. » Dans des situations collectives critiques, les conduites superstitieuses permettent de se rassurer en écartant la malchance ou en attirant la chance.

Le même phénomène est observable dans des situations individuelles critiques, lorsque des individus se trouvent à des « tournants » de leur vie. C'est particulièrement le cas de Don Carter dans l'épisode étudié : par son mariage récent, par sa promotion, il se trouve à un moment crucial de sa vie professionnelle et affective. Il entre dans la vie adulte et prend un nouveau départ : il faut que celui-ci soit un bon départ. Dans cette situation d'épreuve et d'incertitude, autrefois régulée par des rites de passage, Don Carter doit sortir vainqueur : la superstition apparaît comme un recours.

La situation *transitoire* de Don Carter et de son épouse est symbolisée par le voyage de noce et par cette « pause » involontaire — encadrée par la « malchance » d'une panne de voiture et la « chance » que la pièce de rechange soit disponible sur place — dans cette « zone intermédiaire » (*twilight zone*) que constitue la petite ville moyenne américaine de Ridgeview (dans l'Ohio, mais il y a aussi des petites villes de ce nom dans une dizaine d'États aux U.S.A...). C'est dans cette « pause » que tout peut se jouer, comme on le verra au point suivant.

5 La superstition comme dépendance

L'épisode « Les Prédications » décrit la superstition comme un état de dépendance, qui va croissant jusqu'à un point extrême.

Des détails montrent que Don Carter est indécis et a l'impression de ne pas maîtriser son destin. Doutant de sa promotion, sa femme lui reproche de ne pas être « l'homme sûr de lui » qu'elle pensait avoir épousé. Et Don de répondre : « Heureusement que tu es là ! » Pour ce superstitieux, sa femme elle-même est un porte-bonheur... Par deux fois, lorsque le couple

1. A. DAUZAT, *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*, Paris, La Renaissance du Livre, s. d. [1919].

2. S. BONNET, A. DELESTRE, « Les chaînes magiques », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 13-13bis, 1984, p. 383-402.

3. *Ibid.*, p. 395.

commande des consommations dans le café, Don laisse sa femme choisir et il demande « la même chose », évitant ainsi d'avoir à prendre une décision autonome. Avec ses gris-gris (patte de lapin et trèfle à quatre feuilles), qu'il embrasse lorsqu'il prend le risque de sortir du café avant 3 h, Don Carter sait qu'il est dépendant, et même gravement dépendant : il avoue que le superstitieux est comme un alcoolique. À l'addiction s'ajoute l'infantilisation : comme le dit la femme de Don, son mari superstitieux est comme « un gosse attardé ».

Mais c'est la machine divinatoire qui va exercer l'emprise la plus forte sur l'esprit de Don Carter. Après que le couple a failli être renversé dans la rue, Don éprouve un impérieux besoin de consulter à nouveau la machine et, plus encore, il veut interroger la *même* machine, alors qu'il y en a d'autres dans le café : on a là un bon exemple de la fixation fétichiste du superstitieux sur un objet particulier, investi d'un pouvoir numineux. Dans une scène du film, Don s'accroche à sa machine comme à une bouée de sauvetage. Le paroxysme de la dépendance est atteint lorsqu'il demande à la machine où le couple va vivre, et s'il doit rester à Ridgeview. C'est le moment où le piège peut se refermer — et l'épilogue du récit montre que cela a été le cas pour un autre couple qui, abdiquant toute volonté propre, s'est trouvé « condamné à rester sa vie durant dans la Quatrième Dimension ». Pat suscite une réaction de révolte chez Don en lui montrant que la machine s'est substituée à son libre-arbitre, qu'elle prend les décisions à sa place, alors que « notre destin est entre nos mains, uniquement ». Don a eu « juste à temps » (« *nick of time* » en anglais¹) un sursaut qui l'a empêché de tomber dans le piège de la dépendance superstitieuse.

L'épisode montre que la superstition, qui prétend donner la maîtrise de l'espace et du temps, aboutit au contraire à enfermer le superstitieux dans l'espace et dans le temps. Les références temporelles sont nombreuses, à commencer par le titre de l'épisode. Puis on voit à plusieurs reprises des horloges ou des montres : l'horloge du snack-bar et les montres-bracelets du couple rythment le blocage superstitieux dans ce lieu, et l'horloge de la rue rappelle la prédiction d'un possible danger. Concernant l'espace, trois enfermements se succèdent : l'enfermement dans la ville en raison de la panne de voiture, l'enfermement dans le snack à cause de la prédiction et l'enfermement dans la ville par dépendance superstitieuse, ce qui arrive au couple âgé de la dernière séquence.

Sans entrer dans la question philosophique du libre-arbitre et du déterminisme, on évoquera simplement ici la dimension psychosociologique

1. Que l'on traduit aussi par « au dernier moment » ou « avant qu'il ne soit trop tard ».

du problème. Dès 1950, dans son ouvrage *La Foule solitaire*¹, le sociologue américain David Riesman distingue trois types de conduites : l'homme traditionnel (*tradition-directed*), dont le comportement est dicté par les coutumes, l'homme autonome (*inner-directed*), qui agit en fonction de ses valeurs personnelles, et l'homme hétéronome (*other-directed*), dont la conduite dépend de ce que pense autrui. Plus tard, le psychologue Julian B. Rotter² développera la notion de « *locus of control* » (littéralement le « lieu de contrôle »), distinguant le *contrôle externe* et le *contrôle interne* : un événement peut « être perçu comme le résultat du hasard ou du destin, en tant qu'il serait sous le contrôle d'"altérités puissantes" [...]. Quand l'événement est interprété de cette façon par un individu, nous disons qu'il s'agit d'une croyance en un *contrôle externe*. Quand l'individu considère que l'événement dépend de son propre comportement ou qu'il dépend de caractéristiques relativement permanentes et propres à cet individu, nous disons qu'il s'agit d'une croyance en un *contrôle interne*³ ». L'épisode « Les Prédications » décrit très exactement un homme dont le « lieu de contrôle », après avoir été externe, soumis aux croyances et aux pratiques superstitieuses, devient interne lorsqu'il découvre que les événements de sa vie peuvent dépendre de lui.

6 La condamnation religieuse de la superstition

Quand Pat, révoltée contre le pouvoir qu'exerce la machine divinatoire sur son mari, et elle-même troublée par les réponses données à ses questions, veut quitter définitivement le café, Don lui demande : « Même si c'est vrai ? » À quoi elle répond : « Raison de plus si c'est vrai ! » Il ne s'agit plus d'une condamnation de la superstition au nom de la raison, parce que les croyances et les pratiques superstitieuses seraient fausses et absurdes, mais bien d'une condamnation de la divination précisément parce qu'elle est vraie. On observe ici l'influence de la tradition biblique, qui imprègne tant l'Amérique du Nord, dans son interdiction constante des pratiques magiques et divinatoires : « Vous ne pratiquerez ni divination ni incantation » (*Lévitique*, 19, 26) et « On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use des charmes, qui interroge les spectres ou les esprits, qui invoque les morts. Car quiconque fait

1. D. RIESMAN, *La Foule solitaire*, trad. de l'américain, Paris, Arthaud, 1984 [1950].

2. J. B. ROTTER, « Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement », *Psychological Monographs*, 80 (whole n° 609), 1966, 28 p.

3. *Ibid.*, p. 1 ; Cf. aussi, pour une revue de la question, J.-P. DECONCHY, « La théorie du "locus of control" et l'étude des attitudes et des comportements religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, 46 (1), juillet-septembre 1978, p. 153-160.

ces choses est en abomination à Yahvé ton Dieu » (*Deutéronome*, 18, 10-12). La connaissance de l'avenir est réservée à Dieu et à ses prophètes : il n'est pas bon que l'homme connaisse l'avenir (*Matthieu*, 24, 37-44). Suivant ce principe, l'Église catholique a condamné le spiritisme.

Dans l'épisode « Les Prédications », la machine est d'ailleurs moins considérée comme un objet que comme une entité : « une superbe Cassandre qui a pris la forme d'une machine à sous » ; « cette chose qui décide de tout à ta place ». La machine est anthropomorphisée ; elle agit et on s'adresse à elle : « Tu n'es qu'une sale machine ! » ; « On ira où on voudra et quand on voudra ! ».

Le surnaturel qui ne vient pas de Dieu vient du diable : une tête de Méphisto surmonte la machine divinatoire. Peut-être aussi y a-t-il dans le titre original de l'épisode, « *Nick of Time* », une allusion au diable, surnommé « *Old Nick* » chez les Anglo-Saxons ?

Comme d'autres épisodes de la série *The Twilight Zone*, « Les Prédications » est une parabole, un conte moral. La superstition y est dénoncée comme une aliénation, un abandon du libre-arbitre. Cette dénonciation s'intègre dans un ensemble idéologique plus large où les valeurs américaines de l'individualisme et de la démocratie sont exaltées. On comprend mieux pourquoi la superstition est explicitement assimilée à une « tyrannie » dans le commentaire final de Rod Serling.

Cette condamnation morale, religieuse et idéologique de la superstition peut se justifier face à la forme extrême de la superstition, qui mène effectivement à une dépendance pathologique. Mais une telle attitude empêche de s'intéresser au rôle positif que les croyances et les pratiques superstitieuses peuvent parfois jouer dans les conduites humaines, tant au niveau individuel, avec un effet anxiolytique, qu'au niveau collectif, avec une fonction adaptative¹.

1. Sur le rôle « positif » de la superstition, voir le texte de G. Bronner et la conclusion de cet ouvrage ainsi que J.-B. RENARD, « L'idée de chance : attitudes et superstitions », *Diogène*, 140, octobre-décembre 1987, p. 106-130.

Superstitions et hasard

Audrey Valin

1 Introduction

« Il y a [...] deux différences entre l'homme superstitieux et moi : en premier lieu, il projette à l'extérieur une motivation que je cherche à l'intérieur ; en deuxième lieu, il interprète par un événement le hasard que je ramène à une idée. Ce qu'il considère comme caché correspond chez moi à ce qui est inconscient, et nous avons en commun la tendance à ne pas laisser subsister le hasard comme tel, mais à l'interpréter¹. » En fait, la superstition serait une interprétation de ce que l'on appelle consciemment « hasard » ; mais ce dernier serait en fait, selon Sigmund Freud, une construction de l'inconscient. C'est « cette ignorance consciente et cette connaissance inconsciente de la motivation des hasards psychiques qui forment une des racines psychiques de la superstition. C'est *parce que* le superstitieux ne sait rien de la motivation de ses propres actes accidentels et *parce que* cette motivation cherche à s'imposer à sa connaissance, qu'il est obligé de la déplacer en la situant dans le monde extérieur² ». En ce sens, le père fondateur de la psychanalyse rejoint le débat métaphysique sur la nature du hasard : est-il dans les choses ou dans notre jugement sur les choses ? En d'autres termes, est-il objectif ou subjectif ? Et l'auteur de conclure que la superstition correspond à la « construction d'une *réalité supra-sensible*, que la science transforme en une *psychologie de l'inconscient* », traduisant ainsi la *métaphysique* en *métapsychologie*³.

La superstition serait donc une façon de combler les lacunes de connaissances par interprétation. À terme, l'homme confronté au hasard espère se rendre maître de son environnement et de lui-même par le biais d'une

1. S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne. Application de la psychanalyse à l'interprétation des actes de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1975 [1^{re} éd. allemande : 1901], p. 199.

2. *Ibid.*, p. 200.

3. *Ibid.*

connaissance positiviste qui se veut objective, réelle, en un mot, vraie. Quelles que soient les croyances, de celles du scientifique en ses théories à celles du fidèle en ses dieux, toutes poursuivent la même quête de sens. Les unes comme les autres, s'accréditant de « preuves » qui confirment leurs assertions, mettent en place leur vérité face à une énigme universelle. Face à l'inconnu, c'est évidemment l'état du savoir qui est questionné et, dans ce cadre, les superstitions apparaissent aisément comme une alternative ontologique aux sciences et à la religion.

En commençant par étudier les superstitions comme une création de sens face au hasard duquel l'individu cherche à se prémunir, nous les considérerons sous l'angle de l'*activité*. Ensuite, nous verrons qu'il est également possible de les aborder en tant qu'*action* ; ce qui nous conduira enfin à les envisager dans leur dimension créatrice (précisément par le dialogue qu'elles établissent avec le hasard) et particulièrement en tant qu'*acte*.

2 La superstition : une *activité* face au hasard

Selon une conception aristotélicienne, le monde de l'homme est séparé de celui de la nature. La philosophie péripatéticienne allait influencer les théories scientifiques occidentales durant vingt siècles. Pourtant, c'est bien sur les traces de son conceptualisme empirique que les sciences modernes dessinèrent leurs principes, à grands traits de *faits* dont l'objectivité tient au caractère observable par les sens de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, du goût et du toucher afin de réunir *directement* l'homme et la nature. En tout premier lieu, les sciences physiques cherchèrent à établir un lien entre la nature (*physis* en grec) et les hommes. De la même façon, la médecine orienta sa connaissance du corps humain vers le monde végétal, supposant qu'une maladie humaine était liée à des causes extérieures à l'individu (épidémie, virus). Chaque fois, dans la logique de l'univers aristotélicien, ce sont deux entités ancrées sur la terre ferme qui cohabitent. D'une part, le végétal, naturellement terrestre, d'autre part, l'humain qui promène son corps terrien, écrin d'une âme qu'il garde jalousement dans son intériorité comme moteur de ses actions. Âme et corps en symbiose sur un sol végétal, il semblerait donc que tout se passe sur terre pour ce mode de pensée directe qui se solde par une perspective éminemment horizontale de la réalité. Linéaire était le sol du promeneur grec et unilinéaire fut la perception occidentale de la réalité, depuis lors.

L'exemple le plus probant est peut-être celui du temps. Non seulement parce qu'il est une source d'inquiétude métaphysique principale¹, mais

1. G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992 [1969], p. 133.

encore parce que l'on sait bien depuis Norbert Elias qu'il est une construction sociale, produite par « les expériences et instruments de réflexion élaborés au cours des siècles par l'humanité¹ ». Or, précisément, au cours des derniers siècles de notre histoire, c'est bien l'assertion aristotélicienne d'un individu parfaitement autonome de son environnement qui a inspiré les réflexions de Descartes, de Kant et de leurs successeurs, pour aboutir à la conception actuelle d'un temps objectivement déterminé par des faits observables (de la nature, rythmée par la succession des jours, des nuits et des saisons, puis des transformations du corps qui semblent suivre ce même rythme). Il n'en faut pas plus pour que le temps apparaisse comme un enchaînement d'événements qui se suivent et que l'opération sociale de « détermination du temps » devienne la mise en relation des aspects successifs que présentent des séries d'événements. Panorama horizontal donc, offrant la vue d'un ordre réglé par la causalité et qui amène déjà les penseurs à porter un regard suspicieux sur les notions d'erratique, d'imprédictible ou encore de chaotique.

Depuis les concepts péripatéticiens du jugement prédictif et de la *phronèsis* (prudence), la peur du chaos destructeur d'ordre n'a cessé de grandir, et c'est une véritable chasse à l'aléa qui a alimenté par la suite tout le déterminisme scientifique. En témoigne déjà Sénèque qui se plaisait à dire que « les phénomènes même qui paraissent le plus confus et le plus irréguliers : je veux dire les pluies, les nuages, les explosions de la foudre..., ne se produisent pas capricieusement : ils ont aussi leur cause² ». À sa suite, au XVIII^e siècle, Spinoza trouvera la cause dans les volontés divines : « Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre et la nature de Dieu étant donnée, toutes choses en découlent nécessairement et c'est par la nécessité de cette même nature qu'elles sont déterminées à exister et à agir de telle ou telle façon³. » Embrassant toujours l'assertion de l'inéluctabilité, au XIX^e siècle, Laplace pensait que le hasard et le libre-arbitre n'étaient que des artefacts ; pour lui, les actions humaines dépendaient de lois aussi nécessaires que les phénomènes physiques⁴. Puis, au XX^e siècle, Henri Poincaré, inspiré par Laplace, formulait les prémisses de la théorie du chaos déterministe. Au final, c'est un monde pragmatique, utile, pétri de raison et démythifié par des explications scientifiques qui va se créer, à l'intention d'un individu rationnel, le célèbre *homo sapiens*.

1. N. ELIAS, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996 [1^{re} éd. allemande : 1984], p. 45.

2. Sénèque, cité par D. RUELLE, « Chaos, imprédictible et hasard », texte de la 218^e conférence de l'Université de tous les savoirs donnée le 5 août 2000, p. 1. Voir www.canal-u.tv/themes/sciences_de_l_ingenieur/mathematiques/chaos_impredictibilite_hasard

3. B. SPINOZA, *L'Éthique I*, Paris, Gallimard, 1994 [1677], prop. XXII, p. 100.

4. Cf. P.-S. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Gauthier-Villars, 1921 [1814].

Dès lors, dans cette conception binaire du monde qui oppose organisation et désorganisation, utile et futile, selon une polarité toute manichéenne, la tendance sera logiquement de glorifier ce qui se rapproche de l'ordre (polarité positive) et de réprimer ce qui, *a contrario*, reflète le désordre (polarité négative). En outre, à l'heure de gloire des grandes découvertes scientifiques, il sera convenu que l'ordre bienfaisant émanera du savant, c'est-à-dire de ce que l'on *sait* d'après un raisonnement rationnel. C'est pourquoi les croyances qui, jusqu'alors, organisaient la connaissance des hommes se verront reprocher un manque de scientificité qui les rendra suspectes. Relevant d'explications qualifiées d'irrationnelles, l'ignorance scientifique dont elles résultent leur vaudra, au mieux, le statut de folklore inoffensif, au pire, celui de fanatisme latent par les plus moralisateurs. Concernant les superstitions, c'est généralement avec une affectueuse bonhomie qu'elles sont placées au rang des originalités populaires.

Question d'interprétation, scientifiques comme superstitieux cherchent donc à donner un sens au monde qui les entoure, dans une même volonté de mise en ordre de leur environnement. Ainsi le mathématicien interprète-t-il l'univers à travers des nombres qui lui permettent d'appréhender *directement* la réalité en termes statistiques et selon des lois probabilistes, tandis que la personne superstitieuse utilise les signes qu'elle croise au hasard de sa route. Attentive par exemple au trèfle à quatre feuilles trouvé incidemment, cette dernière glane les informations comme autant d'indices lui permettant de savoir la tournure que va prendre le reste des événements. En résulte un système de croyances qui reflète les trois limites fondamentales de la connaissance (dimensionnelle, culturelle et cognitive) et rappelle, comme le fait Gérard Bronner, que « la bonne intelligence des événements nécessite de reconstruire les limites ou, si l'on préfère, le *contexte* de leur rationalité [car] ce sont les limites indépassables de notre entendement qui nous empêchent d'être des sujets *omniscients* et font mécaniquement de nous des sujets *croyants*¹ ». En sa qualité de croyance, la superstition s'oppose donc à l'omniscience et c'est en cela même qu'elle participe du dynamisme de la société dans laquelle elle s'inscrit. En effet, une société omnisciente serait réglée par un ordre absolu qui lui conférerait une structure statique². Or, c'est l'incertitude qui confère son caractère mouvant à la société et, dans ce cadre, le hasard se veut générateur d'un mouvement dont l'imaginaire s'empare pour créer représentations et symboles superstitieux. Dans ce cadre, la superstition est une action sociale dérivée de l'*activité superstitieuse* qui relève du domaine

1. G. BRONNER, *L'Empire des croyances*, Paris, PUF, 2003, p. 162-163.

2. G. BRONNER, *ibid.*, p. 104.

de l'imaginaire¹. Par l'imagination, l'homme parvient à se représenter le hasard et, surtout, il finit par se créer une possible emprise sur lui.

À ce titre, on peut distinguer deux types de superstitions selon la nature du dialogue qu'elles établissent avec le hasard. Concernant les premières, on pourrait parler d'une activité ludique qui réside dans l'interprétation de signes survenus subitement, de façon aléatoire. Il s'agit d'interpréter l'événement inattendu par un symbole (la chance ou la malchance) qui s'incarne dans un objet (le trèfle, le chat noir).

En outre, par le travail de l'imaginaire, même l'objet inerte tel que le trèfle à quatre feuilles s'anime et devient actif, au point que c'est lui qui *porte* bonheur. D'ailleurs, on sent bien l'activité dans la formule courante qui dit que « le trèfle à quatre feuilles *porte* bonheur » et que « le chat noir *porte* malheur ». Finalement, cette emprise que le superstitieux tente de se donner sur le hasard donne à voir une volonté de maîtriser le futur, c'est-à-dire le temps en devenir. La crainte du hasard rejoint donc celle du temps dans une commune peur du devenir auquel les individus tentent d'échapper.

3 La superstition : une *action* initiée par le hasard

En 1976, dans une première édition de son ouvrage *How real is real?*, Paul Watzlawick se livrait à une *pragmatique de la communication*² afin de révéler le fonctionnement constructiviste de la réalité. L'auteur montrait alors les « blocages de la communication³ » qu'entraînent des formes diverses de non-information, fausse information ou encore dissimulation d'information et qui, selon lui, obligent le « sujet à mobiliser la plus grande ingéniosité pour trouver un ordre à ce qui n'en a aucun⁴ ». Pour lui, la superstition relève de cette dynamique ; il met ainsi en évidence comment le mécanisme de production de la superstition se retrouve chez les animaux alors qu'il est habituellement considéré comme « une tare purement humaine⁵ ». La démonstration en est faite à travers son expérience dite du « rat superstitieux⁶ » au cours de laquelle il révèle comment l'esprit agit dans de telles situations de *désinformation*.

1. Cf. P. LEGROS, F. MONNEYRON, J.-B. RENARD, P. TACUSSEL, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 105.

2. P. WATZLAWICK définit la *pragmatique de la communication* comme « l'étude des modes de communication par lesquels des individus peuvent en venir à entretenir des rapports délirants, ainsi que des différentes visions du monde qui en résultent » (*La Réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1978 [1^{re} éd. américaine : 1976], p. 7).

3. P. WATZLAWICK, *ibid.*, p. 54.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 55.

6. *Ibid.*, p. 55-56.

Le cadre expérimental est le suivant : sur une surface longue d'environ un mètre, sont placés respectivement, à chaque extrémité, une cage contenant un rat et un plateau destiné à recevoir de la nourriture. On libère le rat et dix secondes *après* sa libération, de la nourriture tombe dans le plat. Toutefois, si l'animal atteint le récipient dans un délai inférieur à ces dix secondes, aucune nourriture n'est délivrée. Dès lors, si le rat se précipite immédiatement sur le plateau, il l'atteindra bien *avant* le terme des dix secondes (il lui faut environ deux secondes pour parcourir un mètre) et ne recevra aucun aliment. Ce dernier constatant qu'il n'aura pas sa nourriture s'il va trop vite, son esprit pratique lui indique rapidement d'attendre le temps nécessaire, c'est-à-dire de combler les huit secondes qui séparent son instinct de l'« humeur » du plat d'aliments. C'est alors que l'observateur voit naître des comportements aussi originaux qu'une « démarche d'écrevisse » ou de petites pirouettes. Ni plus ni moins, il s'agit de mettre en ordre une séquence d'événements, à la nuance près que les conditions inconnues donnent au laps de temps une signification « pseudo-causale » car, « quelle que soit l'action qu'entreprend le rat durant ces huit secondes, elle devient à ses yeux l'action "nécessaire", celle qui "produit" l'apparition de la nourriture¹ ».

En résumé, quatre éléments émergent au terme de cette expérience : la superstition est une action ; le hasard est le moteur de cette action ; le hasard est, tout à la fois, un facteur externe à l'individu (le contexte de *dés-information*) et un attribut interne de sa personne, ce qui confond les définitions d'aléa, d'accident et de hasard, autour de la même idée d'inconnu ; enfin, les actions telles que les petits sauts du rat n'apparaissent pas à proprement parler comme étant « rationnelles » mais « superstitieuses ».

La superstition, transposée dans ce cadre, est donc l'action née de la méconnaissance du sujet immergé dans une situation imprévisible, autant dire aléatoire. On retrouve là comment naissent les pratiques superstitieuses que l'on qualifie de « rituelles » telles que le fait de ne pas marcher sur une ligne de fond de cours pour un joueur de tennis ou encore les porte-bonheur tels que le « maillot fétiche » du sportif.

Devant les difficultés de définition du terme « superstition », Sylvain Matton rappelle qu'il est généralement « utilisé pour désigner des croyances et des pratiques religieuses irrationnelles² ». Or, si le fait d'envisager les superstitions comme des actions pratiques permet de sortir du questionnement des croyances et des pratiques religieuses, il reste à débattre de leur caractère irrationnel. À ce titre, Edgar Morin préconise de sortir du « diptyque » classique rationnel-irrationnel, en ajoutant le sur-rationnel de

1. *Ibid.*

2. S. MATTON, « Superstition », *Encyclopædia Universalis*, Corpus 22, Paris, Encyclopædia Universalis, 2008, p. 891.

Gaston Bachelard¹ et encore « l'*a-rationnel* : l'être et l'existence ne sont ni absurdes ni rationnels ; ils sont² ».

Ainsi les superstitions s'incarnent bien dans ce dernier état d'être, effectivement et indépendamment du « tout positif » qui considère la science comme détentrice des critères objectifs capables de rendre compte des mécanismes de la pensée et de l'action. D'ailleurs, Raymond Boudon attire l'attention sur la prétention qui consiste à juger comme étant irrationnelle la conduite de celui qui n'agit simplement pas comme *nous* le ferions, avec *nos* propres critères, dans une même situation : « L'imputation d'irrationalité implique de la part de l'observateur une attitude égocentrique et sociocentrique : moi, observateur, je vois mieux que l'acteur ce qu'il devrait faire dans son intérêt même. Il ne le fait pas. Il est donc "irrationnel"³. » Or, pour les superstitions, c'est bien par la prise en compte de leur caractère adaptatif dans un moment microsociologique que l'observateur parviendra à la posture décentrée et distanciée qui s'impose.

Dès lors, on pourrait dire que les limites du rationnel s'inscrivent dans le raisonnable, *a fortiori* lorsque la superstition est mobilisée dans un contexte d'incertitude car le hasard vient limiter la rationalité de l'agent. En effet, pour Boudon, la prise de décision rationnelle repose sur une combinaison entre, d'une part, les goûts actuels de l'individu, d'autre part, sa connaissance des conséquences lointaines de sa décision⁴. On comprend donc que le hasard modifie la structure d'une telle situation en rendant impossible la connaissance des conséquences de la décision. Finalement, il ne resterait plus que des choix contextuels.

Ainsi, la rationalité superstitieuse de l'action-superstition pourrait se concevoir comme répondant à une « logique d'euphémisation » telle que la définit Gilbert Durand⁵ ; elle simplifierait sa propre action en lui donnant une teinte positive ou négative qui permet de réguler l'angoisse du hasard et du temps.

Au final, on voit bien que l'action superstitieuse ne se comprend comme telle qu'à condition de la considérer au sein du système dynamique duquel elle participe. Est-ce qu'un raisonnement rationnel aurait dicté au rat de Paul Watzlawick ses petits sauts farfelus ? Évidemment non ; ils résultent de l'*intuition* qui permet à chacun d'agir au moment où se présente la situation, rapidement, sans qu'il lui soit besoin d'établir au préalable une réflexion étayée de connaissance ou un quelconque calcul en termes économiques de coût/avantage. Pourtant, cette « action

1. G. BACHELARD, *Le Matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 2000 [1953].

2. E. MORIN, « Rationalité et rationalités », *Quaderns de la Mediterrània*, 9, 2008, p. 61.

3. R. BOUDON, *La Place du désordre*, Paris, PUF, 2004 [1984], p. 61.

4. R. BOUDON, *La Logique du social*, Paris, Hachette, 1979, p. 264.

5. G. DURAND, *op. cit.*, 1992, p. 82/103-130.

a-rationnelle» s'avère assurément raisonnable au vu du dénouement favorable qu'elle confère à son protagoniste. Parce que l'intuition est l'essence même du moment dans lequel se situe l'action, ou plutôt l'acte tel que nous invite à le considérer Bachelard.

4 La superstition : un *acte* dans la temporalité accidentelle

La causalité classique est telle qu'un événement A engendre un événement B ; équation simple qui doit son succès au fait qu'elle se constate aisément au quotidien. Comme le faisait déjà remarquer David Hume en 1748, la nécessité de cette inférence tient à ce qu'elle est fournie par l'habitude et la vie quotidienne¹.

Pendant, depuis la vulgarisation des travaux de la physique quantique, on commence à se familiariser avec l'idée d'un renversement de ce schéma unilinéaire. Théorie du chaos, « effet papillon » popularisé jusqu'au cinéma, « chat de Schrödinger », les sciences portent un nouveau regard sur le hasard en essayant de l'intégrer plutôt que de l'évacuer des systèmes².

Sur un mode différent, le courant surréaliste amène également une nouvelle vision du hasard qui va dans le sens d'une réhabilitation dans l'ordre même des choses. Il est un symbole de la liberté absolue contre le déterminisme. Il est aussi le « hasard objectif » de la rencontre, porteur d'une émotion dont la force raisonne dans l'expression « pétrifiantes coïncidences » qu'André Breton décrit dans *Nadja*³. Ainsi, la réalité des surréalistes se constitue de façon hétérogène, par accumulation des signaux qu'ils perçoivent sur le chemin de leur création et qui, précisément, rendent compte de ces hasards objectifs, « amorce d'un contact, entre tous éblouissant, de l'homme avec le monde des choses⁴ ». Les superstitions ne donnent peut-être pas autre chose à voir. De plus, les surréalistes insistent sur la dimension émotionnelle de la rencontre hasardeuse, qui se compose parfaitement avec la fonction d'apparition des superstitions et que nous sommes tentés de rapprocher de la motivation qui pouvait pousser le rat superstitieux à agir. L'émotion est alors plus qu'un ressenti de la réalité ; elle participe de cette réalité. Ni palpable, ni calculable, ni même quantifiable, elle relève de l'impression dans laquelle Hume voyait

1. Cf. H. VÉDRINE, *Les Grandes Conceptions de l'imaginaire*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, p. 91.

2. Même si les équations restent généralement déterministes. Cf. D. RUELLE, *Hasard et chaos*, Paris, Odile Jacob, 1991.

3. A. BRETON, *Nadja*, Paris, Gallimard, 1964 [1928], p. 20.

4. A. Breton, cité par F. ALQUIÉ, *Encyclopædia Universalis*, Corpus 22, Paris, Encyclopædia Universalis, 2008, p. 937-938.

un rapport immédiat au réel. Ainsi, comme le rapporte Hélène Védrine, « la relation causale est un dépassement de l'expérience que rien ne justifie, ni au niveau de l'impression, ni au niveau de l'idée, car l'impression est un rapport immédiat au réel, tandis que l'idée en est une copie affaiblie¹ ».

Les superstitions, se plaçant clairement entre hasard et déterminisme, jouent et *se jouent* du rapport de causalité classique, en renversant parfois totalement le modèle, ainsi qu'elles le révèlent à travers la fonction de protection que donnent à voir les talismans. En effet, dans ce cas, l'individu commence par créer un incertain, quitte, ensuite, à développer une certitude supplémentaire. Par exemple, le sportif qui revêt son maillot fétiche avant un match crée bien, en amont, une incertitude autour de sa victoire (s'il n'a aucun doute sur l'issue du match, le « porte-chance » devient naturellement inutile).

Dès lors que l'on modifie le modèle de la causalité classique, c'est évidemment le rapport au temps qui s'en trouve questionné. Aussi, on peut s'interroger sur la définition de la superstition que donnait Émile Benveniste en 1969. L'auteur, s'intéressant à l'étymologie du mot, y voyait essentiellement un pont entre le passé et le présent : « [Le] *superstitiosus* est celui qui est doué de la vertu de *superstitio*, c'est-à-dire *qui vera praedicit*, le devin, celui qui parle d'une chose passée *comme s'il y avait réellement été*². » La divination ne s'appliquerait donc pas au futur mais au passé. Pourtant, dans la pratique, la voyante tente bien de lire l'avenir. De la même façon, dans le registre des apparitions dans le quotidien, croiser un chat noir n'est-il pas un mauvais *présage*, c'est-à-dire un signe qui annonce l'événement à *venir* ?

Dans ce sens, la superstition vise donc surtout à se prémunir du futur, redouté pour les risques qu'il comporte par l'effet du hasard appréhendé comme « imprévisibilité de l'avenir ». Les aléas de l'existence traduisent l'angoisse de l'incertain. Mais alors, face à cela, le superstitieux traduit-il passivement un acte manqué comme le pensait Freud³ ou agit-il, au contraire, comme le devin qui revient du passé pour dire le présent ? Si l'on accepte la dernière possibilité, comme nous porte à le faire l'interprétation étymologique de Benveniste, alors c'est bien la conception du présent et du futur qu'il faut interroger. Le *présage* ne serait pas issu du présent et tourné vers le futur mais il serait tiré du passé et plongerait l'individu dans son présent. C'est donc bien dans le présent qu'il faut chercher l'essence de l'action, dans le moment où elle se crée. La durée très courte des huit secondes pendant lesquelles le rat superstitieux créait son action

1. H. VÉDRINE, *op. cit.*, p. 90.

2. É. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, t. II, 1969, p. 7.

3. S. MATTON, *op. cit.*

avait déjà fait pressentir que le laps de temps était un point crucial. Ainsi, la superstition devient « pure » création, autant dire un « acte », instantané et original, tel que le décrit Bachelard¹. Dans ce cadre, nous prêtons toute attention à l'« instant » que l'auteur explique comme punctiforme, *a fortiori* pris dans une temporalité accidentelle². Rompant ainsi avec la vision classiquement horizontale du temps et la causalité linéaire, Bachelard rétablit la dimension multidimensionnelle du moment, car l'instant est *hic et nunc*, ici et maintenant³. De toute évidence, on agit à la fois dans le temps et dans l'espace ; c'est pourquoi il voit plutôt l'instant s'incarner dans la figure d'un point que dans celle d'une ligne. De ce fait, le temps ne serait pas homogène mais hétérogène, sorte de mosaïque constituée de la multitude des points.

Cette doctrine de l'accident nécessite de ne plus penser en termes de causalité et de durée mais selon l'« intuition » qui ressent l'hétérogénéité du temps et qui vit les accidents⁴. En ce sens, les actes superstitieux seraient l'expression de ces « actes d'attention » qui ne tiennent leur évidence que de leur caractère instantané et qui naissent toujours d'une coïncidence⁵. De plus, non seulement le superstitieux crée une incertitude imaginaire pour mieux développer une certitude supplémentaire⁶, mais encore, dans l'acte de création lui-même, il est soumis à l'accident. De cette façon, on peut dire que l'acte superstitieux consiste en une production imaginaire du hasard, présent de fait (il crée une incertitude imaginaire autour de l'accident originel), dans le but de s'en protéger (et il le fait par la création d'une nouvelle certitude). La fonction créatrice du hasard dépasse donc le seul imprévu qui fait apparaître un signe mais il est créé par l'individu lui-même qui se procure ainsi une opportunité de l'annihiler (par l'explication superstitieuse qu'il en donne). En outre, l'acte superstitieux doit son efficacité face au hasard, à sa qualité de « kratophanie », selon la définition qu'en donne Mircea Eliade, c'est-à-dire « ces irruptions dans le quotidien d'un tout-autre, d'un inexplicable qui sont pour l'homme une incitation à s'interroger, à regarder par-delà les frontières de ses connaissances provisoires et de ses certitudes fragiles⁷ ». En effet, la superstition ayant pour fonction de protéger l'individu du hasard (de ses aléas et des incertitudes qu'il provoque), on pourrait penser qu'elles

1. G. BACHELARD, *L'Intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1992 [1931], p. 22.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 23-24.

5. *Ibid.*, p. 35-37.

6. Cf. P. LEGROS, *La Création sociale de l'image imaginaire. Étude de tératologie fantastique*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, Université Paris V, 1994, p. 118.

7. Cité par J.-B. RENARD, in M. MESLIN (dir.), *Le Merveilleux : l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984, p. 44.

deviennent inutiles dans une société sécurisée. De même que, dans sa qualité de connaissance alternative à la Raison (et aux connaissances scientifiques qui la sous-tendent), on se dit aisément que plus la connaissance (du monde en général et du hasard en particulier) va s'étendre et plus les superstitions devraient s'estomper. Or, s'il n'en est rien c'est précisément parce que les superstitions permettent de sortir d'un quotidien policé qui nie l'inévitable accident. En entretenant l'imprévu et l'anormalité, elles répondent à un besoin d'évasion et permettent de rompre les habitudes lassantes. Elles procurent ainsi cette « impression d'inaccoutumé¹ » qui n'existe qu'au moment de l'acte, rapprochant l'individu de sa propre chronologie. Car, comme le dit enfin Bachelard : « Au fond, nous avons besoin d'apprendre et de réapprendre notre propre chronologie et, pour cette étude, nous avons recours aux tableaux synoptiques, véritables résumés des coïncidences les plus accidentelles². »

Finalement, en observant le phénomène de la superstition dans son rapport au hasard, nous avons vu tout d'abord qu'il constitue une interprétation de nature ontologique. Dans ce sens, les superstitions sont un cas particulier d'explication qui répond à une logique plus générale de mise en ordre du monde. En d'autres termes, qu'elles soient scientifiques, religieuses ou populaires, les croyances changent sur la forme mais pas dans le fond. Or, précisément, c'est la forme qui interpelle et, dans le contexte positiviste de la pensée occidentale, les superstitions se voient reprocher un caractère irrationnel. Dès lors, il nous a été permis de voir que la singularité de l'action superstitieuse est de se placer entre les deux extrémités du déterminisme et du hasard, sur l'axe unilinéaire qui sert de schéma à notre façon de penser. Or, parce que l'ordre absolument déterminé relève d'une structure statique, en s'éloignant de la rationalité et en se rapprochant du hasard, la superstition gagnerait en dynamisme. Jouant alors avec le hasard, elle le crée et l'anéantit à volonté, suivant un procédé d'euphémisation des angoisses morbides que procure le temps incertain à venir. Dans le même mouvement, l'acte superstitieux brouille la temporalité classique du passé, présent et futur, attentif à la multitude d'accidents qui forment la mosaïque de l'instant.

1. Cf. P. LEGROS, *op. cit.*

2. G. BACHELARD, *op. cit.*, p. 34.

La marchandisation des superstitions

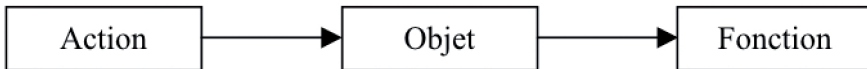
Patrick Legros

1 Introduction

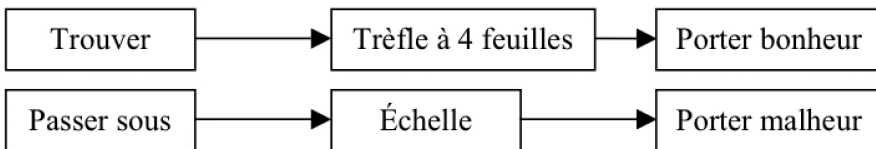
Les superstitions populaires sont nécessairement confrontées au hasard et à son antonyme le destin. En effet, si l'existence est perçue comme une suite d'événements aléatoires ou dirigés, la superstition permet de modifier et l'incertitude constante et le déterminisme absolu. La protection devient donc la première fonction des superstitions.

Relevant de l'imaginaire, celles-ci sont en même temps construites à partir d'un autre antonyme¹ : porter chance ou porter malchance. Leur structure est simple.

Figure 1. — Structure primaire des superstitions populaires (schéma théorique)



Par exemple :



Pour plus de la moitié des superstitions, il s'agit, pour l'individu, de se défendre ou d'influer sur une destinée néfaste ou un hasard favorable ou défavorable. La prévention est donc plus importante que l'imposition imprévisible d'une force surnaturelle quelconque. L'individu est plus

1. Cf. P. LEGROS, F. MONNEYRON, J.-B. RENARD, P. TACUSSEL, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006.

acteur que spectateur et cherche à maîtriser le futur pour qu'il lui soit le plus propice possible. Posséder revient ici à se protéger.

En effet, l'individu est rarement soumis aux éléments (« entendre le cri d'une chouette » par exemple) ; on peut d'ailleurs émettre l'hypothèse que plus l'homme maîtrise la nature et son environnement, moins cette soumission est apparente dans les actions superstitieuses.

La répartition statistique des superstitions¹ montre pourtant une prédominance des « substances naturelles » dans les croyances ; mais elles sont de moins en moins connues ; et il est d'ailleurs fort concevable que l'urbanisation croissante fasse progressivement oublier certaines d'entre elles pour la simple raison que ces « objets naturels » ne sont plus directement accessibles (pour l'essentiel de nombreuses plantes et pierres).

Malgré tout, certaines d'entre elles persistent. S'il est encore possible d'observer une étoile filante ou de croiser un chat noir, il est plus rare de pouvoir porter une patte de lapin ou d'entendre le cri d'une chouette. Il faut donc considérer que la connaissance d'une superstition n'est pas directement liée à la seule possibilité de l'appliquer. La pratique ne suffit pas à la conserver en mémoire. On peut alors se demander quels sont les motifs de cette résistance dans les connaissances humaines. Parmi les trente superstitions connues par plus de 40 % de la population, sept n'ont presque plus de raisons pratiques de l'être : fer à cheval, médaille de saint Christophe², trèfle, chouette, patte de lapin, coccinelle, fontaine. Pour les trois premières au moins, la marchandisation de leur représentation explique sans aucun doute leur persistance temporelle.

En outre, les fonctions positives ou négatives des superstitions se répartissent d'une manière relativement équivalente (55 % environ « portent malheur ») mais cette égalité n'est due qu'à la prégnance des superstitions utilisant des « substances naturelles ». En effet, on observe aisément que

1. Pour constituer un échantillon de superstitions populaires, on a réalisé en 2008 une passation de 137 de ces superstitions (le choix a été arrêté à partir d'une liste de superstitions recensées dans dix ouvrages portant sur ce thème, choisis aléatoirement dans deux types de bibliothèque, municipale et universitaire) auprès d'une population de deux cents individus (l'échantillon n'est pas représentatif de la population française ; il est néanmoins disparate concernant le genre, l'âge, la situation socioprofessionnelle et le niveau d'études ; seul un biais d'appartenance régionale n'a pu être évité — l'enquête concerne essentiellement des individus résidant dans le Centre, Centre-Ouest et Centre-Est). Les enquêtés devaient simplement répondre au fait qu'ils connaissaient ou non la superstition et, dans le cas affirmatif, s'ils pensaient qu'elle pouvait porter bonheur ou malheur. On a alors retenu les superstitions connues par plus de 40 % des répondants (n = 80).

2. Toutefois, saint Christophe n'a pas de place dans l'hagiographie officielle (ceci expliquant peut-être en partie son emploi important dans les superstitions) et le pape Paul VI désirait qu'on le retire des calendriers. Il est un des porte-clefs fétiches des automobilistes (notamment des chauffeurs de taxi au moins dans les années 1970) tout en étant un des saints protecteurs.

les superstitions, en dehors de celles qui utilisent des substances naturelles, ont plutôt pour vocation de « porter malheur ». D'où la nécessité des actions préventives qui emploient nécessairement ce qui est de l'ordre du transportable (des plantes et des pierres pour l'essentiel¹) ; on voit évidemment mal un individu s'accompagnant d'un animal ou d'un humain uniquement pour se protéger d'un éventuel malheur.

Les substances naturelles (pierres, fleurs, fruits)² sont donc majoritairement utilisées afin de porter chance et, parce qu'elles sont plus nombreuses, modifient le rapport égalitaire des fonctions positives et négatives des superstitions quant à leur somme ; mais ces dernières demeurent en fait bien plus négatives (plus de deux fois) si on exclut la catégorie des « substances naturelles » et elles devraient l'être de plus en plus si on remarque que les superstitions utilisant ces « substances naturelles » ont tendance à disparaître.

Toutefois, si on ne considère maintenant que les superstitions les plus connues aujourd'hui, la part de celles qui portent malheur tend pourtant à diminuer fortement ; en effet, leur fonction tend à s'inverser sous l'influence de leur marchandisation. En même temps, la grande diversité des superstitions disparaît progressivement en raison principalement d'un processus de simplification conduit par une généralisation des superstitions.

On peut donc penser que le taux de superstitions positives va poursuivre sa croissance notamment du fait que la marchandisation progressive de celles-ci a tout intérêt à aller dans ce sens (on vend du « positif » plus que du « négatif »...) ; c'est le cas en particulier du chiffre 13 et du vendredi 13 devenus de véritables produits marchands.

2 Le processus de simplification des superstitions

Le travail de symbolisation des objets superstitieux a pour effet de simplifier les superstitions jusqu'à ce qu'elles acquièrent la structure primaire schématisée plus haut. La diversification des marchandises ne se fait pas avec la disparité de ces objets mais préférentiellement avec leurs supports. Le trèfle à quatre feuilles a ainsi pu se retrouver sur des cartes postales, des calendriers, des bijoux, des produits de consommation alimentaire, etc. Son succès tient en partie au fait que son emploi est récurrent depuis des décennies et parce qu'il a une forme à la fois esthétique et pratique aisément reconnaissable. La superstition identique, qui concerne le trèfle à

1. Environ 30 % de l'effectif total.

2. Il convient néanmoins de noter que les plantes (en dehors des fleurs et des fruits) portent bonheur ou malheur de manière égalitaire et que, sans explication particulière pour l'instant, les légumes sont perçus comme négatifs.

cinq feuilles, a, quant à elle, disparu du marché des souvenirs tout comme les associations du trèfle aux quatre folioles avec Ève partant du Paradis, de sa forme en croix (protectrice), de cette nourriture propice à la bonne forme des bovins ou encore à des expressions comme « baigner dans le trèfle » signe de prospérité ou « Trèfle à quatre feuilles assure un mari à la belle¹ ».

Le processus de simplification ne concerne donc pas uniquement la superstition elle-même mais l'ensemble de ses significations. Un trèfle à quatre feuilles, aujourd'hui, porte bonheur uniquement s'il est porté. On retient encore qu'il convient de le trouver mais on n'a plus en mémoire les conditions particulières, et différentes selon les régions, de sa découverte : l'apercevoir par hasard, la nuit, le matin, à jeun, à la Saint-Jean, à la nouvelle lune, s'il est blanc, etc.

À la difficulté rencontrée pour obtenir l'objet superstitieux est agrégée son efficacité ; le processus de simplification ne permet plus vraiment cette transmission de pouvoir, ce qui s'accompagne probablement d'une perte de capacité de celui-ci.

Le processus touche également le sens de bonheur ou de malheur accordé par la superstition. Toujours pour le trèfle à quatre feuilles, l'espérance concerne principalement la richesse même si certaines régions lui accord(ai)ent aussi le pouvoir de double vue, de faire fuir les fantômes ou de se protéger lors des voyages en mer. Au xv^e siècle, il présage déjà la fortune pour son découvreur. Aujourd'hui, la Loterie nationale l'utilise allègrement (de même que le muguet, pour les tirages spéciaux du printemps) sans aucune connaissance sur cette origine.

La structure de la superstition est donc bien plus complexe que celle qu'on a envisagée préalablement.

La plupart des éléments de la structure d'ensemble de la superstition disparaissent progressivement pour ne laisser place qu'à une structure simple à trois éléments. L'origine (en admettant qu'il n'y en ait qu'une et qu'elle soit si aisément identifiable), élément « o » dans le schéma, est rarement découverte par les historiens et, le plus souvent, confondue avec les différents syncrétismes subis au cours du temps. Les unes comme les autres sont absentes des connaissances de la population.

Les trois autres éléments non conservés de la structure primaire de la superstition subissent également une altération mnésique avec l'avènement de la culture de masse. Si l'ensemble de ces particularités apporte une complexité propice à augmenter le pouvoir de la superstition, à un point tel que l'on pourrait dire qu'elle figurait la « richesse des pauvres », il devient peu favorable à sa marchandisation de masse à l'époque contem-

1. Cf. A. RUFFAT, *La Superstition à travers les âges*, Paris, Payot, 1977.

Figure 2. — Structure complexe des superstitions populaires (schéma théorique)

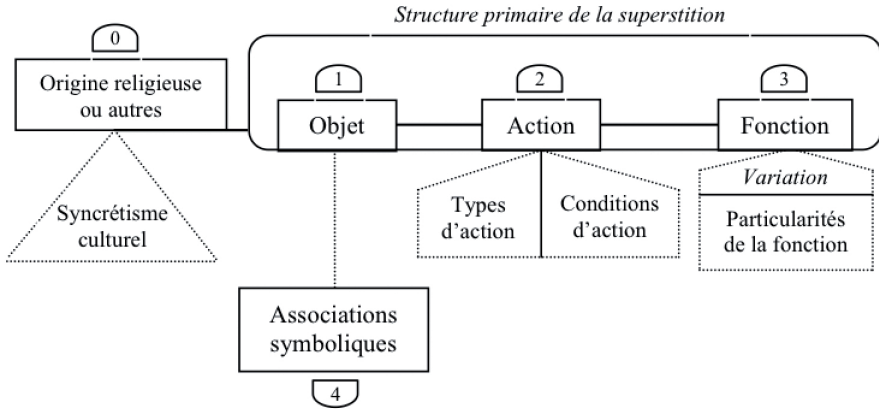
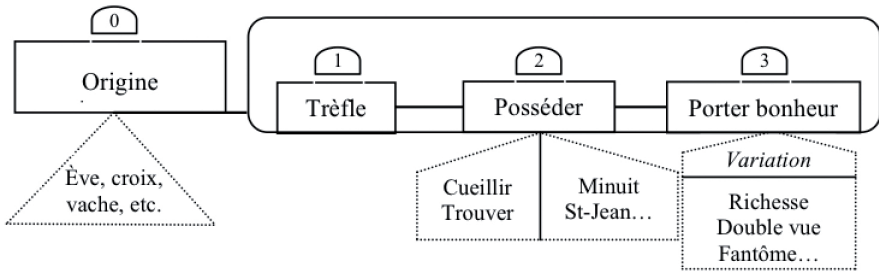


Figure 3. — Structure complexe de la superstition « trèfle à quatre feuilles »



poraine. En d’autres termes, l’industrialisation du symbolique passe nécessairement par son contrôle culturel et par la simplicité de sa structure.

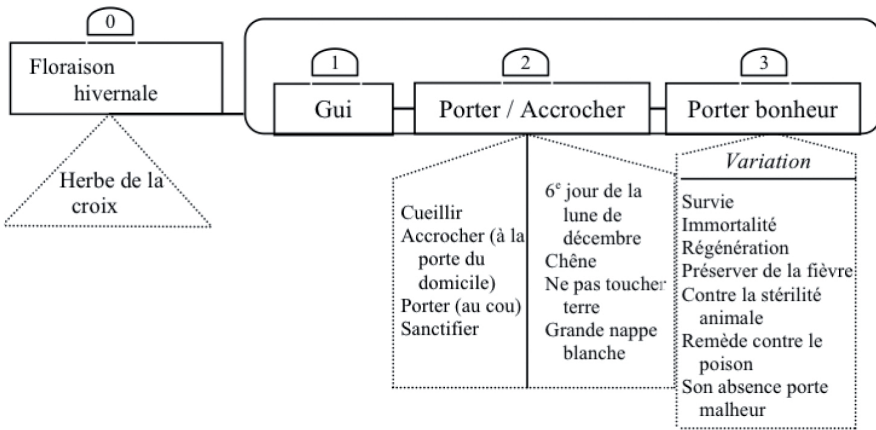
En même temps, le processus de simplification n’empêche pas la variabilité des différents éléments de la structure. La particularité de la fonction de la superstition, par exemple, peut très bien changer selon les régions et selon les époques. Il faut également noter la variation des objets eux-mêmes (par exemple du sanglier au cochon domestique) qui n’implique pas la disparition de la superstition. Ainsi, le symbolisme du gui est vraisemblablement à son origine signe de vitalité ; il devient ensuite logiquement un remède et particulièrement un moyen de se préserver de la fièvre ; puis, il porte simplement bonheur avant d’acquérir la fonction de consacrer l’amour. Mais, inexorablement, il finit de nouveau par seulement porter bonheur.

Pourtant, le gui, par rapport au trèfle, n’a pas le même succès commercial. Tout comme lui, il servit allègrement de motif ornemental au cours du XIX^e siècle et l’Art Nouveau du début du XX^e siècle l’utilisera

aussi bien dans ses compositions florales. Vraisemblablement, pourtant, sa forme complexe ne sied pas à sa confection industrielle; seules les formes géométriques simples le permettent.

La singularité de ces végétaux est bien à l'origine de leur pouvoir, mais leur adaptabilité industrielle uniquement favorise leur éclosion auprès de la culture de masse. C'est le cas du trèfle à quatre feuilles bien plus que celui du gui (et du houx) qui reste vert dans des arbres ayant perdu tout leur feuillage. La vie accrochée dans la nature endormie par l'hiver procurerait à ces plantes un pouvoir de survie jusqu'à l'immortalité ou la régénération.

Figure 4. — Structure complexe de la superstition « gui »



Le « rameau d'or », absorbé en boisson, est décrit par Pline¹ comme un moyen de combattre la stérilité des animaux et comme un remède contre tous les poisons. Il est également utilisé pour souhaiter une bonne année (« Au gui l'an neuf ») ; à l'image du rituel d'Halloween, des enfants notamment, portant un bâton surmonté d'une branche de gui (ou de laurier) et de rubans rouges, allaient de porte en porte souhaiter une heureuse et nouvelle année en contrepartie de récompenses alimentaires.

Le processus de simplification est néanmoins à l'origine de la structure primaire de cette superstition. La courte durée de son efficacité a été étendue jusqu'à être annualisée afin d'être efficace, et donc utilisable, à tout moment. Lorsque sa fonction était encore d'insuffler du bonheur pour l'année suivante, il convenait de le cueillir avant le 25 décembre, de brûler l'ancien rameau et d'accrocher le nouveau le jour de Noël. Si, aujourd'hui, cette particularité fonctionnelle est encore connue, et en cela invite des individus à accrocher du gui au-dessus de leur porte d'entrée, les

1. PLINE, *Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

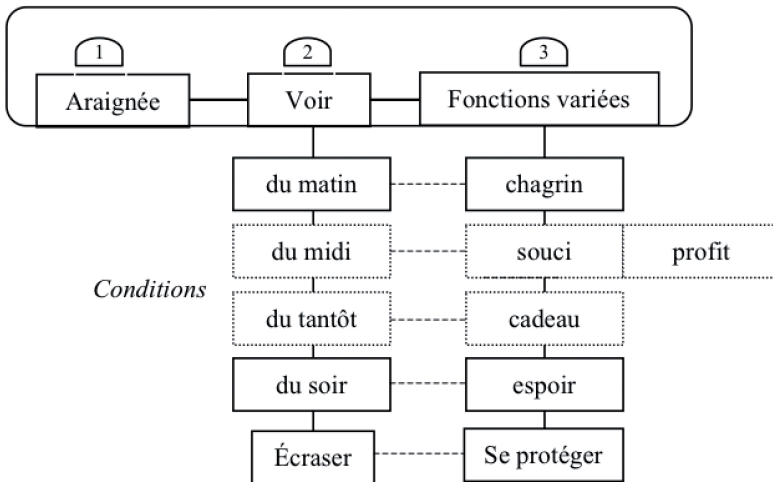
conditions de son efficacité ne sont absolument plus respectées. Il en est de même de la variante qui consiste à s’embrasser sous du gui pour porter bonheur au couple, encore mais rarement pratiquée ; toutefois, certaines conditions d’efficacité symbolique ont également disparu comme celles de le faire le jour de Noël et de brûler le végétal à la douzième nuit après celle-ci.

Ce dernier exemple invite à complexifier une fois encore la structure primaire de la superstition puisqu’on n’a pas pris en compte pour l’instant la conjonction de plusieurs objets venant renforcer le pouvoir symbolique d’une superstition donnée (4^e élément du schéma théorique). Par exemple, pour le gui, son association avec le chêne ou, dans ce tout dernier exemple, avec le chiffre 13 (le 13^e jour qui suit les 12 nuits après Noël) donne au végétal un surcroît d’efficacité.

En outre, la combinaison entre deux éléments est parfois complexe. Ainsi, le corail n’a aucune vertu magique sauf s’il est modelé en un objet spécifique auquel on n’accorde pas nécessairement de pouvoir : une main, une corne, un animal...

Enfin, il faut également citer le cas d’un certain nombre de pratiques superstitieuses divinatoires qui ont également subi ce processus de simplification mais qui ont la particularité d’un double sens bénéfique et maléfique. Par exemple, les locutions proverbiales qui désignent l’araignée comme aruspice sont généralement composées d’au moins un caractère positif et un caractère négatif : de mauvais augure la première partie de la journée, elle devient positive lors de la seconde. La formule la plus célèbre a néanmoins été réduite à une simple expression binaire : « araignée du matin, chagrin ; araignée du soir, espoir ».

Figure 5. — Structure primaire de la superstition « araignée »

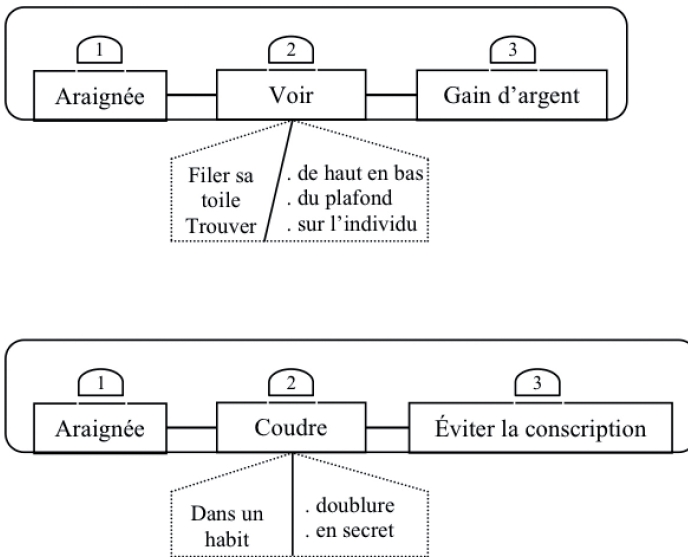


Il y a cependant des exceptions qui font de l'araignée, quel que soit le moment de la journée, un signe positif ; par exemple « Araignée du matin, travail ou gain ; à la chandelle, bonne nouvelle ».

Il en est de même pour l'hirondelle qui doit ses vertus porte-bonheur au fait qu'elle ne se pose jamais à terre et qu'elle est par conséquent exempte de souillure. La structure binaire qui la concerne est également double : bénéfique-maléfique, avec la locution « vole haut, beau temps ; vole bas, mauvais temps » et bénéfique-bénéfique avec la locution « vole haut, fera beau ; rase le sol, voilà la bienfaisante pluie ». Tout n'est évidemment qu'une question d'interprétation...

Pour ce qui est de l'araignée, il existe aussi des variantes plus complexes totalement oubliées aujourd'hui.

Figure 6. — Structure complexifiées oubliées de la superstition « araignée »



Mais son association avec l'argent, et la chance plus généralement, semble être la version la plus courante.

Si l'araignée exprime plutôt aujourd'hui du dégoût et de l'aversion, elle a acquis cette bonne réputation du fait de son utilité. Elle supprime en effet de nombreux insectes nuisibles à l'intérieur des habitations. Cette caractéristique profitable a étendu son potentiel bénéfique à la possibilité de soigner la fièvre, d'écarter le mauvais sort ou de promettre le bonheur¹.

1. Selon un motif du folklore narratif religieux, une araignée sauve un fugitif (le roi David, la Sainte famille, Mahomet) en tissant une toile à l'entrée de la caverne où il s'est réfugié, faisant ainsi croire aux poursuivants que personne n'y avait pénétré.

Pourtant, c'est bien son aspect répulsif qui ne facilite pas sa marchandisation. Si elle est reproduite, en matière plastique le plus souvent, c'est bien plus pour faire peur que pour évoquer une quelconque superstition.

3 Les processus de marchandisation des superstitions

Il faut distinguer au moins trois processus de marchandisation des superstitions.

Le premier prend sa source au cours du XIX^e siècle avec l'industrialisation des objets artisanaux et la naissance de modes sociales populaires. À celui-ci, il faut ajouter un deuxième processus lié à l'invention de procédés de gravure et de moulage moins onéreux. En 1901, par exemple, on pouvait produire en plusieurs exemplaires et à un moindre coût¹ les carnets de bal de couleur vert et ivoire en forme de trèfle à quatre feuilles.

Toutefois, l'innovation industrielle et la modification des procédés marchands ne sont pas suffisantes pour comprendre ces processus. Une des principales caractéristiques des objets superstitieux concerne également leur rareté (c'est le cas du trèfle) ou leur originalité. La campagne d'Égypte de Napoléon va ainsi introduire en France, et encore maintenant, une vogue pour quelques objets qui, du fait de leur exotisme, de leur rareté et de leur mystère, vont acquérir une force symbolique particulière (par exemple le sphinx, le scarabée ou le python). À la fin du XIX^e siècle, la conquête de l'Algérie va introduire en France la « main de Fatma² », etc. Ces différents objets perdent en France leur caractère religieux mais ils n'acquièrent pas pour autant pleinement un caractère superstitieux ; leur aspect décoratif semble en effet primer.

Le troisième processus repose sur le fait que la marchandisation d'un objet superstitieux (et, de fait, de la superstition elle-même) ne tient pas dans sa valeur intrinsèque mais dans sa valeur symbolique. L'objet en lui-même ne se vend pas vraiment en tant que tel, même si le coût de la matière modifie inévitablement son prix : l'écart de prix d'un trèfle à quatre feuilles d'argent ou de plastique est moindre que le coût entre l'argent et le plastique. La valeur symbolique a une valeur marchande.

Il est d'ailleurs important d'observer un processus de symbolisation de l'objet superstitieux accompagnant ce processus de marchandisation. Généralement trop encombrant, trop rare, trop fragile, etc., cet objet est transformé en représentation de lui-même, puis porté comme symbole de la superstition ; ainsi, porter sur soi un fer à cheval n'est pas très pratique ; pour pallier son encombrement, la miniaturisation de l'objet paraît

1. Un autre exemple est l'invention du plaqué or en 1945.

2. Cf. M.-O. ANDRADE, *Les Porte-bonheur*, Paris, Christine Bonneton, 1987, p. 13.

nécessaire. Mais cette mise à une échelle pratique se fait généralement en simplifiant la réalité de l'objet (par exemple en effaçant ses aspérités), c'est-à-dire en ne retenant que les caractéristiques symboliques de l'objet ; le fer à cheval, par exemple, est symboliquement représenté par sa forme en un « U » recourbé avec l'image de clous en son intérieur. Le premier travail de symbolisation se double alors de sa valeur symbolique marchande. Ainsi schématisé, l'objet superstitieux facilite son industrialisation et sa diffusion de masse.

La marchandisation des superstitions simplifie à ce point ces croyances populaires qu'elle en efface progressivement la structure primaire pour ne laisser paraître que celle de la coutume.

Figure 7. — Structure primaire de la coutume (schéma théorique)

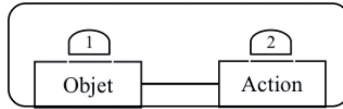


Figure 8. — Structure primaire de la coutume « poisson du 1^{er} avril »



Comme cet exemple le présente, il est en effet devenu coutumier d'offrir du chocolat (et non plus seulement sous la forme d'un poisson) le jour de Pâques ; mais le fait que ce geste soit en même temps signe d'amitié et de porte-bonheur a bien disparu. Seule l'idée de plaisir, notamment pour les enfants, est demeurée.

La coutume qui consiste à mettre symboliquement (ou non) une dent perdue d'enfant sous l'oreiller et de la remplacer (réellement) par une pièce de monnaie fait partie du même registre. Le processus de simplification fait oublier que cette pratique ne concernait que la première dent tombée, qu'elle faisait espérer que les futures dents soient aussi efficaces que celles d'une souris et devait faire en sorte qu'une sorcière ne puisse s'en servir contre l'enfant. Si la marchandisation de la « petite souris » est rarement apparente¹, son caractère consommatoire ne fait aucun doute.

D'autres objets superstitieux n'ont pas bénéficié de cette marchandisation pour perdurer dans les pratiques, même coutumières, contempo-

1. J.-B. Renard me signale qu'il a récemment vu en vente dans une boutique d'artisanat potevin une figurine en bois en forme de souris assise dont le corps cache une « boîte à dent » et dont les pattes avant peuvent soutenir une pièce de monnaie.

raines. Le fait de remuer de la monnaie dans sa poche lorsque l'on entend le chant d'un coucou afin de s'assurer économiquement toute l'année disparaît progressivement après avoir subi le processus de simplification (entendre pour la première fois de l'année ; sur sa droite pour avoir en plus de la chance ; faire un vœu). Comme le coucou n'est pas devenu un produit symbolique propice à la marchandisation, ni superstition, ni coutume ne demeurent.

Toutefois, l'absence visuelle ou concrète d'un objet superstitieux n'implique pas la disparition de la superstition qui s'y rattache. D'une part, la difficulté de découvrir ou d'avoir un élément particulier ne convient ni à l'individu qui a tôt fait de modifier (notamment par simplification) la structure de la superstition à sa convenance, ni à l'industrie qui cherche des succédanés accessibles et bon marché. L'ambre, par exemple, auquel on accordait entre autres le pouvoir de protéger la peau du cou des irritations lorsqu'il était monté en collier, a été remplacé par des dents d'animaux notamment en milieu urbain et, ensuite, par des perles en plastique de même couleur, puis de n'importe quelle couleur, par l'industrie (on pouvait encore en trouver vendus dans des pharmacies au début du xx^e siècle). Le jais, qui avait des vertus anti-démoniques en France aux xiv^e et xv^e siècles, fut remplacé par de la carapace de tortue, de l'émail puis du verre noir.

D'autre part, la perdurance des superstitions n'est pas seulement permise par l'industrialisation de leurs objets. Leur simple évocation suffit souvent à les maintenir à jour dans les consciences collectives. Parfois l'action reste plus en mémoire que l'objet lui-même ; ainsi « faire les cornes », « croiser les doigts » ou « faire une main d'or¹ », remplacent les cornes du diable ou les croix sacrées.

On peut être surpris par la diversité des superstitions populaires utilisant aussi bien des substances naturelles, des symboles, que des humains dans leurs caractéristiques. En affinant leur analyse, on s'aperçoit qu'elles se répartissent également quant à leurs fonctions positives et négatives² et qu'elles répondent toutes à une même structure relativement simple.

1. Le pouce dépasse entre l'index et le majeur repliés ainsi que les autres doigts.

2. Le double sens des objets d'une superstition tient avant tout au processus de sacralité dans lequel sa considération surnaturelle l'intègre. En étant directement associé à un sens positif ou négatif, l'objet superstitieux prend presque aussitôt une valeur contraire. Le prêtre, par exemple, parce qu'il administre les derniers sacrements est associé à la mort ; il est donc généralement de mauvais augure d'en croiser un. Médiateur entre le ciel et la terre, on leur accordait également le pouvoir de diriger les éléments tels que le vent et particulièrement les nuages de grêle.

Pourtant, ce premier résultat ne semble pas pouvoir être attribué aussi aisément aux trente superstitions les plus couramment utilisées aujourd'hui. En effet, celles-ci subissent un processus de simplification qui les rend adaptables à des procédés industriels en vue de leur diffusion au plus grand nombre. Le pouvoir symbolique des superstitions populaires se transforme progressivement en un pouvoir économique. Leur marchandisation explique en même temps leur disparition et leur pérennité.

Tant que la marchandisation s'intéressera à la superstition elle-même, indépendamment du niveau de croyance qu'on lui accorde, celle-ci demeurera dans la conscience collective. Dans les autres cas, elle est généralement vouée à disparaître progressivement. Toutefois, la marchandisation des superstitions peut très bien prendre d'autres formes. Le cas de la chouette (porte-malheur ou porte-bonheur selon les époques) reste en mémoire parce qu'elle a bénéficié de la vogue des scénarios portant sur la sorcellerie ces dernières années (notamment au niveau cinématographique¹). De fait, sa disparition potentielle n'est pas assurée. La culture de masse, notamment cinématographique, littéraire et télévisuelle, ne cesse en effet d'utiliser des symboles superstitieux pour assurer une certaine ambiance dans ses réalisations (l'image remplace l'objet et, de ce fait, sa reproduction et diffusion sont évidemment bien plus aisées).

Il ne faut pas pour autant envisager à moyen terme une disparition progressive des superstitions. Si, effectivement, leur nombre a considérablement diminué, c'est que leurs nombreuses variations dépendaient essentiellement d'un environnement culturel de faible superficie. La massification culturelle a balayé la plupart d'entre elles, assurant aux quelques survivantes une pérennité vivace et étendue. Ces dernières, malgré le processus de simplification qui influence la majeure partie de la population, peuvent ensuite bénéficier de variations (nouvelles ou reprises) dans les créations culturelles. C'est ainsi que, parallèlement à la réduction du nombre de porte-bonheur occidentaux traditionnels, l'offre commerciale de porte-bonheur d'origine exotique s'est fortement développée². Les bijoux non occidentaux — qu'ils soient utilisés comme porte-bonheur, amulettes magiques ou simples ornements — s'inspirent de cultures diverses : croix égyptienne (ankh), Œil d'Horus, bague Ré, Tiki (divinité océanienne), Yin-Yang, talisman aztèque, éléphant indien, Arbre de félicité, Rose de Jéricho, Main de Fatma, talisman d'Abraham, bracelet brésilien... Une chaîne de commerce d'objets exotiques comme Pier

1. On peut en effet voir dans la production cinématographique la première « industrie du rêve » selon l'expression d'E. Morin (cf. *L'Esprit du temps*, Paris, Grasset, 1962).

2. C. GINOUX, *Les Porte-bonheur commercialisés*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université Paul-Valéry – Montpellier III, 1988.

Import vend par magasin plus de quatre cents objets porte-bonheur par an — environ 8 euros pièce — à une clientèle plutôt jeune et féminine. À des prix plus élevés, on trouve aussi de tels porte-bonheur dans les boutiques spécialisées dans l'occultisme.

Deuxième partie

Des pratiques

Superstition et pensée sociale : le cas des chaînes magiques

Michel-Louis Rouquette

1 Introduction

Comme toutes les manifestations de la pensée sociale, les superstitions offrent simultanément un triple visage : elles constituent des phénomènes cognitifs, s'inscrivent dans la communication quotidienne et relèvent de la sociabilité ordinaire. Cette triangulation, si l'on peut dire, est fondamentale. Elle signifie que les modes de connaissance, les faits de communication et les relations interpersonnelles sont, à strictement parler, indissociables. À tous ces égards, les chaînes magiques sont particulièrement exemplaires, comme on essaiera de le montrer. Elles présentent en outre des caractéristiques pour ainsi dire *extrémisées* qui les rendent clairement révélatrices de certains mécanismes en général plus discrets. C'est ce que l'on verra à propos du rôle central de l'implication et de la question plus générale de la croyance.

2 Qu'est-ce qu'une chaîne magique ?

Il s'agit d'un message anonyme que vous recevez et que vous devez vous-même répercuter auprès d'un nombre fixé de personnes. En agissant ainsi, vous vous attirez la chance ; en rompant la chaîne, vous vous exposez au malheur.

Cette attribution d'une vertu magique ou mystique à la diffusion répétitive n'est pas nouvelle dans notre culture. Elle est attestée depuis au moins le XVIII^e siècle¹ et on peut raisonnablement supposer que le passage à l'ère des masses, avec le développement correspondant des institutions

1. M.-L. ROUQUETTE, *Chaînes magiques. Les maillons de l'appartenance*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1994.

politiques de type électoral et des moyens de communication destinés à l'influence, n'a fait que la renforcer.

Il existe plusieurs variétés de chaînes magiques. L'une des plus communes durant la seconde moitié du xx^e siècle a été la chaîne dite de saint Antoine. En voici un spécimen, recueilli en 1992 (il faut noter que d'un spécimen à l'autre, on relève, comme dans la transmission des messages de rumeur, une grande instabilité des indications chiffrées et des noms propres : l'essentiel est évidemment ailleurs) :

On m'a envoyé cette lettre, je vous l'envoie donc à mon tour. Cette chaîne a été écrite par un missionnaire. Elle vient du Venezuela. Même si vous n'êtes pas croyant, faites très attention à ce qui suit.

M. Bergneau la reçoit en 1953, la recopie comme il est demandé et plus tard gagne 25 millions à la Loterie Nationale. M. Bon la reçoit, la fait photocopier 25 fois et 9 jours plus tard il est nommé à un grade supérieur. M. Pina la reçoit également, oublie de la reproduire et perd son emploi peu de temps après. Il retrouve la lettre, la fait photocopier 25 fois, 9 jours plus tard il retrouve une situation supérieure à celle qu'il avait. Mlle X. la reçoit, la jette, 9 jours plus tard se tue. Mlle X. la reçoit à son tour, la brûle, et voit sa maison détruite, ses parents perdus, son mari hospitalisé.

M. Constantin a reçu cette lettre aussi. Il demande à sa secrétaire d'en faire 20 copies et de les envoyer, quelque temps après il gagne 20 millions.

M. Binis la mit de côté et perdit tout en brisant cette chaîne. Il recherche sa lettre, en fait 20 copies et quelque temps plus tard il gagne 20 millions de dollars.

En aucun cas cette chaîne ne doit être rompue. Photocopiez-la et envoyez-la 25 fois : 9 jours après un événement heureux arrivera.

Soyez gentil, faites suivre cette chaîne. Saint Antoine vous prodigue la chance. Cette chaîne a fait 7 fois le tour de la Terre. La chance vous l'a envoyée, vous devez recevoir la chance 9 jours après.

En aucun cas n'envoyez surtout pas d'argent (*sic*). Simplement ne gardez ni cette lettre ni aucune copie. Les lettres doivent quitter votre demeure. Ceci n'est pas une farce et même si vous n'êtes pas superstitieux, faites-la suivre.

Cette chaîne a été écrite par Saint Augustin, missionnaire en Afrique du Sud.

Dans 9 jours vous aurez une grande surprise.

(*Signé*) La Chance.

Que l'on passe dans le même texte de saint Antoine à saint Augustin et du Venezuela à l'Afrique du Sud n'a pas de quoi arrêter la pensée sociale. Malgré les allures de procès-verbal qu'il affecte parfois, ce texte n'a pas en effet pour finalité de rapporter des faits et d'informer ses destinataires. Pour autant, il serait parfaitement oiseux de déplorer, ici comme ailleurs, la récurrence de croyances absurdes, de vices de raisonnement et même de faiblesses de caractère chez ceux qui peuvent se laisser impressionner.

Une logique est à l'œuvre, que tout un courant de la psychologie sociale s'est efforcé de démêler et de modéliser¹. Mais de quelle logique s'agit-il et quelles sont ses conditions d'exercice ?

3 Qu'est-ce que la pensée sociale ?

Inscrits dans la communication, les processus et les contenus de pensée sont toujours assortis de procédures de validation collective qui les rendent recevables ou non. Lorsque ces procédures relèvent principalement de la cohérence logique et de la canonicité d'une mise à l'épreuve empirique, il s'agit de pensée scientifique. Lorsque la validation en question se réfère principalement à l'appartenance groupale et à l'identité, autrement dit lorsque le « bien-fondé » ne vient pas d'une démonstration mais de croyances partagées, il s'agit de pensée sociale. La démonstration d'un théorème, la réfutation d'une hypothèse sont d'un côté ; la catégorisation sociale, l'attribution d'intentions, le choix d'une politique, de l'autre. Cette distinction est bien entendu très schématique et en montrer les fluctuations serait du niveau d'un exercice très général. La véritable question est ailleurs : quelles qu'en soient les difficultés d'application au cas par cas, cette distinction est épistémologiquement essentielle. Elle renvoie bien à une distinction de nature dans l'ordre de la connaissance et sa mise en cause conduit au relativisme, qui s'oppose précisément à l'universalisme des Lumières.

Cela dit, on se trompe parfois sur les conséquences qu'il convient de tirer de ce critère. Il ne faut pas considérer que la pensée scientifique fournit un modèle normatif par rapport auquel la pensée sociale alimenterait une longue liste d'aberrations et de délires. Celle-ci n'est pas plus « primitive » que celle-là. Elle possède sa propre cohérence, socialement et historiquement située. Elle est *motivée*, au sens premier du terme, par un état des relations entre les groupes, alimentée par un héritage de valeurs et de souvenirs collectifs, régulée par des institutions et par des normes.

L'un des exemples les plus caractéristiques du fonctionnement de la pensée sociale est celui des rumeurs². En effet, outre l'évidente complémentarité entre cognition, communication et sociabilité qu'elles manifestent, les rumeurs assurent quatre fonctions complémentaires qui les arrachent à l'arbitraire et à la fantaisie : assimilation et différenciation

1. Pour une synthèse introductive : Cf. C. GUIMELLI, *La Pensée sociale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » n° 3453, 1999 ; pour des recherches plus récentes : Cf. M.-L. ROUQUETTE (dir.), *La Pensée sociale. Perspectives fondamentales et recherches appliquées*, Toulouse, Érès, 2009.

2. Pour une vision d'ensemble : Cf. J.-B. Renard, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » n° 3445, 1999.

sociales, mise en scène d'une théorie naïve, valeur pragmatique. En d'autres termes, et pour le dire ici rapidement, les rumeurs renforcent la proximité entre semblables par le rappel d'une condition commune (les mêmes craintes, les mêmes conduites, les mêmes valeurs) ; elles soulignent ou exacerbent les différences par rapport à d'autres groupes (les déviants, les malfaisants, les puissants) ; elles illustrent par l'exemple une conception particulière de l'histoire, de la nature humaine ou de la vérité ; et, enfin, elles débouchent sur une recommandation pratique, un conseil d'action ou de retenue d'action (« évitez », « abstenez-vous », « méfiez-vous », « surveillez », etc.). Ainsi, elles participent directement au tissage et au raccommodage des liens sociaux, dont elles contribuent à assurer la dynamique de confrontation et la pérennité de constitution.

Les chaînes magiques offrent un visage très semblable, à ceci près qu'elles minimisent la différenciation sociale du fait de leur mode aléatoire de diffusion. Là où l'on ne rapporte en général de rumeur qu'à des proches, réels ou imaginaires, les chaînes magiques prétendent en effet à l'intérêt universel. Mais elles ne font que renforcer de cette manière l'assimilation de leurs destinataires à l'unité et à l'unicité de la condition humaine. Par ailleurs, elles reposent sur une théorie de la participation locale (on y reviendra plus loin) et elles sont bien assorties d'injonctions opératoires.

La pensée sociale est éminemment pratique. C'est dire que la cohérence et la forme lui importent moins que l'efficacité. C'est dire aussi qu'elle se règle sur l'immédiateté de la sanction et non sur la qualité de la spéculation. Or la sanction la plus immédiate, la plus sensible si l'on peut dire, c'est le partage. Les idées reçues tirent leur valeur de vérité du fait précisément d'être reçues et non d'une démonstration. Il s'ensuit que les arguments rationnels, surtout lorsqu'ils proviennent de personnes extérieures ou de statut différent, n'ont en général pas de prise sur les modes d'expression de la pensée sociale. Les enjeux ne sont pas les mêmes, les modes d'emploi dans la communication non plus. On peut ainsi facilement comprendre comment et pourquoi des fonctionnements mentaux aussi différents peuvent coexister sans conflit chez les mêmes personnes : tel ingénieur adhèrera sans problème à une secte, tel agrégé portera des amulettes, tel politicien recourra aux prévisions d'une voyante. Et à l'inverse, tel mage pourra se révéler un gestionnaire parfaitement rationnel, tel thaumaturge fera harmonieusement coexister dans son village l'exercice de ses dons et la conduite de ses affaires, et ainsi de suite. D'une question à l'autre, d'une situation à la suivante, les principes de raisonnement changent. Ces commutations peuvent être largement expliquées par le modèle de l'implication personnelle.

4 Le modèle de l'implication

La pensée sociale se confronte, en même temps qu'elle en élabore la conceptualisation, à une série indéterminée d'objets dont l'index reste d'ailleurs toujours ouvert¹. Tous ces objets n'ont évidemment pas le même statut pour les différents membres d'une société. Comment définir opérationnellement ce statut ?

Le rapport subjectif à un objet de représentation peut être décodé dans un espace à trois dimensions ayant une portée générale². Vient tout d'abord le degré de pertinence personnelle de cet objet, étant bien précisé qu'il s'agit ici de pertinence perçue ou estimée et non de pertinence objective. À un extrême, l'individu considère que la situation, actuelle ou potentielle, est de nature à entraîner pour lui-même des conséquences positives ou négatives ; ou bien ces conséquences affecteront seulement ses proches ; ou encore elles n'affecteront pas ses proches, mais de simples connaissances ; ou enfin elles n'atteindront que des personnes éloignées. L'implication personnelle suit ce dégradé, qui va pour ainsi dire de « moi-même » à « certains membres de l'espèce ».

Une deuxième dimension, indépendante de la précédente, correspond à la valeur estimée de l'enjeu. En effet, les conséquences dont on vient de faire état peuvent avoir une importance (toujours subjective) plus ou moins grande, allant d'une question jugée vitale à un détail sans importance. Ce qui va ou peut m'affecter est essentiel ou très secondaire à mes yeux, et il en va de même pour tout ce qui peut affecter les autres groupes de référence, depuis mes proches jusqu'à de parfaits inconnus. On voit que la chaîne de saint Antoine maximise son propos sur ces deux dimensions : d'une part, elle entend concerner le récepteur lui-même, à qui se trouve personnellement confiée une mission dont il ne saurait se démettre ; d'autre part, les conséquences annoncées pour lui ont un poids extrême, qu'il s'agisse du bénéfice des sommes escomptées ou de la gravité des malheurs encourus. Et plusieurs exemples sont fournis dans le message pour appuyer la véracité de l'annonce.

1. M.-L. ROUQUETTE, *Sur la connaissance des masses*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1994.

2. Cf. notamment A. GRUEV-VINTILA & M.-L. ROUQUETTE, « Social Thinking about Collective Risk : How do Risk-related Practice and Personal Involvement Impact its Social Representations ? », *Journal of Risk Research*, 10 (4), 2007, p. 555-581 ; A. ERNST-VINTILA, « Le rôle de l'implication personnelle dans l'expression de la pensée sociale sur les risques », in M.-L. ROUQUETTE (dir.), *op. cit.*, 2009, p. 161-189 ; S. BAGGIO & C. COLLIARD, « Tsunami et bien-être subjectif. Effet de l'implication personnelle et de la sociabilité », *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, 74, 2006, p. 19-28 ; C. GUIMELLI, « Étude expérimentale du rôle de l'implication de soi dans les modalités de raisonnement intervenant dans le cadre des représentations sociales », *Revue internationale de psychologie sociale*, 15 (1), 2002, p. 129-162.

Mais la troisième dimension de l'implication personnelle est peut-être celle qui nous intéresse le plus ici. Également indépendante des précédentes, elle concerne la possibilité perçue d'action sur la situation ou encore, comme on dit parfois, le degré estimé de contrôle que l'on peut avoir sur celle-ci. Possibilité perçue ou degré estimé, rappelons-le, et non capacité « réelle ». Quelle prise puis-je avoir sur un événement futur qui me concernera directement et que je juge important ?

La superstition constitue une réponse possible à cette question. Elle est la croyance (adoptons provisoirement ce terme, sur lequel on reviendra) à un lien de causalité ou à tout le moins de corrélation entre une conduite particulière et un événement extérieur, bénéfique ou maléfique, susceptible de se produire ultérieurement. Elle adopte la forme de ce qu'on appelle depuis Allen Newell et Herbert Simon¹ une règle de production : « Si A, alors B », dans la variété où A est actuel et B futur. Par exemple, si je touche du bois, je serai protégé ; si je ne respecte pas le rite, je serai puni. Considérer ce lien de production comme ayant un caractère nécessaire revient à une interprétation causale ; considérer qu'il s'agit seulement d'une relation statistique (comme lorsqu'on parle par exemple de « mettre toutes les chances de son côté ») est l'affirmation d'une corrélation.

Dans les exemples qu'elle donne, la chaîne de saint Antoine est plutôt d'inspiration causale (*M. Binis la mit de côté et perdit tout en brisant cette chaîne. Il recherche sa lettre, en fait 20 copies et quelque temps plus tard il gagne 20 millions de dollars*). Mais la plupart de ses propagateurs en ont sans doute une interprétation corrélationnelle, surtout en ce qui concerne l'espérance de gain. En tout cas, même si c'est « la Chance » qui parle, ce n'est pas le hasard qui joue. On est bien en présence d'un *système*² de production des réponses tout à fait caractéristique de la pensée sociale et qu'il devrait être possible de formaliser assez facilement.

La règle de saint Antoine peut être représentée de la manière suivante :

A	B
Poursuivre la chaîne	Gains importants, promotions
Rompre la chaîne	Ruine, deuil, suicide...

Outre la superstition, trois modalités d'attitude sont également possibles par rapport à un événement futur important : la résignation, la divination et la prévention.

1. A. NEWELL, H. SIMON, *Human Problem Solving*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972.

2. Cf. A. DEMAILLY, *Herbert Simon et les sciences de la conception*, Paris, L'Harmattan, 2004.

La *résignation* est l'absence ou la suspension de toute règle de production liant ce que l'on fait à ce qui adviendra : quoi que je puisse entreprendre, ici et maintenant, ce qui est écrit se réalisera ; je ne saurais avoir de prise sur les puissances supérieures, je ne suis pas le plus fort. Ma position oscille entre la dépendance et l'indifférence. Il serait sans doute intéressant, mais ce n'est pas ici le propos, de suivre les avatars de cette attitude dans le champ politique, notamment dans un contexte de crise dont les ressorts semblent lointains et surpuissants, et en relation avec les théories récurrentes de la conspiration¹. Il est important de noter, en tout cas, qu'on ne veut pas désigner en l'occurrence un état psychologique particulier (comme la « résignation acquise » ou *learned helplessness* décrite à l'origine par les comportementalistes et reprise ensuite par certains psychologues²), mais une modalité cognitive propre qui est évidemment à distinguer de ses concomitants émotionnels ou motivationnels. En d'autres termes, ce rapport à la connaissance existe et peut être défini indépendamment de ses conditions psychologiques d'apparition ou de manifestation.

La *divination* est l'établissement d'une méta-règle qui rattache une observation actuelle à un événement futur selon un rapport de corrélation stricte : ce n'est pas *parce que* les corbeaux volent d'ouest en est que j'aurai la victoire ; mais s'ils volent ainsi, *alors* j'aurai la victoire. On est en présence, au moins implicitement, d'une théorie de la participation universelle, dans le temps et dans l'espace, qui inspire comme on sait la plupart des réalisations de la pensée magique. Traitant de la « mentalité primitive », Lucien Lévy-Bruhl notait ainsi, avec une remarquable préscience de la notion de règle de production : « À ses yeux, l'événement dépend des puissances mystiques. C'est donc d'après leurs dispositions qu'elle se décidera. Sont-elles favorables ? On agira. Sont-elles contraires ? On devra s'abstenir. [...] Avant tout, il faut donc savoir à quoi s'en tenir. [...] On peut désigner sous le nom de divination, en prenant le mot au sens le plus large, l'ensemble des procédés directs ou indirects qu'elle [la mentalité primitive] met en œuvre pour découvrir ce qui lui importe si fort³. »

La *prévention* consiste en l'établissement d'un lien, généralement d'interprétation statistique, entre une conduite actuelle et la survenue d'un événement impliquant selon les deux premières dimensions du modèle présenté plus haut : forte identification personnelle et valorisation élevée

1. Cf. V. CAMPION-VINCENT, *La Société parano. Théories du complot, menaces et incertitudes*, Paris, Payot, 2005 ; E. KREIS, *Les Puissances de l'ombre*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2009.

2. Ainsi : J.-P. DECONCHY & C. HURTEAU, « Non-contrôle cognitif (*learned helplessness*), épuisement cognitif et recours aux explications "irrationnelles" », in J.-L. BEAUVOIS, R.-V. JOULE & J.-M. MONTEIL (dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales (VI)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1998, p. 103-126.

3. L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1925 [1922], p. 173.

de l'enjeu. La prévention est une mesure d'évitement ou d'empêchement de certains effets négatifs à partir d'actions systématiques d'incitation ou de découragement. On sait tout le poids qu'a pris aujourd'hui cette attitude dans nos sociétés, aussi bien au plan idéologique qu'institutionnel, avec la mise en œuvre du principe de précaution et le souci de promouvoir le développement durable. Ici encore, le modèle général des règles de production s'applique sans restriction.

Dans le modèle de l'*implication*, résignation et divination correspondent à une possibilité perçue de contrôle qui est faible ou nulle : c'est lorsque « je n'y peux rien » que je ne puis me borner qu'à espérer ou à essayer de deviner ce qui adviendra. En revanche, lorsque « j'y peux quelque chose », la prévention et la superstition constituent deux modalités « actives » qui se trouvent ainsi étrangement, mais indéniablement, apparentées. Le cadre cognitif de référence est celui de la résolution des problèmes.

Il est donc discutable, comme on le fait usuellement en psychologie sociale¹, de considérer les « biais de raisonnement » comme des conditions ou des concomitants de la pensée magico-religieuse. Celle-ci n'est définitivement pas une pensée « vicieuse », mais une pensée située, tant par son ancrage de sociabilité que par les effets de rationalité pratique du réel auquel elle se confronte. C'est dans l'interaction avec les autres, telle qu'elle se trouve encadrée et supportée par un héritage culturel, que les superstitions se transmettent et se confortent ; et c'est aussi en tant que moyens de gestion pratique des problèmes de la vie qu'elles trouvent leur validité circonstancielle. Cette pensée prétendument « biaisée » est de fait profondément directe et authentique. Elle donne bien autre chose à comprendre que des erreurs et des déformations.

5 Mais qui parle donc ?

Le message qui constitue la chaîne de saint Antoine est tout à fait paradoxal, puisqu'il traite en fait d'un contenu absent. La lettre se borne à parler d'elle-même et de ses effets de transmission, exactement comme pourrait le faire une circulaire sans contenu mais dont il serait dit qu'elle doit être obligatoirement diffusée pour produire des bienfaits, et qui menacerait d'un châtement sévère ceux qui n'obtempèreraient pas. Cette disposition kafkaïenne ne fait que refléter la liberté absolue des pouvoirs établis : leurs sujets ont pour destin naturel de se conformer, et rien ne les distingue entre eux à cet égard. Le scripteur anonyme, qui a été lui-même des-

1. Cf. par exemple E. GARDAIR, « Croyances "magico-religieuses" et biais cognitifs », in N. ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 123-135.

tinataire d'un courrier anonyme (*On m'a envoyé cette lettre, je vous l'envoie donc à mon tour*) passe le relais à un inconnu. Il n'y a pas de démarche plus universaliste que celle-là.

Ainsi se trouvent dépassés les clivages sociaux, les disparités de condition, les affrontements de classes. N'importe qui peut être atteint par le message égalisateur. On ne peut pas ne pas évoquer ici la conception du « monde juste », formation idéologique particulièrement prégnante dans nos sociétés¹ : bien ou mal, il arrive aux gens ce qu'ils méritent. C'est du moins ce que nous avons tendance à penser et c'est précisément ce qu'annoncent les chaînes magiques. En l'occurrence, se conformer aux injonctions est vertueux (sans doute parce que témoignant d'altruisme, et même d'un altruisme aveugle). Ne pas obéir aux injonctions représente au contraire une forme de désobéissance, et cette faute, pour ainsi dire par omission, mérite punition. L'acte de prise de connaissance de la chaîne constitue ainsi une sorte de révélateur moral, qui place chaque être humain devant la responsabilité de lui-même. La règle de production se double d'une injonction éthique.

Mais de quelle « autorité » s'agit-il pour pouvoir prétendre imposer l'obéissance à tous ? Il ne peut s'agir à l'évidence que d'une autorité mystique, transcendante : celle-là même qui signe la « Chance », et s'accompagne de références religieuses très vagues (saint Antoine et saint Augustin, un missionnaire, etc.). Il n'est pas nécessaire de mettre beaucoup de sens derrière tous ces termes ; il suffit de comprendre qu'ils sont de simples instances d'une catégorie générale, celle de tout ce qui nous dépasse, tout ce qui est plus puissant que nous et peut intervenir sur les événements quels qu'ils soient à propos desquels nous maximisons les deux premières dimensions de l'implication ; autrement dit, tout ce qui minimise ou relativise alors la troisième dimension, à savoir notre capacité perçue d'action, en nous plaçant dans une position d'impuissance ou de dépendance. Et justement, cette autorité abstraite que manifeste la chaîne nous permet casuellement, en nous livrant une règle de production, d'avoir une prise sur cette troisième dimension, comme par une sorte de privilège reçu, de grâce qui ne remet pas en cause l'ordre du monde, mais le confirme au contraire, à la manière dont on le dit de l'exception à propos de la règle.

1. M. J. LERNER, *The Belief in a just world. A fundamental delusion*, New York, Plenum Press, 1980.

6 Le problème de la croyance

Ayant reçu le texte d'une chaîne magique, je décide de continuer à propager celle-ci. Ce comportement témoigne-t-il d'une croyance en amont ? Ou bien, au contraire, engage-t-il une croyance spécifique en aval ?

La question est simple ou complexe selon le sens que l'on accorde à la notion de croyance et selon la place que l'on entend attribuer à celle-ci dans l'architecture de la pensée sociale. La plupart du temps, l'explication des conduites par la croyance a un simple caractère « incantatoire » selon l'expression de Jean-Pierre Deconchy¹ : on se contente de faire appel à l'étiquette d'un concept vide en supposant sans garantie que tout le monde mobilisera à son propos la même intuition ou presque.

À y regarder de plus près, le traitement théorique habituel du problème de la croyance consiste à substantialiser celle-ci et à naturaliser le rapport que l'individu entretient avec elle. Examinons en détail ces deux aspects.

La *substantialisation* de la croyance, très banale et très spontanée, consiste à lui attribuer un contenu, une « matière » (comme lorsqu'on dit qu'il y a « matière à croire »). On s'attend en somme à ce que la relation entre les deux termes de la règle de production puisse être explicitée et justifiée. Or une telle attente est manifestement exorbitante lorsqu'on l'applique d'office aux « croyants » : autant supposer que chaque fidèle de l'église ou du temple est un théologien, que chaque client des guérisseurs ou des radiesthésistes dispose d'une théorie élaborée des « ondes » et des « fluides », et ainsi de suite. La vérité est que l'on a affaire à une simple règle de production, sans justification du lien A-B, sans théorisation ou modélisation de ce lien, exactement comme il me suffit de savoir que si j'appuie sur tel bouton, j'augmente la luminosité de l'écran ou diminue le volume du son, sans que je connaisse (et sans que j'aie besoin de connaître, au plan pratique) par quel processus physique cette action se réalise. La pensée sociale, il faut encore le rappeler, se donne pour horizon permanent l'efficacité consensuelle, la vérité pragmatique (y inclus le sens que prend ce dernier terme dans les études sur la parole). C'est pourquoi la substantialisation de la croyance est en général une préoccupation scientifique décalée ou vaine par rapport à la réalité : la plupart des croyances de la pensée sociale n'ont pas de substance et se bornent à la répétition d'une règle pratique, assortie ou non d'exemples concrets destinés à convaincre par le partage social. On ne « croit » pas à un contenu mystique ou moral, plus ou moins assaisonné d'émotions et que l'on serait prêt à argumenter longuement ; on invoque une règle partagée que l'on met éventuellement en scène, ici et maintenant. L'important est dans l'existence et dans la

1. J.-P. DECONCHY, *Psychologie sociale, croyances et idéologies*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

reconnaissance commune de la règle, non dans la théorie, généralement absente, qui pourrait la fonder.

La *naturalisation* de la croyance consiste à rapporter celle-ci à un mécanisme individuel spécifique, qu'il soit décrit en termes mentaux comme naguère ou en termes neuronaux comme aujourd'hui. Autrement dit, c'est l'*état de croyance* qui caractériserait celle-ci par le truchement de son porteur, en lieu et place d'une caractérisation socio-cognitive objective. Pareille psychologisation a pour résultat de déplacer la question de la croyance vers une description plus clinique que logique et, si l'on peut dire, plus locale que transversale. On en fait une simple affaire d'individu, comme si le statut épistémique de la croyance dépendait de l'adhésion qu'elle entraîne ou de la fascination qu'elle exerce, des émotions qu'elle mobilise ou des capacités limitées qui l'autorisent. Bien entendu il n'en est rien.

Les choses sont finalement beaucoup plus simples, c'est-à-dire plus abstraites. Pour que je propage la chaîne, deux conditions, l'une et l'autre nécessaires, doivent être réalisées (et peu importe, en un sens, leur accompagnement subjectif « vécu ») : l'existence reconnue du partage et la référence à une catégorie de la vérité. Lien social et connaissance. Si je ne pense pas que l'oracle soit partagé, je ne le transmettrai pas, même si je crois qu'il est vrai ; si je pense qu'il n'est pas vrai, je ne le transmettrai pas même si je le sais partagé. C'est exactement ce qu'avait signalé Alain Boureau¹ dans un autre contexte : « La croyance, définie provisoirement comme l'assomption individuelle d'une vérité (de ce qui est tenu pour une vérité) partagée, constitue nécessairement une source et un objet historiques. La croyance agit, produit une efficacité saisie par l'acteur ». Fondamental, le partage (sur lequel a insisté Daniel Bar-Tal²) ne peut être opérant que sous certaines conditions de recevabilité épistémique. Ici encore, cognition et sociabilité montrent leur solidarité organique, inscrite nécessairement dans un ensemble de processus de communication. Les chaînes magiques ne constituent pas un chapitre de la tératologie mentale, mais un épisode parmi d'autres du déploiement incessant de la pensée sociale au travail.

1. A. BOUREAU, « La croyance comme compétence », *Critique*, 529-530, 1991, p. 512-526.

2. D. BAR-TAL, *Shared beliefs in a society : social psychological analysis*, Thousand Oaks, Sage, 2000.

Le Berry : territoire mystérieux, territoire superstitieux ?

Yolande Riou

1 Introduction

Province historique et rurale, le Berry¹ est souvent considéré comme une terre de sorciers, de rebouteux, de « j'teux de sorts », dans les représentations collectives, notamment dans les représentations extérieures au territoire. Ces représentations collectives sont entretenues par une vision médiatique souvent dépréciative, se focalisant sur une image retardée et arriérée des Berrichons. Ces derniers ont parfaitement conscience de la prépondérance de certaines thématiques dans le traitement médiatique qui est fait de leurs lieux et modes de vie. Ils se placent dans une posture de déni quant à cette tradition de sorcellerie en refusant d'être ainsi assimilés à des paysans « rétrogrades et crédules ».

Si le caractère « sorcier » du Berry est parfois convoqué, c'est pour mieux le rejeter ou pour en détourner certains codes clés. Or, la tradition de sorcellerie berrichonne est souvent employée comme preuve du caractère arriéré du territoire, qui entretiendrait des croyances populaires passéesistes. De quelle manière les habitants du Berry parviennent-ils donc à combattre cette image clairement négative et péjorative ? Comment s'inspirent-ils des représentations extérieures, notamment médiatiques, pour mieux les rejeter ou les détourner ?

Pour éclairer ces questions, il est d'abord important de voir comment la télévision, en choisissant de privilégier certains aspects de la réalité, entretient l'image d'un territoire berrichon ancré dans ses superstitions. Cela permet ensuite de mettre en évidence les différentes formules utilisées par les habitants pour rejeter cette représentation d'eux-mêmes et de leur territoire. Enfin, outre ces habitudes de rejet ou de déni, il est possible

1. Le Berry est une ancienne province de France, qui correspond aujourd'hui quasiment aux découpages départementaux de l'Indre et du Cher.

de montrer les techniques de contournement ou de détournement d'une image passéiste, techniques utilisées pour positiver cette représentation d'un territoire mystérieux.

2 Le Berry des superstitieux

Jeanne Favret-Saada, dans son étude de la sorcellerie dans le bocage, décrit ainsi un reportage télévisé sur « Les Sorciers du Berry » : « Le film s'ouvre sur une suite d'images fantastiques : diables grimaçants, chouettes clouées sur des portes, chauve-souris. Répétitions de bruits inquiétants, hurlements. Il faut bien vite mettre en scène pour le spectateur le dictionnaire de la peur et de la crédulité paysannes. Celles-ci sont par avance cantonnées loin du spectateur par la présentation d'un paysage archaïque : bocage secret, maisons anciennes, chevaux se mirant dans des mares, fumiers épars. Les signes de la modernité sont soigneusement gommés de l'image : pas de formica ni de matière plastique en Berry. Seulement la primitivité et le vent hurlant de la peur. Aussi, lorsqu'apparaissent les paysans, leur poste est-il déjà fixé : ils sont autres que les cinéastes, autres que le spectateur. La sorcellerie, on y croit *encore*, mais ailleurs, en Bas-Berry¹. » Si le reportage que l'auteur décrit ici date des années 1970, rien n'a véritablement changé quant à l'image du Berry que proposent les médias, et notamment la télévision.

Le principal vecteur de communication reste aujourd'hui la télévision. En effet, en sélectionnant certains aspects du réel, les médias jouent bien un rôle dans l'orientation et la construction des représentations collectives. Étudier le Berry et ses habitants à travers les archives de l'I.N.A.² constitue un moyen original et pertinent pour récolter des données sur les représentations de ce territoire.

Cette recherche a porté sur une période de 12 ans³ et a concerné les grandes chaînes de télévision nationales françaises. Les modalités méthodologiques furent les suivantes :

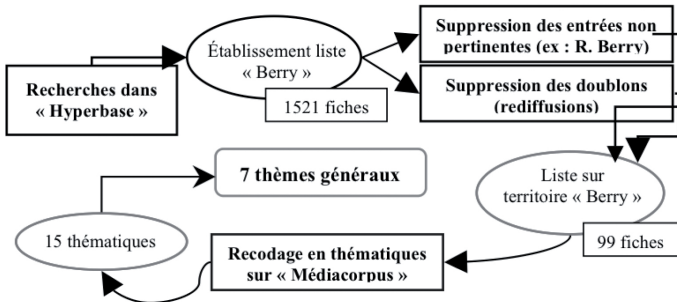
Les émissions enregistrées sous le vocable « Berry » ont été recensées par le logiciel « Hyperbase » grâce à un système de mots-clés, puis traitées et recodées sous « Médiacorus », afin de mettre en évidence les thèmes qui leur étaient associés. Ce travail a donc nécessité plusieurs étapes.

1. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977, p. 285.

2. Institut National de l'Audiovisuel.

3. De 1995, date à laquelle l'archive systématique des émissions de télévision a été rendu obligatoire à l'I.N.A., à 2007 ; cette recherche a été effectuée dans le courant de l'année 2008.

Figure 1. — Méthodologie de sélection des programmes et des thèmes sur le « Berry »



Après avoir établi une première liste de 1521 fiches portant sur le Berry, un certain nombre d'entre elles ont été supprimées. En effet, les émissions concernant des personnes portant ce nom (Richard Berry, John Berry, Chuck Berry) n'étaient pas pertinentes pour cette recherche. De même, pour éviter de biaiser l'analyse qui devait être réalisée, seule l'émission originale a été conservée, ses rediffusions étant supprimées. Ce premier recodage a permis de dégager une seconde liste de 99 fiches portant sur le territoire du Berry. Chacune de ces 99 fiches s'est vue attribuée une thématique donnée. Les quinze thématiques finalement recensées ont elles-mêmes été rassemblées en sept thèmes généraux : culture, économie, faits divers, folklore, nature, patrimoine, personnes. La superstition, l'une des thématiques originelles, fait désormais partie du thème général « folklore ».

Les sept thèmes dégagés montrent bien que toute prise de vue n'est qu'un « segment du visible, retenu comme pertinent, en fonction d'une intention de signifier¹ ». Le « spot » médiatique se concentre en effet sur deux types de sujets, ceux qui concernent la mise en valeur d'un aspect du territoire (un lieu précis, par exemple) ou de « l'atmosphère » du Berry (gastronomie ou arts et traditions populaires). Ce type de traitement n'est pas anodin et propose une vision biaisée de cette région aux téléspectateurs, en en donnant l'image d'un territoire (trop ?) tranquille, au dynamisme plus que réduit. C'est l'aspect « paysan », « folklorique », presque hors du temps, qui est ainsi mis en exergue par les chaînes de télévision nationales. Les émissions portant exclusivement sur la question des superstitions ne concernent que 5 % du total des émissions sur le Berry. Mais cette thématique est parfois finalement abordée au détour d'un reportage...

L'émission de divertissement *Y'a pas photo!*, diffusée sur TF1 dans les années 2000, annonce clairement son positionnement sur ce sujet.

1. R. LA BORDERIE, *Éducation à l'image et aux médias*, Paris, Nathan, 1997, p. 113.

La phrase de lancement d'un reportage sur « le Berry mystérieux¹ » est sans équivoque : « Mais s'il y a bien une région en France où ces phénomènes inexplicables sont encore aujourd'hui en 2002 extrêmement présents, c'est bien dans le Berry ! » Cette déclaration, en voix *off*, permet d'ouvrir le sujet des pratiques de sorcellerie dans cette région, sujet dont le fond est soutenu par la forme adoptée : musique angoissante, images nocturnes, avec des lumières rouges, chouettes et arbres tordus... Ce traitement n'est pas innocent, et donne à voir une certaine image du Berry, « car ici, dans le Berry, la magie et la sorcellerie, c'est loin d'être un sujet de plaisanterie ».

Mais ce type de reportage n'est pas réservé à TF1 et à ses émissions de divertissement. *France 5* propose ainsi, la même année, un reportage apparemment anodin sur « La chèvre du Berry »². Après avoir décrit de manière très factuelle la fabrication et l'affinage du crottin de Chavignol, le sujet « bascule » vers le fait divers en se centrant sur la manière de « barrer » les maladies qui peuvent atteindre les chèvres, notamment les maladies dues à des actes de magie. Et le reporter de conclure : « La sorcellerie demeure ancrée dans la mémoire des gens, même si elle est de moins en moins présente. » Là encore, la télévision se fait le relais d'une image rétrograde, passiste et crédule du territoire et de ses habitants.

Ce phénomène ne semble pas réservé aux chaînes de télévision. Jeanne Favret-Saada souligne ainsi la manière dont la presse nationale s'empare de quelques anecdotes locales et les reconstitue en symboles de l'anachronisme paysan. Cette tendance, peut-être très nette dans les années 1970 au moment de la publication de son livre, se vérifie cependant de moins en moins aujourd'hui. Une analyse comparative des articles de presse de grands quotidiens nationaux³ portant sur le Berry permet ainsi de mettre en évidence la faible proportion de sujets consacrés aux superstitions, ou aux croyances populaires, de manière globale. Mais les quelques articles existants entretiennent, parfois ironiquement, l'image d'un territoire de sorcières. « Les sorcières du Berry, auxquelles *France 2* consacrait dimanche soir un reportage ethnologique, ne sont pas épargnées par la dureté des temps. L'exode rural clairsemant la clientèle campagnarde, la scolarité obligatoire tuant la superstition, elles ont de plus en plus de difficulté à assurer leur descendance. Même quand ils recueillent encore les savoirs empiriques de leurs grand-mères, les jeunes, par peur du ridicule

1. Émission du 29 avril 2002, diffusée à 22 h 50.

2. Émission *Affaires de goût* du 28 janvier 2002, diffusée à 10 h 20.

3. *Le Monde*, *Le Figaro* et *Libération*. En effet, « en France, les "journaux de référence" (*Le Monde* et *Libération* notamment) ont une importante "fonction d'agenda setting", de filtrage et de hiérarchisation en raison notamment de leur réputation, leur crédibilité ou leur autorité » (J. SIRACUSA, *Le JT, machine à décrire. Sociologie du travail des reporters à la télévision*, I.N.A., De Boeck, 2001, p. 25).

ou par manque de foi, s'en servent de moins en moins. C'est tout un pan du patrimoine national qui est ainsi menacé de disparition¹. » Si les quotidiens nationaux ne misent pas forcément que sur cette image de sorcellerie dans leur traitement médiatique du Berry, ils n'hésitent cependant pas à y faire pesamment référence.

Cette conscience aiguë d'une représentation médiatique négative se vérifie par ailleurs très bien dans les entretiens menés auprès des acteurs du territoire². Certains avouent, au détour d'une conversation sur leurs pratiques et leurs représentations du territoire, être lassés de cette image de « bouseux » que s'évertueraient à donner les grandes chaînes télévisées du Berrichon. Ce dernier serait ainsi l'archétype du paysan crédule et arriéré, facilement affecté par les histoires de superstition.

L'image qu'on a du Berry, qu'on a encore, et que les médias s'évertuent encore régulièrement, notamment les émissions satiriques ou autres, à véhiculer sur le Berry, c'est-à-dire la France ultra profonde, on est toujours avec de la paille dans les sabots et les pieds dans la boue. C'est à peu près ça, l'image du Berry, c'est la France très profonde, qui est à l'écart de tout³...

« Bouseux », « France profonde », les qualificatifs ne manquent pas pour désigner la manière dont sont traités le Berry et ses habitants dans les médias nationaux. Ces images sont souvent corrélées, dans l'esprit des sphères parisiennes dirigeant le paysage médiatique national, à celles de sorciers. Il arrive donc que des acteurs locaux du territoire soient contactés pour servir d'intermédiaire avec ce monde mystérieux.

Il y a des journalistes qui téléphonent, pour une émission de télévision, et il fallait que je leur présente un sorcier du Berry, et je leur ai dit : « Non, je ne vous présenterai pas de sorciers, parce que d'abord, on n'en a pas plus qu'ailleurs, on n'est pas un territoire où il y a plus de sorciers, c'est une image qui a été forgée »⁴.

Au final, il apparaît clairement que les médias nationaux, notamment les chaînes de télévision, ont tendance à proposer une vision partielle du Berry, en en montrant l'image d'un territoire à la tradition de sorcellerie

1. A. ROLAT, « Un sorcier nommé Charly », *Le Monde*, 13 octobre 1998.

2. Quatre-vingt acteurs du territoire ont été rencontrés lors d'entretiens semi-directifs, entre février 2007 et janvier 2009, dans le cadre d'une thèse de sociologie portant sur l'inscription territoriale des habitants du Berry. Ces quatre-vingt acteurs se répartissent en trois catégories : les institutionnels, les habitants et les « spécialistes » du Berry.

3. Directeur du comité départemental de tourisme de l'Indre. Entretien réalisé le 2 mai 2007.

4. D. Bernard, écrivain, historien et ethnologue. Entretien réalisé le 10 septembre 2008.

profondément ancrée. Mais ses habitants sont parfaitement conscients du rôle qu'on tente de leur faire tenir et n'hésitent pas à le dénoncer.

3 Le rejet des superstitions

Les médias nationaux appuient donc fortement sur des caractéristiques folkloriques, en particulier celles liées au monde de la magie, dans leur exposition du Berry. Mais que font les habitants du territoire de cette image ? L'incorporent-ils directement dans leurs représentations ? Ou la confrontent-ils d'abord à leurs expériences de vie quotidienne ?

Loin d'accepter ce traitement médiatique partial de leur réalité, les acteurs et en particulier les habitants ne se contentent cependant pas de le dénoncer et refusent de laisser s'installer cette image archaïque de leur territoire. Plusieurs moyens sont ainsi utilisés pour repousser tout aspect relatif à la question des croyances populaires dans le Berry.

Aborder la thématique de la sorcellerie avec des Berrichons provoque tout d'abord une réaction de rejet, de déni quasiment épidermique... Les individus insistent ainsi sur le caractère universel du phénomène, loin d'être uniquement circonscrit au Berry.

Ce n'est pas spécifique au Berry, c'est pour ça qu'on ne peut pas en parler dans le Berry, les sorciers, je ne pense pas qu'il y en ait que dans le Berry. Ça m'évoque bien ça le Berry, mais je pense qu'il n'y a pas que dans le Berry qu'on voit ça¹.

Une telle affirmation est même parfois relayée par les quotidiens nationaux, signe que les temps changent et qu'ils ne se font plus uniquement l'écho d'une image traditionaliste, crédule et passéiste. « Chaque région, et pas seulement la Bretagne, la Normandie ou le Berry, a sa tradition de terres hantées, de sorciers, de sourciers, de magnétiseurs, rebouteux, désenvoûteurs et autres médiums extralucides² La sorcellerie est donc loin d'être uniquement cantonnée à certains territoires... »

Même s'ils estiment qu'elle n'est pas seulement localisée dans le Berry, les habitants acceptent de convenir de l'existence de croyances populaires. Ils en précisent cependant rapidement le caractère passéiste : si des pratiques superstitieuses ont eu lieu dans le Berry, elles datent d'une autre époque, lorsque les progrès de la science et de la médecine n'avaient pas encore atteint les zones rurales les plus reculées.

Les sorciers, c'est passé d'époque. Mais les gens en parlent quand même, de ça, de ces histoires de sorcellerie, qui n'existent que plus beaucoup.

1. Habitante, 53 ans, professeur, Vierzon (18).

2. F. HALIMI, « Sorciers et fantômes », *Le Figaro*, 28 octobre 2006.

Les rebouteux, j'en ai usé, j'en ai connu. Mais en fin de compte, c'est une façon de vivre au calme¹.

Les quelques pratiques magiques parfois rapportées par les habitants relèvent de l'anecdote familiale, transmise par la tradition orale, mais depuis longtemps oubliée dans la vie quotidienne. Reléguer ainsi ces pratiques dans un passé révolu permet de les minimiser dans les discours.

Il existe un dernier aspect du phénomène de rejet de la sorcellerie : mentionner les rumeurs qui courent sur le sujet, tout en s'empressant de préciser sa propre absence de croyance envers un tel sujet. Les « on-dit » sont ainsi convoqués et niés dans le même mouvement, mais avec quelquefois un manque de conviction dans les propos qui incite à s'interroger sur le véritable positionnement du déclarant.

[Le Berry?] Qu'est-ce qu'on peut dire? Il y a la sorcellerie. Dans l'Indre aussi. Nous, on n'a jamais été ensorcelés, m'enfin bon. La sorcellerie².

Les habitants ont parfois entendu parler de ces pratiques magiques mais estiment ne jamais y avoir été confrontés eux-mêmes. D'autres évoquent aussi ces superstitions, mais avec une sorte de désinvolture. Eux n'ayant jamais été exposés au moindre phénomène relevant de ce domaine, ils n'y prêtent pas une grande attention. Existe-t-il des sorciers dans le Berry? Finalement, ce n'est pas leur problème. Quelques habitants affirment cependant beaucoup plus catégoriquement leur opinion.

Les sorcières, on dit que dans le Berry, il y a des sorcières. Alors ça, je n'y crois pas, mais après, chacun croit ce qu'il veut³.

Les sorcières n'existent pas, et ce malgré les rumeurs parfois présentes dans les conversations. Le rejet de ces « on-dit » peut même prendre une forme très ironique comme pour mieux démontrer que le sujet ne les concerne pas, et que sa mention est rendue obligatoire uniquement par sa présence dans les représentations collectives. Certains acteurs du territoire tournent ainsi en dérision ces images auxquelles ils ont eux aussi parfois été confrontés.

Alors, l'autre image qu'on entend de temps en temps, c'est le pays des sorcières, des jeteurs de sorts, etc., qui, finalement, même si on se dit « c'est dommage », parce qu'on ne s'en sort pas, finalement, ça plaît aux gens. Donc on peut de temps en temps un peu appuyer dessus. Ça fait très Berry profond, etc. Mais par contre, ils seront très déçus quand ils iront dans la

1. Habitant, 57 ans, employé, Châteauroux (36).

2. Habitante, 70 ans, retraitée, Nérondes (18).

3. Habitante, 38 ans, vendeuse, Sancoins (18).

plaine de Bourges, où là, à part les céréales, je ne vois pas où on pourra mettre les sorcières¹.

Par ailleurs, certains habitants vont plus loin. Pour mieux rejeter tout aspect relatif aux croyances populaires, il leur suffit de ne pas en parler ; ne pas aborder le sujet permet ainsi de minimiser sa place dans les représentations. Dans les entretiens avec des Berrichons, cette thématique ne voit le jour qu'après un long échange, destiné à s'assurer de la sincérité des deux parties, pour ne pas risquer notamment une réaction de mépris de la part de l'enquêteur.

L'absence de parole se fonde aussi sur des raisons plus profondes encore. En effet, elle peut également être due à un phénomène de peur : les superstitions, et en particulier celles relatives à la sorcellerie, sont des « choses » dont « on ne parle pas » pour Jeanne Favret-Saada². Elle montre en effet que la parole, c'est le pouvoir par lequel un sorcier jette un sort à sa victime. Nommer un sorcier ou un phénomène de sorcellerie, c'est donner la possibilité de « se faire prendre ». Mieux vaut ne pas en parler pour ne pas se laisser entraîner dans un domaine non maîtrisable. Cette opinion est encore visible, en filigrane, dans les contacts que peuvent avoir certains « spécialistes » du territoire avec des habitants.

La sorcellerie ? C'est très difficile, parce que les gens en parlent très peu, parce que justement, s'ils disent qu'ils croient, on va les qualifier de retardés ou d'attardés... Et je parlais de cette dame, dans le sud de l'Indre, que j'avais rencontrée sur les pratiques vétérinaires ; ensuite, elle a raconté des pratiques dites de sorcellerie, mais qui sont en fait des pratiques particulières qui se font dans toutes les campagnes de France, mais il y a toujours le : « Ah moi, je n'y crois pas ». C'est untel, c'est eux, mais ce n'est pas nous. On se positionne vraiment, c'est l'autre, ce n'est pas soi. Mais on est très réticent à livrer des témoignages de sorcellerie. Ça existe, mais on va se croire attardé³.

Au final, les habitants du Berry sont loin d'accepter les croyances populaires qui existent traditionnellement sur leur territoire. Rejet et négation de cette image sont deux phénomènes couramment à l'œuvre et qui semblent être complètement intériorisés par les individus.

L'analyse d'évocations issues d'un questionnaire envoyé à un échantillon d'entreprises du territoire⁴ prouve d'ailleurs combien cette théma-

1. Responsable commerciale CIBELE (lentilles vertes du Berry). Entretien mené le 4 septembre 2009.

2. J. FAVRET-SAADA, *op. cit.*

3. D. Bernard, historien, écrivain et ethnographe. Entretien réalisé le 10 septembre 2008.

4. Questionnaire envoyé aux quatre cent cinquante-cinq entreprises du territoire portant les termes de « Berry » et de « Berrichon » dans leur dénomination sociale, ainsi qu'à

tique est peu prépondérante dans les représentations des répondants. Ainsi, seulement quinze occurrences sur près de trois cent cinquante mots évoqués par cette méthode concernent l'aspect « mystérieux » du territoire et en particulier les pratiques de sorcellerie¹. Même les chefs d'entreprise désireux de montrer une image traditionnelle de leur activité (68 % d'entre eux) ne mettent pas en avant cet aspect.

Ne pas aborder la thématique des croyances populaires (même si les caractéristiques plus traditionnelles et folkloriques ne sont pas oubliées de manière générale) permet à ces chefs d'entreprise de mettre en évidence d'autres aspects de leur territoire. Valoriser celui-ci aurait-il pour effet de faire « oublier » une tradition de magie ? Ce serait alors un autre moyen utilisé par les acteurs du territoire, pour rejeter toute image archaïque. Beaucoup d'entre eux se contentent cependant de nier toute existence de tels phénomènes.

4 La marchandisation des superstitions

Ne pas parler de la sorcellerie peut donc être une solution adoptée par les habitants pour ne pas se faire prendre par celle-ci. Mais ces derniers sont également capables de détourner cette image de superstition pour la positiver et valoriser ainsi le territoire, ou même pour que cette image leur devienne profitable.

Outre les phénomènes de rejet ou de déni précédemment évoqués, jouer sur d'autres facettes du territoire est donc un moyen fréquemment utilisé par les acteurs locaux pour « contourner » la thématique des pratiques magiques. Ils focalisent alors l'attention sur des caractéristiques différentes, voire opposées, du Berry.

Ainsi, les médias locaux clairement « estampillés Berry » se font un point d'honneur à ne pas insister trop lourdement sur des caractéristiques folkloriques ou traditionnelles qui donneraient une image passéiste ou rétrograde de ce territoire. Ils tentent, entre autres, d'en donner une représentation d'ouverture, de modernité.

Ce sont des valeurs qu'on aime bien porter, à la *Bouinotte*. Pas le Berrichon berrichonnant, et fermé au monde. C'est revendiquer... enfin, revendiquer, c'est un peu bateau, c'est revendiquer des racines pour mieux s'ouvrir au

une sélection de quatre cent cinquante-cinq entreprises ne portant pas ces termes, aux caractéristiques semblables aux premières. Le taux de retour de 18 % permet d'analyser cent cinquante-cinq questionnaires.

1. Occurrence des mots « sorcier(s) », « sorcière(s) », ou « sorcellerie » dans les évocations du « Berry » ou du « Berrichon » au sein de questionnaires auto-administrés par cent cinquante-cinq chefs d'entreprises du Berry, dont la dénomination sociale portait, ou non, ce terme de « Berry ».

monde. C'est cultiver ses racines, pour s'ouvrir à celles des autres et pouvoir accueillir. [...] Donc oui, d'une certaine manière, on essaie de se battre sur l'image de la région, le fait de ne pas évoquer la sorcellerie, ou pas de cette manière-là, en est une¹.

La volonté de donner une autre image du territoire est parfois même clairement à l'origine de la création d'un média local, notamment un média portant le terme de Berry dans sa dénomination. Et une telle volonté est alors tout aussi clairement exprimée par le fondateur de ce type de média.

Je crois que les Berrichons eux-mêmes ne sont pas très fiers de leur image. Souvent, ils se tournent en dérision, ou alors, ils se donnent une image de type sorciers, que je déteste. Je veux bien que dans la littérature, il y ait eu des sorciers dans le Berry, pourquoi pas, je ne crois pas aux sorciers, par ailleurs, mais peu importe. Mais qu'on assoie l'image du Berry sur les sorciers, les j'teux de sorts ou les leveux de sorts, c'est peut-être ce qu'il y a de pire. Il ne s'agit pas de nier que ça existait dans la littérature, que ça existait dans certains comportements, même éventuellement, mais on n'assied pas une image là-dessus, c'est aberrant².

Valoriser les aspects positifs du Berry, c'est donc un moyen d'évacuer les superstitions qui sont souvent accolées au territoire, en minimisant leur importance. Certains acteurs, et pas seulement les institutionnels censés représenter ce territoire, se font donc un devoir de mettre en évidence d'autres caractéristiques du Berry, par exemple dans le cadre de leurs attributions.

Et puis, je n'aime pas beaucoup le côté sorcellerie, mais ça aussi, c'est assez connu, moi, je n'aime pas beaucoup, parce que je trouve quand même que ça nous colle une étiquette un peu ringarde. Ringarde et trop folklorique. D'autres y sont attachés, c'est difficile à jeter par-dessus bord, vous savez, comme ambassadeur, je me suis trouvé régulièrement à prendre place à table dans bien des pays entre deux voisines, et c'était toujours : « France ! *French food ! French parfum !* » Et je répondais : « Mais vous connaissez les *French hélicoptères ?* ». Enfin voilà, j'aime mieux dire que dans le Berry on fait des ascenseurs pour centrales nucléaires que des sorciers³.

Positiver l'image du territoire peut se faire en évitant d'aborder les « sujets sensibles » comme peut l'être celui des superstitions.

1. Gilles Boizeau, rédacteur en chef du magazine *La Bouinotte*. Entretien réalisé le 31 janvier 2008.

2. André Laignel, président de l'Établissement public de coopération culturelle, maire d'Issoudun (36). Entretien réalisé le 16 janvier 2009.

3. François Plaisant, président du Cercle amical du Berry. Entretien réalisé le 19 février 2008.

Mais cette thématique est parfois utilisée et détournée pour mieux positiver le concept, notamment par les acteurs du tourisme qui développent depuis quelques années un concept portant sur « Les magies du Berry¹ ». Ce concept purement marketing repose, d'après ses promoteurs, sur la réalité spécifique du territoire. Le Berry est ainsi un pays de légendes, de croyances populaires, qui possède une force d'envoûtement, une richesse incomparable, des moments magiques à partager. Les accroches jouent sur cette notion d'envoûtement : « pouvoir de séduction », « jardins secrets », avec des visuels (comme des affiches) associés.

Aussi simple soit-elle, on positive le féérique, et les contes et légendes du Berry. Auparavant, on n'appelait pas ça des Magies, on appelait ça de la sorcellerie. Aujourd'hui, on ne peut pas communiquer « sorcellerie », parce que c'est lié à plein de choses négatives. Par contre, la magie, ça correspond pleinement au Berry et plutôt un pouvoir de séduction qu'un aspect négatif lié à des impressions, à un monde religieux, etc.²

Prendre à son compte une tradition de superstitions peut donc exaspérer certains acteurs locaux. Mais cela peut aussi constituer une bonne opportunité touristique pour d'autres, qui ne se privent alors pas « d'exploiter le filon ». Ainsi, à Concessault (18), il existe un musée consacré aux pratiques de sorcellerie.

Il y a un truc dans le Berry ; on parle souvent des sorcières, ça peut faire sourire, sauf que le musée de la sorcellerie, à Concessault, il marche très bien. Bon, ça marche moins bien aujourd'hui que ça n'a marché, parce qu'ils sont un peu dans un désert aussi. Autour, il n'y a rien qui a bougé et c'est dommage. Mais ils ont fait la preuve qu'avec un truc qui pouvait paraître complètement ringard et que les Berrichons avaient plutôt l'air de vouloir rejeter, eux, ils ont fait la preuve qu'à partir de ça, on pouvait faire un truc qui fonctionne³.

Un tel musée revient ainsi à renverser la perspective et à positiver ce qui semblait être un handicap lourd à porter. Les pratiques magiques ne

1. D'autres régions, comme la Bretagne, ont aussi développé ce tourisme des contes, des légendes et des croyances populaires, qui répond à une demande du public. Même le légendaire moderne a investi le tourisme avec des « *mystery tours* » comme à Paris où l'on visite les monuments prétendument liés à des énigmes, de la pyramide du Louvre satanique aux lieux évoqués par le *Da Vinci Code*, en passant par le fantôme de l'Opéra (www.cityvox.fr/visiter_paris/paris-et-ses-legendes-urbaines_3499641/PageNews).

2. Ludovic Azuar, Directeur du comité départemental de tourisme du Cher. Entretien réalisé le 13 juin 2007.

3. Alain Beignet, président du comité régional de tourisme du Centre. Entretien réalisé le 25 juin 2007.

représentent alors plus un sujet de risée, mais constituent au contraire un élément valorisant, source d'attractivité.

Puisqu'on n'arrive pas à sortir la tête et les gens de cette histoire de sorcellerie, faisons un atout. Il y a des gens qui l'ont compris, ceux qui ont créé le musée de la sorcellerie à Concessault, c'est un des musées de France les plus courus. Et c'est un musée qui a reçu un prix européen, je ne sais plus, l'an dernier ou il y a deux ans, reconnaissant à la fois son dynamisme, son originalité¹.

D'autres initiatives existent, parfois plus individuelles, de la part d'acteurs du territoire, désireux de se servir du potentiel contenu dans une image déjà existante, afin de la détourner à leur profit. Un habitant explique ainsi ce qu'il est amené à organiser sur ce thème dans le cadre de ses activités professionnelles.

Ce sont des séjours un peu sorcellerie, ou botanique. Enfin, botanique de base, pour les enfants et les moins jeunes. Donc, c'est sorcellerie, pendant la semaine, ils vont voir différents intervenants. Ils viennent ici, parce que forcément, je suis un sorcier, un gentil. Et puis on fait un bouillon de onze heures².

En fait, les acteurs du territoire n'hésitent pas à mettre en scène³ une ambiance de magie, pour des besoins purement artistiques par exemple. C'est le détournement ultime des croyances populaires, puisqu'elles deviennent un instrument de théâtralisation et, quelque part, de représentation. Ainsi ce photographe raconte une anecdote dans laquelle il assume parfaitement cette reprise des traditions de sorcellerie.

Il y a des Berrichons qui ont des super gueules, et qui méritent qu'on les mette. [...]. Lui, je l'ai photographié, il est super. Lui, ce papy, il habite Saint-Chartier, il avait la biaude et tout, et il fait du théâtre. Et je lui ai dit : « Comme vous faites du théâtre, que vous savez jouer la comédie, il me faudrait la photo d'un papy avec le pendule, un sorcier et tout ». Il me dit : « D'accord, on fera ça ». Il a mis la biaude, avec le pendule et c'est génial, on a fait une ambiance vraiment sorcellerie⁴.

Dans ce cas, c'est un renversement total de perspective qui apparaît, puisque d'une faiblesse, certains acteurs font une force. « Il arrive que les

1. Bernard Stefan, rédacteur en chef du *Berry Républicain*. Entretien réalisé le 27 septembre 2008.

2. Habitant, 49 ans, herboriste, Méridy (36).

3. Cf. E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, trad. de l'anglais, Paris, Éditions de Minuit, 1973 (éd. orig. 1956).

4. Sébastien Péaron, rédacteur en chef du magazine *Jeux en Berry*. Entretien réalisé le 16 janvier 2008.

stigmatisés fassent leurs, voire revendiquent les dénominations stigmatisantes en leur assurant les éléments d'une identité non seulement positive, mais offensive, pour les retourner contre leurs "stigmatisateurs"¹. » C'est finalement exactement ce qui est à l'œuvre en ce qui concerne le Berry et sa tradition de sorcellerie. Continuer dans cette voie pourrait peut-être permettre aux habitants de mieux accepter ce passé parfois un peu trop connoté pour eux.

L'image d'un territoire de superstitions est encore entretenue par le traitement médiatique du Berry, et notamment par les médias nationaux. La littérature n'est toutefois pas en reste et les ouvrages sur le territoire ne se privent pas d'évoquer cette tradition. « Il ne faut pas gratter longtemps la rude écorce des paysans de la région pour retrouver en eux l'âme naïve et crédule des Berrichons d'autrefois. Les histoires de sorciers et de revenants sont restées dans leur mémoire, et ils ne fréquentent pas volontiers, la nuit, les "carrouées" (carrefours) et les lieux écartés où, d'après ces légendes, se tenait et se tient peut-être encore le sabbat, réunion présidée par le diable lui-même, qui se présente sous la forme d'un grand bouc noir ou de quelque animal fantastique². » Qu'un tel folklore soit continuellement entretenu explique donc parfaitement les phénomènes de déni, de rejet de ces croyances populaires, de la part des habitants eux-mêmes. Pour certains, les pratiques magiques n'existent pas, ou n'existent plus, et ils ne se sentent donc pas concernés par cette problématique.

Cependant, qu'ils la rejettent ou qu'ils s'en emparent, les Berrichons intègrent ces superstitions généralement accolées à l'image de leur territoire, et ce jusque dans leur construction personnelle. Elles restent un élément de leurs racines, une référence à laquelle se raccrocher pour définir une identité.

1. J.-C. DEPAULE (dir.), *Les Mots de la stigmatisation urbaine*, Paris, Maison des sciences de l'homme, Unesco, 2006, p. 7.

2. J.-C. MYSKOWSKI, « Ethnographie », in J. DESPRIÉE & alii., *Berry, Indre et Cher*, Paris, Christine Bonneton, 2008, p. 132.

Vendredi 13

Patrick Legros

1 Introduction

Chaque année, au moins un vendredi 13 vient marquer le calendrier et est l'occasion de comportements particuliers de la part d'environ un quart des Français¹. Cette date n'est pas pour autant à l'origine d'actes superstitieux importants pour eux puisqu'ils ne la situent ni dans les cinq premiers facteurs de chance, ni dans ceux de malchance². Pourtant, du fait notamment que cette date accompagne également le rythme quotidien des médias qui l'utilisent à leur profit, il devient une date rituelle au même titre que la Toussaint ou encore la fête des Mères et bien plus qu'Halloween par exemple.

Le vendredi 13, parce qu'il est inévitable, est propice à des comportements superstitieux puisqu'il est à la fois considéré comme pouvant porter chance ou malchance. C'est d'ailleurs ce qui fait sa spécificité et son intérêt. Généralement, les *objets* de la superstition n'ont qu'un unique sens : positif ou négatif. Sur les 23 % de résidants en France qui considèrent que cette date n'est pas « un jour comme les autres », un tiers estiment qu'elle est négative pour eux. Comment expliquer cette disparité d'opinion ?

En outre, entre le *dire* et le *faire*, les résultats sont contrastés. En effet, comment considérer en même temps que près de 20 % des sondés affirmant qu'il s'agit d'un jour ordinaire ont participé à un jeu de hasard spécifiquement ce jour-là ? Tant que cette superstition prenait sa source dans deux récits bibliques ou dans la mythologie scandinave, elle était alors connotée négativement ; mais la culture industrielle du xx^e siècle inversera ce sens pour en faire un produit marchand. Aujourd'hui, elle partage

1. Cf. sondage TNS SOFRES réalisé en janvier 2009 auprès de 4 234 individus représentatifs de la population résidante en France âgée de 15 ans et plus.

2. Toutefois, le fait qu'elle soit aussi bien considérée comme pouvant porter bonheur que malheur fait qu'elle ne peut être représentée dans les premières superstitions uniquement comme positives ou négatives.

ceux qui considèrent qu'elle porte bonheur avec ceux, moins nombreux, qui s'en méfient.

2 Aux origines de la superstition

Un superstitieux n'a pas besoin de connaître l'origine de sa superstition pour mettre en œuvre des stratégies de contrôle ou d'incitation afin de détourner ou d'attirer ses effets. Seule son apparition suffit pour occasionner des comportements spécifiques. Pour le cas du vendredi 13, il apparaît clairement que cette méconnaissance profite à tous ceux qui considèrent cette date comme porte-bonheur. En effet, cette superstition a vraisemblablement pour origine la combinaison de deux autres superstitions à l'influence néfaste. Elle devrait donc en être d'autant plus redoutable.

Le vendredi, tout d'abord, qui est le jour de la mort du Christ mais avant tout le jour dédié à Vénus, est un jour de mauvaise réputation. Marqué par ces événements, le vendredi devient un jour sacré. C'est ainsi qu'il acquit un pouvoir positif et négatif, comme tout symbole utilisé par les superstitions (même si, au final, un seul sens est conservé par la population). Il devient alors un jour à sanctifier¹.

Malgré cette double polarité, le vendredi a plutôt été connoté négativement à travers l'histoire. Ainsi, les contemporains du Moyen Âge ont pris l'habitude de situer tous les événements néfastes un vendredi : la sortie d'Adam et Ève du Paradis, le meurtre d'Abel par Caïn, la décapitation de saint Jean-Baptiste, le Déluge, les plaies d'Égypte, la mort de Moïse, du prophète David, de la Vierge, etc. En Angleterre, le vendredi est devenu le « jour des pendus » (l'exécution² ayant lieu ce jour-là), un jour néfaste pour tout ce que l'on pouvait entreprendre. En France, sous l'Ancien Régime, seuls les couples qui s'étaient déjà mariés au moins une fois se mariaient le vendredi.

Le treize, quant à lui, symbolise la trahison de Judas, le douzième apôtre, condamnant à mort Jésus et lui-même. La mythologie gréco-romaine associait déjà ce chiffre au malheur et au désordre : il venait en effet juste après

1. Les éléments des superstitions sont toujours ambivalents aussi bien que les victimes émissaires sacrifiées pour sauver un groupe social (Cf. R. GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982). Ils sont responsables du bonheur ou du malheur indépendamment de l'individu ou du collectif qui en subissent les conséquences. Ils bénéficient par conséquent d'un pouvoir surnaturel de provenance parfois indéfinie mais toujours supérieure. Ils ont également une fonction régulatrice en amoindrissant les tensions dues à des inégalités mal ressenties parce qu'ils offrent une explication déculpabilisant les individus ayant le sentiment d'être lésés. Le pouvoir de la superstition est ainsi dénoncé et extériorisé, ces éléments pouvant alors être vénérés ou sacrifiés pour l'occasion.

2. Il en était déjà de même dans la Rome antique qui exécutait généralement les condamnés un vendredi.

le chiffre 12 dont la perfection était largement appréciée — 12 dieux dans l'Olympe, 12 constellations, etc. Ce chiffre, qui peut être malgré tout différent selon les cultures (17 pour les Italiens¹ et 4 pour les Japonais² et les Chinois³ par exemple), sera ensuite chaque fois remarqué dès qu'il confortera l'idée d'un maléfice. Ainsi, le chapitre 13 de l'Apocalypse concerne l'Antéchrist ; le treizième arcane du tarot fait référence à la mort. De nombreux personnages historiques ont craint le treize comme le roi de Prusse Frédéric le Grand ou Victor Hugo.

Toutefois, contrairement au vendredi, le chiffre 13 a également souvent été vu comme un porte-bonheur. Par exemple, l'usage du treizain a longtemps été utilisé pour souhaiter du bonheur aux mariés. Clovis offrit ainsi treize deniers à Clotilde ; le dauphin fit de même (13 pièces d'or) à Marie-Antoinette. Louis XIII, quant à lui, n'avait pas d'autres choix que de vénérer ce chiffre. Dans un même registre, on peut citer Claude Lelouch qui voit dans le chiffre 13 une occasion bénéfique : son nom compte 13 lettres ; il donnera 13 lettres au prénom et nom de sa fille, Salomé ; il fonda sa société de production un vendredi 13 (appelé *Films 13*) ; il a même baptisé son bateau *Vendredi 13...* Aujourd'hui, le « treize à la douzaine », encore utilisé par les vendeurs d'huîtres, indique bien que le 13 vient pallier une anomalie éventuelle ou, dans le meilleur des cas, procure un produit gratuit. De nombreuses parures sont ornées de ce chiffre afin de porter chance : bracelet, bague, collier, etc.

L'association des deux symboles donne naissance au vendredi 13, jour doublement néfaste⁴. Chaque événement historique marqué du sceau de cette date fatidique ajoute du crédit à la croyance dans son pouvoir. Grégoire XIII étant à l'origine de l'adoption du calendrier grégorien, qui offre à l'association du vendredi et du 13 une fréquence plus importante que pour d'autres jours, devient un signe annonciateur d'un « dérèglement » particulier. L'arrestation de Jacques de Molay et des membres de l'ordre des Templiers est datée du vendredi 13 octobre 1307 après qu'une ordonnance du roi Philippe Le Bel fut ouverte par tous les baillis et prévôts de France spécialement ce jour-là. Cette date explique également la crainte de l'année 1813, à la fois pour sa terminaison et parce qu'elle commença par un vendredi. De nombreuses personnalités ont modifié leur emploi du temps à l'occasion de ce jour craint. En 1882, par exemple, l'archiduchesse Isabelle d'Autriche remet un voyage au

1. 17 en chiffre romain s'écrit XVII, anagramme de VIXI signifiant en latin « j'ai vécu ».

2. Son idéogramme symbolise également la mort.

3. Le 4 chinois se prononce *shi*, à savoir la « mort » ; le 13 est, quant à lui, associé à la vie.

4. Là encore, il faut préciser que ce jour dépend des cultures nationales. Ainsi, en Espagne et généralement dans les pays d'Amérique latine, c'est le mardi 13 qui est craint parce que ce jour est associé à Mars, dieu et planète évoquant la guerre et la destruction.

lendemain réalisant qu'elle devait partir un vendredi 13. Napoléon retarde son coup d'État du 17 brumaire en se rendant compte que la date préalablement prévue correspondait à ce fameux jour. Enfin, un avion s'écrase dans les Andes le vendredi 13 octobre 1972 transportant, entre autres, l'équipe de rugby *Old Christians* ; quelques passagers sont retrouvés deux mois plus tard dont la survie ne doit qu'au recours au cannibalisme...

C'est avec l'industrialisation que cette date s'est diffusée comme plus favorable que défavorable même si on peut évoquer quelques exceptions antérieures à cette époque : ainsi, Henri IV et Louis XIII avaient une prédilection pour le 13 et le vendredi.

L'attestation d'autres origines au vendredi 13 sont connues mais ne permettent pas de savoir si elles sont antérieures à la version chrétienne ou si elles sont indépendantes d'elle. Parmi les plus célèbres, on citera celle de la déesse Frigga (ou Freya), déesse de l'amour et de la fertilité, épouse d'Odin, que les légendes nordiques considéreront, à partir des x^e-xi^e siècles, comme une sorcière. Celle-ci réunissait chaque vendredi, au sommet d'une montagne où elle aurait été bannie, onze sorcières, plus elle, avec le diable, afin d'organiser par vengeance leurs méfaits à venir. Frigga donnera en allemand *Freitag* et en anglais *Friday*, c'est-à-dire vendredi (avant de devenir néfaste, elle était célébrée lors du *Freya's day*). En Scandinavie, le vendredi est ainsi devenu un jour de sabbat.

Relevant de la même mythologie nordique, on retrouvera Odin réunissant onze divinités pour un repas¹. Le dieu du Mal Loki, exclu de cette réunion, s'y invite malgré tout. Il s'ensuit un combat avec un des invités, le dieu de l'Amour et de la Lumière Balder, qui perd la vie d'une flèche empoisonnée en plein cœur.

3 La marchandisation du vendredi 13

Aujourd'hui, les impacts du vendredi 13 sur la vie quotidienne sont toujours manifestes. Comme pour beaucoup de superstitions, il est difficile de se limiter à souligner la crédulité d'une population spécifique lorsqu'on prend en compte son étendue. Rien que pour le chiffre 13, on s'aperçoit que de nombreux hôtels ne possèdent aucune chambre portant ce numéro ou alors que ces chambres ne sont proposées qu'en dernier ressort et avec précaution ; certains aéroports n'ont pas de piste 13 et même la base aérospatiale de Kourou ne posséderait pas de hangar n° 13. Les pilotes

1. Qu'il convient évidemment de rapprocher de la Cène servant à expliquer la croyance dans le fait qu'être « treize à table » porterait malheur. 18 % des résidents en France en 2009 disent qu'ils évitent d'être 13 à table, chiffre sans doute en dessous de la pratique notamment du fait qu'il est peu courant d'être aussi nombreux pour un repas (ce qui ne permet pas d'avoir été confronté nécessairement à cette situation).

de Formule 1 évitent de porter ce numéro suite à l'accident mortel de deux d'entre eux en 1926. Des immeubles n'ont pas d'étage 13 (seulement 12 bis ou 14a) et de nombreuses rues citadines n'ont pas de n° 13. Des cinémas multiplexes ne possèdent pas de salle 13.

Il faut donc envisager le fait que la superstition a un effet réel et non pas simplement psychologique ou imaginaire. Ainsi, au début du xx^e siècle, les compagnies de chemin de fer ou d'omnibus voyaient leur chiffre d'affaires chuter un vendredi 13; aujourd'hui, les loteries nationales profitent allègrement de cet engouement pour la superstition; leur chiffre d'affaires augmente considérablement et cette croissance semble toujours plus forte depuis de nombreuses années. En 1987, on estimait que *La Loterie Nationale* vendait 10 % de billets supplémentaires ce jour-là; ce taux avoisinerait les 100 % aujourd'hui¹ (il est vrai que la publicité et le montant du « gros lot » sont également plus conséquents mais la différence entre ce qui est proposé et ce qui est joué est largement en faveur du second).

Un rapport économique fait aux États-Unis dans les années 1950 et 1960 estimait le préjudice occasionné par cette date à un quart de milliard de dollars. Plus récemment, un journal médical (*British Medical Journal*, 1993) constatait que, dans une région située au sud de Londres, on observait une augmentation de plus de 50 % des hospitalisations ce jour-là.

Le vendredi 13 est ainsi devenu une valeur marchande avec la société de masse. Symbole négatif auparavant, cette superstition a été introduite dans le marché économique comme valeur positive, d'où l'incertitude qui règne aujourd'hui quant à savoir s'il s'agit d'un jour néfaste ou bénéfique. Le vendredi a d'ailleurs moins participé à cette transformation que le chiffre 13 notamment parce que ce dernier se reproduit douze fois dans l'année contrairement au vendredi qui ne possède aujourd'hui de valeur superstitieuse qu'avec ce numéro. À l'utilisation marchande de cette date² qui lui crédite un effet positif (la consommation est liée à des conditions favorables), il faut ajouter, pour comprendre cette évolution, la méconnaissance progressive des origines de cette superstition. Le vendredi 13 est devenu une date profane servant un rituel de consommation.

1. Certaines données annoncent même un enregistrement de joueurs trois fois supérieur qu'en période ordinaire. Depuis 1991, *La Française des Jeux* organise une « Journée de la Chance » dont la campagne est appelée « Opération V13 ». En 2006, un joueur, en moyenne, joue 5 euros par semaine (pour 3 millions de joueurs); la semaine du vendredi 13, il y a 6 millions de joueurs attirés par un gain supplémentaire de 25 % à 30 % (20 millions d'euros environ dont 60 % des sommes environ sont reversées : 12 % pour les buralistes, 5 % pour le loto, 28 % pour les impôts...). En septembre 2008, le montant moyen est d'environ 6 euros avec 7 millions de joueurs pour un gain (à l'Euro millions) de 170 millions d'euros.

2. Plus favorable certaines années que d'autres : 2009, 2012, 2015 puis 2026 comptent trois vendredi 13 chacune.

Le chercheur qui tentera d'analyser l'influence du vendredi 13 sur les comportements aura donc à enregistrer toutes les activités quotidiennes pouvant s'y rapporter. Il analysera les flux de population dans les transports en commun, sur les axes routiers, les péages d'autoroute ; il pourra, pour l'occasion, vérifier le taux d'illégitimité¹ du comportement portant sur le fait de rester spécifiquement chez soi (opinion de 14 % des Français²) ou de ne pas utiliser les transports en commun (2 %) ce jour-là. Il pourra recenser les chiffres d'affaires de différents magasins, des grandes surfaces, etc., la fréquentation des urgences dans les hôpitaux et cliniques. Toutefois, ces données seront difficilement analysables en considérant qu'aujourd'hui le vendredi 13 peut aussi bien être considéré comme une date favorable ou défavorable. D'autre part, les incitations commerciales liées à ce jour modifient pour une grande part ces comportements. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'analyser la pratique des jeux de loterie lorsque le tirage a lieu ce jour-là.

Toutefois, dans tous les cas, si l'impact du vendredi 13 sur les comportements peut être mesuré avec ces indicateurs, il ne saurait être aussi aisément relié au niveau de croyance à l'égard de cette date. Le vendredi 13 est une présence itérative qui ne modifie pas fondamentalement le cours de l'existence ordinaire. Son niveau d'adhésion et de croyance en dépend et il est vraisemblablement très bas même s'il existe quelques cas de « paraskevidékatriaphobie » — phobie du vendredi 13 — qui s'accompagnent d'un refus de donner naissance ou de se marier, d'aller au travail ou de voyager un vendredi 13³.

La croyance est bien l'action de croire, c'est-à-dire l'expression d'un assentiment particulier envers un phénomène donné. Croire dans les effets d'un vendredi 13 implique de considérer que ce jour a le pouvoir de modifier dans un sens ou un autre le cours de la vie. Présenté sous cet aspect, une infime proportion de la population se considèrera comme croyante, en pensée comme en acte. Pourtant, une bonne partie de cette même population prendra en compte ce jour jusqu'à manifester certains

1. Le taux d'illégitimité d'un comportement est calculé à partir de la différence entre le taux de « ce qui est dit » et le taux de « ce qui est fait ». Par exemple, L. Bickman (« La récolte des données : les méthodes d'observation », in C. SELTZ, I. S. WRIGHTS MAN, S. W. COOK, *Les Méthodes de recherche en sciences sociales*, Montréal, Éditions H.R.W., 1977, 3^e éd., p. 246-286) montre que le fait de dire que l'on rend la pièce de monnaie trouvée dans une cabine téléphonique quelle que soit l'apparence physique de la personne qui la réclame ne s'observe pas en réalité ; ici, le taux d'illégitimité du comportement est par conséquent fort.

2. Cf. TNS SOFRES, *ibid.*

3. Le romancier fantastique Stephen King, par exemple, ne lit pas la page 13 des ouvrages. Cette phobie du chiffre 13 est appelée « triskaïdékaphobie ».

comportements spécifiques qu'elle n'aurait pas entrepris sans son apparition. 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.

Il convient donc de distinguer l'acception du langage commun qui fait aussi bien de la croyance un *objet* qu'une *adhésion*. C'est pour cette raison que l'on peut parler, d'une manière qui peut paraître paradoxale, du vendredi 13 comme d'une croyance populaire tout en affirmant qu'il s'agit d'un phénomène éloigné de la croyance... En effet, le sociologue mesure cette dernière au moyen d'indicateurs particuliers alors que le niveau de croyance, s'il est envisageable pour l'individu, est insondable pour la communauté. La somme des niveaux de croyance par individu ne correspond pas à son tout. La croyance ne relève pas d'un simple calcul arithmétique.

De fait, demander si l'on croit, si l'on adhère, etc., aux effets du vendredi 13 n'a pas d'intérêt sociologique sans l'observation des comportements qui accompagnent cette croyance et cette adhésion. Mais demander comment l'on se comporte face au vendredi 13 n'a pas plus d'intérêt puisque la pratique est, pour la grande majorité de la population, dépendante d'un contexte déterminant. C'est en observant *de visu* les comportements dans des situations particulières que le sociologue analyse le mieux les réactions de la population face à ces phénomènes de superstition (le problème étant qu'il n'en a pas souvent la possibilité). Il ne peut ensuite que faire l'hypothèse d'un rapprochement entre le comportement et l'adhésion, puis la croyance.

La superstition au service des joueurs et de la Loterie nationale

Audrey Valin

1 Introduction

Appliquée au domaine des jeux de hasard, la martingale désigne une stratégie de « risque zéro » relevant du calcul probabiliste, *a priori* bien éloigné du champ des croyances que suppose le phénomène des superstitions. En fait, la stratégie la plus classique de la martingale (dite de « d'Alembert » mais d'origine beaucoup plus ancienne) consiste, dans un jeu de pile ou face, à toujours parier sur pile, en doublant systématiquement la mise précédente en cas d'échec et cela jusqu'au coup gagnant qui marque l'arrêt du jeu. De cette façon, le gain obtenu rembourse obligatoirement la mise de départ et le risque est alors nul. Mais encore faut-il être sûr de gagner à un moment donné...

Ainsi, comme le précisent Pierre Crépel, Jean Memin et Albert Raugi, « pour pouvoir utiliser sans risque une telle stratégie, il faut être riche ; si on ne dispose que d'une fortune finie, la probabilité de gagner n'est plus égale à 1¹ ». C'est pourquoi, dans l'usage, les joueurs ne disposant pas d'une fortune infinie, adaptent plus ou moins ce système et en arrivent à *inventer* leur propre martingale, telle que la combinaison du joueur de loto qui conserve seulement du principe statistique l'idée que le succès repose sur l'application rigoureuse d'un même schéma de jeu, en cas de gain comme en cas de perte.

À cet égard, l'acception usuelle du mot « martingale » que renseigne le dictionnaire *Le Robert* est parfaitement éloquente : « Combinaison basée sur le calcul des probabilités au jeu. *Inventer, suivre une martingale.* »² Brève, la définition ne pourrait cependant pas être plus complète dans le sens où elle met en valeur les deux rationalités qui s'entrecroisent dans

1. P. CRÉPEL, J. MEMIN, A. RAUGI, « Martingales, théorie des », *Encyclopædia Universalis*, Corpus 15, Paris, Encyclopædia Universalis, 2008, p. 399.

2. *Le Robert. Dictionnaire d'aujourd'hui*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1991, p. 623.

l'usage de la martingale et qui constituent la grille de lecture permettant de comprendre le mécanisme que les joueurs mettent en place dans leur usage de cette superstition particulière. Car si, en théorie, la martingale est une stratégie probabiliste rationnelle, à observer l'usage qu'en font les joueurs, autant dans leur *invention* de la combinaison que dans leur obstination à la *suiivre* tout en sachant bien que le jeu auquel ils participent repose uniquement sur le hasard, alors elle révèle une dimension beaucoup plus irrationnelle qui la place directement du côté de la croyance superstitieuse. Or, la *Française des Jeux* (F.D.J.), qui détient le monopole des jeux de loterie en France, a bien saisi cette dynamique qu'elle ne manque pas de susciter en naviguant elle-même entre une rationalité clairement économique et une autre d'ordre beaucoup plus symbolique. La superstition à la croisée des rationalités, c'est ce que nous allons nous appliquer à démontrer à travers le cas des joueurs de loterie. Pour ce faire, nous regarderons d'abord du côté des joueurs dans leur pratique, puis nous observerons l'utilisation des croyances par la société commerciale F.D.J.

2 Les joueurs et la martingale

La martingale consiste en un calcul probabiliste qui sous-tend d'ailleurs toute la théorie des probabilités, branche probablement la plus récente des mathématiques et qui s'est longtemps cantonnée à l'étude des jeux de hasard : « le certain étant de l'aléatoire dont la réalisation a une probabilité égale à 1¹ ». Toutefois, ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle, chez Abraham de Moivre², que cette acception du mot apparaît. Avant cela, au XV^e siècle, le mot désignait la courroie de harnachement du cheval qui relie la sangle à la muserolle pour empêcher l'animal de trop lever la tête³. Encore, on le retrouvait en 1491 dans le langage de la chaussure pour qualifier une chausse munie d'un pont à l'arrière⁴. Enfin, dans le domaine vestimentaire, il s'agit d'une bande de tissu, placée horizontalement dans le dos d'un vêtement, à hauteur de la taille ; on parle ainsi de veste ou de manteau à martingale. Aussi est-il intéressant de constater que, malgré la différence des domaines d'utilisation du terme, une analogie persiste à travers la notion de lien attachant un objet qu'il s'agit de neutraliser, de

1. D. DUGUÉ, *Encyclopædia Universalis*, Corpus 19, Paris, Encyclopædia Universalis, 2008, p. 759.

2. Cf. A. DE MOIVRE, *The Doctrine of Chance*, New York, Chelsea Publishing Company, 1967 [1718 ; 1^{re} version latine : 1711].

3. Cf. P. CRÉPEL, J. MEMIN, A. RAUGI, *op. cit.*

4. On trouve notamment cette acception chez F. Rabelais (*Gargantua*, Paris, Pocket, chap. XIX, 2009 [1535], p. 166-171).

discipliner contre son mouvement naturel. Qu'il s'agisse du vêtement, de la chausse ou du cheval, la logique est toujours la même et il n'en va pas autrement de la martingale au jeu qui consiste bien à « brider » le hasard. Il s'agit non seulement de se montrer supérieur à lui, mais encore de s'en protéger au moyen principalement de la croyance. Dans ce cadre, le superstitieux est bien celui qui ne *sait* pas tout, au sens rationnel du terme, et le joueur se confrontant à l'inconnu est alors le « fou » que la littérature des Lumières fustigeait comme prisonnier de ses « passions ». Or, depuis Descartes, la morale qui associe « passions » et « folie » se veut persistante. Maladies de l'âme pour Louis de Jaucourt dans l'*Encyclopédie*, elles sont encore ce déséquilibre des quatre humeurs identifiées par la médecine hippocratique¹ et qui finit par « tuer la raison² ». Assurément, le hasard éveille des craintes qui fournissent un terreau fertile aux « passions » du joueur qui s'y confronte. C'est pourquoi les critiques, que formulait Jean Barbeyrac en 1702 à l'intention de ces joueurs qu'il considérait exclus de toute vie sociale par leurs « superstitions³ » et ce goût du vénal qui les mènerait à leur perte, s'avéraient particulièrement justes dans leur perception du mélange d'émotion à l'œuvre dans la pratique du jeu, notamment « le Désir, la Crainte, l'Espérance, le Chagrin, la Joie, le Dépit, le Regret⁴ ». Depuis, cette moralisation du jeu, de ses passions et de ses croyances superstitieuses, persiste dans les fondements théoriques positivistes et utilitaristes. De ce fait, non seulement le jeu de hasard est perçu comme dangereux parce qu'il repose sur une logique de « surplus » incompatible avec celle de l'échange économique capitaliste⁵, mais encore, anti-méritocratique, il vexe les valeurs laborieuses et renverse les hiérarchies ; et le bonheur social, reposant sur un quotidien « assaisonné par le travail », ne peut se laisser aveugler par les « petits météores [de l'aléatoire] que l'on voit briller un jour et disparaître le lendemain⁶ ».

De la même façon, en suivant la configuration d'un joueur affrontant son adversaire « hasard », le principe de la martingale rappelle les surenchères du potlatch que Marcel Mauss décrivait à propos du système du don. L'auteur, réservant ce nom aux « prestations totales de type agonistique », insistait non seulement sur la notion de lutte au sein du contrat liant les deux parties et que nous retrouvons explicitement dans notre cas, mais encore soulignait cette logique de sur-offre dans les prestations et

1. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1974, p. 107.

2. J.-F. BUTINI, *Traité du luxe*, Genève, E. Bardin, 1774, p. 280.

3. Cf. J. BARBEYRAC, *Traité du Jeu, où l'on examine les principales Questions de Droit Naturel et de Morale qui ont du rapport à cette Matière*, Amsterdam, Pierre Humbert, I, 1737 [1709], p. 280-290.

4. *Ibid.*, p. 298.

5. J. T. GODBOUT, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1944, p. 302.

6. J.-F. BUTINI, *op. cit.*, p. 105.

contre-prestations qui s'engagent « sous une forme plutôt volontaire¹ ». Le cas de la loterie réunit tout à fait les éléments du potlatch, des rites de superstitions aux enjeux économiques (que ce soit ceux du joueur ou ceux de la F.D.J.), en passant par la dimension politique que ne manquent pas de rappeler les nombreux procès intentés contre la F.D.J. en matière de responsabilité pathologique. De plus, comme le précisait encore l'anthropologue, ces échanges ne se réalisent jamais entre deux individus mais entre « personnes morales », qui peuvent être représentées par leur chef dans les situations d'affrontement mais n'en conservent pas moins un statut collectif, donc social. Là encore, on perçoit bien la dynamique sociale du jeu de loterie qui, même s'il est pratiqué par un individu isolé, conserve inexorablement la dimension collective insufflée par le principe même de la cagnotte qui se constitue des mises de la grande collectivité des joueurs. D'ailleurs, on constate aujourd'hui que les jeux de tirages de la F.D.J.² sont encore ceux qui s'effectuent le plus souvent en groupe. En famille, entre amis, avec ses collègues de travail, on choisit ensemble les numéros qui constituent la grille et on partage tout autant les gains que les déceptions en cas d'insuccès. Le jeu à tirage instantané *Rapido* paraît même être une véritable invitation à la sociabilité en se pratiquant uniquement dans des lieux publics (café, bars, boutiques F.D.J.).

S'agissant du contexte social, nous nous trouvons donc dans un système d'interaction, tel que le formalisait notamment Erving Goffman dans les années 1970³ ; dès lors, il convient de considérer les rôles que chacun des protagonistes s'applique à tenir, conformément aux normes sociales qui en ont dessiné les contours. Cependant, parce que ces normes sont ambivalentes, que les rôles varient et interfèrent au cours d'une même action et malgré « le degré de minutie avec lequel les institutions définissent les éléments d'un système de rôles, cette minutie n'est jamais suffisante pour priver l'acteur social de toute marge d'autonomie⁴ ». Le jeu de hasard et la superstition, et à plus forte raison la superstition dans le jeu, s'incarnent absolument dans ce modèle de la marge d'autonomie. D'abord, comme nous venons de le dire, notre société valorisant le travail, elle condamne traditionnellement le jeu de hasard. De plus, on note que les premières interdictions de ces jeux émanent des religions monothéistes⁵ car, comme

1. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 [1950], p. 153.

2. Par opposition aux jeux de grattage et de pronostics sportifs que propose également la F.D.J., les jeux de tirages sont ceux directement hérités du système de loterie. Actuellement, la société compte six jeux de tirages : *LOTO* (et sa déclinaison *Super LOTO*), *Euromillions*, *Keno*, *OXO*, *JOKER+* et *Rapido*.

3. Voir notamment E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973 [1959] et *Les Rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974 [1967].

4. R. BOUDON, *La Logique du social*, Paris, Hachette, 1979, p. 90.

5. Cf. A.-C. MANGEL, *Analyse de la construction sociale de la notion de « jeu patholo-*

le faisait remarquer Sénèque, la religion n'admet pas les superstitions¹. Enfin, les valeurs positivistes de la société française sont aujourd'hui tournées vers la science, au détriment des croyances.

Ce faisant, on peut traduire l'inconfort psychologique qui pousse les individus eux-mêmes à dénigrer ou au moins à se défendre de leur pratique du jeu et de leurs superstitions, comme un « décalage » lié à ces systèmes de représentations qui s'opposent et créent un phénomène de *dissonance cognitive*². En d'autres termes, il s'agit d'un écart entre pratiques et représentations dont un sondage TNS SOFRES donnait une illustration en 2009 en révélant que, si seulement 17 % des Français considèrent le vendredi 13 comme un jour faste, deux sur cinq tentent malgré tout leur chance au loto et autres jeux de hasard ce jour précis³. C'est dire que le plaisir persiste ; il émane en effet à la fois du sentiment suscité par l'octroi d'une « marge d'autonomie » et des passions que décriaient les moralistes des XVII^e et XVIII^e siècles.

Ainsi, que ce soit dans la sphère privée ou publique, choisir de s'adonner à un jeu socialement déprécié et *a fortiori* en faisant usage de superstitions, revient à opter pour un mode de connaissance en marge de celui qui domine et répond, en ce sens, au principe de « rationalité limitée » qu'Herbert Simon définissait en 1991, démontrant la manière dont les agents sociaux « se jouent » des contraintes inhérentes à leur contexte d'action⁴. De ce fait, on peut identifier le ludisme comme résultant du plaisir d'évasion que procure ce choix au niveau individuel ; au niveau collectif, on peut y voir, avec Denise Jodelet, la volonté de différenciation d'une catégorie d'individus cherchant à se distinguer des autres afin de créer sa propre identité de groupe⁵. Plus encore, nous serions tentés d'appréhender le loto comme une tâche que se donnerait à accomplir la collectivité des joueurs. Dans ce cadre, le problème est de réussir à gagner le tirage au sort et, comme dans ce domaine les connaissances sont limitées, la meilleure solution est la créativité. Dès lors, la tâche se présente comme résolution du problème et les acteurs mettent en jeu des proces-

gique » et de ses effets sur les représentations et pratiques de la Française des Jeux, thèse de sociologie, université Paris Descartes, 2009, p. 74-80.

1. « La religion honore les Dieux, les superstitions les outragent » : SÉNÈQUE, *De clementia*, Paris, Les Belles Lettres, II, V (1), 1990 [58].

2. Cf. L. FESTINGER, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, Stanford University Press, 1957.

3. Cf. *Les Français et les superstitions*, sondage réalisé par TNS SOFRES en 2009, www.tns-sofres.com/_assets/files/040209_superstitions.pdf, p. 15-16 (consulté le 18-08-09).

4. Cf. H. SIMON, *Rationality in Political Behaviour*, Pittsburg, Carnegie Mellon University, 1991.

5. D. JODELET, « Représentation sociale : phénomènes, concepts et théorie », in S. Moscovici (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1996 [1948], p. 365.

sus cognitifs adaptés à ce type d'épreuve. Les superstitions en seraient le résultat, devenant alors des représentations sociales élaborées par la collectivité face à une « tâche qui ne prend pas en compte la réalité de sa structure fonctionnelle¹ », à savoir le hasard.

3 La Française des Jeux et les superstitions : l'« industrie de la chance »

Après avoir vu que la superstition est utilisée par le joueur pour lui-même, comme croyance personnelle et comme représentation sociale, voyons à présent comment la société financière la F.D.J. se sert, elle aussi, des superstitions afin de vendre ses produits.

En premier lieu, l'emblème de la société est un trèfle à quatre feuilles, symbole de chance qui requiert le plus l'adhésion des Français en matière de superstitions². En outre, ce logo est constamment présenté aux couleurs du drapeau français ; que le trèfle soit blanc sur fond bleu ou l'inverse, il possède toujours un même petit rectangle rouge (dans le coin intérieur de la foliole droite), qui complète la triade des teintes nationales. De cette façon, la F.D.J. rappelle qu'elle est, historiquement, au service de sa patrie en sa qualité d'héritière de la « Loterie Nationale », cette institution créée par l'État en 1933 au profit des anciens combattants et des calamités agricoles, dans la cadre de l'article 136 de la loi de finances du 31 mai de cette même année 1933³. L'affiche suivante illustre notre propos ; on y retrouve les principaux symboles de la République française : le coq, les couleurs bleu-blanc-rouge et enfin Marianne déployant ses ailes de la Liberté et brandissant l'étendard national.

D'ailleurs, on note que le Loto, ancêtre le plus direct de cette société, est le seul jeu dont le logo conserve uniquement ces trois couleurs à travers

1. *Ibid.*

2. Selon le sondage TNS SOFRES, *op cit.*, p. 12.

3. En France, la loterie fait partie de l'histoire nationale depuis son premier tirage en 1539, suite à l'édit de Châteaugeraud par lequel François I^{er} en autorise le principe. Toutefois, avec un parcours houleux empreint de succès et d'interdictions, elle s'institutionnalise réellement à partir de 1933 sous le nom de « Loterie Nationale », puis « Société de la Loterie et du Loto National » (S.L.N.L.N.) en 1978, « France-Loto » en 1989 et enfin « Française Des Jeux » (F.D.J.) en 1991. Pour sa part, le jeu du Loto est créé le 10 juillet 1975 par un décret que signe Jacques Chirac, alors premier ministre, afin de pallier la baisse du chiffre d'affaires de la Loterie Nationale. Sur le plan juridique, il s'agit d'un « tirage complémentaire de la Loterie Nationale ». Cf. www.gueules-cassees.asso.fr/srub/_23-Les-grandes-dates.html (consulté le 27-09-09).



les époques et quel que soit le design de ses lettres (lettres inscrites dans des ronds ou des carrés selon les campagnes publicitaires) ¹.

Ensuite, la devise de la F.D.J., « Tous les rêves ont leur chance... », est particulièrement révélatrice de la dynamique dans laquelle elle s'inscrit. Déjà, les points de suspension appuient le sentiment d'ouverture que donne l'espoir (la formule n'est pas close) et invitent en même temps à poursuivre dans cette voie de la croyance en la bonne fortune. Concernant le vocabulaire, les termes « rêves » et « chance » légitiment le symbole du trèfle et rappellent la polarité positive du hasard. Or, cette référence au hasard remplit la fonction essentielle de supposer l'égalité entre tous les hommes, ce qui renforce l'idée de service des valeurs républicaines, tout en supposant du même coup celles de liberté et de fraternité qui complètent la formule par association d'idées. En effet, les jeux de la F.D.J., entravant les compétences et le statut social qui déterminent la destinée dans l'espace social courant, mobilisent plutôt des notions qui mettent tous les hommes face à une parfaite égalité. De cette façon, non seulement le jeu s'adresse directement à l'individu, mais encore il invite le joueur à déjouer la statistique, mobilisant la croyance au détriment du raisonnement et préférant la martingale au calcul. Aussi la *chance* est-elle bien comprise comme le symbole de référence au heureux hasard, contrairement à l'acception probabiliste que l'on pourrait entendre d'un discours pragmatique mentionnant que le joueur a surtout une *chance* sur quatre

1. Voir à ce sujet l'histoire des campagnes de publicité du Loto, retracée sur le site officiel de la F.D.J. : www.francaisedesjeux.com/jeux-et-gagnants/essentiel-jeux/actualites/lire/actualite/3403/titre/loto---star-de-la-publicite (consulté le 27-09-09).

millions d'empocher le jackpot du Loto¹. De tels propos seraient ceux d'un « briseur de jeu » pour reprendre l'expression de Roger Caillois qui expliquait, à propos des jeux de simulacres, que dénoncer l'absurdité des règles rompt tout l'enchantement émanant, précisément, de la « conscience de l'irréalité foncière du comportement adopté² » et qui sépare le joueur de la vie courante.

Pourtant, la F.D.J. n'élude pas totalement la statistique. Par exemple, sur son site internet, elle propose une rubrique intitulée « palmarès des numéros » où sont présentés des tableaux référençant les numéros des boules du Loto, leur nombre de sorties en pourcentages, les dates des dernières sorties et l'écart entre les différents tirages³. Mais ces références ne figurent pas sur les bulletins de jeu et ce n'est pas non plus ce que prônent les publicités car, d'une manière générale, dans l'univers de la F.D.J., ce qui compte c'est l'action du joueur contre le hasard. Ainsi la campagne marketing menée par l'agence McCann de 1991 à 1993 rappelait qu'au Loto « 100 % des gagnants ont tenté leur chance⁴ ». Dans le même ordre d'idées, à la télévision, les présentatrices interrogent les boules sortantes par des phrases telles que : « vérifions si *vos* numéros seront les gagnants de ce soir » ou encore elles demandent : « est-ce que *vos* numéros sont les gagnants ? ». Au final, peu importe le mode selon lequel a été faite la combinaison, même par le système « flash » qui libère de tout choix le joueur ; ce qui compte, en revanche, c'est que les chiffres s'adressent directement à lui, comme s'il avait été le seul à prendre la décision. En d'autres termes, « les chiffres » représentent « l'individu » ; en interrogeant les boules du Loto, c'est donc son propre sort qu'interroge le joueur.

Stratégiquement, la F.D.J. impute à ses joueurs de ne retenir que la finalité du jeu, c'est-à-dire le gain et, suivant le principe de la martingale, tant qu'il n'y a pas de gain, il faut continuer ; s'arrêter *avant* le coup gagnant signifie automatiquement une perte plus importante que l'investissement.

1. Le nombre de joueurs variant à chaque tirage, on ne peut réellement connaître cette donnée qu'immédiatement après chaque tirage. Toutefois, en considérant le nombre de joueur total par an, le chiffre d'affaire de la F.D.J. et la part de ce dernier qu'occupe chaque jeu, nous parvenons à calculer un nombre moyen de joueurs par activité. Ainsi, en 2008, le rapport annuel fourni par la F.D.J., comptabilise 29,2 millions de joueurs pour un chiffre d'affaire de 9,203 milliards d'euros dont le seul jeu de Loto représente 14,8 %. En ramenant le nombre de joueurs proportionnellement au chiffre d'affaire, nous obtenons alors une estimation de 4,3 millions de joueurs au *Loto* pour l'année 2008. De la même façon, le calcul donne 3,2 millions de joueurs pour l'*Euromillions*, 6,9 millions pour le *Rapido*, 1,6 millions pour le *Keno* et un million pour *Joker+*.

2. R. CAILLOIS, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1967 [1958], p. 41.

3. Cf. www.fdjeux.com/jeux/loto/loto_s_palmares.php (consulté le 04-01-10).

4. Cf. www.francaisedesjeux.com/jeux-et-gagnants/essentieljeux/actualites/lire/actualite/3403/titre/loto-star---de-la-publicite (consulté le 04-01-10).

Nous retrouvons ainsi la fonction de lien observée plus haut puisque, assurément, la martingale retient le joueur dans son activité. Ce qui compte c'est la régularité, la constance et la répétition qui trouvent leur expression dans l'habitude de jouer.

Le principe de la routine est alors déployé par la société de jeu qui donne à ses joueurs *l'habitude* de « faire » leur Loto tous les lundis, mercredis et samedis. Même les opérations ponctuelles, qui marquent des événements exceptionnels tels que les vendredis 13, finissent par entrer dans ce rituel. À ce titre, la campagne publicitaire déployée depuis le lancement du nouveau tirage du lundi en est un exemple frappant¹. Entrée en vigueur le 5 novembre 2008, cette nouvelle fréquence du Loto, qui le fait passer de deux tirages hebdomadaires à trois, doit formellement entrer dans les usages des joueurs. Or, un an et deux mois plus tard, il semblerait que ce ne soit toujours pas le cas. Ainsi le 4 janvier 2010, la F.D.J. diffusait à la radio un spot publicitaire mettant en scène un joueur qui appelle le service téléphonique du Loto pour lui faire part de son dégoût du lundi, ce jour de la semaine qui remet tout le monde dans ce qu'il qualifie de « train-train » du quotidien. De ce fait le joueur commence par dénigrer la routine et remercie le Loto de briser ce quotidien peu réjouissant. Croyant que l'événement est exceptionnel, il demande s'il se reproduira et le conseiller de lui répondre que le tirage a lieu désormais tous les lundis de chaque semaine. C'est alors que le joueur s'enthousiasme de la « bonne nouvelle » et plaisante sur ce « train-train de première classe » que lui offre le Loto. Au final, le morne quotidien supposé par le rythme du travail et ses contraintes se trouve embelli par le jeu et s'avère beaucoup plus supportable.

Répondant à son objectif de fidélisation de ses clients, la loterie met donc en œuvre une technique de « routinisation » du jeu dans le quotidien. À noter que le paroxysme de cette stratégie marketing est atteint avec l'offre d'abonnement qui propose de jouer automatiquement la combinaison du client, à chaque tirage, pour une durée de une à cinq semaines. Toutefois, si elle se veut purement mercantile, cette option est aussi, pour le joueur, la garantie de ne rater aucun tirage, au cas où un malheureux coup du hasard ferait sortir ses numéros précisément le jour où il n'a pas joué. Ainsi, de façon superstitieuse, le joueur cherche à se prémunir du mauvais sort ; s'il évoque par contre l'habitude, c'est parce qu'il n'interprète pas lui-même son acte de façon consciente. Or l'habitude traduirait ici une « dimension rituelle » de la superstition au vu de ce qu'écrit Daniel Fabre à propos des rites : « C'est bien l'impossibilité d'exprimer le sens que suppose la réponse banale, celle qui invoque la "coutume" ou la "tradition" »

1. Avant le 5 novembre 2008, les tirages du loto n'avaient lieu que les mercredis et samedis. La publicité relatée a été diffusée le lundi 4 janvier 2010.

[nous ajoutons "l'habitude"] pour dire les façons collectives dont on veut désigner l'inexplicable nécessité¹. » En outre, Claude Rivière rappelle bien que beaucoup de nos conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, à caractère plus ou moins répétitif, ont une forte charge symbolique pour leurs acteurs et se fondent sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants et ne répondant pas à une logique purement instrumentale qui s'épuiserait dans le lien cause-effet². Autrement dit, le jeu est ritualisé dans le quotidien afin de répondre à un besoin de protection. Cherchant à se prémunir du mauvais sort, le joueur utilise alors la superstition pour se protéger de façon personnelle quand la société n'assure pas pleinement ses fonctions protectrices pour la collectivité. D'ailleurs, à observer les évolutions marketing de la F.D.J., on remarque la mise en place d'un « levier marketing de la superstition » dans la période allant de 1995 à 1998³, années marquées en France par un contexte d'instabilité particulièrement palpable avec de nombreux mouvements sociaux et un nombre moyen annuel de jours de grève six fois supérieur à celui de la période 1982-1994⁴.

En 1958, dans sa définition du jeu, Roger Caillois précisait qu'en sa qualité d'activité fictive, ce dernier s'accompagne d'une conscience spécifique de réalité seconde⁵. En effet, nous avons vu, à travers la dissonance cognitive du joueur, que l'individu, soumis à des contraintes normatives qui ne correspondent pas parfaitement à ses propres aspirations, trouve un certain salut dans les marges d'autonomie qui conduisent Herbert Simon à parler de *rationalité limitée*⁶.

Toutefois, au-delà de cet état de fait, il convient de considérer pourquoi l'individu cherche à se libérer du modèle rationnel commun. À ce titre, nous avons évoqué les idéaux de la morale positiviste, elle-même héritée d'une pensée métaphysique qui a découlé de la pensée religieuse. Or, ce que nous apprend Gilbert Durand sur la succession de ces trois modes de réflexion, c'est qu'ils n'ont eu de cesse de réduire l'importance du symbolique : « en quelque sorte, ces fameux "trois états" successifs du triomphe de l'explication positiviste sont les trois états de l'extinction symbolique⁷ ».

1. D. FABRE, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, 8, avril 1987, p. 3.

2. C. RIVIÈRE, « Pour une théorie du quotidien ritualisé », *Ethnologie Française*, XXVI (2), 1996, p. 232.

3. A.-C. MANGEL, *op. cit.*, p. 312.

4. « En 1995 le nombre des jours de grève s'élève à 6 millions, tandis que le nombre moyen annuel de jours de grève de la période 1982-1994 est de 1,1 million par an » (*L'Humanité*, 16 novembre 1996); Cf. www.humanite.fr/1996-11-16_Articles_Six-fois-plus-de-jours-de-grève-en-1995 (consulté le 25-12-09).

5. R. CAILLOIS, *op. cit.*, p. 43.

6. Cf. H. SIMON, *op. cit.*

7. G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1993 [1964], p. 22-23.

Dès lors, l'usage des superstitions révèle une mobilisation de ce mode d'appréhension du monde symbolique dans l'activité sociale du jeu, qui nous conduit à parler d'une *rationalité symbolique* dans l'action du joueur. Dans ce sens, on peut considérer le symbole dans « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social¹ ». Clairement, la F.D.J. a bien saisi cet état de conscience, qu'elle ne manque pas de solliciter, afin d'atteindre ses objectifs de ventes.

Finalement, on peut dire qu'au départ le loto répond à ce que Max Weber qualifiait de *rationalité en finalité*, autant pour le joueur qui souhaite gagner l'argent du jackpot, que pour la F.D.J. qui veut gagner l'argent de ses clients. Toutefois, concernant le joueur, nous interprétons l'usage de la martingale comme une décision à la fois « subjectivement rationnelle » et « personnellement rationnelle » dans le sens que leur attribuait Herbert Simon² en intégrant, pour la première, les facteurs des connaissances réelles que possèdent les individus et, pour la seconde, les desseins des personnes. En d'autres termes, le joueur, cherchant à maximiser ses chances de remporter la cagnotte (la « fin donnée » dans la théorie d'Herbert Simon), mais ne disposant que de connaissances limitées du hasard qui sous-tend la finalité de son action, mobilise un mode de connaissance symbolique qui s'incarne dans ses représentations sociales des superstitions. D'où une *rationalité symbolique* qu'utilise à son tour la F.D.J.

1. G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969 [1960], p. 38.

2. Cf. H. SIMON, *Administrative Behavior*, New York, Harvard University Press, 1947.

Un œil entre les mondes.

Le 'ain dans l'espace culturel maghrébin

Slimane Touhami

1 Introduction

La fascination, qui peut être saisie ici comme la représentation générique reposant sur l'idée d'une influence pernicieuse du regard frappant les êtres et les choses¹, hante l'humanité depuis la plus haute Antiquité. Elle se manifeste, selon les sociétés, sur le mode de la variation, empruntant à chaque fois des formes singulières. Un voyage dans le temps et l'espace témoigne de l'universalité de cette représentation. On la retrouve derrière le *fascinum* des anciens Romains ou dans le 'ain des Hébreux². Sa présence est perceptible sous les aspects actuels du *maldollo* galicien³, du *bösen Blick* allemand ou de la *jettatura* napolitaine⁴. C'est encore elle qui évolue derrière le *mangu* des Azandés d'Afrique Orientale⁵.

Dans cette géographie de la croyance, la Méditerranée reste une terre consacrée. L'œil du malheur ici a engendré des mythes, des monstres — que l'on songe au basilic ou aux Gorgones — mais aussi des pratiques vivantes ancrées dans une tradition séculaire. Ainsi, les touristes de retour de Sicile ou des Cyclades rapportent-ils souvent dans leurs bagages, parfois sans en connaître l'usage initial, ces petits souvenirs intimement associés au mal du regard : pendentif en forme de poing façonné dans le corail rouge, piment en argent à exhiber autour du cou de l'enfant ou œil apotrope en pâte de verre, autant de talismans destinés à se garantir des méfaits du fascinateur.

1. E. DE MARTINO, *Italie du Sud et magie*, Paris, Gallimard, 1963, p. 18.

2. M. MAUSS, « Représentations culturelles et diversité des civilisations », *Œuvres*, tome II, Paris, Seuil, 1974 [1969], p. 381.

3. C. LISÖN-TOLOSANA, *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice*, Paris, PUF, 1994, p. 326.

4. R. VILLENEUVE, *Dictionnaire du Diable* (art. « jettatura »), Paris, Omnibus, 1998.

5. L. LÉVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931, p. 185.

Cette conception d'un regard maléfique est partagée par les sociétés installées sur la rive sud du *mare nostrum*. Le 'aïn — l'équivalent du mauvais œil en Afrique du Nord — constitue, au Maghreb comme dans ses diasporas dispersées en Europe de l'Ouest, un objet de crainte au quotidien. Sort funeste né du regard d'autrui mû par une envie mortelle, il malmené l'objet du désir jusqu'à sa ruine : la santé du bébé, la voiture nouvellement acquise ou le commerce porteur d'espoir subissent régulièrement ses déprédations.

Face à une menace qui peut mettre à terre l'œuvre d'une vie, la réaction est de mise. La possibilité d'une mauvaise rencontre mobilise une riposte protéiforme qui puise à des savoirs ouverts à l'innovation et à la nouveauté. Le crédit accordé à la réalité du 'aïn, source d'une activité pléthorique qui irradie l'espace du public comme du privé, compose aujourd'hui, au Maghreb comme dans ses exils, une vision du monde plurielle où l'existence de l'Invisible se conjugue avec les certitudes d'un matérialisme dominant.

Nous souhaitons apporter ici un nouvel éclairage sur le mauvais œil dans l'espace culturel maghrébin. Près d'un siècle après les travaux fondateurs de l'École Française de Sociologie en contexte colonial, il s'agira d'interroger des discours et des pratiques largement revenus, entre-temps, à l'état de friches thématiques. En réactualisant l'état des lieux d'une croyance pour mieux saisir les gestes d'aujourd'hui, l'objectif consistera à démontrer, à rebours de la perspective fixiste d'une ethnographie coloniale, comment une représentation magico-religieuse engage avec succès le tournant décisif de la modernité.

2 « Le mal d'un envieux qui envie »

On l'appelle 'aïn, l'« œil » en arabe dialectal, et *titt* dans les parlers berbérophones : deux termes différents pour désigner une même nuisance dont la présence dans la région est avérée dès l'Antiquité. Pourtant, si les sources archéologiques attestent de l'existence du mauvais œil dans l'Afrique du Nord punique et romaine¹, c'est bien l'islamisation de la région au VIII^e siècle qui redéfinit la croyance dans ses caractéristiques actuelles. La réalité du 'aïn est en effet validée à plusieurs reprises dans le Coran et les *Hadiths*. Dans la sourate du Calame, les incroyables percent du regard le Musulman². Dans celle de l'Aube, il est fait référence au « mal d'un envieux qui envie³ ». Le Prophète a lui-même défendu

1. E. WESTERMARCK, *Survivances païennes dans la religion mahométane*, Paris, Payot, 1935, p. 61 et s.

2. *Coran*, LXVIII-51.

3. *Ibid.*, CXIII-1et 5.

la réalité du mauvais œil. D'après Al Siouti, un théologien égyptien du xv^e siècle, ce dernier aurait affirmé que l'« effet du regard est vrai, [...] et s'il y avait au monde rien qui put aller plus rapide que la destinée, ce serait le coup d'œil¹ ». Cette reconnaissance du mauvais œil dans les textes fondateurs de l'Islam influence tant les grandes lignes d'une gnoséologie que des façons d'agir fondés, pour partie, sur la manipulation d'un sacré bienfaisant.

Force délétère surgissant du regard, le *'ain* épouse la règle fondamentale de la fascination. Dans son étude consacrée à la sorcellerie au Maroc, le Docteur Émile Mauchamps, l'un des premiers ethnographes à avoir sillonné la région, confirme ce rapport entre sort et activité visuelle : « Celui qui a le mauvais œil admire, touche, montre, distingue en un mot, un objet ou une personne, ne serait-ce que mentalement et aussitôt l'être déperit, meurt même quelquefois ; ou bien il est victime d'un accident, les objets se détériorent, s'émiettent². » Pour autant, l'étiologie ne se limite pas au seul exercice du regard. La parole se pose aussi comme l'un des véhicules de la charge néfaste. La crainte, ici, se tourne principalement vers les louanges et les compliments dont le miel cache à la vue le fiel de l'envie.

Car c'est le sentiment éprouvé devant l'objet du désir qui donne forme au sortilège. Le *mo'aïyen*, le responsable du mal, est généralement décrit comme une personne qui jalouse le destin, la beauté ou la fortune d'autrui³. La convoitise génère le sort. Dans ce cas précis, la substance projetée n'est que l'extériorisation de ce sentiment par le canal de l'œil ou de la langue⁴. Envie et mauvais œil ne font dès lors ici plus qu'un⁵.

Il n'en reste pas moins que la transformation de la pensée en une force malsaine peut s'opérer, chez l'envoûteur, de façon tout à fait involontaire, voire inconsciente. En effet, même un individu animé de la meilleure intention qui soit à l'égard d'un autre peut, à son insu, lui causer du tort. Les sentences populaires sont explicites sur le sujet. Il est dit, dans la Mitidja, que l'œil de l'amitié est pire que celui de la malveillance⁶. Au Maroc, on met en garde les parents qui peuvent, malgré eux, faire du mal à leurs enfants. C'est le redouté *'ain walidine* — l'œil des parents — qui peut se retourner contre ceux que l'on aime le plus.

1. J. SIOUTI, *La Médecine du Prophète*, Beyrouth, Al Bouraq, 1994, p. 248.

2. É. MAUCHAMPS, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris, Dorbon Aîné, 1911, p. 214.

3. A. BEL, « La *djâzya* », *Journal asiatique*, Paris, Leroux, 1^{re} série, tome I, mars-avril 1903, p. 360.

4. J. DESPARMET, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Le mal magique*, Alger-Paris, Carbonel-Geuthner, 1932, p. 89.

5. E. DOUÏTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve-Geuthner, 1984, p. 320.

6. J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 89.

Cette caractéristique n'est, en fait, que la conséquence d'une propension au mal qui, au Maghreb, se conçoit comme une aptitude innée¹. Tout individu possède, inconsciemment ou non, cette faculté de nuisance qui peut faire de lui un « être malheureux, contraint de faire du mal à ses congénères² ». Fascinateur malgré lui, il est condamné à prendre place dans la triste cohorte des jeteurs de sorts reconnus comme tel dans l'espace symbolique et social : menteurs, égoïstes, génies, loucheurs, étrangers au regard si différent³... Fruit empoisonné jaillissant des tréfonds de l'être, le 'aïn n'est rien d'autre que la manifestation de la *nefs*, le Moi profond, la conscience des entrailles qui se distingue de cette autre forme spirituelle avec laquelle elle cohabite : le *rouh'*, l'âme noble, le souffle vital d'origine divine⁴. La *nefs*, principe sensuel et appétitif, est associée aux passions violentes et au désir mauvais⁵. Si elle n'est pas maîtrisée⁶ ou rendue patiente⁷, elle peut devenir agressive. Cette émanation est le 'aïn qui, en fin de compte, peut être lu comme une interprétation religieuse des pulsions négatives enfouies en chacun.

3 Martyrologe

Miroir inversé d'une *baraka* bénéfique, fluide rare et localisé qui fonde la sainteté, le 'aïn n'épargne rien ni personne. C'est ce que rappelle ce proverbe algérien qui veut que « l'œil s'attaque même au fumier où l'on jette les cendres du foyer⁸ ». Dans les données ethnographiques relevées au début du siècle dernier, le bétail est régulièrement décimé⁹. Chez les humains, tout le monde est susceptible d'être frappé mais des groupes et des classes d'âge semblent être plus exposés que d'autres. Les enfants sont particulièrement sensibles au phénomène. Objets d'admiration pour une mère malheureuse ou un homme souffrant de ne pas avoir d'enfants, ils s'attirent aisément un mal qui peut les faire lentement dépérir jusqu'à une issue fatale¹⁰. Les fiancées ou les jeunes mariées sont aussi en ligne de mire, comme cette jeune femme qui, à l'occasion de sa *teçdira*, cérémonie dans laquelle elle trône dans tous ses atours, fut dévorée d'envie par

1. M. CHEBEL, *Le Corps dans la tradition du Maghreb*, Paris, PUF, 1984, p. 46.

2. *Ibid.*

3. J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 110.

4. I.-R. NETTON, « Nafs », in C.-E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.-P. HEINRICH, G. LECOMPTE, *Encyclopédie de l'Islam*, Brill-Leyden, tome VII, 1993.

5. *Coran*, L-15.

6. *Ibid.*, LXXIX-40.

7. *Ibid.*, XVIII-28.

8. J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 85.

9. E. WESTERMARCK, *op. cit.*, p. 34.

10. J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 88.

le regard obstiné d'une invitée. L'épousée fut, par la suite, malade toute la nuit¹. Dans le Maroc d'hier et d'aujourd'hui, les mariées se protègent de ce péril en s'enfermant, durant le transport jusqu'au nouveau domicile, dans une cage de bois pour ne pas offrir leur visage aux jaloux.

Le monde des morts lui-même n'est pas ménagé. Une croyance relevée dans la Mitidja veut que, si une tombe est trouvée affaissée les jours suivant l'enterrement, la cause incombe à l'acharnement d'un envieux qui convoite au défunt le repos même de sa tombe².

En fait, il n'est sorte de bien qu'il ne tende à détruire. Tout objet ou qualité convoité est voué à disparaître. Ici, c'est une pièce de broderie non terminée dont l'ouvrage est menacé. Là, c'est un cheval de belle allure condamné à dépérir. Ou bien encore c'est une entreprise commerciale prometteuse condamnée à mettre la clé sous la porte. Pour les héritiers de l'exil maghrébin, le *'ain* est la « poisse », la « malchance », qui accompagne le cortège des désagréments du quotidien. En invoquant l'envie d'autrui, les acteurs accordent finalement une explication aux impairs de la vie là où le *mektoub*, le destin réservé par Dieu à chacune de ses créatures, impose le respect devant l'aléa.

4 Du pouvoir de la Lettre

En effet, si les tenants du *mektoub* s'inclinent avec fatalisme devant l'accident, ceux qui arguent du *'ain* réagissent en se tournant vers les ressources dédiées à sa lutte.

Au Maghreb, le champ de l'agir contre le mauvais œil est clivé. Les façons de faire, ici, se polarisent autour de deux « styles » différents qui entretiennent des rapports étroits en s'influençant mutuellement. D'un côté, une réponse au caractère masculin, orthodoxe, fortement inféodée au Texte, qui s'organise autour de la figure du *taleb*, le « tradipraticien » versé dans les sciences coraniques ; de l'autre, une démarche plus féminine, moins référée aux formes conventionnelles du sacré, qui recueille les savoirs d'une civilisation rurale aujourd'hui sur le déclin. La mère de famille, garante du bien-être de sa maison, en est l'une des principales dépositaires.

Quel que soit le « style » adopté, la réaction est identique. La riposte fonctionne toujours par palier. En amont, la prévention vient barrer la route au mal. En aval, le soin est engagé lorsque, en dépit des efforts de protection, l'envoûtement est avéré.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 85.

Pour le *taleb* initié aux secrets du Texte, la garantie s'exprime d'abord dans la confection de talismans. Le *hirz*, ou *tilasm*, est un petit bout de papier — très souvent un fragment de page de cahier d'écolier — sur lequel sont reproduits, au stylo-bille ou au calame, des passages du Coran connus pour leurs vertus contre le mauvais œil comme les sourates dites de l'Unité de Dieu¹, de l'Aube², la *Fatiha*³ ou le verset du Trône⁴. Les noms d'Allah, des archanges ou des génies, des formules condamnant l'œuvre de l'envieux peuvent agrémente le texte initial⁵. Les manuscrits sont ensuite placés dans des étuis de cuir ou de laiton qui doivent être portés à même la peau, condition de leur efficacité.

La *Roqya* est une autre réponse « masculine » contre le 'aïn. Le terme, qui recouvre les notions liées d'incantation, d'enchantement ou d'exorcisme⁶, désigne des procédés thérapeutiques utilisés jadis par le Prophète. Elle consiste notamment en la prononciation d'invocations — *du'a* — employées, en prévention ou en cure, contre des maux comme le poison, les morsures, la fièvre ou le mauvais œil⁷. Ces paroles extraites du Coran et de la *Sunna* — la Tradition islamique — sont répertoriées dans des ouvrages spécialisés, les *tibb ennebi*, les médecines du Prophète, qui représentent la somme des connaissances dans l'art de soulager le corps selon une lignée orthodoxe.

Ces textes, qui ne sont pas limités aux seules bibliothèques des *tolbas*, sont également diffusés auprès d'un public lettré dont l'un des soucis premiers est de se soigner en conformité avec les prescriptions du Coran et de Mahomet. Dans un contexte de retour du religieux qui valorise la voie originelle, ils bénéficient d'un regain de popularité des deux côtés de la mer.

Si la *Roqya* délivre au croyant des techniques pour faire face au mal, elle établit, par-dessus tout, la crainte de Dieu et la poursuite d'une vie pieuse comme des actions simples qui, si elles sont respectées, permettent d'éviter une mauvaise rencontre. Le respect d'une morale musulmane passant par l'humilité, la patience et la charité est considéré, dans la *Roqya*, comme la meilleure garantie qui soit. Craindre et adorer Dieu, se repentir de ses péchés mais aussi être patient par rapport au jaloux, lui pardonner

1. *Coran*, CXII.

2. *Ibid.*, LXXXIX.

3. *Ibid.*, I.

4. *Ibid.*, II-255.

5. J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 105.

6. S. AL QAHTANI, *La Guérison par le Qu'ran et la Sunna*, Beyrouth, Al Bouraq, 2002, note p. 16.

7. T. FAHD, « Rukya », in C.-E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.-P. HEINRICHS, G. LECOMPTE, *op. cit.*, p. 619.

ou éteindre le feu de l'envie par l'acte de bienfaisance sont censés repousser « les méfaits de l'envieux, du mauvais œil et de l'envoûteur¹ ».

5 « Œil pour œil »

Le recours au sacré divin innerve également la réplique féminine. Les frontières sont poreuses entre des classes de savoirs comme en témoignent l'utilisation de formules populaires destinées à maîtriser sa *nefs* telles que *bismillah* — « au nom de Dieu » — ou *Tbarkallah* — « Dieu soit béni » — ou bien la fabrication de talismans vulgarisés pour un usage familial ou l'emploi de passages coraniques pour se garder du mal.

Mais en privilégiant le symbole, la référence à la lettre reste limitée. L'imagination, ici, prend le relais en inspirant une sémiotique aux formes réputées comme la *khemsa* — littéralement le « cinq », plus connu en France sous le nom de « main de Fatma » — certainement le signe le plus notoire utilisé contre le *'ain*. Lointaine héritière de la Main de Tanit des cultes puniques qu'une qualification coloniale associe par erreur à l'Islam, le talisman représente une main ouverte qui, au Maghreb, ponctue de sa présence les espaces de vie. On retrouve sa trace en impression sur les portes des maisons, en autocollant sur les pare-brise de voiture, sous forme de bijou-amulette fixé aux langes du bébé ou au cou de la fiancée. La *khemsa* prend sa force dans l'addition des signifiés qui la composent. Le nombre de doigts symbolise le cinq, charme efficace contre le mauvais œil. La paume ouverte protège du regard d'autrui tandis que le majeur démesuré, allié au pouce et à l'auriculaire recourbés en forme de cornes, lèse l'œil de l'envieux. Sur ce patchwork de sens peuvent se greffer d'autres prophylaxies — reproduction d'œil en inclusion dans le cas du bijou, imprécations sur les formats adhésifs — qui renforcent l'efficacité du symbole. Rien n'interdit en effet d'opter pour une règle de l'addition qui représente l'une des modalités les plus utilisées pour se préserver.

Malgré sa popularité, la *khemsa* est actuellement en perte de vitesse. Critiquée, à tort, comme un signe confessionnel en France, dénoncée par les tenants de l'orthodoxie islamique comme une expression de la *jahilia*, le paganisme préislamique, la *khemsa* tend à être délaissée au profit de protections moins sujettes à polémiques.

Au nombre de celles-ci, les amulettes suggérant la crevaison de l'œil. Objet contondant rattaché à un animal hautement estimé en Islam, le fer à cheval — *sefiha* — « ferme » la maison, cloué sur la porte d'entrée, ainsi que le corps, enfilé au bout d'une chaîne finement ouvragée. Du signe au sens, le chemin est encore plus court avec les cornes de bovins.

1. S. AL QAHTANI, *op. cit.*, p. 57.

Observées des deux côtés de la Méditerranée, elles barrent au fascinateur le seuil d'une boutique, le nom de Dieu ou des malédictions maladroitement griffonnées sur le socle en bois soutenant les défenses animales. La queue du poisson reste, elle, la spécialité des populations tunisiennes. Symbole phallique connu pour percer l'œil jaloux, elle est utilisée telle quelle, sous forme desséchée, quand elle n'est pas source d'inspiration pour les orfèvres : des pendentifs représentant des poissons articulés, façonnés dans le métal noble et rehaussés de pierres précieuses, sont exposés sur les présentoirs des bijouteries de France et du Maghreb.

Si l'œil est porteur de malheur, il est aussi, par renversement, positif. Selon l'idée métaphorique qui veut que le même agisse sur le même, l'œil peut annuler l'influx maléfique projeté sur soi. Cette conception détermine un pan important de la sémiotique antifascinatrice.

L'œil apotrope épouse une pluralité de signes. Il y a encore quelques décennies, les montagnards du Rif arboraient un œil ouvert brodé sur le dos de leurs *gandouras*, cet épais manteau de laine à capuche typique des reliefs de la région¹, afin de se préserver du regard jeté derrière soi. Dans les banlieues de Casablanca, c'est un coquillage, le cauri ou *houdha*, qui est employé par les mères de famille pour garder les bébés. Passé sur un bracelet ou épinglé sur les langes du nourrisson, sa face ventrale est ouverte sur l'extérieur à la façon d'un œil frangé de cils. À Alger et à Oran, on préfère s'en remettre au *soldi* : de l'espagnol *sueldo*, ou petite monnaie, l'amulette n'est rien d'autre qu'une pièce de cupro-nickel, évidée en son centre, qu'exhibent les enfants au bout d'un collier.

L'œil animal est également mis à contribution. Dans de nombreux foyers, c'est un lézard empaillé — le fouette-queue ou uromastix, un agamidé des steppes arides — qui, posé près de la porte d'entrée, fixe, gueule ouverte, une faille d'où peut jaillir le chaos et la maladie. Suspecté de jeter le mal, à l'instar d'autres reptiles, à cause de la fixité de son regard que lui confère l'absence de paupières, sa naturalisation le transforme en allié. Tourné les yeux vers l'extérieur, le pouvoir de la bête, qui se maintient au-delà de la mort tout comme pour la Méduse décapitée, disperse toute charge qui viendrait à passer la porte de la maison.

Ces défenses traditionnelles menacent pourtant de basculer dans les archives d'une mémoire populaire. Porté par un phénomène de mode qui répand son souffle novateur sur l'espace du bijou, l'*aïn azrak* — l'œil bleu en pâte de verre — est en passe de devenir l'amulette préférée des Maghrébins. Inspiré du *nazar bonçuk* turc, le pendentif jouit d'un indéniable succès depuis une vingtaine d'années comme alternative, à la fois esthétique et efficace, d'une *khemsa* désormais suspecte. Ailleurs, l'esprit pratique

1. E. WESTERMARCK, *op. cit.*, p. 55.

donne le ton à une création où le curieux le dispute parfois au comique. Un CD audio suspendu dans l'habitacle d'une automobile, voire un vieux pneu passé sur les grilles d'une maison, piquent aujourd'hui le paysage de la prévention.

C'est à la plante que revient, en dernier recours, le privilège de protéger les humains. Les fumigations sont pratiquées dans l'espace domestique par les mères de familles, suite à une visite douteuse ou après intuition d'une présence maléfique dans la maison. Ici sont manipulés des encens valorisés par la pharmacopée populaire, produits à brûler proposés en vrac dans les *souks* d'herboristes ou, en migration, sur les étals des boutiques communautaires. Contre le mauvais œil sont reconnues les vertus du benjoin, de l'oliban ou de la résine de fêrulle. Une seule pincée de leur matière déposée sur le charbon incandescent du *kanoun* — le brûle-encens en terre cuite ou en céramique — suffit à chaque utilisation, l'objet étant ensuite déplacé dans les différentes pièces de la maison pour diffuser les vapeurs bénéfiques. Néanmoins, face à une démarche souvent critiquée pour sa complexité et son caractère salissant, voire dangereux, la tentation est forte de se tourner vers le plus simple. Aussi un simple bâtonnet d'encens chinois planté dans une pomme de terre fait-il souvent l'affaire ; le nouveau se chargeant, une fois de plus, des propriétés de l'ancien.

6 Soigner

Malgré tout le déploiement de savoir-faire, il arrive que le mal frappe sa cible « à la vitesse d'une balle de fusil¹ ». Des lacunes dans la ceinture de défense ou l'agression par un « œil » particulièrement fort ouvrent la voie à un envoûtement qui signe sa victoire. À l'infortune de la loi des séries s'ajoutent en effet les maux du corps maltraité par une envie mauvaise. Crises de pleurs chez l'enfant, violents maux de tête accompagnés de bâillements, torpeur soudaine ou apathie trahissent une attaque réussie. Leur reconnaissance inaugure un nouvel épisode du face à face avec l'Invisible : la cure.

L'effondrement récent de la civilisation rurale au Maghreb a entraîné la disparition de nombreux savoirs thérapeutiques en lien avec le *'aïn*. Plusieurs données de l'ethnographie coloniale sonnent aujourd'hui dans le vide. L'usage, en Kabylie, du fer de pioche chauffé à blanc que l'on faisait tourner autour de la tête de l'enfant n'est plus. Même chose pour les

1. Dans la Mitidja des débuts du xx^e siècle, la balle de fusil ou de pistolet — *kortass* — est employée métaphoriquement pour qualifier la charge de fascination. Cf. J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 109.

pierres du foyer dont l'utilisation à titre thérapeutique a été rapportée par Pierre Bourdieu lors de son expérience algérienne¹.

Aujourd'hui, l'art de soigner le 'aïn s'est en partie replié derrière les murs de la cuisine. Portée par une mère de famille à la fois gardienne et thérapeute de la maison, la médecine familiale du mauvais œil hérite à la fois des connaissances paysannes et des savoirs du *taleb*. L'accès aisé à l'œuvre de ce praticien du peuple, qui jamais ne prend le visage « d'une science aristocratique, d'une sentence qui tombe d'en haut, indiscutable et sans appel² », inspire en effet des formes revisitées qui constituent les réponses les plus sollicitées contre le mal.

Traitement de référence de la fascination, pôle premier du soin, la cure maternelle adopte l'aspect de rites d'expulsion dont le plus usité est le *cheb*, le « travail » à la pierre d'alun. Ses séquences se déclinent de la manière suivante : après diagnostic visuel du mal, un bout d'alun de la taille d'une noix est tourné sept fois autour de la tête du malade, le geste s'accompagnant de la prononciation de la *fatiha*, la première sourate. L'éclat est ensuite chauffé dans une casserole. L'alun, qui est censé absorber le mal comme il absorbe les fluides, gonfle au contact de la chaleur. Rapidement, il se fige en une protubérance crayeuse aux contours effilés qui rappelle l'organe oculaire. Prisonnier dans sa cage minérale, le 'aïn, qui se donne à voir dans la forme et la taille du reliquat, est ensuite débarrassé dans les toilettes. L'acte entérine la guérison du malade.

Dans certaines familles, la pratique du *cheb* est précédée par des empanes le long des bras. Ailleurs, l'alun peut être remplacé par du plomb ou même une simple poignée de sel. Antimaléfique universel, le sel est directement jeté dans la rue après s'être chargé du mal. L'usage des allumettes, signalé au Maroc et dans sa diaspora, offre une autre version du soin. Sept allumettes sont tournées sept fois autour de la tête de l'envoûté(e) tandis qu'est déclamée la formule suivante : « Au Nom d'Allah. Ô Envoyé de Dieu. Ô mon Dieu. Éteins ce 'aïn. » Une fois brûlées, les allumettes sont étouffées dans un verre d'eau, démarche cohérente quand on sait que le 'aïn est souvent assimilé à un feu malsain malmenant les chairs.

À défaut d'être exhaustif, le tableau ethnographique suggère une variété de façons de faire au féminin. Pourtant, la différence reste limitée à la forme, les pratiques dans l'espace privé partageant une structure commune. Ainsi le sacré, principe efficient, agit-il par métonymie au moyen d'un contact invisible sur le corps tandis que l'acte métaphorique ferme le rituel, le sort s'éclipsant de la scène au moyen des gestes les plus simples qui soient.

1. P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 452.

2. J. BELLAKHDAR, *La Pharmacopée marocaine traditionnelle. Médecine arabe ancienne et savoirs populaires*, Paris-Casablanca, Ibis press-Le Fennec, 1997, p. 13.

Loin d'être figées par la patine des siècles, les « traditions », invoquées par les acteurs pour désigner leurs pratiques, ne cessent de se réinventer au jour le jour. C'est le bilan que l'on peut dégager au terme de ce tableau qui délivre l'image d'un domaine en résonance avec le monde.

L'espace du symbole traduit avec clarté ce processus de renouvellement. Les mutations sociales du xx^e siècle ont marqué le reflux des prophylaxies du monde paysan, laissant place aux influences croissantes du Beau, de l'Orient et de la société de consommation. Seules les pratiques orthodoxes, arc-boutées sur leur formalisme, ont su résister à une révolution culturelle dont l'épilogue est encore à venir.

À une échelle plus restreinte, des changements sont volontairement introduits dans les compétences léguées. La recherche du confort dans le travail rituel permet de préserver la fidélité à l'héritage dans une modernité qui valorise la libération des contraintes ménagères. La cure, elle-même, se prête au jeu de la malléabilité, s'adaptant aux savoirs des agents. Au lieu d'abdiquer, telle mère pénalisée par sa méconnaissance des choses de la religion, comme nombre de femmes écartées du Texte, opérera sa cure en se passant du concours de la parole coranique. La simple mention du nom d'Allah occultera alors l'ignorance sans que personne n'y trouve à redire, sans même que l'issue de la cure en soit perturbée.

L'approche fixiste doit être définitivement écartée. Ici, la « tradition » qualifie, bien au contraire, un ensemble dont les composantes sont susceptibles d'être réinterprétées, détachées, déplacées¹. Cette plasticité de l'agir ne représente rien de moins que l'assurance de pérennité d'une manière d'être au monde qui tire sa substance des limbes d'un passé lointain.

1. F. LAPLANTINE, A. NOUSS, *Métissages. De Arcimboldo à zombie* (art. « Tradition »), Paris, Pauvert, 2001.

Troisième partie

Des acteurs

La rationalité du *superstitieux*

Patrick Legros

1 Introduction

D'emblée, on peut convenir de l'idée qu'être superstitieux, c'est au moins croire en *quelque chose* tout en possédant un *objet* et/ou en accomplissant un *acte*, auxquels on accorde une efficacité. Cette efficacité n'a beau être que symbolique, elle conduit la croyance et donc la pratique. Comme cette dernière n'engage à rien ou presque, par exemple de faire un détour pour ne pas passer sous une échelle, porter une médaille de saint Christophe ou croiser ses doigts, elle est préférée à ne rien faire du tout. On peut alors dire, en paraphrasant un adage célèbre, qu'un « homme *superstitieux* en vaut deux ».

Mais ce qualificatif de « superstitieux » est très variable selon les individus, non pas selon le niveau réel de leur croyance, mais selon le degré de conviction qui les amène à se considérer comme l'étant plus ou moins, même les plus rationalistes d'entre eux. On peut dès lors avancer l'idée que tous les hommes échappent d'une manière ou d'une autre à l'emprise de la superstition, bien que chacun à sa manière :

1. selon certaines croyances : on peut croire au trèfle qui porte chance mais pas aux prédictions horoscopiques par exemple ;
2. selon certains contextes : il est plus facile de croire à la présence d'un fantôme à minuit dans un vieux château délabré qu'à midi au rayon des lessives d'une grande surface ;
3. et, enfin, selon certains moments de sa vie : on est plus superstitieux lorsque l'on désire maîtriser son destin (trouver un conjoint, un métier, réussir un diplôme, etc.).

De fait, tous les hommes sont en même temps superstitieux, chacun à leur manière... Ce faux paradoxe révèle que l'attitude binaire et absolue de voir le fait d'être superstitieux comme un état n'a aucun sens. Il y a

des degrés indéterminables dans le fait de croire, que ce soit pour l'individu comme pour la croyance en question. S'il faut de « bonnes raisons » pour agir (Cf. Raymond Boudon), on peut dire qu'il faut de « bonnes raisons » pour croire. La rationalité du *superstitieux* est en effet dépendante de sa perception de la situation, de la variabilité de sa propre situation, des objectifs qu'il se fixe tout comme des formes de rationalité qu'il utilise lors de ses actions.

2 De « bonnes raisons » d'être *superstitieux*

En premier lieu, pour discerner ce qui serait de l'ordre de l'acte superstitieux, il faut que la croyance soit perçue comme telle, c'est-à-dire comme relevant d'une superstition. En effet, totalement pénétré par un environnement porteur de croyances, l'individu n'a d'autres choix, d'autres raisons, que d'adhérer au dire et au faire.

Ainsi, un contemporain de François Rabelais est inévitablement imprégné par la nécessité du baptême pour ne pas errer indéfiniment dans les limbes. Il n'est plus en situation de croire. Son acte relève du noumène. Il n'a donc aucune raison de douter qu'un enfant mort-né puisse quelques instants renaître sur l'autel d'un « sanctuaire à répit » le temps pour lui d'être ondoyé. La simple apparition d'un indice d'existence (goutte de sueur, mouvement oculaire, etc.) lui donne la preuve, dont il n'a d'ailleurs pas besoin, de la réalité et de l'efficacité non pas de ce qu'il croit mais de ce qu'il sait. Probablement tous ne croient pas en ce miracle¹. Mais la tentation d'agir de la sorte est absolue pour certains qui ne peuvent remettre en cause l'assise de leur monde.

En deuxième lieu, les « bonnes raisons » peuvent être conditionnées par la force ou la raison. À la Renaissance, cuire un chapon peut conduire à la bastonnade, à la confiscation des biens, au bannissement jusqu'à la mort². La raison de soi l'emporte alors généralement sur la raison du monde. Et même en ne considérant pas une épée de Damoclès sur sa tête en cas d'infractions sociales, il est concevable, comme dit plus haut, que de « faire » (si l'engagement est faible) est toujours préférable à « ne pas faire ». Porter une amulette protège toujours plus (puisqu'au moins autant) que de ne pas en porter du tout...

En troisième lieu, il convient de réfléchir sur le sens donné à l'acte par son protagoniste. Le *superstitieux* peut en effet n'obéir qu'à une pratique traditionnelle ou phatique, sans plus se poser la question du « pourquoi » agir de la sorte. Ainsi, tracer la croix chrétienne avec son couteau sur le dos

1. Cf. L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 et 1968, p. 310.

2. *Ibid.*, p. 312-313.

du pain n'est pas qu'une simple superstition visant à contrer les méfaits du diable, mais une véritable coutume. Dire ou faire mécaniquement un acte relevant de la superstition n'est pas à mettre sur un même niveau que de le dire ou faire en vue d'obtenir quelque chose. Il y a lieu de séparer une superstition coutumière d'une superstition intentionnelle. L'habitude prend le pas sur le sens de l'acte et dénature par conséquent le caractère superstitieux de celui-ci.

En dernier lieu, les « bonnes raisons » doivent être conscientisées par les acteurs. La logique de causalité n'est pas universelle ni transhistorique. Il faut penser en « système » mais ce « système de pensée » n'atteindra la philosophie qu'au milieu du xvii^e siècle. Le terme lui-même de « causalité » est, en français, postérieur au xvi^e siècle. Les indices de la croyance ne sont donc qu'une idée relativement récente pour la grande majorité des Français. Aujourd'hui encore, dans l'usage commun, la probabilité est méconnue ou non utilisée, l'exemple servant le plus souvent de preuve absolue.

Pour qu'il y ait dénégation d'une superstition, il convient d'admettre que des faits naturels sont vrais et que ceux qui sont surnaturels sont faux. Le détachement de l'un et de l'autre n'est acquis, et encore, qu'au xvii^e siècle, tout aussi bien que la possibilité d'expérimenter un phénomène pour démontrer sa juste valeur. Le fait de « croire » dans l'efficacité d'une superstition, pour la plupart de nos contemporains, ne relève pas d'un déficit de raison mais d'un « non-appel » à un raisonnement expérimental et à un calcul de probabilité couplé à la perception d'une frontière relativement floue entre le naturel et le surnaturel. Il n'y a pas lieu de formuler une hypothèse aussi bien que la plupart des savants du xvi^e siècle, pour comprendre un événement, tout simplement parce qu'il a lieu aux yeux de ses observateurs. On peut toujours objecter à renfort de statistiques ou d'explications physiques ou médicales sur le jeu des influences d'une superstition, ce qui semble avoir été observé est indubitablement vu.

En d'autres termes, l'être superstitieux ne peut être défini comme tel que si son environnement culturel accepte l'idée d'une frontière entre la raison et la déraison, l'expérimentation et l'expérience, la causalité et l'état. C'est bien en admettant l'idée d'une efficacité (quel que soit son niveau) à la fois rationnelle et symbolique, que l'on peut dire que tout acte superstitieux est raisonnable pour son exécutant.

3 Le superstitieux : un être polyforme

Par conséquent, dans un premier temps, on peut expliquer les raisons qui poussent un individu à être superstitieux. Mais, très vite, on s'aper-

çoit dans un second temps que cette explication ne vaut ni pour tous les individus ni pour un même individu.

En effet, tous les individus ne répondent pas de la même manière à la présence d'une superstition, comme de devoir ou non passer sous une échelle, même si leur niveau de connaissance, d'intention et de raison est identique. Quant à un même individu, on observera que son comportement n'est pas systématique lorsqu'il se confronte à une même superstition (il n'évite pas invariablement de passer sous une échelle par exemple¹). Les quelques cas où cette situation se réalise à chaque fois relèvent sans aucun doute d'une pathologie (schizophrénie, dépression, délire de persécution, etc.). Mais il n'y a pas lieu de faire de l'être superstitieux ce « fou » ou cet « inculte » qui ne croit que parce qu'il n'a pas la possibilité d'accéder à la raison.

Dans un même registre, pour expliquer des actes insensés (meurtre, attentat, suicide), deux populations incriminées se détachent particulièrement dans les représentations communes : soit le coupable accuse une pathologie particulière, soit il manque d'instruction et, par conséquent, devient facilement manipulable ; les raisons de cette déficience intellectuelle sont reliées à des formes d'exclusion récurrentes (sans emploi, sans famille, sans argent, sans éducation, etc.). D'après Gérard Bronner, « en réalité, on sait aujourd'hui que cette idée est tout simplement fausse. En effet, que ce soit pour l'IRA, les Brigades rouges, la bande à Baader, l'Armée rouge japonaise ou même les auteurs des attaques terroristes du 11 septembre 2001 ou de Londres en juillet 2005, on constate qu'une forte majorité des auteurs d'attentats possèdent des diplômes supérieurs et sont issus de classes aisées. On peut faire le même diagnostic pour le seul terrorisme islamiste² ».

L'être superstitieux appartient également à toutes les strates sociales, y compris aux plus instruites. Ce qui le fait agir dans le sens de la superstition ne relève pas d'un simple processus de décision comme celui présenté par James F. Engel, Roger D. Blackwell et Paul W. Miniard³ pour expliquer l'attitude d'achat d'un consommateur. L'individu n'a jamais le temps d'évaluer pleinement son « besoin », de rechercher des « informations » sur son acte superstitieux, de penser à toutes les « alternatives » qui s'offrent à lui ; il décide seulement d'agir et agit en situation spécifique ; quant à

1. Cf. P. LEGROS, « Autopsie d'un rituel inconstant », *Sociétés*, 50, 1995, p. 381-390.

2. G. BRONNER, *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann, 2006, p. 36.

3. J. F. ENGEL, R. D. BLACKWELL, P. W. MINIARD, *Consumer Behavior*, Chicago, The Dryden Press, 1995 [1986]. À savoir : 1. Reconnaissance du besoin, 2. Recherche d'informations, 3. Évaluation des alternatives, 4. Décision d'achat, 5. Consommation, 6. Évaluation post-achat.

son évaluation « post-action », elle sera peu fréquente et de toute façon soumise à des niveaux de conviction préalables.

Ainsi, le cas de cette vieille dame se présentant malgré elle face à une échelle apposée à un mur et couvrant tout un trottoir¹. Son « besoin » de sécurité se traduit par un arrêt circonspect : aucun élément sur ou près de l'échelle n'implique un éventuel accident, mais « passer sous une échelle » « porte malheur »... Le chercheur peut aisément deviner que ce besoin de sécurité est avant tout, chez cette vieille dame, lié à la superstition. L'évaluation de son besoin de sécurité est absent parce qu'elle préfère contourner l'obstacle en s'engageant sur la route sur laquelle de nombreux véhicules circulent, qui plus est dans son dos. Son comportement superstitieux l'emporte donc sur celui pourtant beaucoup plus rationnel de sécurité (l'accident n'est pas symbolique) ; la vieille dame est ici persuadée du maléfice à venir alors que l'accident n'est que probable.

Il n'y a également aucune recherche d'informations sur ce qu'elle est en train de faire ; elle ne sait vraisemblablement pas pour quelles raisons passer sous une échelle porterait malheur ; elle n'en a jamais vérifié la relation. Elle sait, donc elle agit en *méconnaissance* de causes.

L'évaluation des alternatives, troisième élément du processus de décision, n'est pas plus présente ; certes, son temps d'arrêt lui permet d'envisager deux alternatives : passer sous l'échelle ou la contourner par la route ; mais si son besoin de sécurité était réfléchi, la seule alternative qui conviendrait à la résolution de son problème serait de s'en retourner et de trouver un moyen sûr de contourner l'obstacle (c'est-à-dire chercher un passage pour piétons et poursuivre son chemin sur le trottoir d'en face).

Sa décision prise, la vieille dame s'engage sur la route mais trébuche en descendant du trottoir et s'affale sur la route. Par « chance », aucune voiture ne vient la percuter. Elle se relève donc et poursuit son chemin sur la route pour atteindre de nouveau le trottoir de l'autre côté de l'échelle.

Le sixième et dernier élément du processus de décision ne sera sans doute pas plus présent. L'évaluation de son aventure devrait faire comprendre à cette vieille dame que « *ne pas* passer sous une échelle porte malheur »..., mais il est vraisemblable que la prochaine fois qu'une échelle se présentera à elle, elle n'ait rien appris de cette malheureuse aventure.

4 La rationalité limitée du *superstitieux*

Le processus de décision de l'être *superstitieux* renvoie plus sûrement à la théorie de la rationalité limitée que propose l'approche

1. Cas recensé lors d'une enquête par observation de passants se présentant devant une échelle apposée à un mur ; Cf. P. LEGROS, *art. cit.*

cognitive d'Herbert Simon¹. Avec cet économiste, l'environnement est perçu comme un lieu spécifique de décision et d'apprentissage. Sa théorie montre que les individus ne prennent pas des décisions « optimales » lorsqu'ils sont confrontés à un choix parce qu'ils sont mal informés et soumis à des valeurs et des opportunités offertes par la situation ; ils n'adoptent donc que des solutions « satisfaisantes ». Ce n'est pas tant l'acteur qui est spécifique et qui produit un comportement congruent avec sa singularité ; les rapports interpersonnels, l'affectivité, la motivation ou la satisfaction sont également secondaires pour expliquer sa conduite. Le contexte semble prééminent ici et contraint dans une certaine mesure l'acteur à opérer des choix selon certains paramètres que l'on peut appliquer à un « être superstitieux ».

Le premier élément à prendre en compte est donc l'environnement de l'action superstitieuse (on a cité plus haut qu'il convient en même temps d'évaluer la situation biographique du *superstitieux* ainsi que le type de croyances auquel il accorde ou non plus ou moins de crédit). Pour que l'acte ait lieu, il faut que le contexte lui soit favorable, que l'acteur soit dans un état de croyance potentielle (croire que passer sous une échelle porte malheur) ou de réalisation de cette croyance (ne pas passer sous une échelle de crainte que l'acte porte malheur).

Se protéger au moyen d'une amulette, jouer le chiffre 13 pour se porter chance ou toucher du bois pour conjurer l'éventualité d'un mauvais sort, sont toutes des actions qui se font toujours sous « contrainte » parce qu'aucune autre alternative satisfaisante ne vient secourir l'individu au moment d'agir. Son choix est limité parce qu'il ne possède ni toutes les informations relatives au problème qu'il tente de résoudre, ni les facultés de connaissance suffisantes pour les apprécier à leur juste valeur. En outre, il n'a pas le temps de les convoquer, n'a pas suffisamment de capacités projectives et manque de discernement rationnel ce qui restreint le nombre de solutions qu'il se donne pour agir. Enfin, il est inapte à optimiser ses choix du fait de la complexité des processus et des systèmes qu'il est contraint de simplifier pour se le rendre compréhensible. L'optimisation de son action, également trop complexe, fait que l'individu cherche seulement une solution satisfaisante dans la plupart de ses décisions ; exceptionnellement ou involontairement, elles se rapportent à des choix optimaux. Il demeure par conséquent limité par des critères d'acceptabilité. Certes, son désir de réussite est optimal mais ses possibilités sont limitées. En d'autres termes, chaque acteur s'arrête à la première solution satisfaisante qu'il trouve (qui est le propre de cette théorie de la rationalité limitée) en fonction de son environnement présent.

1. H. SIMON, *Administrative Behavior*, New York, Macmillan, 1957 [1947].

Un étudiant, par exemple, se trouvera confronté à une offre plurielle de possibilités pour réussir un examen, possibilités plus ou moins rentables en termes d'investissement. Il cherchera alors des solutions pour, non pas nécessairement maximiser son investissement, mais correspondre à son ou ses objectifs prioritaires. L'ordre des solutions est souvent le fait de son expérience de la situation et de son environnement immédiat. Il dépend par conséquent de chaque individu et de chaque situation même si on peut observer de nombreuses actions communes de la part de ces individus.

Partant de là, cet étudiant prendra la première solution satisfaisante qui lui viendra à l'esprit. Par exemple, si ses objectifs prioritaires sont de ne pas perdre du temps lors de ses révisions, il choisira le premier procédé qui lui offrira, à ses yeux, la possibilité de ne pas réviser (ou le moins possible). Par exemple, il peut estimer qu'improviser, qui plus est soutenu par un objet protecteur (un stylo, un porte-clefs, etc.) dont il a déjà pu éprouver l'usage bénéfique, lui permettra de réaliser son objectif prioritaire. Au final, en cas d'échec, il pourra perdre l'un et l'autre, à savoir du temps s'il est contraint de devoir repasser la matière en question, et le pouvoir qu'il accordait à son objet fétiche.

Même si l'individu prend souvent plus de temps et combine plus d'objectifs pour opérer ses choix lorsqu'il s'agit de sujets aussi importants pour lui que la réussite des études, ceux-ci seront néanmoins soumis à des effets de rationalité limitée. On peut donc envisager que cette théorie est d'autant plus efficace lorsque les choix de l'acteur lui paraissent peu importants comme de porter une médaille protectrice, d'éviter de passer sous une échelle ou de signer un pain posé à l'envers sur une table.

5 Le *superstitieux* et l'importance de ses objectifs

L'éventualité d'une catégorie de « *superstitieux* », construite d'ailleurs en fonction de son opposé « *rationaliste* », impliquerait un état particulier ; de nombreuses enquêtes ont cherché à cibler cette population spécifique concluant finalement à une diversité de situations même si certaines variables sont parfois sur-représentées comme celles des femmes pour le genre, des jeunes ou des vieux pour l'âge, des croyants syncrétiques (non liés à une religion orthodoxe, ni athées avérés) pour l'adhésion à une religiosité, etc., et ce, en fonction de thématiques paranormales non partagées par l'ensemble de cette catégorie. Les exemples sont contradictoires et soutiennent l'une ou l'autre catégorie supposée (*superstitieux* — *rationalistes*) donnant à cet axe binaire la preuve de sa réalité ; le seul point divergent qui les sépare se situe dans la manière dont sont révoqués les contre-exemples qui viennent fragiliser l'une ou l'autre catégorie : pour les

rationalistes, lorsqu'un phénomène « surnaturel » demeure inexplicable, c'est qu'il est encore inexpliqué ou relève d'un habile trucage ; pour les « croyants », lorsqu'un de ces phénomènes est expliqué rationnellement ou que le trucage est démasqué, rien ne prouve que d'autres phénomènes ne soient pas, quant à eux, « réels »... Poursuivre dans cette opposition ne servira qu'à alimenter stérilement les débats.

Le *superstitieux* n'existe pas parce qu'il ne s'agit pas d'un état d'être mais d'une manière d'appréhender son univers à côté de nombreuses autres. Comment comprendre que la lecture de l'horoscope, par exemple, soit une pratique courante alors que la grande majorité de la population ne lui accorde aucun crédit ? Dans cette lecture, il y a plus qu'une adhésion spirituelle, il y a une occupation ludique comme de nombreuses activités de la vie quotidienne. Même si cette population est persuadée de lire un texte qui n'a aucune importance, aucun effet direct de dépendance, elle ne pourra s'empêcher de « perdre son temps » parce que « perdre son temps » est une occupation tout à fait ordinaire et plaisante. Elle pourra même parfois alimenter ses conversations en justifiant le caractère d'un individu à partir de son signe zodiacal, sans croire la plupart du temps à ce qu'elle avance, sans réaliser qu'elle n'y croit pas, parce qu'elle n'intervient pas justement sur le registre de la croyance. Il en est de même de l'activité ludique qui consiste à communiquer avec des esprits ou à tirer des cartes entre amis pour connaître son avenir ; la pratique est, là encore, en dehors de la croyance. Il y a d'ailleurs à s'interroger ici sur le fait que l'on mesure actuellement le niveau de croyance à partir de la fréquence de la pratique d'un individu. La relation entre le dire et le faire est bien plus complexe en réalité.

Comme premier élément de réponses à ce problème, on peut envisager le fait qu'un individu n'est superstitieux que si son action est directement influencée par un phénomène reposant sur la seule efficacité symbolique (c'est-à-dire qui ne peut être légitimée par une connaissance de rationalité substantive — voir plus loin — comme l'expérimentation ou la probabilité). En même temps, sa « motivation » doit être portée par un objectif clairement défini, ce qui est rarement le cas pour les actes superstitieux tels qu'on les définit ici (porter chance ou malchance).

Cette « motivation » superstitieuse, qui caractériserait par conséquent l'être superstitieux, est elle-même sujette à caution parce qu'elle est, tout comme l'individu, extrêmement variable¹ ; elle est en effet influencée par la valeur que l'individu donne à certaines caractéristiques de son objectif. Le comportement d'un étudiant qui utiliserait uniquement un stylo porte-bonheur pour réussir un examen ne peut être compris sans que

1. Cf. V. VROOM, *Work and motivation*, New York, Wiley, 1964.

l'on considère en même temps l'importance qu'a pour lui le diplôme qu'il cherche, éventuellement, à obtenir, l'investissement qu'il fait pour d'autres examens, le niveau de prestige qui le guide, etc. ; en même temps, il faut que ces différentes caractéristiques soient valorisées par son environnement ; si, effectivement, la valeur de cet examen est primordiale pour lui, son acte superstitieux prend tout autant d'ampleur.

L'instrumentalité de la performance est un deuxième élément à prendre en considération pour l'explication du comportement superstitieux. Il y a en effet à mesurer la relation qui unit l'action superstitieuse du gain potentiel obtenu par son intermédiaire. L'instrumentalisation de l'acte superstitieux donne le niveau de croyance de l'individu ; plus elle est forte, c'est-à-dire plus le gain espéré est désiré et cru, plus la pratique a de l'importance pour celui-ci. Plus la hauteur de la note à l'examen de cet étudiant superstitieux est à ses yeux importante, plus on peut considérer que son investissement est fort.

Enfin, le niveau d'espérance de l'individu va jouer sur le niveau de croyance superstitieuse dont il fait état. Il va ainsi estimer, le plus souvent en faisant appel à une rationalité substantive, la part d'investissement qu'il convient de faire pour réaliser son objectif. L'étudiant n'est pas suffisamment dupe pour croire qu'un simple porte-bonheur peut pallier le déficit de révision ; il ne peut que l'espérer. Si bien que, s'il échoue, il ne peut incriminer ce seul porte-bonheur car il sait que l'investissement fourni n'est pas à la mesure de la réussite de l'examen. Ainsi, on peut avancer que sa croyance superstitieuse est relativement fragile.

La qualité de l'objectif à atteindre, définie à partir de ces trois facteurs, va donc, en partie, permettre de traduire le niveau de croyance superstitieuse d'un individu. Avec un objectif important et un investissement conséquent, tous deux reliés consciemment par l'individu, on peut estimer la valeur de sa croyance. Mais combien d'actes superstitieux sont-ils perçus comme tels ? Vraisemblablement très peu ou sont-ils le fait de personnes extrêmement crédules. Il faut ajouter que les effets de ces trois facteurs sont multiplicatifs c'est-à-dire que si l'un des facteurs est nul, il empêche les autres d'avoir une influence.

Mais le sujet n'est pas clos puisqu'il ne prend pas en compte, par exemple, la théorie du renforcement¹ qui va apporter du crédit à l'action superstitieuse mise en œuvre. Ainsi, l'étudiant qui aura obtenu de bons résultats à des examens en ne comptant que sur son porte-bonheur pour y parvenir lui accordera de plus en plus de crédit. La mobilisation de plusieurs rationalités, qui est de mise lorsqu'un individu agit, se désagrègera

1. Cf. H. KLEIN, « An integrated control theory model of work motivation », *Academy of Management Review*, 14, 2, 1989, p. 150-172.

alors progressivement. La seule *rationalité superstitieuse* deviendra son mode d'action. D'expériences en expériences, l'atteinte de ses objectifs lui prouvera l'efficacité et de son acte superstitieux et de la rationalité d'action. Dans ce cas, et dans ce cas seulement (qui demeure toujours théorique à moins que l'individu ne transforme sa perception des événements), l'individu peut être considéré comme superstitieux. Mais, en général, la pluralité des rationalités mobilisées pour agir est de mise et, par conséquent, renvoie l'hypothèse de l'être superstitieux à des cas extrêmement restreints, pathologiquement atteints ou d'une crédulité suffisante pour ne pas avoir la capacité d'analyser les événements avec une autre forme de rationalité que celle influencée par une superstition.

6 La rationalité de l'irrationalité

Toutefois, est-on encore en droit de parler de rationalité lorsqu'on considère un acte superstitieux ? Ne s'agit-il pas tout simplement d'une action qui défie la raison ?

Le choix de mobiliser une superstition pour parvenir à satisfaire un besoin (quels qu'en soient sa nature et le niveau de son expression) paraît bien plus irrationnel que révélateur d'une rationalité même limitée. Pourtant, même si l'individu en a conscience, il utilisera cette action superstitieuse. Pour comprendre ce comportement *a priori* incohérent ou simplement paradoxal, on peut une fois de plus faire appel à Herbert Simon ; à partir de 1973, il remplace l'expression de « rationalité limitée » par celle de « rationalité substantive », opposée alors à celle de « rationalité procédurale », cherchant à montrer qu'il existe de nombreuses formes de « rationalité » (dont l'irrationalité) qui guident le choix des individus. Les « bonnes raisons » ou les « solutions satisfaisantes » ne sont pas nécessairement réfléchies à partir d'un objectif à atteindre.

Par exemple, James March¹ parle d'« ambiguïtés de pertinence » qui fragilisent l'hypothèse reliant les objectifs aux actions. En effet, le modèle d'interprétation communément utilisé peut très bien être renversé en admettant deux paramètres.

D'une part qu'un effet produit sa cause ou qu'un objectif peut être le produit des actions. Le fait de pratiquer une superstition (croiser les doigts, signer le pain à l'envers, etc.) peut produire l'objectif de réguler un besoin par l'intermédiaire d'une superstition et, par conséquent, de devenir superstitieux ; en effet, le fait de croiser les doigts peut relever d'une habitude transmise sans qu'aucune connotation superstitieuse soit

1. J. MARCH, « Rationalité limitée, ambiguïté et ingénierie des choix », *Décisions et organisations*, Paris, Les Éditions d'organisation, 1991, p. 133-161.

présente lors de cette diffusion ; cet apprentissage spécifique peut survenir avant l'action superstitieuse et être perçue de cette manière seulement par la suite ; ainsi, en observant des enfants se présentant devant une échelle apposée à un mur, on constate que, dans la plupart des cas, ils n'hésitent pas à passer dessous ; accompagnés d'un adulte, ils apprennent souvent à ne pas franchir ce « triangle maudit » mais sans rien connaître des motifs qui le poussent à les faire agir de la sorte ; ce n'est que plus tard, et par d'autres médiateurs le plus souvent, qu'ils apprendront les raisons de leur action d'évitement qu'ils reproduiront ensuite.

D'autre part, la solution peut faire découvrir un problème jusque-là passé inaperçu : se protéger au moyen d'un porte-bonheur, solution à un mal-être particulier (santé, argent, amour, etc.), produit la nécessité de défier le hasard ou le déterminisme ou encore de la suspicion, de la paranoïa ; augmenter le nombre d'amulettes, pour améliorer ses chances de bonheur, complexifie son rapport au monde (parce qu'il repose sur une efficacité symbolique que l'individu cherche à matérialiser) et trouble la vision de l'efficacité des supposés pouvoirs surnaturels de ces objets, maintenant diversifiés.

D'autres formes de rationalité¹ concourent également à l'action : selon les interactions, la façon de prendre une décision, l'approximation stratégique, la représentativité, la compartimentation², le biais de disponibilité³, l'engagement⁴, etc.

Tous les processus de décision apparaissent structurés par des repères stratégiques. On voit bien ici que la rationalité de l'acteur est variée et soumise à des conditions environnementales à chaque fois spécifiques. L'utilisation d'une croyance superstitieuse n'est qu'un moyen parmi d'autres de favoriser son choix et de réaliser un objectif. Peu importe finalement le niveau d'adhésion à cette croyance puisqu'elle conforte le comportement. Son efficacité n'a même pas besoin d'être démontrée ; elle est par elle-même efficace, certes symboliquement dans le sens où la réalisation de l'objectif n'est pas directement liée à la pratique superstitieuse, mais uniquement dans l'option d'un raisonnement en termes de rationalité substantive.

À cela, il faut ajouter toutes les influences externes qui viendront complexifier la situation et, de fait, la particulariser. Philip Kotler et Bernard

1. *Ibid.*

2. Cf. P. OLÉRON, « Les activités intellectuelles », in P. FRAISSE, J. PIAGET (dir.), *Traité de psychologie. L'intelligence*, Paris, PUF, 1972.

3. A. TVERSKY, D. KAHNEMAN, « Availability. A heuristic for judging frequency and probability », *Cognitive Psychology*, 4, 1973.

4. K. LEWIN, « Group decision and social change », in T. NEWCOMB, E. HARTLEY (eds), *Readings in social psychology*, New York, Holt, 1947.

Dubois¹ distinguent quatre types d'intervenants (en dehors de l'acteur qui procède au comportement observé) pour ce qui est de la décision d'achat que l'on peut étendre à la prise de décision en général et à celle du choix superstitieux en particulier :

- *l'utilisateur* : l'être superstitieux n'est pas nécessairement le seul bénéficiaire de son comportement. On peut très bien envisager, par exemple, que ne pas ouvrir un parapluie à l'intérieur d'un logement n'a pas comme seul résultat la satisfaction de celui qui commet cet acte ; s'il agit ainsi, il protège aussi son entourage de l'éventualité d'un malheur à venir. Les comportements humains sont avant tout des comportements sociaux qui reposent sur des interactions complexes ;
- *l'initiateur* : l'être superstitieux peut être soumis à des volontés externes. L'ouverture du parapluie peut ainsi être commandée par un autre protagoniste ; on constate, par exemple, qu'une des deux personnes se connaissant et se présentant ensemble devant une échelle apposée à un mur est souvent influencée par son voisin pour contourner l'obstacle ;
- *l'influenceur* : il peut s'agir de prescripteurs formels tels qu'une publicité, un vendeur ou un leader d'opinion. La *Française des jeux* organise des tirages exceptionnels les vendredi 13 avec des gains souvent trois fois plus élevés qu'à l'ordinaire ; pour les gagnants, le rapport plus élevé donne la preuve que ce jour est particulièrement faste ;
- *le décideur* : l'être superstitieux n'est pas nécessairement le décideur de son action. De nombreux comportements sont déterminés par des éléments externes à l'individu ; ce dernier n'est pas seulement influencé par son entourage mais contraint d'obéir à une injonction particulière, comme de ne pas porter du vert sur une scène de théâtre, de ne pas prononcer le mot « corde » sur un bateau ou de ne pas croiser les doigts derrière son dos lors d'une cérémonie religieuse de mariage.

Jean-Daniel Reynaud² précise également que le choix de l'individu est en même temps une décision collective selon deux modalités que l'on peut appliquer à l'être *superstitieux*.

Le refus d'utiliser des procédés superstitieux pour atteindre un objectif est issu d'une réflexion commandée par la réalité substantive ; toutefois, l'individu trouvant un trèfle à quatre feuilles fera plutôt le choix de le cueillir que de le laisser, au risque de passer pour quelqu'un de crédule, parce qu'il estime qu'un autre individu confronté à la même situation

1. Cf. P. KOTLER, B. DUBOIS, *Marketing Management*, Paris, Publi-Union Éditions, 2000 [10^e éd.].

2. J.-D. REYNAUD, *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin/Masson, 1997.

ferait de même ou qu'un autre le cueillera après lui. Il ne fait donc pas le choix de la rationalité substantive (qui relève de la décision collective), mais prend une solution individuelle en fonction d'un point de vue collectif (malgré un niveau de croyance qui peut être quasi nul).

Inversement, il peut prendre la solution du consentement social pour ne pas risquer, par exemple, d'être discrédité ; craignant de passer sous une échelle, il peut accepter de déroger à son principe superstitieux pour ne pas être déconsidéré (les autres pouvant faire de même), c'est-à-dire qu'il s'impose un effort en adhérant à un acte collectif pour ne pas être exclu individuellement et ce malgré son niveau de croyance à l'égard de cette superstition. « Réciproquement, les préférences d'un individu sont mal séparables du système social dans lequel il les exerce. Les motivations sont liées aux opportunités¹. »

Être superstitieux n'est donc pas un état caractéristique d'individus définis mais relève d'un système social complexe. Ces individus sont sous l'influence de leur environnement tout comme de rationalités différentes et concomitantes au moment de la décision. La *rationalité superstitieuse* n'est que rarement absolue et ne fait que participer à celle-ci. Certes, quelques personnes sont plus enclines à être influencées par des superstitions que d'autres, mais uniquement du fait de leur pratique répétée et perçue comme réussie. Elles sont néanmoins très instables dans leur pratique parce qu'elles n'y adhèrent que partiellement.

Il demeure alors un dernier postulat portant sur la cohérence et la stabilité des choix de rationalités de l'individu. En reprenant la théorie de la dissonance cognitive, de nombreux auteurs² ont montré que les solutions des individus, au lieu d'être cohérentes et stables, sont en fait multiples, floues et ambiguës.

Ces solutions sont d'ailleurs parfois postérieures au choix, ayant la faculté d'être adaptées à celui-ci, jusqu'à être produites par le choix lui-même. « Dans les conditions de l'action, il est illusoire de considérer le comportement humain comme toujours réfléchi, c'est-à-dire médiatisé par un calcul à partir d'objectifs ou de préférences fixés au départ. Il suffit de l'analyser comme actif, c'est-à-dire comme une adaptation active et raisonnable à des opportunités et contraintes perçues dans le présent³. »

1. *Ibid.*, p. 262.

2. Cf. A. O. HIRSCHMAN, *Development Projects Observed*, Washington, D.C., The Brookings Institution, 1967 ; M. D. COHEN & J. G. MARCH, *Leadership and Ambiguity : The American College President*, New York, McGraw-Hill, 1974 ; J. G. MARCH, « Bounded Rationality, Ambiguity and the Engineering of Choice », *The Bell Journal of Economics*, vol. 9, 2, 1978 ; J. ELSTER, *Le Laboureur et ses enfants*, Paris, Minuit, 1986.

3. Cf. E. FRIEDBERG, « Organisation et action collective », in F. Chazel (dir.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF, 1993, p. 230.

L'action superstitieuse est donc le plus souvent contingente et opportuniste, « instable et changeante¹ ». Les expériences passées jouent évidemment un rôle dans l'action mais, selon Erhard Friedberg², cette dernière est le résultat de son interaction avec le contexte. On n'est superstitieux qu'en situation.

1. Cf. O. E. WILLIAMSON, *Markets and Hierarchies*, New York, The Free Press, 1975 ; M. CROZIER & E. FRIEDBERG, *L'Acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.

2. E. FRIEDBERG, *op. cit.*, 1993.

Les mécanismes de la superstition : entre personnalité et contexte

Emmanuèle Gardair et
Nicolas Roussiau

1 Introduction

La superstition vient régulièrement alimenter notre quotidien, ne serait-ce qu'à travers la page consacrée dans de nombreux journaux à l'horoscope. Des situations où l'enjeu est incertain comme les compétitions sportives sont également l'occasion d'observer de nombreux rituels superstitieux. Le 8 juin 2009, une dépêche A.F.P. signalait que la pelouse du stade du Swaziland avait été déchiquetée pour planter des gris-gris. Ces amulettes et autres charges magiques ont été retrouvées principalement autour des buts avec un objectif simple : faire gagner une équipe au détriment de l'autre. Les derniers jeux olympiques n'ont pas manqué à la règle. Le journal *Libération* écrivait le 8 août 2008 : « La date du lancement des J.O. de Pékin 2008 n'a pas été choisie au hasard : le chiffre 8 porte bonheur en Chine [...]. Le coup d'envoi a été donné à 8 heures, 8 minutes et 8 secondes. Chaque chiffre de 1 à 10 est connoté. Ainsi, le 4 est au contraire, à l'équivalent du 13 occidental, considéré comme un porte-malheur. » Le pouvoir que les individus accordent à la superstition peut avoir des conséquences graves. Les effets délétères des croyances culturelles relatives au chiffre 4 s'observent à propos de la mortalité cardiaque dans la population chinoise et japonaise avec un pic le quatrième jour du mois. Ce chiffre, prononcé de façon similaire en mandarin, cantonais et japonais, est homophone du mot « mort » et semble accroître le stress psychologique¹.

La superstition n'est pas l'apanage des temps reculés ou de groupes humains ne disposant pas de connaissances scientifiques permettant de la mettre en cause et de se référer à d'autres types d'explications. Dans

1. Cf. D. P. PHILLIPS, G. C. LIU, K. KWOK, J. R. JARVINEN, W. ZHANG, I. S. ABRAMSON, « The Hound of the Baskervilles effect : natural experiment on the influence of psychological stress on timing of death », *British Medical Journal*, 323, 2001, p. 1443-1446.

le cadre d'une comparaison interculturelle réalisée en 2007 dans 17 pays de la zone Europe et Pacifique à propos du niveau de croyance, sur une échelle de 0 (pas du tout vrai) à 3 (tout à fait vrai), la France se situe, pour la croyance superstitieuse renvoyant à l'idée que « l'horoscope peut affecter le futur », en 13^e position¹.

Si les croyances superstitieuses peuvent différer selon les aires géographiques ou se modifier avec le temps, elles ne disparaissent pas pour autant. Depuis une vingtaine d'année, on constate, par exemple en France, une recrudescence des croyances parallèles. Un sondage réalisé par la SOFRES en 2000 pour le Ministère de la recherche indiquait que plus de la moitié de la population interrogée croyait aux guérisons par magnétiseurs, 40 % des personnes interrogées croyaient à la transmission de pensée, 33 % à l'explication des caractères par les signes astrologiques et 21 % aux envoûtements et à la sorcellerie. La superstition reste donc bien présente dans notre vie quotidienne. Ainsi, tout en se défendant d'y croire et en prenant le prétexte de s'amuser, nombreux sont ceux qui consultent l'horoscope dans le journal ou se renseignent sur les signes astrologiques des personnes de leur entourage. De même, des expressions courantes telles que le fait de « croiser les doigts » ou de « toucher du bois » pour se protéger de la malchance parsèment également les conversations. Finalement, comme l'agnostique face à l'athée, nombreux sont les individus qui partent du principe qu'« on ne sait jamais, la chance et la malchance existent peut-être ». Et quand cette croyance est mise en acte, c'est par millions que ces billets de loterie — part de rêve — sont vendus. Une anecdote amusante concernant un scientifique rapporte que le physicien Niels Bohr, interrogé par un étudiant surpris de trouver en 1922 un fer à cheval cloué sur sa porte, lui répondit : « Je n'y crois pas. Mais il paraît que le fer à cheval porte bonheur que l'on y croit ou pas ! »²

Pour comprendre la persistance des croyances superstitieuses, la psychologie sociale propose, à partir d'un gradient explicatif précis, deux grilles de lectures spécifiques qui s'articulent l'une à l'autre : les déterminants situationnels et les déterminants dispositionnels. Pour le dire plus simplement, certaines causes de l'adhérence aux croyances superstitieuses relèvent de la personne et d'autres trouvent leur origine dans le contexte. C'est cette double lecture du phénomène que nous allons aborder dans ce chapitre.

1. Cf. B. TORGLER, « Determinants of superstition », *The Journal of Socio-Economics*, 36, 2007, p. 713-733.

2. M. ANDRÉ, *Le Cinquantième Parallèle : petits essais sur les choses de l'esprit*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 235.

2 Les déterminants situationnels

Certaines explications psychologiques des croyances superstitieuses évoquent les circonstances et la situation des individus. Une première explication de la superstition renvoie à l'idée qu'elle serait le produit d'un renforcement de type behavioriste. Une étude de Burrhus F. Skinner¹ explique comment il est possible de créer des comportements superstitieux. Il a placé huit pigeons séparés dans des cages. Ils reçoivent de la nourriture toutes les quinze secondes. On observe que le comportement qu'ils ont par hasard au moment où la nourriture arrive se trouve renforcé. En peu de temps, les pigeons se sont mis à pratiquer des rituels comme le fait de suivre une trajectoire circulaire dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, de faire des mouvements de la tête de haut en bas, ou de balayer le sol avec leurs ailes. Les pigeons répètent les gestes qui leur ont déjà permis de se procurer de la nourriture même si la distribution est en réalité indépendante de leur comportement. Skinner en conclut que les pigeons sont devenus superstitieux...

Des programmes de renforcement d'un conditionnement superstitieux peuvent également être élaborés chez les hommes. Ce conditionnement est davantage présent lorsque sont associés évitement et renforcement négatif, qu'avec un renforcement positif et un comportement d'évitement². L'expérience consiste à demander à des adultes d'effectuer des séries de choix entre deux stimuli plus ou moins brillants. Dans 60 % des cas, le fait de choisir le stimulus le plus brillant, produit un signal « correct » alors qu'une erreur produit un son désagréable. Dans 40 % des cas, le stimulus choisi ne diffère pas par sa brillance. Lorsque tous les choix concernant des stimuli identiques sont punis par le son, les sujets montrent une petite préférence pour le côté gauche ou droit des stimuli ; mais quand tous les choix sont renforcés par l'indication « correct », les préférences pour un côté augmentent. Comme les conséquences d'une réponse aux stimuli identiques sont indépendantes du stimulus choisi, on peut considérer que les individus adoptent une perception superstitieuse. Chez les hommes, les renforcements peuvent aussi être culturels et liés à l'éducation familiale. Les superstitions peuvent ainsi se transmettre d'une génération à l'autre et à travers les exemples d'expériences vécues racontées qui les renforcent.

1. Cf. B. F. SKINNER, « Superstition in the pigeon », *Journal of Experimental Psychology*, 38, 1948, p. 168-172.

2. Cf. C. BLOOM, J. VENARD, M. HARDEN, S. SEETHARAMAN, « Non-contingent positive and negative reinforcement schedules of superstitious behaviors », *Behavioural Processes*, 75, 2007, p. 8-13.

Plus généralement, les situations de prise de risque et d'incertitude sont propices à la superstition. Plusieurs études mettent en évidence une relation entre croyances paranormales et circonstances¹.

L'intérêt pour l'astrologie a ainsi progressé pendant la grande dépression des années trente aux États-Unis et en Allemagne. On observe que les mesures de la superstition sont liées aux mesures de la menace économique de 1918 à 1940. Dans un autre contexte, pendant la guerre du Golfe, les habitants vivant dans des rues qui pouvaient être cibles de missiles avaient davantage recours à la pensée magique que ceux résidant dans des rues moins stressantes².

Certaines situations de prise de risque sont plus particulièrement étudiées en psychologie comme les examens, la compétition sportive, les affaires, le jeu, le chômage et le risque d'être confronté à une maladie contagieuse. Les croyances superstitieuses augmentent lors de tâches apparemment incontrôlables et de situations où il y a prise de risques. Par exemple, en situation d'examen, une étude sociologique montre que 70 % des étudiants interrogés font référence à des rituels ou à des superstitions comme aide à la performance³; il peut s'agir de porter des vêtements particuliers, d'utiliser un crayon spécial ou de manger un certain type de nourriture.

Les prises de décision dans le domaine économique n'échappent pas non plus à la superstition. Les études menées dans le domaine du marketing s'intéressent par exemple à l'influence de la superstition sur les comportements des consommateurs. Les croyances superstitieuses ont notamment une influence sur la prise de décision risquée quand elles peuvent opérer de façon inconsciente⁴.

La bourse est, à ce titre, un domaine propice à l'éclosion de superstitions et de rituels destinés à conjurer l'incertitude. Jonathan Hoening, un ancien *trader* du *Chicago Board of Trade*, témoigne que certains rentrent

1. Cf. H. MATUTE, « Learned helplessness and superstitious behavior as opposite effects of uncontrollable reinforcement in humans », *Learning and Motivation*, 25, 1994, p. 216-232 ; « Human reactions to uncontrollable outcomes : further evidence for superstitions rather than helplessness », *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 48B, 1995, p. 142-157 ; V. R. PADGETT, D. O. JORGENSON, « Superstition and economic threat : Germany, 1918-1940 », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 8, 1982, p. 736-741.

2. Cf. G. KEINAN, « Effect of stress and tolerance of ambiguity on magical thinking », *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 1994, p. 48-55.

3. Cf. T. J. GALLAGHER, J. M. LEWIS, « Rationalists, fatalists and the modern superstitious : test taking in introductory sociology », *Sociology Inquiry*, 71, 2001, p. 1-12.

4. Cf. T. KRAMER, « Conscious and nonconscious components of superstitious beliefs in judgment and decision making », *Journal of Consumer Research*, 34 (6), 2008, p. 783-793.

dans l'immeuble par une entrée particulière ou utilisent un certain type de crayon¹.

Les situations de jeu de hasard, caractérisées par l'impossibilité de contrôler le résultat de l'événement, le résultat dépendant du hasard (ou de la chance, selon les interprétations), sont bien sûr elles aussi propices à des comportements superstitieux. Ces derniers, en matière de jeu, peuvent être définis comme relevant d'une forte conviction basée sur la perception erronée d'une relation de cause à effet entre deux événements indépendants ; ils jouent un rôle instrumental dans le maintien des comportements de jeu d'argent. Ces fausses cognitions portent sur l'illusion de contrôle du sort et des gains, la maîtrise de la chance et l'utilisation de fétiches. Les études montrent que les joueurs dépendants endossent plus de croyances superstitieuses que d'autres joueurs². Par exemple, certaines personnes suivent des statistiques sur la fréquence de sortie des divers nombres dans les tirages passés et jouent les nombres « en retard » dans ces fréquences de tirage avec le raisonnement que ces nombres vont bien sortir à terme, puisque tous les nombres ont la même probabilité de sortir. Le raisonnement est exact, si ce n'est que le « terme » en question est l'infini...

Dans le domaine de la santé également, lorsqu'un danger tout à fait irréel mais fort (comme la contagiosité du VIH à distance par exemple) est suggéré, des populations qui ont tendance à s'orienter ordinairement vers des explications plus rationnelles adoptent les mêmes réflexes superstitieux consistant à s'éloigner de toute personne soupçonnée d'être porteuse du virus que des populations enclines à se référer aux explications traditionnelles. À partir d'un certain seuil de risque, la crainte éveille le doute et balaye la rationalité scientifique.

Nous semblons donc tous posséder le même potentiel de crédulité superstitieuse, plus ou moins réprimée par l'éducation et selon le danger perçu. Outre la possibilité du renforcement des comportements superstitieux par conditionnement, ces derniers semblent être accentués chez les humains par les situations de prise de risque. Le manque de contrôle d'un individu sur son environnement physique et social peut donc conduire à la superstition qui est perçue comme pouvant offrir une possibilité de réduire l'incertitude.

1. « I never, ever, ever write with a red pen — red signifies losses » déclare, à CNN le 31 octobre 2003, James Park, *senior trader* chez *Brean Murray and Co.*

2. Cf. J. JOUKHADOR, A. BLASZYNSKI, F. MCCALLUM, « Superstitious Beliefs in Gambling Among Problem and Non-Problem Gamblers : Preliminary Data », *Journal of Gambling Studies*, 20 (2), 2004, p. 171-180.

3 Les déterminants dispositionnels

3.1 Le « lieu » de contrôle externe (*locus of control*)

Le recours aux croyances superstitieuses est parfois expliqué par un déterminant dispositionnel, le *locus of control* mis en évidence par Julian B. Rotter¹. Celui-ci distingue deux types d'individus selon qu'ils croient en la possibilité d'un contrôle des événements de type interne, c'est-à-dire liés à leur propre comportement, ou à un contrôle externe ; par externalité, on entend la tendance qu'ont certains individus à penser que les événements qui se produisent dans leur vie sont le résultat non pas de leur propre comportement ou de certaines de leurs caractéristiques personnelles mais plutôt du hasard, de la chance, du destin, ou de l'influence d'autres personnes puissantes, d'institutions sociales, de pouvoirs hors de leur contrôle ou de leur entendement...

C'est la tendance à l'externalité qui semble médiatiser les différences individuelles dans les croyances superstitieuses et au surnaturel. Ainsi, Jerome J. Tobacyk et son équipe² observent par exemple une corrélation entre les réponses à une échelle de croyances paranormales (incluant la superstition) avec la dimension d'externalité du *locus of control*.

Cette tendance est illustrée par l'observation chez des étudiants, à qui on demande d'estimer la probabilité de recourir à des talismans ou rituels dans différents scénarii mettant en cause des performances académiques, artistiques ou athlétiques. Ils rapportent que l'utilisation de rituels augmente avec l'enjeu de l'événement et décroît avec la perception d'expertise ou le niveau de préparation. Les participants évoquant l'utilisation fréquente de rituels démentent cependant leur efficacité causale³. On peut comprendre ce recours aux rituels par leur capacité à fournir à certains individus une illusion de contrôle⁴ en même temps qu'une protection affective.

1. J. B. ROTTER, « Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement », *Psychological Monographs*, 80, 1966, p. 609.

2. Cf. J. J. TOBACYK, G. MILFORD, « Belief in paranormal phenomena : assessment instrument development and implication for personality functioning », *Journal of Personality and Social Psychology*, 44 (5), 1983, p. 1029-1037 ; J. TOBACYK, E. NAGOT, M. MILLER, « Paranormal beliefs and locus of control : a multidimensional examination », *Journal of Personality Assessment*, 52, 1988, p. 241-246 ; J. TOBACYK, Z. S. Tobacyk, « Comparison of beliefs-based personality constructs in Polish and American university students : Paranormal beliefs, locus of control, irrational beliefs, and social interest », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 23, 1992, p. 311-325.4

3. Cf. J. M. RUDSKI, « Malinowski Goes to College : Factors Influencing Students. Use of Ritual and Superstition », *The Journal of General Psychology*, 134 (4), 2007, p. 389-403.

4. Cf. M. TODD, C. BROWN, « Characteristics Associated with Superstitious Behavior in Track and Field Athletes : Are There NCAA Divisional Level Differences ? », *Journal of Sport Behavior*, 26, 2003, p. 17-26.

Lorsque l'on considère le *locus of control*, la distinction entre croyances paranormales et superstition prend son sens. En effet, la superstition et les croyances relevant du spiritualisme (croyances aux esprits) impliquent l'idée du destin et du manque de contrôle sur l'environnement : un miroir brisé provoque par exemple la malchance alors que les croyances psychiques comme la télépathie, la clairvoyance et la psychokinésie¹ impliquent l'idée que le monde peut changer par la volonté individuelle et peuvent donc procurer une impression de contrôle.

3.2 La personnalité et les affects

Certaines caractéristiques psychiques liées au style percepto-cognitif ou à l'émotivité et l'anxiété semblent favoriser le recours à la superstition.

Le style percepto-cognitif, c'est-à-dire les modes spécifiques de réception, de traitement et d'utilisation de l'information, pourrait être lié aux croyances superstitieuses. Ce style est évalué à l'aide de la dépendance au champ qui mesure la capacité qu'ont les sujets à faire abstraction du contexte pour poursuivre un but. Elle est mesurée par la capacité de distinguer une figure simple dans une figure complexe. Par exemple, dans un test des figures emboîtées, il faut retrouver un élément dans un fond confus. Les individus dépendants au champ ont plus de difficulté au test, car ils voient la réalité de façon plus globale, alors que les indépendants la perçoivent de façon plus analytique et articulée. Les individus indépendants au champ réussissent mieux des tâches cognitives et ont souvent un concept mieux articulé de leur corps.

La dépendance au champ est souvent considérée comme une variable de personnalité qui influence la perception. Par exemple, certains élèves donnent l'impression de ne pas écouter ce qui se dit en classe ; d'autres, au contraire, ont besoin de s'attacher à la parole de l'enseignant ou du condisciple. Au-delà de l'observation immédiate, les enseignants constatent que ce n'est pas toujours celui qui semble le plus présent qui s'intègre le mieux à la situation d'apprentissage. Pour s'en rendre compte, il suffit de demander aux élèves ce qu'ils ont retenu d'une consigne donnée ou d'un propos échangé. Certains, majoritairement ceux orientés vers la dépendance au champ, restituent les propos en reprenant avec une troublante fidélité le vocabulaire et la syntaxe employés. D'autres, marquant leur indépendance au champ, reformulent aisément avec des termes qui leur sont propres. La dépendance au champ semble entretenir des relations avec les croyances superstitieuses paranormales et la suggestibilité ; elle semble aussi être liée à la croyance aux phénomènes superstitieux repo-

1. La psychokinésie, c'est-à-dire l'idée que certaines personnes sont capables d'influencer le mouvement des objets par la pensée.

sant sur la pensée magique que l'action influence le résultat même si action et résultats sont en réalité indépendants. Cette relation pourrait être expliquée par différents mécanismes qui permettent de faire face à un environnement incertain¹.

À côté du style perceptif, on peut également observer des corrélations entre certaines croyances paranormales et la psychopathologie. Dans l'Europe médiévale, le mauvais ajustement psychologique était perçu comme signe de sorcellerie et l'idée que des individus peuvent être possédés n'a pas encore disparu dans certaines régions. Il y a une trentaine d'années, les paysans du bocage de Mayenne pouvaient encore faire appel à un désorceleur quand leur exploitation était en crise et qu'ils attribuaient par exemple les maladies à répétition des vaches à un sort jeté par un sorcier. Le processus de désorcèlement, assimilable à une psychothérapie familiale, les amenait alors à changer d'attitude psychique².

Sans parler de psychopathologie, certaines tendances de personnalité semblent prédisposer à la superstition. Celle-ci et la pensée magique ont parfois été considérées comme des réactions affectives³ et peuvent être liées à certaines caractéristiques de personnalité comme le neuroticisme, la tendance à s'inquiéter dans la vie ou l'instabilité émotionnelle⁴. Différentes études montrent que certaines caractéristiques psychologiques comme le mauvais ajustement émotionnel et l'instabilité émotionnelle peuvent engendrer le recours à la superstition. Cette composante émotionnelle de la superstition a fait notamment l'objet d'études en psychanalyse et a été théorisée par Sigmund Freud. Ce dernier considère la superstition comme une manifestation de la névrose obsessionnelle reposant sur l'idée magique que l'homme a la toute puissance de ses propres pensées, sentiments, souhaits. Le névrosé attribue des effets externes à ses propres pensées et ses actes sont semblables aux rites et charmes du chaman. De même, chez l'enfant, on observe la croyance magique en la toute-puissance du moi résultant du narcissisme infantile. Des recherches montrent que les croyances paranormales augmentent avec l'instabilité émotionnelle ; mais la contribution de l'instabilité est faible par rapport à d'autres prédicteurs de la superstition ; il est de même des traits affectifs de personnalité comme l'attention prêtée à l'expérience affective et

1. Cf. A. HERGOVICH, « Field dependence, suggestibility and belief in paranormal phenomena », *Personality and Individual Differences*, 34 (2), 2003, p. 195-209.

2. Cf. J. FAVRET-SAADA, *Désorceleur*, Paris, L'Olivier, 2009.

3. Cf. B. MALINOWSKI, *Magic, science and religion : and other essays*, Doubleday, Garden City, New York, 1954.

4. Cf. J. ZEBB, M. C. MOORE, « Superstitiousness and perceived anxiety control as predictors of psychological distress », *Journal of Anxiety Disorders*, 17 (1), 2003, p. 115-130.

l'inhibition *versus* l'activation comportementale ne constituent pas de bons prédicteurs des croyances paranormales¹.

Les relations entre affects négatifs et croyances paranormales sont établies par une expérience induisant des émotions négatives et positives et observant le lien entre ces émotions et le niveau des croyances paranormales². Des facteurs cognitifs peuvent aussi expliquer cette relation car les émotions négatives et l'anxiété sont connues pour aller de pair avec une capacité de mémoire de travail réduite. Les croyances superstitieuses peuvent alors interférer avec la rationalité du processus de décision.

La superstition n'est pas une maladie et ne correspond pas à un état psychique particulier mais fait partie des possibilités d'expérience de tout être humain. Elle est cependant étudiée dans son lien avec des troubles cliniques qui, à un certain degré, peuvent relever de la psychopathologie. La psychiatrie est ainsi amenée à prendre en compte des comportements relevant de la superstition. La pensée magique est par exemple considérée comme un symptôme défini de troubles psychiatriques obsessionnels-compulsifs qui engendrent des rituels du type « si je touche la porte trois fois, mon enfant ne mourra pas d'un accident aujourd'hui ». On observe également une corrélation entre la psychose et la pensée magique. Les patients schizophrènes ont des « scores » de pensée magique plus élevés que les sujets normaux, par exemple à la réponse suivante : « J'ai parfois le sentiment de gagner ou de perdre de l'énergie quand les gens me touchent ou me regardent. »

La superstition peut également être le signe d'une phobie. Le fait de refuser de prendre l'ascenseur ou les transports en commun peut par exemple cacher une peur viscérale pour laquelle la superstition servira de prétexte. Si le fait de ne pas vouloir passer sous une échelle ou d'associer la vue d'un chat noir à un mauvais présage sont des superstitions sans conséquence, certains rituels protecteurs peuvent être caractéristiques d'individus présentant des troubles anxieux et peuvent parfois révéler un véritable trouble psychopathologique : refuser de marcher sur les lignes sur les trottoirs, faire trois fois le tour du salon avant de sortir... Lorsque l'on perd le contrôle sur ces petites manies, que l'on ne peut plus se passer de ces rituels, et qu'ils finissent par handicaper la vie sociale, il ne s'agit plus de superstition mais de troubles obsessionnels compulsifs (TOC). Les comportements obsessionnels et compulsifs constituent un indice de la recherche d'exercice d'un contrôle sur l'environnement, ce qui pourrait expliquer leur lien avec le recours aux croyances paranormales.

1. Cf. M. LINDEMAN, K. AARNIO, « Paranormal beliefs : their dimensionality and correlates », *European Journal of Personality*, 20, 2006, p. 585-602.

2. Cf. R. T. DUDLEY, « The relationship between negative affect and paranormal belief », *Personality and Individual Differences*, 28 (2), 2000, p. 315-321.

Le lien entre croyances superstitieuses et anxiété (sous une forme pathologique ou non) s'établit par le sentiment d'incapacité de contrôle de l'environnement et l'état de stress émotionnel que cette situation peut engendrer sans que l'une ne puisse être considérée comme la cause de l'autre. La superstition peut être liée à ces différentes formes de troubles cliniques mais il n'y a pas de lien spécifique avec un de ces troubles en particulier¹.

L'anxiété peut donc favoriser l'apparition de superstitions. Dans des situations de détresse, il est fréquent de rechercher un soutien sous toutes ses formes. Le recours à la pensée magique pourrait alors constituer une stratégie de « faire-face » adoptée par l'individu pour maintenir ou restaurer le contrôle en situation d'anxiété ou de stress ressenti dans la vie quotidienne.

Le lien entre croyances superstitieuses (ou paranormales) et anxiété, mauvais ajustement et émotivité, est établi depuis longtemps. L'échelle révisée de croyances paranormales de Jerome J. Tobacyk est par exemple corrélée avec des traits d'anxiété et des croyances irrationnelles. Certaines études plus récentes mettent à nouveau en évidence les relations entre affects négatifs et croyances au paranormal. Certains auteurs suggèrent que les croyances paranormales et superstitieuses se développent chez les individus anxieux ayant un fort besoin de contrôle pour surmonter l'incertitude perçue. D'autres recherches montrent que les croyances négatives sur la mort et les croyances superstitieuses sont liées à l'anxiété à propos de la santé aussi bien chez des catholiques que des athées. Cependant, les croyances à propos de la mort et les croyances superstitieuses semblent constituer des prédicteurs de l'état d'anxiété uniquement chez les croyants. Chez les athées, d'autres variables sociodémographiques peuvent également expliquer l'anxiété².

Si l'étude de l'habillage symbolique des croyances superstitieuses a fait l'objet de recherches multiples (vendredi 13, chat noir, miroir brisé...), les travaux sur les croisements des déterminants psychologiques et contextuels sont plus modestes. Pourtant une question essentielle demeure : pourquoi la superstition, qui est souvent perçue comme une forme de pensée archaïque, persiste-t-elle ?

Les superstitions touchent toutes les aires géographiques et les cultures les colorent différemment. Si, dans les pays les plus industrialisés, certaines superstitions traditionnelles liées à la sorcellerie sont en recul, des formes modernes de superstition subsistent et prennent de multiples

1. Cf. J. ZEBB, M. C. MOORE, *art. cit.*

2. Cf. A. JAMES, A. WELLS, « Death beliefs, superstitious beliefs and health anxiety », *British Journal of Clinical Psychology*, 41 (1), 2002, p. 43-53.

apparences. L'usage de rituels superstitieux n'a pas disparu, il change, il s'adapte...

Depuis l'avènement des Lumières et le développement des connaissances scientifiques, certaines formes de superstitions ont disparu, « l'homme moderne » en développe d'autres. Les explications scientifiques ne s'attaquant qu'au contenu de la superstition n'auraient alors d'effet que sur ses manifestations.

Dans une société en quête de sens et de repères, la superstition et l'ensemble des mécanismes qui lui sont afférents permettent à l'homme de s'adapter par des tentatives multiples ayant pour objectif d'instaurer un contrôle sur des événements dont bon nombre sont par nature incontrôlables. Les sociétés « malades », paranoïaques, aux valeurs floues et aux repères brouillés, sont une des principales sources de l'activation des processus psycho-sociaux à l'origine des croyances superstitieuses. Ces mécanismes sont le propre de l'homme et le terme de superstitions pour qualifier des croyances dites « primitives » cache bien souvent une logique de discrimination à l'encontre tout simplement de religions différentes.

Si la superstition a longtemps été associée aux « primitifs », aux individus incultes, aux faibles d'esprits... aujourd'hui, le regard qu'on lui porte est différent ; cette lecture initiale, dont l'optique idéologique ne trompe guère, s'efface au profit d'une compréhension qui articule de manière complémentaire chez l'homme (moderne ou pas) pensée magique et pensée rationnelle et qui le constitue dans son humanité.

La superstition reste pour tous les hommes un mécanisme dont l'habillage informe sur la culture dans laquelle elle prend forme, mais dont les fondements processuels sont, à des degrés variés, pour les individus et les groupes, un moyen d'adaptation aux variations contextuelles.

Different Ways of Explaining the Extraordinary Everyday Life: six Portraits of Religiosity

Ann Verlinden

Résumé

Différentes façons d'expliquer l'extraordinaire dans la vie quotidienne : six portraits de la religiosité

L'auteure a mené environ soixante-dix entretiens approfondis auprès de personnes pour connaître leurs croyances/pratiques «courantes», «secrètes», «implicites» ou «superstitieuses». En analysant les résultats de ces entretiens, Ann Verlinden a identifié des catégories en fonction de la manière dont les gens interprètent et essaient de comprendre leur environnement. Certaines personnes utilisent des éléments partageant une même «origine» pour expliquer leur environnement, mais la plupart d'entre elles utilisent un vaste éventail de croyances et de pratiques. Ces personnes croient à la fois en Dieu, au destin, aux nombres porte-bonheur, aux horoscopes, aux chats noirs, à la réincarnation et à la théorie de l'évolution. Elles évitent de croiser leurs couteaux, consultent des diseurs de bonne aventure et prient saint Antoine pour retrouver un objet perdu. Concernant la catégorie de personnes qui ont recours à un vaste ensemble de croyances et de pratiques pour comprendre leur environnement, trois questions ont été étudiées. Premièrement, les concepts de «bricolage» et de «religion de supermarché» sont-ils adaptés pour décrire leur profil religieux ? Deuxièmement, ce mélange de croyances et de pratiques est-il un phénomène nouveau ? Troisièmement, comment ces différentes croyances sont-elles structurées ?

Six portraits de la religiosité sont présentés: Victoria, une femme aux croyances traditionnelles; le Docteur Bernard, qui se définit comme un matérialiste; Charlie qui a été poursuivi toute sa vie par la malchance et l'infortune; Jane, qui s'intéresse au «New Age»; et Helen et Emma, dont les histoires illustrent bien que la plupart des personnes interrogées utilisent un éventail de croyances et de pratiques pour expliquer l'extraordinaire dans leur vie quotidienne.

1 Introduction

Between November 1995 and July 1996, I conducted about 70 loosely structured in-depth interviews as part of an exploratory study on “superstition”. My primary interest was not the respondent’s “official” religious beliefs and customs (e.g. belief in God, heaven or hell) but those beliefs and behaviours called in the literature “non institutional”, “non official”,¹ “informal”,² “common”,³ “implicit”,⁴ “secret”,⁵ or “invisible”.⁶ People were questioned about their beliefs in apparitions, miracles, lucky numbers, charms, black cats, horoscopes, ghosts, telepathy, water divination, and the like and practices like lighting candles, touching wood, horoscope reading, and consulting fortune-tellers. I wondered if people really believed or “half-believed”⁷ in such belief elements and practices and why they did? I also was interested in attitudes towards these “unofficial” elements: how they were labelled (“superstitious”, “nonsense”, “anomalous”) and how people talked about them (not at all, embarrassed, giggly, etc.)?

Because the belief elements and practices I had in mind were rather various, the group of respondents had to be, too. Strauss and Corbin suggest then working according to the principles of “open sampling”, meaning that “openness, rather than specificity guides initial sampling choices”.⁸ This means that the first person one meets in the street is asked to participate. Since this was too time-consuming, I decided to use election lists, and selected respondents on the basis of their sex, age, and education (profession). The thus selected respondents were asked at the end of the interview to suggest other people probably willing to participate in an interview. In this way several “snowball samples” were generated. Half of the respon-

1. M. B. McGUIRE, *Religion: The Social Context*, California, Wadsworth Publishing Company Belmont, 1987, p. 89.

2. N. ABERCROMBIE *et alii*, “*Superstition and religion: the God of the Gaps*” in D. MARTIN, M. HILL (eds.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London, SCM Press, n° 3, 1970, p. 93 (93-129).

3. R. TOWLER, A. CHAMBERLAIN, “*Common Religion*” in M. HILL (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London, SCM Press, 6, 1973, p. 4.

4. E. BAILEY, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen, The Netherlands, Kok Pharos, 1997.

5. D. HAY, A. MORISY, “*Secular Society, Religious Meanings: a Contemporary Paradox*”, *Review of Religious Research*, 26 (3), 1985, p. 213-227.

6. T. LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan, 1967.

7. P. MCKELLAR, *A Textbook of Human Psychology*, London, Cohen and West, 1952; K. GARWOOD, “*Superstition and Half Belief*”, *New Society*, 3, January 1963; C. CAMPBELL, “*Half-belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: a Theory of Modern Superstition*”, *British Journal of Sociology*, 47 (1), 1996, p. 164.

8. A. L. STRAUSS, J. CORBIN, *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park, Sage, 1990, p. 181.

dents came from a small rural village and half from the city of Antwerp, the largest city in Belgium. Most of them had been brought up in the Catholic faith but many were no longer regular churchgoers.

2 Portraits of religiosity

Analysing the interviews, categories of respondents seemed to interpret and manipulate their environment in a specific way. In each category the interviews of different respondents could be analysed and portrayed. To make a choice, I considered which interview stories fitted best the different “types”. Six portraits are shortly presented and discussed: Victoria, who endorsed a conventional religious faith; the Doctor,¹ a thorough-going modernist or rationalist;² Charlie, a genuine believer in the power of superstition; Jane, interested in the “New Age”; and Helen and Emma whose stories illustrate that most of the respondents endorse a cocktail of belief elements and practices. Only Victoria lives at the country side where traditional belief is still more prevalent than in the city of Antwerp.

These portraits are called portraits of religiosity, by which I mean that the respondents assign meanings to what is happening to them in their everyday lives: they interpret and/or manipulate everyday life. They use traditional belief elements as in Victoria’s case, or they may refer to the “forces” of luck and bad luck or to a paranormal “reality”. Only the Doctor does not use “irrational” but rather “rational” elements to interpret and control his environment.

First, the different portraits are presented and afterwards a discussion will follow.

2.1 Victoria

Victoria was born in 1941 in a small rural village. Victoria’s parents were believing country people who brought up their children in the Catholic faith. Victoria attended school until the age of 14. A few years later, she married Charles and she soon gave birth to two daughters. At that time Victoria worked as a saleswoman, later on as a cleaning lady. Victoria believed in the Catholic faith, but not very strong. Then something happened which completely changed her life. Victoria became very ill and the doctors could not make an accurate diagnosis. Convinced she was about to die, Victoria promised the Lord that if He let her live, she would go on pilgrimages

1. In contrast to the other respondents, the Doctor is not called by his first name but by his position, since his position as a doctor, a scientist was so meaningful to his point of view.

2. Cf. C. CAMPBELL, *art. cit.*

and praise Him the rest of her days. Thus, Victoria set conditions, which people often do in a crisis. They try to please and persuade God, the Virgin Mary, or the saints with prayers, lighted candles, and promises. The principle “nothing for nothing” plays a role. It is a kind of package deal or exchange: prayers, candles and pilgrimages in exchange for healing, success, and luck. These practices remind us of Marcel Mauss’ principle of *don et contre-don*¹ and the principle of *do ut des* which Ferdinand Tönnies² indicated as typical for the *Gesellschaft*. Victoria gradually got better and she kept her promise. She quitted her job and dedicated herself to the Lord and the Virgin Mary. Victoria’s narrative was almost a testimony. She was extremely talkative about her faith, and sometimes her way of speaking even became somewhat prophetic. She quoted whole passages out of Catholic magazines or prophecies of the Virgin Mary. She used traditional concepts, like “mortal sin”,³ “mercy”, “revelation”, and “temptation”. Her living room was crowded with statues of the Virgin Mary, Jesus, and the saints and candles were burning everywhere.

Victoria’s illness changed her way of life. Before she was a modal Catholic, after her disease she became a devoted one. She felt nostalgic about the past. Before people loved and praised the Lord especially on Sunday, but now they prefer to go to sport games on Sundays. Unlike in the past, people are now aggressive, disobedient, and discontented. Victoria also systematically opposed the Catholic faith to the “rest”: horoscopes, fortune telling, lucky charms, and so on. Victoria labelled Catholic things as “good” and non-Catholic things as “bad”.

In short, Victoria’s portrait does not fit very well in modern society. Her discourse is atypical and seems a heritage of past times. Instead of making her own choices, she prefers that the Church, Jesus, or the Virgin Mary set out clear rules to obey. In her eyes, the Catholic faith is the only right way of living. Victoria seemed to try to escape modern life and to take shelter in a Catholic creed that is permanent and unchangeable in her eyes: “Everything there was in the beginning, is still there now.” Victoria is searching for a “plausibility-structure”⁴: she prefers the safe environment of the pilgrimages in which the traditional Catholic culture is taken for granted.

1. M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 146-279.

2. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

3. Direct quotes of the respondents are put between quotation marks.

4. P. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company, 1967.

2.2 The Doctor

The Doctor asked several critical questions before he was finally willing to cooperate. I expected a critical man in a grey suit and tie, but I was wrong. Although being 70 years old, the Doctor looked good and was fashionably dressed. He was friendly, but distinguished. The Doctor and his wife lived in a luxurious apartment in Antwerp. In the living room, there were no statues of saints as in Victoria's place but paintings and objects from the five continents the Doctor had visited.

The Doctor was born in a severe Catholic family. His mother owned a dry goods store and his father, a doctor in philosophy, was a teacher. The Doctor went to a Jesuit secondary school and was a very good student. At the university, he studied medicine. He married, got two children, and raised them in the Catholic faith. In the beginning of his marriage, the Doctor was a very staunch Catholic. Later on his view on Catholicism changed, because of his scientific work but also because of critical questions raised by his children and imprudent assertions of the Church. Gradually he became "a materialist", and "the transformation of mass and energy" became his reality. The Doctor saw lighting candles to obtain something as a "superstition" within the Catholic Church. He didn't believe in God or in miracles. Nonetheless, unexplainable recoveries do occur in medicine, the Doctor said, "but not necessarily in Lourdes". Faith can have a positive psychological effect on the healing process. If people are convinced of the benefits of going to Lourdes or of an alternative medicine, then this may have an effect. In scientific terms, this is called the placebo effect, the Doctor said. He did not use religious explanations like Victoria did, but he explained everyday life in a rational way. Instead of referring to the Virgin Mary or the Lord, he referred to famous scientists like Darwin, Einstein, and Hawking. Concerning fortune telling and horoscopes he was firm: "nonsense".

The basic structure in the Doctor's story is critical reflection. He can be classified as a scientist: he approaches things with an open, but rational mind. He used terms as "scientific evidence", "placebo effect", "sceptic", "critical" and "statistically proven". Science is the only institution to which he grants authority. At the same time, he argued that science is in constant evolution. Thus, science was not "sacred" in the same way to him as the Catholic faith was to Victoria.

2.3 Charlie

Since his birth in 1953, Charlie brought bad luck to his family and especially the last eight years he had been out of luck.

Charlie was brought up in a severe Catholic tradition. He went to a boarding school, where he had to attend Mass more than once a day. Growing older Charlie no longer considered himself a Roman-Catholic, but he still believed in the Christian values and in God. God was a person to him rather than “the sun” or “a cloud”. Charlie studied mechanics but worked for many years as a laboratory assistant. After he got married he only attended Mass on holy days. Charlie had a divorce and lived at the moment of the interview with his new partner, Annie and her son Dick.

Charlie was convinced that he was being pursued by misfortune. Especially the thirteenth of the month or “noice” in his right ear was a premonition for bad luck: someone had broken into his car, his house was on fire, he had a car accident. Other people may call this “superstition”, but Charlie believed in it. At the same time he was afraid that rational people would laugh with these kind of beliefs. Annie gave Charlie lucky charms to offset his bad luck. This is as a kind of “problem solving action”¹ or a “rite of special needs”.² Those lucky charms were no big success, as they themselves brought Charlie bad luck! His experiences were almost tragicomic. Charlie bought a new car and Annie gave him a small cushion as a lucky charm. However Charlie’s car broke down so often that finally he had to sell it for a low price. Charlie bought another car and once again Annie gave him a lucky charm. After only a week, his new car was destroyed in a car accident.

Annie and Dick strongly believed in astrology, dowsing, and apparitions. Charlie was sceptical about these things. If people cured during a pilgrimage or by consulting an “alternative” healer, Charlie explained this by psychological effects, as did the Doctor. In conclusion, it is not because Charlie thinks misfortune is his destiny, he has no “rational” thoughts. His fear for bad luck doesn’t keep him from functioning in modern society.

2.4 Jane

Jane was a friendly divorced psychiatric nurse of 40 years old. Her father was a Dutchman, and he wanted her educated in a Dutch school. That’s why Jane went to a Protestant primary school in Antwerp, although her parents were agnostic. Ever since she was 15 or 16 years old, Jane was looking for answers to questions like: who am I, where do I come from,

1. F. WIJSEN, “Geloof in een volksbuurt van Maastricht” in M. VAN UDEN, J. PIEPER, E. HENAU (eds.), *Bij geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit*, Hilversum, Gooi en Sticht, 1991, p. 181 (163-188).

2. W. VAN BEEK, *Spiegel van de mens. Religie en anthropologie*, Assen, Van Gorcum, 1982, p. 31-42.

and where am I going to? According to Heelas¹ Jane can be typified as a “seeker”: she was on a spiritual quest. At the age of 23, Jane became a member of the Rosicrucians. After 3 years she was expelled because of her homosexual feelings. Jane continued searching for answers, particularly in spiritual books. From time to time she attended an “alternative” workshop (e.g. on “positive thinking”). However, she was also rather sceptical about the teachers of these “spiritual courses”, since most of them pretended to be competent in many different “alternative disciplines”. Jane explored eastern and western spirituality and tried a combination of both. Jane composed her own “creed”. This “ethos of bricolage”² is widespread in the “alternative” circuit. It means first of all that one is supposed to find one’s own “way” in life. Second, the pluralistic principle is handled: ‘there is no one absolute truth; there are different truths.

Jane used a very specific language speaking of “energy”, “chakras”, “auras”, “healing”. According to Heelas,³ at the heart of New Age spirituality lays indeed a distinctive “lingua franca”. Jane believed in God in the sense of “energy” and “power”. She didn’t see God as a person as did Victoria and Charlie. According to Jane, it was also not appropriate to ask God for help, to get something done, as Victoria did. Jane saw God in a more “cosmological” way: the whole earth or cosmos was what mattered Him rather than our individual problems. Jane was also interested in astrology and numerology, but again she felt that it was better not to use them to focus on individual problems. Jane believed in reincarnation and was interested in Buddhism.

The central theme in Jane’s story was her search for answers to existential questions. She assumed that this search for her *self* would take her a lifetime. Indeed, in post-modern times, “ready-made” identities belong to the past.⁴ The “reflective self-construction” is a permanent assignment: identities are no longer given, but the individual permanently has to create an identity.⁵

1. P. HEELAS, “The Limits of Consumption and the Postmodern ‘Religion’ of the New Age” in R. KEATE *et alii* (eds.) *The Authority of the Consumer*, London, Routledge, 1994, p. 107.

2. H. VAN HOVE, “Zingeven in laatmoderne tijden. De betekenis van cursussen rond de kwaliteit van het leven”, *Tijdschrift voor Sociologie*, 18 (3), 1997, p. 357 (351-380).

3. P. HEELAS, *art. cit.*, p. 105.

4. Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, London/New York, Routledge, 1992; H. Van Hove, *art. cit.*, 1997, p. 367.

5. A. GIDDENS, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity press, 1994; H. Van Hove, *art. cit.*

2.5 Helen

Helen was a 29 years old single who lived in her own house in a quiet street in the city of Antwerp. She was a successful lawyer. Her father was a very staunch Catholic, but although brought up catholic Helen no longer labelled herself a Catholic. She didn't believe in the God of the Catholic Church, but she still believed in "something". Occasionally, Helen visited a church or a chapel to relax or to think about a problem and in times of crises she even prayed. She believed in "the paranormal". She believed in ghosts and communication with dead people because she had heard very convincing stories about it. According to Helen, everyone had latent paranormal powers, like clairvoyance and telepathy. "However, the rational society we live in prevents people from developing these powers," Helen said disappointed. She thought that people should be able to speak about the paranormal openly without fear. Among her close friends, this was not a problem: most of them had the same opinions about the paranormal as she did and they confirmed each other's belief in it.¹ Nevertheless many people didn't talk about their "bizarre" experiences out of fear that people would declare them crazy.² Even Helen's actions were determined by the possible reactions of others (Cf. role taking): although she said she would like to go to an "Alternative or Paranormal Fair", she wouldn't because she was afraid that she would run into a client. Helen did not walk under ladders, although she herself called this a very "silly superstition". When she received a chain letter, she didn't dare throw it away but she sent it to all her friends. Once her boyfriend had thrown a chain letter away and her cat was almost run over. Helen knew that logically there was no connection between these two events, but still. This is what is called "half-belief".³ At the university, Helen had a few exam rituals like playing her lucky song and kissing her lucky bears. She wore lucky clothes and earrings. It was "stupid" she said, but she simply couldn't stop doing these things. She explained that uncertain people in particular did such things to make them feel more comfortable. Thus, although Helen could analyse her actions in a rational way this could not keep her from doing them.

On the one hand, Helen is looking for an existential certainty. There has to be "more" between heaven and earth, otherwise life on earth does not make sense to her. She did not search actively for answers to her existential questions as Jane did, but occasionally heard things on the radio or television or from her friends. On the other hand, Helen looked for support

1. Cf. P. BERGER, *op. cit.*: plausibility structure.

2. Cf. R. WOUFFITT, *Telling Tales of the Unexpected. The Organization of Factual Discourse*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1992.

3. P. MCKELLAR, *op. cit.*

and comfort in concrete, uncertain circumstances. One cannot control the contingencies of life. By praying and using good-luck charms and rituals, Helen felt more comfortable. Helen used a whole range of belief elements and practices. The same we find in the portrait of Emma, who, unlike Helen, considered herself a convinced Catholic.

2.6 Emma

Emma was a lady of 64 years old, born in a Catholic family. Emma and her husband James raised their four children in the Catholic faith. Emma and James went to the mass once a week. Emma prayed and lit candles for successful exams for their children. She also prayed for deceased people of whom she believed that they went to heaven. Emma believed in God, and was sure that God could make miracles happen. She prayed to Saint Anthony to help her find lost objects. In her pocket she kept a religious medal that brought her good luck.

Emma's Catholic faith didn't prevent her from believing in non-Catholic things, like astrology, clairvoyance, telepathy, or premonitions. Twice she had "contact" with her deceased mother. She never talked with others about these experiences out of fear to be called crazy. She also had premonitions and when she was a young girl, she could predict the future by using cards. The Church forbade those things, since the future was up to God. As a child, Emma heard many stories about the evil eye and people also told half-seriously many ghost stories. Emma preferred not to walk under ladders and she believed that crossing knives would cause fights. In earlier days she heard people say that broken mirrors brought bad luck and that a bird's nest in one's garden was a sign of good luck. When people drank a glass of wine they made a wish, and children invented fortune-telling games.

Thus, unless being Catholic Emma used non-Catholic interpretation schemes. In fact she believed in a very wide range of belief elements. She did not read spiritual books like Jane did, but had learned many things from her mother and other people. Depending on the situation, those different beliefs and practices simply emerged to explain the extraordinary everyday life.

3 Discussion

To interpret and manipulate everyday life some people use elements of mainly the same "origin". Victoria mainly used traditional Catholic elements, the Doctor interpreted life in a rational, scientific way, and bad luck held Charlie spellbound. Jane found inspiration mainly in the "New Age".

However, researchers do not agree on New Age being one meaning system or not. Some say it does not and argue that the different spiritual courses help an individual to put a meaning on life, but those courses do not form one single meaning system¹. Van Hove argues that the so-called New Agers pick up elements not only from these spiritual courses but also from other sources of inspiration. The same goes for Charlie, the Doctor, and even Victoria too, but nevertheless it is obvious that there are clear themes in their stories.

Most of the people do not use one source of interpretation but rather use a whole assortment of belief elements and practices to interpret and manipulate their environment. People believe at the same time in God, fate, lucky numbers, horoscopes, black cats, reincarnation, and the theory of evolution. They avoid crossing knives, consult fortune-tellers and pray to Saint Anthony. Elements that are completely contradictory in the eyes of theologians are mixed without any problem. From the viewpoint of a scientist, they form an explosive mixture of scientific knowledge and irrationality.² To explain things, most people do not limit themselves to one explanation but make use of a variety of explanations. The findings of Glock and Piazza also indicate that many people use multiple explanations, depending upon the event involved.³

Concerning the respondents like Emma and Helen, who seemed perfectly happy with a range of belief elements and practices a few questions can be asked. Are the concepts of “bricolage” and “supermarket religion” appropriate to describe their religious profile? Second, is the mixture of belief elements and practices a recent or new phenomenon? Third, how are the different belief elements structured? Is it legitimate to speak of an individual meaning “system” with respect to the changeable hodgepodge of belief elements and practices that people hold or is it more like “a reservoir”?

3.1 “Bricolage” and the “supermarket-metaphor”

Thomas Luckmann⁴ suggests that modern society is increasingly characterised by a new mode of religiosity: an “invisible religion”. In modern industrial societies, the sacred cosmos is mediated neither through a specialised domain of religious institutions nor through other primary public institutions. The direct accessibility of an assortment of religious themes

1. H. VAN HOVE, *art. cit.*, p. 366.

2. M. ELCHARDUS, P. HEYVAERT, *Soepel, flexibel en ongebonden. Een vergelijking van twee laat-moderne generaties*, Brussel, VUB-pers, 1990, p. 113.

3. R. W. BIBBY, “Searching for the Invisible Thread: Meaning Systems in Contemporary Canada”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 22 (2), 1983, p. 105-106.

4. T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 77-117.

makes religion today essentially a phenomenon of the “private sphere”.¹ In the absence of an “official” model, the individual may select from a variety of themes of “ultimate” significance.² “Syndicated advice columns, ‘inspirational’ literature ranging from tracts on positive thinking to *Playboy* magazine, *Reader’s Digest* versions of popular psychology, the lyrics of popular hits, and so forth, articulate what are, in effect, the elements of models of ‘ultimate’ significance”.³ These models must compete in what is basically an open market and the selection is based on consumer preference. In principle, it is possible that the “autonomous” individual will not only select certain themes but will also construct with them a well-articulated private *system* of “ultimate” significance, Thomas Luckmann says.⁴

Many sociologists are using the concepts “bricolage” and “spiritual market” to describe religious processes today. They see a consumer who wanders equipped with a cart through the spiritual racks and chooses: a package of oriental religion and esoterism, a bit of positivism and humanism, a little Gospel and the Koran, a pinch of Zen and Torah, a bit of Taoism, Buddhism, Kabbala, and perhaps a touch of Krishna.⁵ This interpretation supposes an active, conscious, and critical consumer. Although most respondents in my research combined many different belief elements, most of them did not handle them “in a conscious way” but rather “ad hoc”. They “extract” elements from their environment rather than consciously choosing elements from the spiritual supply. But one category of people of whom Jane is an example indeed consists of active and self-conscious consumers in the spiritual field. According to H. Van Hove,⁶ a reflective attitude is stimulated in the “alternative circuit”. People who attend spiritual courses are encouraged “to find their own way” in the alternative supply. However, the image of the critical and active consumer cannot be generalised. Second, it is probably more useful to take the “market” literally, than to use it as a metaphor. In “spiritual” stores, one can buy books and also personal horoscopes, taro-cards, lucky charms, and even novena candles. Commercial television stations broadcast daily horoscopes, and special “astrolines” are advertised. On Friday the thirteenth, the Belgian National Lottery and other companies launch special advertising campaigns to sell more “lucky numbers”.

1. *Ibid.*, p. 103.

2. *Ibid.*, p. 105.

3. *Ibid.*, p. 104.

4. *Ibid.*, p. 105.

5. M. ELCHARDUS, *op. cit.*, p. 111.

6. H. VAN HOVE, *art. cit.*

3.2 An amalgam of belief elements and practices: a new phenomenon?

Is the holding of a motley mixture of belief elements and practices a new phenomenon? Following Thomas Luckmann, some authors say it is and argue that this new mode of religiosity is typical for modern, especially urban societies. Other actors say it is not and note that a combination of orthodoxy, paganism, and magic is a traditional characteristic of popular culture.¹ According to Meredith B. McGuire,² it is entirely probable that earlier generations held widely varying versions of official religion, melting together combinations of folk beliefs, superstition, pagan customs, and misinformed interpretations of the official model of religion. Perhaps the interpretation of “bricolage” and “the spiritual supermarket” may somewhat overstate the contrast of modern eclectic religiosity with that of earlier times.³

There is something to say for both interpretations. To come to his hypothesis of an invisible religion, Thomas Luckmann outlines an historical evolution. The Catholic Church had to give up its dominant position because of the process of functional differentiation. Since, as Thomas Luckmann suggests, the search for ultimate significance is part of any human, alternatives for traditional religion had to develop. It is probably correct to point out that the Catholic Church lost its dominant societal position and that traditional faith has become just one of the options in the spiritual supply. Such a diverse and open supply as on the religious market today is probably only possible in late-modern society. Because of technological developments, geographical borders have faded, and spiritual ideas are “travelling” all over the world. The spiritual market itself is not a new phenomenon. Even in the eighteenth century, there were astrological almanacs, ghost stories, and gothic horror novels for sale.⁴

There also is something to say for the second interpretation that holds that syncretism is a typical characteristic of popular culture. The narrative of Emma illustrates that in early 20th century people also believed in a wide range of elements. Emma’s mother who was a firm Catholic, was aware of spiritists and witches, and had an extra-sensory experience as a child. Emma herself remembered many superstitions from her childhood and many stories of ghosts and the evil eye. According to Obelkevich, the

1. P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978; B. REAY, “Popular Religion” in B. REAY (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, London, Croom Helm, 1985, p. 121 (91-128); S. WILLIAMS, “Urban Popular Religion and the Rites of Passage” in H. MCLEOD (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities 1830-1930*, London/New York, Routledge, 1995, p. 216-236; M. Elchardus, *op. cit.*, p. 112-113.

2. M. B. McGuire, *op. cit.*, p. 95.

3. *Ibid.*

4. D. PUNTER, *The Literature of Terror*, London, Longman, 1980.

church accomplished great things in Western Europe but never fully Christianised it.¹ Also Gabriel Le Bras and Jean Delumeau doubt if the people were ever Christianised.² Although the Church had a dominant position in society, it did not necessarily occupy the same important position in people's minds. In 17th-century England, the church cannot be seen in terms of "an all abiding reverence for the sanctity of holy space".³ "Fighting, spitting, letting off guns, vomiting, urinating, farting, knitting, sewing, trading, playing cards, singing and practical joking", these were the kinds of behaviour that sometimes went on in church during divine worship.⁴ On the other hand, Peter Burke reminds us that the message transmitted by the Church was not necessarily the message people received. Research on popular culture has stressed that receivers are not passive but active, that they consciously or unconsciously reinterpret the messages sent to them, seeing or hearing what they want to see and hear.⁵ Probably, only the more educated adhered to and internalised the "official" religion.⁶ Besides Christian influences, non-Christian influences, both magical and astrological, loomed large in the belief systems of the majority of the men and women of the 17th century – not that they would have drawn any rigid distinction between the Christian and the non-Christian. Many would have been "concerned less with the path to salvation in the next world" than with coping with the dangers and misfortunes of this world. Magic and the so-called superstitions helped to ease those uncertainties.⁷ Also in 19th and early 20th century, people believed both in Christian elements as well as in luck, fate, and so on.⁸ Even the Christian rituals were mixed up with non-Christian elements. For instance, in some cases, getting married in church was associated with folk beliefs and practices: people believed that certain churches were luckier than others.⁹ The attitude of the Church itself towards folk beliefs and practices was ambiguous. Indirectly, the prohibition of consulting magicians and fortune-tellers convinced people that they were authentic.¹⁰ Directly, by the actions of the clergymen: some

1. J. OBELKEVICH, *Religion and the People, 800-1700*, North Carolina, University of North Carolina Press Chapel Hill, 1979, p. 6.

2. K. DOBBELAERE, *Het "Volk-Gods" de mist in? Over de kerk in België*, Leuven / Amersfoort, Acco, 1988, p. 9.

3. B. REAY, *op. cit.*, 1985, p. 92.

4. *Ibid.*

5. P. BURKE, "Popular Culture in Seventeenth-Century London" in B. REAY (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, London, Croom Helm, 1985, p. 32.

6. B. REAY, *op. cit.*, p. 117.

7. *Ibid.*, p. 118-119.

8. S. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 216-236.

9. *Ibid.*, p. 222.

10. M. VAN DEN BERG, *Volkssagen in de provincies Antwerpen in de 19^e en 20^e eeuw*, Gent, Koninklijke Academie voor Nederlandse taal- en letterkunde, 1993, p. 1317.

priests were themselves convinced of the power of the evil eye. To protect themselves from magical spells, people made use of Christian objects and actions. In most cases, the one with the spell went to a priest or a convent for a sacred object.

Thus, earlier generations also combined a wide range of belief elements and practices. The spiritual supply nowadays is bigger, however, and its content is different. Some earlier belief elements have disappeared and have been replaced by others. The channels through which belief elements and practices are picked up have also changed. In the 17th and the 18th century, face-to-face contact was the primary mean of communication. Especially in rural areas, there was little literacy. According to B. Reay, “the popular ‘literature’ was for the most part unrecorded: it was transmitted orally from generation to generation in the form of folk stories, proverbs and legends”.¹ Also today people transmit elements via face-to-face contacts. For instance, children are socialised in the belief elements and practices of their parents and peers. Apart from these personal channels, anonymous, non-personal communication channels become more and more important as a result of modern communication technology. People read their horoscopes in magazines and newspapers or watch it on television. People call astrolines in which a computerized voice tells them what is written in the stars. It doesn’t take an expert to find sites on Friday the 13th, the calculation of lucky numbers, or personal horoscopes on the internet. Even chain letters are nowadays sent by e-mail. Through advanced media technology, belief elements are spread anonymously and on a large scale. Earlier, the transmission of belief elements and practices was almost exclusively face-to-face, on a small and local scale.

3.3 A reservoir of meaning elements

The assortment of belief elements and practices people hold is not fixed. If an element becomes absurd, incredible, or unacceptable, it is simply abandoned. Components may disappear or change and new elements arise. Further, not all beliefs and practices have the same significance for everyone and not even for the same person at different times. Merely listing the elements of a person’s religion does not adequately describe it.² One needs to know which beliefs and practices are central and which are peripheral. Touching wood and premonitions may be very important to one individual, while astrological beliefs are relatively marginal. One also needs to see when the individual applies which beliefs and practices. For

1. B. REAY, “Popular Culture in Early Modern England” in B. REAY (ed.) *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, London, Croom Helm, 1985, p. 5.

2. M. B. MCGUIRE, *op. cit.*, p. 95.

instance, people turn to official religion for the “rites of passage” and to a dowser for the healing a chronic back problem. Some belief elements slumber and are aroused when particular things happen. For instance, one has a car accident and realizes that it is Friday the 13th. Some practices are activated in certain dangerous situations or in situations of high uncertainty, such as sickness, and exams.¹ These practices can be called “rites of special needs”.²

Further, people believe things or do things without being aware of their underlying philosophy. For instance, they know their sign of the zodiac but they do not know the principles of astrology. This helps to explain why people sometimes seem to be inconsistent in their practices or beliefs. They might simultaneously believe in both omens or taboos, which assume that man cannot alter his destiny in any way, and spells, which assume that man is a potent force in the cosmos and can affect for better or for worse his and other people’s lives. Charlie said that things always turned out bad for him. To explain this, he put forward in one and the same breath both coincidence (*by sheer accident*) and fate (*it had to be like this*). Such reasoning indicates that people do not necessarily think critically about the underlying logic of their beliefs and practices.

Is it legitimate to speak of an individual meaning *system* when facing this unorganised, inconsistent, heterogeneous and changeable hodgepodge of belief elements and practices that people hold? If one understands “system” as a coherent set of well-ordered principles, then in many cases the use of the term meaning system is unjustified. It is more appropriate to speak of a “reservoir”³ of meaning elements. People have a kind of repository of belief elements, symbols, practices, ideas, and so on, from which they can draw in order to interpret their environment and undertake action.

1. Cf. A. NESTI, “Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon”, *Social Compass*, 37 (4), 1990, p. 423-438.

2. F. WIJSEN, *op. cit.*, p. 180-181.

3. D. HERVIEU-LÉGER (“Religion et Modernité: le cas français”, *Colloquium Religion et Modernité*, Turijn, 1991) uses this metaphor in a slightly different context. R. W. Bibby (*op. cit.*) speaks of a “pool of varied resources”.

Casanova et la superstition : un témoin de l'ombre au siècle des Lumières ?

Sophie Rothé

1 Introduction

Le nom seul de Casanova, devenu substantif dans le langage commun, rappelle, à l'égal de Dom Juan, ses mille conquêtes. Néanmoins, à la différence de ce dernier, il est un être bien réel, ayant vécu de 1725 à 1798. Grand libertin et aventurier des Lumières, ce Vénitien fut aussi bibliothécaire érudit, espion de l'Inquisition, joueur de violon, polygraphe, physicien et même magicien. Il forgea sa réputation grâce à ses qualités d'homme de lettres mais surtout par ses liens avec les « sciences abstraites ». Dans son autobiographie, intitulée *Histoire de ma vie*, véritable témoignage des mœurs de son temps, il décrira sa relation avec l'occultisme et celle de ses contemporains.

Cette évocation des superstitions semble on ne peut plus paradoxale dans un siècle prônant le rationalisme. Pourtant, selon Jean Ehrard, « si l'on y regarde de près, le siècle des Lumières présente encore bien des zones d'ombre¹ ». En effet, si Voltaire est au faite de sa gloire, ce n'en est pas moins le cas du comte de Saint-Germain ou de Cagliostro son disciple, alchimistes détenant prétendument le secret de l'immortalité².

Par conséquent, comment expliquer le succès de ces aventuriers et de Casanova en particulier à cette époque dite de raison ? Que peuvent révéler ses expériences troubles et occultes sur lui-même et sur ses contemporains ? Comment situer l'auteur dans ce chaos, mêlant occultisme et rationalisme ? À l'image du combat des philosophes des Lumières, Casa-

1. J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, École pratique des hautes études, 2 tomes, 1963, p. 27 ; Cf. aussi R. MORTIER, *Clartés et ombres au siècle des Lumières. Études sur le XVIII^e siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969.

2. Cf. É. MOZZANI, *Magie et superstitions de la fin de l'Ancien régime à la Restauration*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 17-35.

nova méprise-t-il « l'infâme » ? Tente-t-il de l'écraser ? Est-il au contraire superstitieux et reflète-t-il ainsi une croyance généralisée ?

De prime abord, nous le verrons, l'aventurier semble mépriser les superstitions dont il est le témoin et adopter ainsi la posture du philosophe éclairé. Néanmoins, ses pratiques en matière d'occultisme contredisent ces convictions affichées et mettent en cause le rationalisme apparent du siècle des Lumières. Surtout, ses certitudes peuvent être ébranlées.

2 Un témoin rationaliste et méprisant

Les *Mémoires* de Casanova témoignent tout d'abord de la persistance des croyances superstitieuses et de l'étendue de leurs victimes. Elles démontrent combien le combat mené par les philosophes des Lumières en faveur de la raison est urgent. Dans ce contexte, l'auteur semble mépriser l'« infâme », à l'image de Voltaire. Prenant la pose du philosophe rationaliste, il se situerait de ce fait du côté des « esprits forts » de son temps.

Tout au long de sa vie, Casanova rencontre des adeptes de l'occultisme. Ainsi, entre autres exemples, lors de son enfance, sa propre grand-mère, Marzia Farussi, femme de cordonnier, l'amène voir une sorcière de Murano pour le guérir d'un saignement de nez à l'âge de huit ans¹; plus tard, la mère du Docteur Gozzi, abbé de Padoue et professeur de Casanova, « croyait la maladie de [sa fille] Bettine effet d'un sort qu'une sorcière qu'elle connaissait devait lui avoir jeté² ». Pour prouver ce qu'elle avance, voici sa démarche, expliquée à son fils : « J'ai barré la porte de ma chambre avec deux manches à balai croisés qu'il lui fallait décroiser voulant y entrer ; mais quand elle les vit, elle recula, et y entra par l'autre porte. C'est évident que n'étant pas une sorcière elle les aurait décroisés³. » À l'âge adulte, l'un de ses protecteurs, Matteo Giovanni Bragadin, sénateur de Venise, « vivait [...] en aimable philosophe [...] était beau, savant, facétieux, et du caractère le plus doux⁴ » mais « avait la faiblesse de donner dans les sciences abstraites⁵ ». Ce dernier, avec deux de ses amis, Barbaro et Dandolo, l'initiera effectivement à la Cabale. De même, sa seconde protectrice, la marquise d'Urfé, est une « sublime folle⁶ » dont la « grande chimère [...] était celle de croire à la possibilité de parvenir au colloque avec les esprits qu'on appelle élémentaires⁷ ». Il raconte encore que Louise

1. G. CASANOVA, *Histoire de ma vie* [HV], trois tomes, Paris, Robert Laffont, 1993 [Leipzig, 1822-1828], I, 1, 1, 16-18.

2. HV, I, 1, III, 36-37.

3. HV, I, 1, III, 37.

4. HV, I, 2, VII, 377.

5. HV, I, 2, VII, 378.

6. HV, II, 8, II, 732.

7. HV, II, 5, V, 96.

Élisabeth de Bourbon-Condé, princesse de sang royal, était « curieuse de la science de l'oracle¹ ». À la fin de sa vie, il obtient un poste de bibliothécaire auprès du comte de Waldstein car, comme en témoigne l'oncle de ce dernier, le prince de Ligne, lui-même filleul de Charles VI, « il fait semblant de croire et de se mêler de magie² ».

La superstition, dans son acception large, n'épargne ni le milieu populaire ni le monde aristocratique, ni même, à son grand étonnement, les milieux les plus cultivés : « Ce qui [lui] parut fort singulier au commencement de [sa] connaissance avec [Bragadin, Barbaro et Dandolo] fut qu'ils avaient foncièrement ce qu'on appelle de l'esprit³ » ; de même, « malgré tout l'esprit que [la marquise d'Urfé] avait, elle donnait cependant là-dedans⁴ ». Plus tard, les croyances alchimiques parmi la population cultivée l'étonneront encore : « Tout ce que je viens d'écrire est cru a la lettre par des hommes que je connois, et qui non seulement passent pour sages, mais qui le sont dans toutes les autres matieres qu'il leur arrive de traiter⁵. » En homme cultivé, il est donc chaque fois surpris lorsqu'il rencontre un être qui, bien que doué de raison, s'adonne aux pratiques occultes⁶.

Tout au long de son existence, il sera de ce fait le témoin désabusé de la variété et de l'étendue du phénomène superstitieux. Il affirme en effet que « l'histoire est remplie de bagatelles de cette espèce, et le monde est plein de têtes, qui en font encore grand cas malgré les prétendues lumières que les sciences procurèrent à l'esprit humain⁷ ». Il remarque également que l'astrologie, comme toutes les « sciences abstraites », créera à la fois victimes et bourreaux : « Habillée en science elle fit des progrès, et joua un role dans les cours mêmes des plus grands monarques ; mais enfin demasquée, bernée, et obligée a se sauver, elle trouva un asile chez la friponnerie, ou elle se conserve encore ; et aussi long tems qu'il y aura des sots au monde la nourriture ne pourra jamais lui manquer⁸ ». L'aventurier croise également sur son chemin de grands charlatans tels Saint-Germain ou Cagliostro.

Il dénonce alors les « fripons » qui sévissent à son époque. Ainsi, en 1786, il publie anonymement le *Soliloque d'un penseur*, pamphlet dirigé

1. *HV*, I, 3, XI, 629.

2. Prince de Ligne, *Fragment sur Casanova*, Paris, Allia, 1998, p. 44.

3. *HV*, I, 2, VII, 381.

4. *HV*, II, 5, XI, 213.

5. *Essai de critique sur les mœurs, sur les sciences et sur les arts*, texte inédit transcrit et présenté par G. Lahouati avec la collaboration d'H. Watzlawick, Publications de l'université de Pau, 2001, « Chymie », p. 65. L'orthographe d'origine est conservée.

6. Cf. *Soliloque d'un penseur*, Paris, Allia, 1998, p. 15.

7. *HV*, I, 1, VIII, 158.

8. *Essai de critique sur les mœurs, sur les sciences et sur les arts*, op. cit., « Astronomie », p. 81.

contre les charlatans en général, ces « imposteurs¹ », ces « fourbes », ces « coquins² » et Cagliostro en particulier, cet « imposteur », ce « charlatan bouffon, ignorant, sans figure, sans nulle culture, qui ne parle que fort mal le jargon de son pays, et qui ne sachant pas seulement écrire, fait voir que son éducation fut égale à sa naissance³ ». Il va même jusqu'à soutenir cette loi « bonne, sage et nécessaire » les condamnant⁴.

Finalement, Casanova ne peut que constater l'écart entre les aspirations du mouvement éclairé et la réalité. À l'évidence, le siècle des Lumières n'est pas exempt d'ombres. Comment, dans ce contexte, l'aventurier parvient-il à se situer ? Pose-t-il un regard éclairé sur ce phénomène ou est-il au contraire attiré par l'occultisme ?

Ses railleries et son sourire récurrents à l'égard des superstitions diversement rencontrées semblent être le signe d'une pensée rationaliste : il se moque ouvertement et d'une manière irrévérencieuse des croyances de ses contemporains et crée une forme de complicité avec son lecteur, supposé lui-même raisonnable mais friand de récits insolites. Ainsi, lorsqu'il découvrira le couteau du commissaire Capitani, qui aurait appartenu à saint Pierre, il s'étonnera, dans un sourire, de ne pas voir le personnage « richissime⁵ ». Il se rit également d'une cérémonie vénitienne consistant à accompagner le Bucentaure, navire dont on se servait pour figurer le mariage du doge avec la mer Adriatique ; il explique en effet que l'amiral « doit répondre sur sa tête que le temps sera beau constamment. Le moindre vent contraire pourrait renverser le vaisseau, et noyer le doge avec toute la sérénissime seigneurie, les ambassadeurs et le nonce du pape, instituteur et garant de la vertu de cette singulière cérémonie sacramentale qu'avec raison les Vénitiens révèrent jusqu'à la superstition⁶ ». L'accumulation ainsi que l'emphase des propos démontrent combien l'expression « avec raison » doit être considérée comme antiphrastique. L'ironie de l'auteur est révélée par les propos qui suivent, teintés d'irrévérence : « Par surcroît de malheur cet accident tragique ferait rire toute l'Europe qui dirait que le doge de Venise est enfin allé consommer le mariage⁷. »

L'aventurier paraît par conséquent tenté par une interprétation rationaliste de certains phénomènes. Son appréciation positive des ouvrages de La Mettrie, médecin et philosophe matérialiste qu'il fut « bien fâché de n'avoir connu⁸ », pourrait en tout cas le confirmer. Ainsi, selon Gérard

1. *Soliloque d'un penseur, op. cit.*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 22-23.

4. *Ibid.*, p. 35.

5. *HV*, I, 2, XI, 453.

6. *HV*, I, 3, XIII, 655.

7. *HV*, I, 3, XIII, 655.

8. *HV*, III, 10, III, 342.

Lahouati, « le sensualisme pouvait conduire Casanova au matérialisme et l'on a souvent l'impression que, dans l'*Histoire de ma vie*, il a tiré cette conclusion¹ ». De même, son interprétation parfois rationnelle de phénomènes inexpliqués devrait permettre de le situer dans cette mouvance. Ainsi, alors qu'il se rendait par bateau à Corfou, un prêtre, « son rituel à la main », « exorcisait les diables qu'il voyait dans les nues » afin de faire cesser une tempête qui empêchait le vaisseau d'arriver à destination. En penseur rationnel, il intervient en « [excitant] les matelots [...] à braver le danger, leur disant qu'il n'y avait pas de diables, et que le prêtre qui les leur montrait était fou² ». Mais ce rationalisme n'est pas sans risque : la superstition est alors si ancrée dans les esprits que personne ne croit l'aventurier. Victime de son propre raisonnement, il est même jeté par-dessus bord.

Somme toute, Casanova, en tant que témoin de l'étendue des croyances occultes au XVIII^e siècle et connaisseur des progrès de la raison vantés en son temps, s'essaie à une analyse rationnelle des superstitions et affiche son ironie et son mépris pour la « superstitieuse ignorance³ ». Cependant, nous ne pouvons pas véritablement le situer dans la veine matérialiste, ni parmi les philosophes éclairés. Il n'est ni un fervent défenseur des Lumières ni un rationaliste achevé. À la différence de certains penseurs de son temps, et au nom d'une réflexion elle-même philosophique, Casanova ne désire pas éclairer le peuple : s'il méprise l'infâme, il ne désire pas l'écraser. Il n'a pas en tête la même stratégie de diffusion des Lumières. En effet, selon Gérard Lahouati, « face à Voltaire, il soutient qu'on ne pourra jamais extirper cette crédulité nécessaire pour que le peuple obéisse. Il ne veut pas saper ce qu'il appelle "le fondement de la société civile" : la religion. Aux Délices, il affirme ses convictions sans nuance : "Je suis pour Hobbes. Entre deux maux, il faut choisir le moindre. Un peuple sans superstition serait philosophe, et les philosophes ne veulent jamais obéir. Le peuple ne peut être heureux qu'écrasé, foulé et tenu à la chaîne"⁴. » Il serait donc préférable, d'après Casanova, que l'on n'impose pas une certaine forme de vérité au peuple, un rationalisme qu'il n'est pas capable de concevoir et qui le priverait de l'illusion dont il a besoin.

Il poursuivra cette réflexion dans le *Soliloque d'un penseur* : « Mais pourquoi ce philosophe, au lieu de déplorer vainement l'humanité dupée, ne l'éclaire-t-il pas ? Hélas ! quel est l'homme non fou, qui veuille se mettre à l'entreprise de faire voir la vérité à quelqu'un qui nage avec plaisir

1. G. LAHOUATI, « Casanova : être ou ne pas être matérialiste ? » in *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, p. 164.

2. *HV*, I, 2, IV, 277-278.

3. *HV*, I, 1, VIII, 158.

4. G. LAHOUATI, « Casanova : être ou ne pas être matérialiste ? », *op. cit.*, p. 167, citant Casanova (*HV*, II, 6, X, 422).

dans une douce erreur, dans laquelle la flatteuse imposture l'a plongé ? Le devoir d'un sage est celui de n'embrasser que ce qu'il peut atteindre : il rira des folies des hommes, si par caractère il est gai ; il pleurera s'il est triste, mais en qualité de prudent et de sage, il ne doit ni bouger ni parler¹. » Se positionnant ainsi en philosophe, ayant accès à une vérité, il se refuse à éclairer le peuple. « Quelles que soient ses propres pensées, comme l'affirme Gérard Lahouati, la raison d'État, la stabilité politique, justifient à ses yeux le maintien du peuple dans l'oppression et dans ses aliénations². »

Il serait de ce point de vue plus proche de l'idée que se fait Fontenelle de la diffusion des Lumières, que de Voltaire et des Encyclopédistes. Selon Roland Mortier, pour Fontenelle, « le peuple est crédule, rebelle aux évidences rationnelles, naturellement incliné vers l'erreur ; "il est destiné à être la dupe de tout"³ ». Il conviendrait donc de ne rien révéler. De même, Casanova paraît considérer qu'il est essentiel de laisser le peuple dans l'erreur rappelant, dans *Ma voisine, la postérité*, que « rien n'est plus propre à gouverner le peuple que la superstition⁴ ».

Toutefois, peut-être après avoir rencontré Voltaire, qu'il osa défier, Casanova nuance ses propos dans son *Soliloque* : « La crédulité est donc un défaut qu'il ne faut pas extirper, mais qu'il faut adroitement détacher de sa racine sans faire la moindre égratignure aux vertus qu'elle tient à ses côtés. C'est fort difficile : cette difficulté épouvante, et on ne fait rien : et voilà les crédules dupes, et les imposteurs triomphants⁵. » L'auteur paraît ici admettre que la révélation est possible, si elle se fait en douceur, mais qu'elle n'est pas sans risque.

En vérité, s'il n'est pas partisan de la lutte contre les superstitions, c'est pour des raisons aussi bien philosophiques que pragmatiques. Combattre les croyances occultes, même s'il les méprise ou croit devoir le faire, c'est, selon lui, nuire à la société, mais c'est surtout nuire à lui-même, puisqu'il tire bénéfice de celles-ci. S'il méprise les superstitions et les superstitieux, comment en effet expliquer qu'il ait, tout au long de sa vie, un contact avec les milieux occultistes ? Pourquoi, par exemple, possède-t-il des ouvrages

1. *Soliloque d'un penseur*, op. cit., p. 12-13.

2. G. LAHOUATI, *L'Idéal des Lumières dans l'Histoire de ma vie de G. Casanova de Seingalt*, thèse de doctorat, Rennes, Université de Haute-Bretagne, 1988, p. 377-378. L'auteur ajoutera à juste titre « qu'entre les rencontres de Voltaire et le moment où il rédige son autobiographie, Casanova a observé les premières phases de la Révolution française et sa volonté de maintenir le peuple "à la chaîne" est peut-être une façon subtile de sous-entendre que, dès 1760, il était plus lucide que Voltaire sur les conséquences politiques de la lutte philosophique ».

3. R. MORTIER, « Ésotérisme et Lumières : un dilemme de la pensée du XVIII^e siècle », op. cit., p. 64 sqq, citant Fontenelle (*De l'origine des fables*, éd. 1790, V, 361).

4. G. CASANOVA, *Ma voisine, la postérité*, Paris, Allia, 1998, p. 112.

5. *Soliloque d'un penseur*, op. cit., p. 14.

sur ce sujet : « le lecteur peut bien se figurer que je méprisais ces livres, mais je les avais¹ » ?

3 Casanova, rationaliste mais opportuniste ?

Casanova méprise les croyances occultes ; il possède pourtant des connaissances en la matière. À la différence du rentier qu'est Voltaire, l'aventurier doit faire preuve de pragmatisme pour mieux parvenir. Observant l'étendue des croyances superstitieuses, il a davantage intérêt à en profiter, même s'il les méprise. Son statut social explique en partie, nous le verrons, son rapport à l'occultisme.

Bien qu'il déprécie ces croyances, sa curiosité semble paradoxalement attisée par le sujet : il s'agit pour lui d'« une science qui [l]'intéressait beaucoup, [bien qu'il la crût] chimérique² ». Il est même savant en la matière, ainsi qu'il le déclare lui-même : « Etant savant dans la cabale, je devais l'être aussi dans l'astrologie³ ». D'après Marie-Françoise Luna, « si la culture de Casanova dans les domaines littéraires, scientifiques et philosophiques fut précoce et remarquable, on peut en dire à peu près autant de celle qu'il acquit dans les disciplines ésotériques⁴ ». De fait, ses échanges avec la marquise d'Urfé, elle-même réputée savante en la matière, prouvent bien que sa culture en matière de livres occultes est variée et abondante⁵. Dans le laboratoire de cette aristocrate, il reconnaît sans difficulté les instruments et ingrédients nécessaires à la pratique de l'alchimie et montre qu'il maîtrise le vocabulaire cabalistique et les techniques alchimiques⁶. Par conséquent, comme le déclare Gérard Lahouati, ses connaissances « situent Casanova dans une tradition de cabale “érudite” » ; l'aventurier « prend d'ailleurs toujours bien soin de se démarquer des superstitions populaires⁷ ».

En vérité, Casanova, issu d'un milieu modeste de comédiens, est un ambitieux. En fin observateur de son temps, il sait qu'il peut parvenir par le biais des superstitions de ses riches contemporains. Son savoir en matière d'occultisme serait ainsi une voie lui permettant d'obtenir une certaine distinction sociale. Il adopterait dans ce sens une forme

1. *HV*, I, 4, XI, 852.

2. *HV*, II, 5, V, 85.

3. *HV*, II, 7, II, 476.

4. M.-F. LUNA, *Casanova mémorialiste*, Paris, Champion, 1998, p. 233.

5. Cf. M.-F. LUNA, « La culture ésotérique de Casanova », *op. cit.*, p. 233-237 et W. F. FRIEDMAN, « Jacques Casanova de Seingalt, cryptologist », *Casanova Gleanings*, vol. IV, 1961, p. 1-12.

6. *HV*, II, 5, V, 88-89.

7. G. LAHOUATI, « Le philosophe et le feu follet », *op. cit.*, p. 182-183.

d'« ésotérisme aristocratique¹ » proche de la tradition libertine, telle que l'expose Roland Mortier. Pour mieux être considéré, selon l'expression du libertin Pierre Charron, comme un « esprit écarté », un esprit qui « ne [va] pas le grand chemin battu par la populace », Casanova semble avoir adopté cette « volonté de détachement », cet « ésotérisme hautain » des libertins du xvii^e siècle². D'ailleurs, dans cette même recherche de distinction, il est devenu rose-croix et franc-maçon. Ses connaissances occultes et ses entrées dans les loges maçonniques sont un moyen de se différencier socialement, mais, pour ce faire, la charlatanerie est à l'évidence la méthode la plus efficace.

Ainsi que l'affirme Gérard Lahouati, « comme pour le Neveu de Rameau, pour Casanova "l'argent des sots est le patrimoine des gens d'esprit". Il a donc fondé ses entreprises sur la crédulité humaine : tour à tour guérisseur, extracteur de trésor, alchimiste et astrologue, c'est au moyen de ce qu'il appelle sa "cabale" qu'il a fait ses plus belles dupes³ ». L'aventurier se lance en effet dans une carrière d'imposteur.

Son ambition est même telle qu'il est capable de prendre le risque d'être enfermé. Il rappelle sur ce point une phrase tirée des *Satires* de Juvénal : « *aude aliquid brevibus ghiaris et carcere dignum si vis esse aliquid*⁴ ». Tout est possible, pourvu qu'il parvienne. Son ouvrage, le *Soliloque d'un penseur*, témoigne de sa connaissance des lois instituées à l'encontre des sorciers ; et sa vie même en est la preuve : il a effectivement été incarcéré à plusieurs reprises, en particulier sous les plombs de Venise pour sa vie libertine et ses pratiques occultes.

Maintes fois, il met son savoir et ses compétences d'acteur au service de mises en scène charlatanesques. Ainsi, à Césène, il joue le rôle d'« habile magicien⁵ » : lorsque le commissaire Antonio de Capitani lui montre un couteau ayant prétendument appartenu à saint Pierre et lui fait rencontrer un individu qui « est sûr d'avoir un trésor dans sa cave⁶ », il propose de vendre le fourreau qui lui correspond et, par la même occasion, de consulter un oracle capable de lui dévoiler l'emplacement du magot. Pour cela, il compose une « érudition bouffonne⁷ » et fabrique « une gaine, dont il est difficile d'en voir une plus bouffonne » puisqu'elle est constituée de « la grosse semelle d'une botte forte » dans laquelle il a « pratiqué une ouver-

1. R. MORTIER, *ibid.*, p. 61.

2. *ibid.*, p. 61-63.

3. G. LAHOUATI, « Le philosophe et le feu follet », *op. cit.*, p. 180.

4. « Ose quelque forfait digne de la petite Gyaros et de la prison, si tu veux être quelque chose », JUVÉNAL, *Satires*, 1, 73-74 in *Soliloque d'un penseur*, *op. cit.*, p. 21-22. L'île grecque de Gyaros était un lieu où l'on envoyait des condamnés à l'exil.

5. *HV*, I, 2, XI, 454.

6. *HV*, I, 2, XI, 454.

7. *HV*, I, 2, XI, 455.

ture¹ ». Il se sert alors de son savoir rationnel pour mieux duper ses clients : « Étant de nouveau allé sur le balcon, j'ai vu dans la cour des ombres qui allaient et venaient. Ce ne pouvaient être que des masses d'air humide et épais ; et pour ce qui regardait les pyramides de flammes que je voyais planer par la campagne, c'était un phénomène que je connaissais. Je leur ai laissé croire que c'étaient les esprits gardiens du trésor. La campagne dans toute l'Italie méridionale est remplie de feux follets que le peuple prend pour des diables. C'est de là que vient le nom de *Spirito folletto*². » Surtout, « très content du rôle de magicien qu' [il allait] jouer³ », rôle « qu' [il aimait] à la folie⁴ », il affirme à deux reprises qu' « [il savait] que l'opération manquait ; mais qu'il serait facile d'en dire les raisons⁵ ». L'aventurier fait alors montre d'une habileté exceptionnelle, puisque ses duperies fonctionnent.

Il usera par la suite de ses connaissances à la fois occultistes et médicales pour mieux faire entendre des conseils de nature hygiéniste. En effet, « la duchesse de Chartres, fille du prince de Conti », qui avait des boutons sur le visage, voulait « savoir un remède pour faire disparaître de sa belle peau des petites bubes ». Elle fait alors appel à l'oracle de Casanova et sera finalement guérie par le bon sens : « Ce qui lui avait accrédité mon oracle était une chose qu'il lui avait dite, et que personne ne pouvait savoir. J'ai conjecturé, et j'ai deviné ; si je n'avais pas deviné c'eût été égal ; j'avais eu la même indisposition, et j'étais assez physicien pour savoir qu'une guérison forcée d'une maladie cutanée par des topiques aurait pu tuer la princesse. [...] Curieuse de la science de l'oracle elle se soumit à tout, et huit jours après toutes les bubes disparurent⁶. »

De fait, « son grand secret, qui lui était personnel, c'était son habileté de prestidigitateur, son éloquence, le charme de ses manières, le pouvoir séducteur qu'il exerçait sur tous ceux qu'il approchait⁷ », mais son « goût ludique pour la mise en scène » correspond surtout à un besoin d'une « forme de pouvoir sur autrui⁸ ».

À la lumière de ces réflexions, nous pouvons lire le *Soliloque d'un penseur* d'une toute autre façon. En effet, nous avons expliqué plus haut qu'il

1. HV, I, 2, XI, 456.

2. HV, I, 2, XI, 463. Selon G. Gugitz, en note 1, « Césène possède un sol volcanique, où se trouvent de célèbres *sofatares* (cratères sulfureux). Et il est vraisemblable que les apparitions provenaient de ces cratères ». Il abandonnera son « opération magique » pour des raisons que nous aborderons ensuite.

3. HV, I, 2, XI, 460.

4. HV, I, 3, I, 466.

5. HV, I, 2, XI, 461 et HV, I, 3, I, 466.

6. HV, I, 3, XI, 629.

7. G. DE GIVRY, « Remarques », *Mémoires*, t. III, p. XXIII-XXXI, Paris, La Sirène, 1926, p. 1177, p. 1177.

8. G. LAHOUDI, « Le philosophe et le feu follet », *op. cit.*, p. 191.

y accusait les imposteurs et condamnait la superstition. Toutefois, il est essentiel de nuancer cette pensée, car pourquoi dénoncer ses propres pratiques et même soutenir la condamnation des charlatans, qu'il risque lui-même de subir ? Il faut savoir que l'ouvrage est destiné à Joseph II, sous l'emprise de l'aventurier Cagliostro. Casanova tente ici en réalité de détromper le souverain pour mieux obtenir ses faveurs ; selon Raoul Vèze, « il voulait se faire honneur de mettre en garde ce monarque contre les tentatives du redoutable aventurier dont il connaissait les machinations et la puissance d'attraction¹ ». La lutte contre la superstition et les imposteurs a donc un sens pour lui s'il en profite. Sa vive critique à l'égard de son homologe révèle surtout, dans cet ouvrage, son désir d'anéantir un rival.

C'est alors avec un certain cynisme qu'il se réclame de cette pratique de l'occultisme : « L'idée de devenir célèbre en astrologue dans mon siècle où la raison l'avait si bien décriée me comblait de joie. Je jouissais, me prévoyant recherché par des monarques, et devenu inaccessible dans ma vieillesse². » S'il a été tenté par le rationalisme, son esprit provocateur et son ambition priment. Informé des débats philosophiques de son temps, il n'en fait pas grand cas, dans la mesure où ils sont un obstacle à son succès.

Pour la même raison, il ne tentera pas d'éclairer son entourage, même si cela lui semble être une démarche vertueuse et correspondant à un certain idéal des Lumières. Tout d'abord, il ne désabuse pas le sénateur Bragadin, ni même ses deux amis, Dandolo et Barbaro : « En qualité de jeune homme qui avait besoin de bien vivre, et de jouir des plaisirs que la constitution de l'âge exige, aurais-je dû risquer de laisser mourir M. de Bragadin³, et aurais-je dû avoir la barbarie de laisser exposées ces trois honnêtes personnes aux tromperies de quelque fripon malhonnête qui aurait pu introduire dans leur société et les ruiner en leur faisant entreprendre l'opération chimérique du grand œuvre ? »⁴ C'est non sans humour et discernement que Casanova se défend ici, à l'aide de cette question rhétorique, car c'est en vérité lui-même le « fripon malhonnête ». Voici également ses commentaires quant à sa relation avec la marquise d'Urfé, sa « chère » dupe : « J'étais fâché de ne pas pouvoir la désabuser, et mortifié quand je pensais que je la trompais, et que sans cette tromperie, elle n'aurait pas pour moi les égards qu'elle avait⁵. » Il sait combien les superstitions de cette

1. R. VÈZE, « Notice », *Soliloque d'un penseur*, *op. cit.*, p. 52.

2. *HV*, II, 7, II, 484.

3. Casanova a rencontré le sénateur alors qu'il faisait un malaise. Ses soins l'auraient sauvé. Cf. *HV*, I, 2, VII, 375 sqq.

4. *HV*, I, 2, VII, 382.

5. *HV*, II, 5, XI, 213.

« sublime folle¹ » sont à son avantage. Plus loin, il ajoutera qu'il « [appréhendait] aussi que [sa] bonne Mme d'Urfé fût morte, ou devenue sage, ce qui pour [lui] aurait eu le même résultat²... ». « Comme le Neveu de Rameau, explique Gérard Lahouati, il a appris qu'il ne convient pas, lorsqu'on veut s'immiscer dans un milieu riche et futile, d'avoir du bon sens, sous peine de ne plus savoir où dîner³. » C'est donc avec une grande lucidité qu'il appréhende les croyances de ses contemporains et qu'il en tire profit, mettant de côté toute notion morale.

Ses connaissances alchimiques, son appartenance au réseau franc-maçonnique et son habileté en matière d'imposture lui permettent donc une forme d'ascension sociale. Cela explique ce discours contradictoire tenu au comte d'Auvergne : « j'abhorre la réputation de magicien que par bonté d'âme vous devez m'avoir faite⁴ ». Dans sa relation à l'occultisme, mépris et bonheur se mêlent en effet et justifient à la fois son discours rationaliste et sa pratique des « sciences abstraites ». Toutefois, le rapport de l'aventurier à l'occultisme n'est pas seulement pragmatique. Il n'est pas un homme des certitudes.

4 Casanova superstitieux ? Un rapport paradoxal à la superstition et ses pratiques

Rationaliste et opportuniste, Casanova n'est toutefois pas exempt d'une certaine perplexité face à des événements inexplicables. S'il ne perd pas une occasion de désavouer les « chimères » des « sciences abstraites »⁵, selon Marie-Françoise Luna, il fait également preuve d'une « duplicité », d'une « ambivalence dans son attitude à l'égard des forces occultes qu'il prétend mettre en branle⁶ ». Il l'avoue lui-même : « J'eus toujours dans mon âme un germe de superstition, dont certainement je ne me vante pas⁷. »

Tout d'abord, malgré sa culture scientifique, certains phénomènes naturels le font hésiter entre plusieurs interprétations. Comme nous l'avons évoqué plus haut à propos des « apparitions » nées de « cratères sulfureux »,

1. HV, II, 8, II, 732.

2. HV, II, 8, I, 716.

3. G. LAHOUATI, « Le philosophe et le feu follet », *op. cit.*, p. 180.

4. HV, II, 5, V, 85.

5. M.-F. LUNA, *Casanova mémorialiste*, *op. cit.*, p. 238.

6. *Ibid.*, p. 242.

7. HV, III, 9, XII, 263. Comment ne pas rapprocher cet aveu de celui fait par Freud dans ses *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse* (trad. fr., Paris, Gallimard, 1936, p. 73) : « Quand on se targue d'être sceptique, il convient parfois de douter de son propre scepticisme. Peut-être d'ailleurs y a-t-il en moi une secrète inclination pour le merveilleux, inclination qui m'incite à accueillir avec faveur la production de phénomènes occultes. »

il réagit parfois en penseur rationnel ; parfois, à l'inverse, il doute. Il en est ainsi lorsqu'il a l'occasion d'observer « une heure après être sorti de Châteauneuf, allant vers Rome », « à dix pas de [lui] à [sa] main droite une flamme pyramidale de la hauteur d'une coudée, qui quatre ou cinq pieds élevée de terrain, [l]'accompagnait » et qui a disparu « à la lumière du jour¹ ». Les précisions quant à la position de ce phénomène démontrent combien il est exceptionnel. Or, même si Gustav Gugitz précise en note qu'il s'agirait encore de sources sulfureuses, cette fois l'auteur hésite : « Je dois cependant dire la vérité, qu'en dépit de mes connaissances en physique la vue de ce petit météore n'a pas laissé de me donner des idées singulières². »

Plus loin, c'est sa propre mise en scène occulte qui l'angoisse : afin de conjurer des gnomes de faire remonter un trésor à la surface, la nuit, il se déguise, saute au centre d'un cercle après en avoir fait trois fois le tour, lorsqu'un orage éclate. Il a, pour commencer, une réaction rationnelle : « Cela étant fort naturel, je n'avais pas la moindre raison d'être surpris. » Il songe alors que ce tonnerre accroît le caractère spectaculaire de l'opération magique. Il ressent toutefois très rapidement de la peur : « mais malgré cela un commencement de frayeur me faisait désirer d'être dans ma chambre, et j'ai commencé à frissonner quand j'ai entendu, et vu les foudres qui se succédaient avec la plus grande rapidité ». Suivent alors tout le lexique et les symptômes de la crainte : « leurs sillons [...] me glaçaient le sang », « l'épouvante », « la peur » (répété trois fois), « la frayeur jointe au froid me faisaient trembler comme une feuille », « une crainte panique ». Il renonce par conséquent à la jeune vierge Javotte, fille des crédules paysans, car elle était « si jolie qu'elle [lui] fit peur » : « Une puissante idée superstitieuse me fit croire dans ce moment-là que l'état d'innocence de cette fille était protégé, et que je me trouverais frappé de mort si j'osais l'attaquer. » L'aventurier commente ainsi cette réaction irréfléchie : « Mon système que je croyais à l'épreuve de tout s'était en allé. J'ai reconnu un Dieu vengeur qui m'avait attendu là pour me punir de toutes mes scélératesses, et pour mettre fin à mon incrédulité par la mort³. » Le rationalisme de Casanova n'est donc pas infaillible. Pris à son propre piège, sa culpabilité à l'égard de ses dupes, mais surtout à l'égard d'une divinité qu'il croyait inexistante, peut le faire fléchir. Selon Gérard Lahouati, « on songe bien sûr au dénouement du *Dom Juan* de Molière⁴ ». L'auteur n'est donc pas un rationaliste achevé, ni même un matérialiste absolu. Les circonstances, la morale, peuvent le faire douter de ses propres connaissances de physicien.

1. *HV*, I, 1, VIII, 157-158.

2. *HV*, I, 1, VIII, 158.

3. *HV*, I, 3, I, 466-467.

4. G. LAHOUATI, « Le philosophe et le feu follet », *op. cit.*, p. 178.

De même, bien qu'au fait des ruses du charlatan, il n'est pas imperturbable face aux pratiques de sorcellerie lorsqu'il en est la cible. Deux épisodes en témoignent : son premier souvenir, celui d'une guérison par une sorcière résidant à Murano et, bien plus tard, un sort jeté par l'une de ses conquêtes.

Ainsi, « au commencement de [son] existence en qualité d'être pensant », à l'âge de « huit ans et quatre mois¹ », sa grand-mère Marzia l'amène voir une « sorcière » pour le guérir d'un saignement de nez. Cette femme a alors tous les attributs du rôle : « nous entrons dans un taudis, où nous trouvons une vieille femme assise sur un grabat, tenant entre ses bras un chat noir, et en ayant cinq ou six autres autour d'elle. C'était une sorcière² ». Elle l'enferme dans une caisse et commence un grand « vacarme » : « J'entendais rire, pleurer tour à tour, crier, chanter, et frapper sur la caisse. [...] On me tira enfin dehors, mon sang s'éteint³. » Sans opinion, il ne fait que constater un progrès. Ensuite, sa grand-mère lui « annonce une charmante dame qui viendrait [lui] faire une visite dans la nuit suivante, dont [son] bonheur dépendait, [s'il pouvait] avoir la force de ne dire à personne d'avoir reçu cette visite ». Remarquons l'importance de cet usage du secret dans l'imagination de l'enfant, qui plus tard, croit voir une femme qui a, elle, tous les attributs d'une fée...

Malgré les commentaires qu'il propose ensuite, l'ambiguïté demeure : « Il serait ridicule d'attribuer ma guérison à ces deux extravagances mais on aurait aussi tort de dire qu'elles ne purent pas y contribuer. Pour ce qui regarde l'apparition de la belle reine, je l'ai toujours crue un songe, à moins qu'on ne m'eût fait cette mascarade exprès⁴. » Tentant d'expliquer, en vain, le phénomène, il fait donc preuve d'une « perplexité d'esprit rationaliste⁵ » dont il ne se départira jamais. Il ira même jusqu'à craindre certains phénomènes de manière irréfléchie.

Ainsi, en 1763, lorsqu'il rend visite à une « sorcière », une « laide vieille femme » à qui la comtesse A. B. lui aurait demandé de lui jeter un sort, il doute. Lorsqu'il voit « une statue de cire couchée sur le dos, et toute nue » à son effigie, il émet un rire trop puissant pour être sérieux : « À cette vue trop comique le fou rire me prend, et je me jette sur un fauteuil jusqu'à ce que j'aie pris haleine. » En vérité, tout au long de la scène, il est « étonné », « effaré », « tout ébahi » et ne peut s'empêcher d'avoir peur : « La raison me disait de mépriser toute cette filastroque [jeu d'enfant], et de n'aller nulle part, et un fond de superstition qui me fut toujours caractéristique

1. HV, I, 1, I, 16. Donc en 1733.

2. HV, I, 1, I, 17.

3. HV, I, 1, I, 17.

4. HV, I, 1, I, 18.

5. M.-F. LUNA, *Casanova mémorialiste, op. cit.*, p. 232.

m'empêchait d'écouter la raison. » De ce fait, observant les préparations qui lui étaient destinées, « au lieu de rire, [ses] cheveux se hérissèrent, et [il s'est] senti inondé de sueur froide¹ ». Il décide donc de payer la sorcière pour faire cesser le mauvais sort, prouvant ainsi qu'il croit, au moins momentanément, à son pouvoir. Il retrouve ensuite son esprit rationnel car, non sans humour, il explique qu'« [il devait] remercier la Providence qu'elle croyait aux sorcelleries, car sans cela, elle aurait payé des assassins qui auraient pleinement satisfait sa vengeance² ». Face à cette sorcière, comme face à celle de son enfance, éprouvant tour à tour une angoisse superstitieuse et un amusement rationaliste, l'aventurier va donc osciller entre une interprétation surnaturelle et une interprétation naturelle.

L'attitude de Casanova n'est pas sans ambiguïté à l'égard des pratiques occultes, lorsqu'elles le concernent ; son penchant pour l'occultisme s'accroît particulièrement dans les moments de grande détresse. En effet, enfermé sous les Plombs, sans savoir ni pourquoi ni pour combien de temps, par conséquent désespéré et sans repère, Casanova tente de se rassurer par des croyances et des pratiques superstitieuses. Par exemple, il se raccroche désespérément à la « prophétie » d'un jésuite qui vient le confesser et lui dit ceci : « Vous ne sortirez d'ici que le jour dédié au saint votre protecteur³. » En conséquence, le jésuite ravive en Casanova une croyance populaire selon laquelle les saints, comparables aux dieux païens, protégeraient les mortels. Le prisonnier cherche en vain celui qui pourrait lui annoncer la fin de son calvaire. Ironie du sort, « [il a] regagné [sa] liberté le jour de la Toussaint⁴ ».

En réalité, « en penseur rationaliste, il analyse l'origine de la superstition et montre que c'est un besoin de consolation né du désarroi qui pousse vers des solutions irrationnelles. Quant au désir absurde de connaître l'avenir, il naît toujours de l'incapacité à résoudre un problème présent⁵ ». Voici en effet ses explications : « lorsque l'homme est dans la détresse [lorsqu'il est en prison par exemple], tout ce qui lui vient dans l'esprit lui paraît inspiration⁶ ». Les soubresauts de son destin expliquent également pour lui ses croyances superstitieuses.

Ne pouvant expliquer les désordres de son existence, ses chances et ses malchances, il constate en effet qu'il ne maîtrise pas son avenir : « Le destin, selon lui, étant sourd, muet et aveugle, et personne ne sachant

1. *HV*, II, 8, VII, 848-849.

2. *HV*, II, 8, VII, 850.

3. G. CASANOVA, *Histoire de ma fuite des prisons de Venise [HF]*, Paris, éditions Allia, 1999 [Prague, 1787], p. 57.

4. *HF*, p. 82.

5. G. LAHOUDI, « Casanova : être ou ne pas être matérialiste ? », *op. cit.*, p. 166, citant Casanova (2, p. 4).

6. *HF*, p. 188.

où il demeure, il est impossible de savoir ce que ses irrévocables décrets contiennent¹. » Il démontre de ce fait qu'il ne croit pas en la prédiction. Néanmoins, c'est aussi la raison pour laquelle il s'en remet à une quelconque divinité. On constatera alors combien la nature de cette dernière se transforme au gré de ses expériences : l'aventurier se soumet avec une certaine désinvolture aussi bien à un « Génie tutélaire² », un « bon génie³ », à la « Fortune », à la « Providence », à Dieu parfois⁴. Tantôt il semble s'attacher à une interprétation matérialiste du destin⁵, tantôt il suppose une intervention céleste⁶. Son destin, pour le moins singulier, serait de ce fait à l'origine de certaines croyances qui lui paraissent honteuses : « Dans les principales vicissitudes de ma vie, des circonstances particulières se combinèrent pour rendre mon pauvre esprit un peu superstitieux. Je m'humilie quand, descendant en moi-même, je reconnais cette vérité. Mais comment m'en défendre ? [...] Malgré ce raisonnement, ce que j'observe m'étonne. Cette fortune, qu'en qualité de hasard, je devrais mépriser, se rend respectable comme si elle voulait me paraître une divinité dans les plus décisifs de tous les événements de ma vie. Elle s'est amusée à me faire toujours voir qu'elle n'est pas aveugle comme on le dit⁷. » Cette personnification d'un destin rieur contredit alors tout matérialisme et rend sa progression d'autant plus terrifiante ou heureuse. Ayant par exemple le bonheur d'obtenir les faveurs d'une jeune comtesse, voici ses réflexions : « Trouvant tout cela prodigieux, nous imaginions sans nous le dire, que tout cela n'était qu'un ouvrage immédiat de la Providence éternelle, de la divinité de nos bons anges gardiens, et nous devenions ainsi amoureux l'un de l'autre. Je voudrais bien savoir s'il y a au monde un lecteur assez hardi pour trouver qu'un pareil raisonnement tenait à la superstition. Sa base reposait sur la plus profonde philosophie malgré qu'il ne fût plausible que par rapport à nous-mêmes⁸. »

1. G. CASANOVA, *Ma voisine, la postérité*, op. cit., p. 116.

2. *HV*, I, 1, III, 40.

3. *HV*, II, 8, I, 710.

4. M.-F. LUNA, « Casanova et ses dieux », *Europe*, 697, 1987, p. 59-67.

5. « Nos actions les plus décisives de notre vie dépendent de causes très légères. [...] Tout est combinaison, et nous sommes auteurs de faits dont nous ne sommes pas complices. Tout ce qui nous arrive donc de plus important dans le monde n'est que ce qui doit nous arriver. Nous ne sommes que des atomes pensants, qui vont où le vent les pousse », *HV*, II, 5, VIII, 152.

6. « Je ne suis sûr que d'une providence toute divine, à laquelle l'homme sage ne doit rien demander, car elle punit souvent par des récompenses, comme elle récompense par des punitions. La seule prière donc que l'homme sage doit à Dieu cent fois par jour, c'est : "ta volonté soit faite" », G. CASANOVA, *Ma voisine, la postérité*, op. cit., p. 103.

7. *HV*, III, 11, II, 614.

8. *HV*, I, 2, VIII, 398.

Il existe donc bien, en l'aventurier, quelque superstition, rentrant en conflit avec son esprit rationaliste, mais justifiée par le contexte ou les événements. D'après Gérard Lahouati, « devant ses propres superstitions, plutôt que de se résigner à l'incohérence de sa vie, il attribue la responsabilité de ses non-choix à un "bon génie" et ajoute : "Cela ne m'a ni humilié ni empêché de raisonner partout avec toute ma force"¹ ». Au risque d'être contradictoire, l'aventurier se dit donc plus rationaliste que superstitieux.

Toutefois, l'angoisse ressentie face à des circonstances douloureuses ou face à sa destinée ne suffit pas à expliquer les sursauts superstitieux de l'aventurier. Casanova n'est pas un rationaliste borné. Comme tente de le prouver Enrico Straub², conscient des limites de la connaissance en son siècle, il fait preuve d'un certain relativisme voire d'un scepticisme intellectuel : « Les remèdes aux plus grandes maladies ne se trouvent pas toujours dans la pharmacie. Tous les jours quelque phénomène nous démontre notre ignorance. Je crois que c'est par cette raison que rien n'est si rare qu'un savant qui ait un esprit entièrement exempt de superstition³. » Malgré son mépris pour la sorcellerie et les sorciers, il ne peut qu'admettre l'existence des bornes de notre savoir, justifiant par cela et par la détresse psychologique l'apparition de croyances irrationnelles.

Ces bornes sont perceptibles lorsque nous observons la confusion qui existe entre les formes de savoirs au XVIII^e siècle. L'ambiguïté du vocabulaire employé en matière de science dans l'œuvre de Casanova elle-même en est la preuve : en effet, le sénateur Bragadin, évoquant la matière traitée dans la *Clavicule de Salomon*, parle de « science⁴ » ; de même, il donne à la magie « le nom de physique occulte⁵ » ; l'auteur parle plus généralement de « sciences abstraites » pour évoquer la magie et, dans son *Essai de critique sur les mœurs, sur les sciences et sur les arts*, l'article « chymie » traite indifféremment de « chimie » et d'« alchimie⁶ ». Or cette confusion n'est pas spécifique à Casanova. D'après Jean Ehrard, « combien de fois trouve-t-on encore dans les textes de cette époque le mot de "chimie" employé pour "alchimie"⁷ ! ». Ce dernier ajoutera : « Tout au long du siècle les philosophes ont beau prendre la suite de Bayle et Fontenelle pour dénoncer la vanité de ces pouvoirs magiques, la superstition a la vie plus dure qu'ils

1. G. LAHOUATI, « Casanova : être ou ne pas être matérialiste ? », *op. cit.*, p. 166-167, citant Casanova (3, p. 985).

2. E. STRAUB, « L'article "Chymie" dans l'*Essai sur les mœurs, sur les sciences, et sur les arts* », *Casanova Fin de siècle*, Actes du colloque international (Grenoble, 8, 9, 10 octobre 1998), Paris, Champion, 2002, p. 311-321.

3. *HV*, I, 1, I, 18.

4. *HV*, I, 2, VII, 379.

5. *HV*, I, 2, VII, 380.

6. *Essai de critique*, *op. cit.*, p. 64-65.

7. J. EHRARD, *ibid.*, p. 38.

ne veulent l'avouer. Bien plus, elle profite des incertitudes de leur savoir. Il est tant de faits extraordinaires sur lesquels achoppe la science¹ ! » Pierre Thuillier démontrera dans ce sens la difficulté à définir historiquement le rationalisme et les liens étroits qui existent entre l'irrationnel et la pensée scientifique².

En fin observateur de son temps, Casanova méprise donc les croyances superstitieuses de ses contemporains, à l'égal d'un Voltaire, mais il sait en tirer partie, à l'égal de son rival Cagliostro. Ce rapport contradictoire avec l'occultisme s'explique non seulement par son statut d'aventurier (la magie est l'occasion de bénéfices considérables pour cet homme « sans conséquence »), mais encore par son statut d'écrivain (les épisodes de sorcellerie sont l'occasion d'amuser son lecteur par les rebondissements et le merveilleux qu'ils proposent). En effet, selon Marie-Françoise Luna, « l'identité déchirée du chevalier de Seingalt donnera [...] une stature toute romanesque au flamboyant héros de l'*Histoire*³ ». Ses pratiques obscures et troubles, aussi bien libertines que magiques, attirent les lecteurs.

Surtout, l'aventurier n'est pas un homme des certitudes : bien qu'érudit et physicien, son rationalisme n'est pas à toute épreuve. D'une manière générale, « dans la volonté de concilier matérialisme, athéisme et liberté, si l'œuvre de Casanova — comme les discours qu'elle suscite — ne donne pas de leçon simple, c'est peut-être parce que cette œuvre et ses lectures sont un reflet de la richesse, des ambiguïtés et des contradictions de deux époques de mutations intellectuelles et sociales (deux “fins de siècles”, la sienne et la nôtre), mais aussi parce que Casanova exprime l'irréductible complexité de l'être humain⁴ ».

Casanova, pragmatique et sceptique, ne participe donc pas au combat contre l'« infâme » mais atteste au contraire sa portée et démontre combien la tâche est ardue pour qui veut l'éradiquer. *L'Histoire de ma vie* devient ainsi « un témoignage sur la nature, les formes et l'étendue des superstitions au XVIII^e siècle, chez Casanova lui-même et dans tous les milieux qu'il a fréquentés. En ce sens, ce texte permet peut-être de mieux comprendre les enjeux de la lutte de Voltaire contre “l'infâme”, ses ambiguïtés aussi⁵ ».

L'auteur témoigne plus globalement du rapport paradoxal qu'entretiennent ses contemporains avec les superstitions. Comme l'explique Éloïse Mozzani, « si le XVIII^e siècle fut bien le siècle des Lumières, il fut

1. *Ibid.*, p. 32.

2. P. THUILLIER, *La Revanche des sorcières*, Paris, Belin, 1997, 159 p.

3. M.-F. LUNA, *Casanova mémorialiste*, *op. cit.*, p. 253.

4. G. LAHOUDI, « Casanova : être ou ne pas être matérialiste ? », *op. cit.*, p. 172.

5. G. LAHOUDI, « Le philosophe et le feu follet », *op. cit.*, p. 170.

aussi celui du “merveilleux”, assurant en cela la continuité avec les siècles passés¹. » Au regard de cet écrit, évitons toute simplification : cette époque n’est pas encore véritablement celle des Lumières et du rationalisme ; la pensée des philosophes de ce temps n’est elle-même pas uniforme. Selon Jean Ehrard, « l’on aurait trop vite fait d’opposer, dans l’histoire de la pensée française au XVIII^e siècle, le camp des “philosophes” et celui de l’obscurantisme religieux, la “nature” au surnaturel, et la science à la foi² ». Dans une perspective évolutionniste, elle n’en serait donc que les prémices, le départ seulement d’une lutte. D’après Emmanuel Kant en effet, « si donc on demande : vivons-nous maintenant dans une époque *éclairée* ? la réponse est : non ! mais bien dans une époque d’*accession aux Lumières*. Que, au point où en sont les choses, les hommes, considérés dans leur ensemble, soient déjà ou puissent seulement être mis en état, en matière de religion, de faire un usage sûr et bon de leur propre entendement sans la direction d’un autre, il s’en faut encore de beaucoup³ ».

1. É. MOZZANI, *ibid.*, p. 17.

2. J. EHRARD, *ibid.*, p. 27.

3. E. KANT, *Qu’est-ce que les Lumières ?*, Paris, Hatier, 2007 [1784], p. 12.

La légitimation du croire. Médiums, astrologues et voyants... Vers une institutionnalisation des superstitions contemporaines ?

Marie-Laure Bernon

1 Introduction

Le développement de pratiques et de croyances nouvelles sur la scène publique souligne la popularité croissante dont les superstitions jouissent en Occident. Cette « nébuleuse mystique-ésotérique¹ » aux frontières floues s'inspire des grandes religions orientales et de syncrétismes ésotériques nouveaux ou anciens. Elle popularise notamment les arts divinatoires et de nouvelles pratiques de guérison inspirées de traditions pré-scientifiques *sacrées*. Les superstitions contemporaines dévoilent ainsi la formation de croyances en dehors du champ religieux traditionnel.

En effet, si l'étymologie latine évoque un aspect transcendantal du terme, les superstitions contemporaines semblent aujourd'hui dépasser le champ religieux traditionnel pour atteindre les *marges* d'un système de représentation scientifique. Leurs inscriptions sociales peuvent alors se comprendre à l'aide d'une sociologie des religions au sens d'Émile Durkheim, entendant dégager la part du social dans les représentations et approches du sacré. La sociologie du paranormal développée par Jean-Bruno Renard² informe sur une complexification de phénomènes apparaissant en marge de la religion, notamment à travers la mise en évidence d'une corrélation entre croyance au paranormal et degré d'intégration religieuse, c'est-à-dire le rapport entretenu avec l'institution religieuse. Il dégage alors des croyances dites « parascientifiques », en relation avec un faible degré de croyances et pratiques religieuses.

1. Terme emprunté à F. Champion (« De la diversité des pluralismes religieux », *International Journal on Multicultural Societies*, 1999, vol. 1, 2, p. 43-61), désignant le foisonnement des religiosités parallèles.

2. J.-B. RENARD, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, 18, 1998, p. 31-52.

L'analyse des modalités du « croire » en jeu dans les superstitions étudiées dénote l'élaboration de stratégies de légitimation dans une tension entre référence et distanciation par rapport aux systèmes de représentations religieux et scientifiques.

2 Formes de *religiosités*

Les professionnels du paranormal adoptent au premier abord une posture religieuse, révélée par l'utilisation de termes tels que « miracle », « quête », « foi », « j'ai une mission [...] convertir », ou encore de « buis », « bois sacré », pour la construction des pendules du radiesthésiste. L'idée de transcendance, correspondant à une forme avancée de croyance religieuse¹, apparaît alors dans les discours d'astrologues se posant en décrypteurs de manifestations divines, en considérant qu'ils « peuvent déceler des signes d'intelligence supérieure² ». Le magnétisme est quant à lui décrit comme étant d'origine *surnaturelle* : « c'est plus une énergie qui vient de là-haut³ ».

Du côté des discours médiumniques, on retrouve notamment le mythe du miracle de la guérison :

Moi personnellement, je demande là-haut. [...] Je lui ai dit : tu remarqueras. Je le voyais, on me le montrait. En voyant le fauteuil avec une grande croix rouge sur le fauteuil, qui voulait bien dire : on n'en a plus besoin. Je le voyais marcher. [...] Et ça, ça rejoint le miracle. Personne ne comprend⁴.

1. Les notions de surnaturel et de transcendance sont tardives et correspondent à des formes particulière de religion : É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1925 [1912], p. 51.

2. Entretien avec une astrologue (AST1), issu d'une enquête réalisée en 2004 portant sur la légitimation contemporaine des pratiques divinatoires, à travers le cas d'astrologues et de médiums à Tours (37). L'intérêt porté à la divination, en tant que pratique magico-religieuse marginalisée, et même opposée à la religion instituée de notre société, a permis de mettre en évidence deux modes de légitimation distincts. Menée selon une méthode qualitative par entretiens semi-directifs avec les professionnels de la divination, cette enquête s'est déroulée sur une durée d'un an.

3. Entretien avec un magnétiseur (MAG1), issu d'une recherche, menée en 2005, sur la légitimation de *nouvelles* pratiques médicales. Constituée d'un corpus de professionnels élaboré en fonction de leur distance/proximité à la sphère médicale officielle, cette étude concerne aussi bien les magnétiseurs que les chiropracteurs, les homéopathes et les naturopathes. Obéissant à une démarche qualitative par entretiens semi-directifs, elle opère également selon une démarche quantitative d'approche de la répartition territoriale de ces pratiques à Tours (37). Elle a notamment permis de mettre en évidence des stratégies de légitimation de pratiques médicales marginales par démarche *complémentaire* et *parallèle* à la médecine officielle.

4. Entretien avec une voyante (VOY1).

Le don de médiumnité semble alors cristalliser cette transcendance surnaturelle :

C'est un don, la voyance. [...] C'est un don qu'on nous donne. On ne fait rien tout seul. De toute façon. Qu'on soit croyant ou pas croyant. On ne fait rien tout seul. Y'a toujours quelque chose là-haut qui nous aide¹.

Ce don, déjà au départ, c'est quelque chose dont j'ai hérité².

Une telle théorisation relève d'un pré-jugement « de la nature du phénomène³ », pour obtenir une « réification » de la voyance. Les professionnels du paranormal, et particulièrement les médiums, magnétiseurs, voire astrologues, développent ainsi des discours associant savoir et croire. Un médium réfute alors la possibilité d'explication (sous-entendue rationnelle ou scientifique) de ses capacités selon ces termes :

Pourquoi j'ai dit ça ? Je suis pas médecin, rien ; simplement, paf, je dis, c'est sorti : il s'est trompé. Et je le dis d'une façon, enfin d'après mes clientes, je ne me rends pas compte, que je le dis d'une façon très ferme. C'est-à-dire, y a pas à y revenir. [...] C'est ce qu'on appelle le flash. Et ça, je peux pas expliquer. On me pose souvent la question de savoir comment ça vient. Je peux pas expliquer ça. En fait, c'est inexplicable⁴.

L'explication du principe de divination médiumnique repose ainsi sur une croyance, une adhésion préalable à l'idée d'existence de la capacité de voyance. La certification de ce savoir est acquise par son caractère transcendantal. La légitimation de cette pratique montre le recours à une instance qui avait été rejetée par la modernité en invoquant, en référence aux travaux de Max Weber, une autorité légitimatrice traditionnelle.

Par ailleurs, si les croyances parareligieuses semblent intégrer des éléments religieux traditionnels, elles invoquent également des idées *exotiques*, voire opposées. Rappelons en effet que, dans le sens commun, les superstitions sont vues souvent comme pratiques religieuses « étrangères, autres que les siennes⁵ », et correspondent à un vaste ensemble de croyances caractérisé par une différenciation par rapport aux croyances religieuses dominantes. La distinction entre superstition et religion repose ainsi sur la reconnaissance sociale dont ces croyances bénéficient. Faisant écho à la définition anthropologique de la magie⁶, les superstitions

1. Entretien avec une voyante (VOY1).

2. Entretien avec une voyante (VOY2).

3. F. LAPLANTINE, *Un voyant dans la ville*, Paris, Payot, 1985.

4. Entretien avec une voyante (VOY3).

5. J.-C. BRETON, « Comprendre la superstition », *Théologiques*, vol. 8, 1, 2000, p. 10.

6. H. HUBERT, M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, p. 10.

peuvent être étudiées de la même façon que les phénomènes religieux, compte tenu que « les phénomènes de la magie s'expliquent comme ceux de la religion¹ ». La certitude des représentations magiques est égale à celle des représentations religieuses. La qualification de *magique*, comme de superstition, ou encore de sorcellerie, tend donc à souligner l'*altérité* des croyances dites superstitieuses, magiques, exotiques à notre système traditionnel de pensée. Elles présentent ainsi de « nouveaux visages de la transcendance² ». Dans ce cadre, une médium propose une conception globale de Dieu, comme entité supérieure indéfinie, ou plutôt définie par rejet de toute référence aux principales religions monothéistes instituées :

Y a toujours quelque chose là-haut qui nous aide. Alors que ce soit Mahomet, que ce soit Allah, que ce soit qui on veut. C'est toujours un être suprême qui nous guide, de toute façon. C'est sûr puisque je communique avec. Je communique avec. Pour tout le monde³.

Cette médium se pose ainsi en nouvel intermédiaire entre le monde des hommes et Dieu. Mais si son discours contient des *connotations* religieuses, il reste toutefois libéré de l'emprise institutionnelle, en proposant une approche globale du sentiment religieux⁴ :

Faut voir jusqu'où ça peut mener d'avoir, heu, la foi. De toute façon c'est affolant, la foi, qu'on soit croyant ou pas. Et donc y en a beaucoup qui croient en Dieu, y en a d'autres qui y croient pas. Mais ils peuvent être spirituels. On est spirituel. [...] Et y a des gens qui croient pas en Dieu, mais qui sont spirituels quand même⁵.

Ce discours illustre alors une différenciation entre le concept de foi, associé aux religions, et la spiritualité, conçue comme forme plus diffuse du croire. Il dévoile de nouveaux rapports entre croyances contemporaines et institution religieuse, plus distancés. C'est ainsi que l'idée d'intermédiaire entre l'homme et l'entité supérieure peut être rejetée :

L'Église catholique rejette complètement l'idée de voyance. Même si elle reconnaît l'existence de la vie après la mort. Moi, je suis catholique, mais pas pratiquante. D'ailleurs, je n'aime pas l'idée d'Église, et de règles. Je respecte les lieux quand j'y vais, mais déjà jamais pendant les messes. Mais

1. H. HUBERT, M. MAUSS, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », *Revue d'histoire des religions*, 58, 1906, p. 163-203.

2. R. HURLEY, F. NAULT, « Fragmentation et reconstruction : le "bricolage" comme modalité d'inscription du christianisme », *Religiologiques*, 26, 2002, p. 7.

3. Entretien avec une voyante (VOY1).

4. Elle évoque ainsi un sentiment *numineux* décrit par R. Otto (*Le Sacré*, Paris, Payot, 1935), impliqué dans toute pratique magico-religieuse.

5. Entretien avec une astrologue (AST1).

je peux aller prier seule, dans un coin. Je préfère l'idée que moi, je peux directement m'adresser à Dieu, sans intermédiaire¹.

Dans le même ordre d'idée, un magnétiseur déclare entretenir sa foi par le biais d'un colloque singulier qu'il effectue avec Dieu :

Mais bon, je suis croyant, mais je trouve que l'Eglise, c'est trop surfait. Je pense que je peux tout aussi bien parvenir à communiquer avec Dieu quand je prie tous les jours chez moi².

La référence à une entité légitimatrice *supérieure* à celle des hommes et de leurs institutions s'effectue donc parallèlement à une conception de l'individu-sujet libre de toute emprise institutionnelle. Ces « catholiques en rupture avec l'institution³ » présentent la particularité d'adhérer à des croyances dites magiques, tout en employant un vocabulaire chrétien et déclarant vouloir rester dans ce cadre⁴. Certaines superstitions, croyances magiques, semblent ainsi constituer des croyances *péri-religieuses*, conçues comme « appartenant à la religion dominante mais qui ont été marginalisées⁵ ». Les superstitions liées à la divination et au magnétisme rejettent en effet le modèle monothéiste et patriarcal, au profit d'une diversification des instances du sacré. La croyance au *merveilleux* religieux apparaît alors proportionnelle au niveau d'intégration religieuse. Faisant référence dans une moindre mesure aux croyances religieuses traditionnelles, les astrologues semblent plutôt appartenir à une sphère *para-religieuse*, qui ne remplace pas le christianisme mais qui se superpose à lui. Jean-Bruno Renard⁶ remarque ainsi que ce sont moins les croyances que les pratiques traditionnelles qui s'effacent, ce qui paraît remettre en question les thèses de sécularisation de nos sociétés.

1. Entretien avec une voyante (VOY1).

2. Entretien avec un magnétiseur (MAG2).

3. V. ROCCHI, « L'astro-thérapie : exemple d'une alliance psycho-religieuse au sein d'une voie de salut séculière », *Religiologiques*, 18, 1998, p. 133-148.

4. Ce groupe illustre une des trois logiques d'association « psychologie-religion » décrits par V. ROCCHI (*ibid.*). Les discours relevés chez les astrologues et magnétiseurs (voire naturopathes) oscillent entre les deux autres catégories. Les « croyants-cosmiques » adhèrent davantage aux croyances ésotériques, spiritiques, en fonction de la force mise en jeu et comme outil de développement personnel. Le croyant « psycho-mystique » développe un discours élaboré autour de l'idée de la transformation personnelle, plus ascétique et empruntant à divers types de croyances.

5. J.-B. RENARD, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *art. cit.*

6. *Ibid.*

3 Une force diffuse plutôt qu'un être suprême

Une forme de croyance para-religieuse apparaît à travers la considération d'une force invisible, non pas supérieure mais plutôt diffuse. La transcendance n'est plus *supernaturelle*, mais entendue comme inhérente à la matière, comprise comme nature. Elle renvoie à « *natura* », qui signifie une tendance à vivre possédée par tous et qu'il faut stimuler. Elle peut alors être considérée comme étant d'origine *naturelle*, innée, ou présente sous forme diffuse dans la nature :

Ça part d'un don, déjà au départ, c'est quelque chose dont j'ai hérité. De naissance [...] on ne devient pas voyante, on a des dispositions, on a des perceptions qui sont quelquefois différentes des autres personnes. Qu'on appelle intuitions, qu'on appelle flashes, bien sûr perceptions¹.

Le magnétisme, c'est plus une énergie².

C'est cette fois le rejet d'une logique de séparation homme/nature qui intervient, au profit de « l'idée que l'homme appartient à une totalité plus vaste, laquelle ne pourrait être religieusement appréhendée que par des spiritualités cosmiques³ ». La force de ces croyances magico-religieuses repose donc sur le fait que les médiums canalisent une énergie *super-naturelle*, dont les astrologues interprètent les signes, et que les magnétiseurs contrôlent pour mieux la diffuser :

Je mets ma main à quelques centimètres de la peau et je diffuse l'énergie que je reçois pour rétablir celle du malade. [...] Le corps qui est entre 0 et 10 cm, c'est le corps éthérique. Au sens si vous voulez, sans toucher le corps, on arrive à sentir ce qui se passe au niveau du corps physique. Et là, sur le corps éthérique, on arrive... [...] C'est en fonction de chacun. On a plusieurs corps. [...] On va repérer le ou les chakras qui sont en déficience en énergie. [...] Mes patients me disent qu'ils sentent cette chaleur qui augmente au fur et à mesure⁴.

Cette croyance invoque ainsi un jugement magique, c'est-à-dire la croyance en l'efficacité de certains gestes. Se déploie alors une théorisation de la circulation de l'énergie *naturelle* dans le corps humain :

Les deux formes énergétiques fondamentales les plus importantes sont assimilées par le centre coccygien et le centre coronal. Ces deux centres sont reliés par le *Sushumnâ*, dans lequel les « tiges » de tous les centres

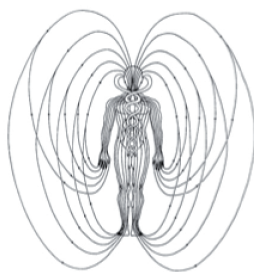
1. Entretien avec une voyante (VOY2).

2. Entretien avec un magnétiseur (MAG1).

3. F. LAPLANTINE, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, 27, 1, 2003, p. 17.

4. Entretien avec un magnétiseur (MAG1).

énergétiques sont ancrées pour y puiser leur force vitale. Il s'agit du canal par lequel monte la simili-force de la *kundalinî* qui s'y trouve « enroulée comme un serpent », depuis l'entrée du centre coccygien situé au bas de la colonne vertébrale. Cette force de la *kundalinî* représente l'énergie cosmique¹.



Cette croyance magique implique le transfert de l'énergie dans la nature et, pour ce magnétiseur, l'effort humain pour manœuvrer les forces naturelles dans le « réseau des interconnexions cosmiques » par des projections symboliques de l'énergie. Des théorisations magico-religieuses sont ainsi effectuées au service de légitimations de superstitions, à travers l'idée de forces, autonomes dans la nature ou divines, reliées par une énergie vitale. Celle-ci existe à différents degrés dans toute chose, et est transmissible par le toucher ou même simplement la proximité. Les superstitions étudiées font alors appel, selon les réflexions de Mircea Eliade, à une « kratophanie », conçue comme « manifestation de force² ». Dans certains systèmes de croyances, les « forces » et « l'énergie » semblent fusionner, par exemple, comme dans le concept de « force vitale » dont il existe un foisonnement de formes : le *mana* polynésien ou mélanésien, l'*orenda* iroquois, le *manitou*³...

Ce *mana* correspond à l'idée de puissance attachée aux objets, individus ou rites pour les rendre efficaces : « Le *mana* est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien à la mer⁴. » Le *mana*, comme forme de puissance diffuse, doit donc être capté afin d'être rendu efficace dans la pratique effectuée.

1. <http://cdcp.free.fr/dossiers/ck/chakras.htm> (consulté le 15-02-05).

2. M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 157.

3. Le *wakan* sioux, le *kramat* malais, le *brahma* indien, le *dynamis* grec, le *qi* chinois, le *karma* et les *chakras* des pratiques hindous et bouddhistes...

4. H. HUBERT, M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *op. cit.*, p. 111.

Ainsi, un magnétiseur symbolise l'énergie vitale à l'aide de la notion de chakra, issue de traditions parallèles ésotériques :

« Chakra » veut dire « roue » en sanskrit. C'est-à-dire que c'est une roue qui tourne dans un sens, qui entraîne l'autre dans l'autre sens, qui entraîne l'autre dans l'autre sens, etc.¹

C'est grâce à la rotation des roues que l'énergie extérieure diffuse est captée et orientée vers l'intérieur du sujet. Ainsi est constituée la symbolisation du passage de l'énergie vitale entre extériorité et intériorité. Cette notion d'énergie, qu'elle soit d'origine surnaturelle ou naturelle, permet alors aux croyances magico-religieuses de trouver une application pratique, thérapeutique :

C'est pas moi personnellement qui apporte ce soulagement. C'est quand même des énergies divines qui font. Moi, je ne suis qu'un intermédiaire. Pour chaque patient, je prie les forces divines de bien vouloir... le rétablir².

Moi, personnellement, je demande là-haut. C'est ma foi qui me permet de soigner les gens comme ça³.

Les médecins du ciel, c'est-à-dire les médecins qui sont partis, d'ici, mais qui ont toujours fait que du bien, qui sont là-haut, et travaillent sur nous, les gens. Parce que lui, Philippe, aucun médecin ne peut le prendre en charge. Il est tétraplégique ; ils s'en foutent, maintenant, c'est terminé⁴.

Dans le cas du magnétisme, la canalisation de la force vitale est utilisée au service d'une efficacité thérapeutique qui permet aux professionnels de s'identifier à la figure du médecin. Cette efficacité est questionnée par Ilario Rossi :

En réalité, la question se pose de savoir si la recherche d'efficacité thérapeutique est toujours le but et de quelle efficacité il s'agit. On assiste en effet à l'émergence progressive d'une conception thérapeutique située au croisement du religieux et du curatif⁵.

Il s'agirait d'une efficacité *gnosique*⁶ permise par la force du symbolisme dont usent ces thérapies parallèles, notamment à travers une

1. Entretien avec un magnétiseur (MAG1).

2. *Ibid.*

3. Entretien avec une voyante (VOY1).

4. Entretien avec une voyante (VOY3).

5. www2.unil.ch/spul/allegz/_savoir/as25/pages/as25/_medecine.html (consulté le 19-06-09).

6. Entendue comme chargée de signification permettant une compréhension *directe* des théories déployées.

théorisation par associations d'idées/images mentales pré-existantes dans les représentations collectives. Les superstitions étudiées se constituent en systèmes de représentations cohérents permettant de légitimer leurs pratiques en élaborant une théorie de leur efficacité thérapeutique.

L'explication du principe d'efficacité homéopathique semble, quant à elle, user de la notion magique de *simila similibus curentur* (les semblables guérissent les semblables)¹. La légitimité de la thérapie homéopathique fonctionne en effet sur l'existence d'une « force vitale » présente aussi bien dans le corps humain que dans les médicaments. Les dilutions successives de la substance active trouvent leur efficacité dans le fait que l'eau transporte *l'essence* de cette substance avec laquelle elle avait été en contact, et que cette essence intervient sur la force vitale du patient. La magie dite « homéopathique » obéit ainsi aux « lois de la similitude », qui attribue une correspondance causale aux choses ou actions qui se ressemblent. La « magie contagieuse » procède, quant à elle, par « lois du contact » selon lesquelles les choses qui ont été en contact avec d'autres en gardent une trace après en avoir été séparées².

Ainsi établi le fonctionnement symbolique des croyances en jeu, des systèmes de représentations cohérents qui légitiment l'application thérapeutique de notions magico-religieuses sont donc constitués. Un magnétiseur explique son procédé thérapeutique par association entre phytothérapie et chakrathérapie, reposant sur un principe de similitude symbolique :

Chaque chakra a sa couleur, a son son, a sa pierre, a son huile essentielle. C'est-à-dire chaque chakra a sa spécificité. Qu'on peut donc améliorer en mettant par exemple dessus une pierre, ou une huile, qui correspond. Et donc quand j'ai mis l'huile, je travaille en plus avec le magnétisme. Et donc je vais stimuler, si vous voulez, la zone du chakra pour le faire tourner encore plus vite, pour le faire repartir comme il faut. [...] Et donc il y a aussi les huiles essentielles. Donc on va avoir par exemple pour le premier chakra, la girofle, deuxième le santal, la lavande pour le troisième³...

L'efficacité thérapeutique de sa pratique repose sur la correspondance des couleurs respectives des plantes et des chakras. Une symbolique des *éléments*, couleurs, sons et substances naturelles, est ainsi déployée :

Donc les chakras ont des couleurs bien distinctes. Là, ce sont des couleurs fidèles. Le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu clair, le bleu foncé et le violet. Et donc, il y a des gens qui peuvent voir directement. [...] On peut faire par chromathérapie. [...] Tel chakra, il faut vous brancher vers une

1. Cf. le fondateur de l'homéopathie, Samuel Hahnemann (1755-1843).

2. Cf. J. G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan, Paperback, 1971 (éd. orig. 1911-1915).

3. Entretien avec un magnétiseur (MAG1).

couleur orange par exemple. Il suffira que vous appréciiez cette couleur orange pour la faire pénétrer, ou que vous fixiez de la couleur orange sur le chakra correspondant. [...] Chaque chakra a son son : do, ré, mi, fa, sol, la, si. En partant du bas [du corps], on a les sept notes. Donc en faisant résonner une note, un piano ou un instrument de musique quelconque, vous allez donc faire résonner votre chakra pour le stimuler¹.

Ces systèmes de représentations constitués en savoir se nourrissent ainsi d'une pensée analogique avec la théorie des correspondances entre *microcosme* et *macrocosme*, d'une conception de la nature vivante avec des réseaux de *sympathie* et d'*antipathie*, de l'idée de médiation, transmission d'initiateur à initié, ou encore de la notion de transmutation découlant de l'alchimie. Ainsi, un astrologue explique la correspondance entre apparence physique et *données* astrologiques :

Oui, le physique aussi. Par exemple, si vous êtes ascendant gémeaux, vous allez être longiligne, bouger tout le temps, vous faites plus jeune que votre âge. Mais ça, on arrive à redresser un ascendant, parce que bon, souvent, la date de naissance, c'est pas forcément exact. Donc il faut tenir compte de ce que la personne dit au niveau des événements. Alors un ascendant taureau qui vient vous voir en disant qu'il est ascendant gémeaux ; si vous avez devant vous quelqu'un de trapu, vous savez quel ascendant il est. De toute façon, même en psycho, on le sait, la personnalité, elle joue sur le physique aussi².

Des croyances situées aux marges de la religion opèrent ainsi des « bricolages³ » symboliques entre notions issues de contenus idéologiques différents. La légitimation de leur pratique est ainsi permise par l'efficacité *gnosique* du symbolisme, qui procure une cohérence aux systèmes de représentation liant croyance magique et pratique thérapeutique.

4 Du croire au savoir ?

Les formes contemporaines du croire dépassent ainsi le champ strictement magico-religieux pour adopter des stratégies de légitimation par utilisation et réinterprétation d'éléments scientifiques. Les médiums procèdent d'une *ontologisation* de leurs facultés par l'adaptation de principes scientifiques, réinterprétés pour prouver la *réalité* de leurs dons (et donc l'efficacité de leurs techniques). L'utilisation de termes scientifiques est mise au service de la preuve d'un pouvoir du cerveau et de « facultés psy »

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. Terme emprunté à C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1969.

comme la clairvoyance et « le troisième œil, c'est-à-dire l'œil de la médiumnité. C'est l'œil qui permet de voir¹ ». Il peut être décrit comme suit : « Sa caractérisation principale est d'être divisée en deux lobes. Le lobe antérieur, ou antéhypophyse, est une vraie glande, tandis que le lobe postérieur ou posthypophyse, ne sert que de réceptacle qui est faisceau de fibres nerveuses. Pour un anatomiste, l'analogie est évidente entre cette structure et celle de l'ensemble rétine-nerf optique²... » Ici, la physiologie et la physique permettent de prouver l'existence d'un organe de perception de l'invisible.

Dans le cas du magnétisme, la *scientifisation* de la pratique s'effectue par syncrétisation d'éléments ésotériques et scientifiques :

On peut dire que le magnétisme, c'est de la médecine. [...] Au niveau du corps, on sait à quoi [chaque chakra] correspond. Voyez, les poumons etc. Au niveau des glandes endocrines, on sait ce qui se passe. Épiphyse, hypophyse, thyroïde, thymus, pancréas. Et ça, c'est le système endocrinien³.

Les magnétiseurs rencontrés utilisent ainsi un vocabulaire scientifique qui crédibilise l'efficacité de leur technique en matière de thérapie. Quant aux astrologues, s'ils n'évoquent pas une influence de forces supranaturelles, ils légitiment leur présence dans le champ thérapeutique en se posant comme discipline complémentaire de la médecine occidentale, au même titre que les autres car spécialisée dans un domaine de découpage de la réalité. L'astrologie est alors conçue comme « outil [au service d'une] thérapie. Accompagner la personne pour qu'elle se sente un peu mieux, pour l'aider à développer un projet, pour l'aider à maigrir, à arrêter de fumer, des trucs comme ça⁴ ».

Ces théorisations *pures* présentent donc des associations singulières entre science et religion. Ainsi peuvent être associées des notions issues de schèmes gnosiques fondant les représentations dominantes occidentales, et exprimées à l'aide de deux piliers institutionnels : la science, positive, et la religion, confessionnelle. La reproductibilité des faits dégagée par la science peut alors être comprise comme produit de l'intentionnalité d'une entité transcendante. Ainsi, la rationalité des données astronomiques est interprétée comme signe d'une intelligence supérieure, ou d'une force vitale et diffuse qui nous englobe, et dont les significations sont décryptées par les astrologues. Du côté des médiums, s'ils peuvent se référer à la science pour *prouver* l'existence d'une capacité médiumnique innée, ils n'en réfutent pas moins le caractère transcendantal.

1. Entretien avec une voyante (VOY3).

2. *Nostra*, 264, avril-mai 1977, p. 7.

3. Entretien avec un magnétiseur (MAG1).

4. Entretien avec une astrologue (AST2).

L'éloignement de la sphère religieuse traditionnelle vers les marges du domaine scientifique peut alors amener à l'évacuation totale de toute notion de superstition, connotée négativement dans les représentations sociales communes, et notamment scientifiques. Ainsi, certains astrologues rejettent toute idée de croyance, superstition, ici associée à la sorcellerie :

Dans beaucoup d'astrologie, on ne fait pas de sorcellerie. En fait, dans 99 % de l'astrologie, il n'y a pas de notion, réelle, de sorcellerie¹.

La dimension magico-religieuse, reléguée dans le domaine de la croyance par la science officielle, est donc évincée pour mieux s'identifier à une science :

L'astrologie, c'est pas de la divination pure. Et c'est pas de la devinette. Même si c'est vulgarisé dans ce sens-là².

Je dis que c'est de la science prévisionnelle, et non prédictionnelle³.

La *scientifisation* des superstitions correspond donc à une volonté de se démarquer d'une vision magico-religieuse qui décrédibilise l'efficacité thérapeutique de ces pratiques. Elle dévoile une stratégie de légitimation cette fois d'ordre rationnel-légal, avec identification à la figure du médecin scientifique⁴. Astrologues et homéopathes cherchent ainsi à démontrer la rationalité de leurs modes d'appréhension du monde et de l'homme :

Les bases sont les mêmes. Les bases, ce sont les sciences. [...] Les bases de la médecine, hein, je veux dire c'est exactement les mêmes cours qu'en médecine. Puisqu'on a anatomie, embryologie, physiologie, histologie, biologie⁵...

C'est une science, donc elle n'est pas populaire⁶.

Les pratiques d'acquisition et d'application des connaissances s'effectuent par le principe de spécialisation des techniques d'exploration du réel, faisant correspondre une technique à un objet particulier. C'est ainsi qu'a pu s'opérer la constitution d'identités professionnelles, complémentaires des autres spécialités médicales. Un homéopathe explique l'efficacité de sa technique thérapeutique comme ceci :

-
1. Entretien avec une astrologue (AST3).
 2. Entretien avec une astrologue (AST2).
 3. Entretien avec une astrologue (AST3).
 4. La médecine contemporaine peut être considérée comme « prototype de la profession » (Cf. E. FREIDSON, *La Profession médicale*, Paris, Payot, 1984).
 5. Entretien avec un homéopathe (HOM1).
 6. Entretien avec un astrologue (AST3).

C'est le meilleur fonctionnement possible de la cellule. Puisqu'on la stimule par tous les bouts. Par l'extérieur, la paroi nerveuse et par l'intérieur, avec l'homéopathie intracellulaire. [...] L'homéopathie agit au sein de la cellule. Son activité, on la dit « métabolique intra-cellulaire ». D'accord, avec des mitochondries, des machins... C'est pas comme l'acupuncture qui va stimuler le nerf en périphérie. Ou le médicament qui bombarde la cellule pour être sûr qu'elle sera touchée. Non, l'homéopathie, c'est très précis. On adapte le traitement homéopathique. Et c'est pour ça que ça marche¹...

Les concepts scientifiques du système explicatif sont ainsi figurés par ses fondements biologiques, à travers la notion de cellule.

En référence aux travaux de Jean-Bruno Renard concernant les croyances parareligieuses, on peut considérer l'astrologie et l'homéopathie comme étant d'ordre parascientifique, c'est-à-dire comme ne remplaçant pas la science rationnelle, mais s'y superposant. Un astrologue compare ainsi son activité à l'astronomie, reconnue scientifiquement :

C'est une science, parce que ça permet de communiquer des données bien précises. Mais disons que c'est pas une science exacte. Mais maintenant, l'astronomie non plus. Elle se base sur des calculs pour déterminer l'état des planètes... Enfin, c'est pas forcément exact non plus. Maintenant une science, c'est pas forcément exact, parce que dix ans après, elle est toujours remise en question, par un nouvel apport ou heu... Mais bon, c'est une science. D'ailleurs c'était considéré comme une science dans l'ancien temps, puisque c'était quand même des médecins, les chimistes, enfin... Toutes ces personnes qui étaient astrologues, quoi²...

La légitimation par l'évocation des limites de la science instituée montre que les superstitions contemporaines profitent de *vides gnosiques* laissés par la science rationnelle. La brèche ouverte par le principe scientifique de relativité permet par exemple le développement de nouvelles superstitions.

La légitimité de superstitions magico-religieuses s'opère donc par la reconnaissance de la science comme gage de vérité et de savoir. Mais elle se constitue également par la considération de limites de l'appréhension scientifique du monde, ce qui leur offre la vocation de compléter une démarche *purement* scientifique. La parapsychologie est ainsi définie comme « la mise en évidence des fonctions psychiques non encore incorporées dans le système de la psychologie scientifique en vue de leur insertion dans ce système, alors élargi et complété³ ».

1. Entretien avec un homéopathe (HOM1).

2. Entretien avec un homéopathe (HOM2).

3. Cf. D. GRAFF, *Regard sur les voyants*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1976.

Certaines superstitions semblent donc se constituer en parasciences, considérées comme « doctrines liées à l'occultisme, rejetées par les sciences officielles mais revendiquant le statut de science ou recherchant une légitimité par la science¹ ». Divers *scientismes* sont élaborés comme autant de réinterprétations de principes scientifiques et notamment des sciences physiques et biologiques, constitués en écran de légitimité aux théories magico-religieuses. Les religiosités contemporaines, recouvrant un ensemble diffus de croyances, opèrent ainsi des syncrétismes entre éléments issus de schèmes gnosiques divers.

Leur participation *théorique* à la sphère d'élaboration des savoirs garantis, certifiés officiellement, permet de prononcer un jugement sur la science et de légitimer des théories opposées aux représentations scientifiques du fonctionnement du monde. En effet, si l'homéopathie se définit comme complémentaire des autres médecines scientifiques, le magnétisme rejette, quant à lui, les critères scientifiques de certification de pratique thérapeutique :

En parallèle à la chimio, on peut apporter un plus. Mais bon cette médecine, moi j'ai rien à dire. Ils font ce qu'ils veulent. Je ne veux absolument pas avoir la prétention de remplacer la médecine. C'est pas du tout l'objectif².

La double opposition aux critères institutionnels de certification, à la fois religieux et scientifiques, amène à considérer la dimension de contestation de ces pratiques, soulignée par Jean-Bruno Renard³. Les superstitions peuvent alors être considérées comme émergeant d'un mouvement social constitué en réponse à une science dont l'explication rationnelle de l'homme et du monde ne satisfait pas entièrement le besoin anthropologique de compréhension et d'épanouissement de l'individu.

Homéopathes et magnétiseurs semblent alors appartenir à deux types de croyances à application thérapeutique, à savoir :

- une médecine dite « complémentaire », qui se réfère à la médecine scientifique pour mieux en dénoncer les limites et se constituer un domaine de spécialité ;
- et une médecine dite « parallèle », qui se définit en dehors de toute référence institutionnelle, syncrétisant des croyances magico-religieuses et scientifico-rationnelles.

1. Cf. G. CHEVALIER, « Parasciences et procédés de légitimation », *Revue française de sociologie*, XXVII, 1986, p. 205-219.

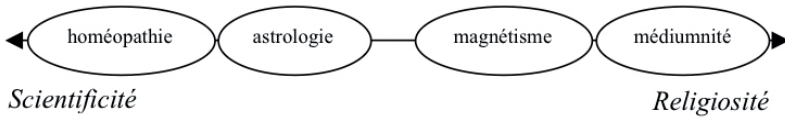
2. Entretien avec un magnétiseur (MAG1).

3. J.-B. RENARD, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *art. cit.*

L'apparition de superstitions originales interroge la délimitation du champ religieux par le développement de formes diffuses de croyances aux contenus idéologiques disparates. Elles forment une nébuleuse adaptée aux diverses formes de la rationalité et de la sensibilité contemporaine. La force du symbolisme dont elles usent permet à ces religiosités modernes des conceptualisations hybrides entre systèmes de représentation religieux et scientifique de l'homme et du monde.

Divers syncrétismes entre représentations magico-religieuses et scientifico-rationnelles peuvent alors être conceptualisés par une ligne de tension selon leur distance/proximité par rapport aux institutions religieuse et scientifique, piliers des représentations occidentales de l'homme et du monde. Un continuum représentant les diverses stratégies de légitimation des superstitions peut ainsi être constitué :

Figure 1. — Constitution des légitimations par pôle idéologique



Astrologues et médiums proposent deux stratégies de légitimation du principe de divination opposé aux conceptions dominantes de l'homme et du monde. Les médiums semblent davantage chercher une légitimation traditionnelle, voire charismatique, en remettant en question leur marginalisation de la sphère religieuse dominante tout en revendiquant l'appartenance. Les astrologues opèrent plutôt une légitimation rationnelle-légale en basant leurs stratégies sur la revendication d'appartenance à la sphère scientifique.

En miroir, la dimension curative des pratiques homéopathiques et magnétiques les rapprochent de la sphère médicale, détenant les critères dominants de reconnaissance de l'efficacité thérapeutique. Ainsi, si les homéopathes cherchent une reconnaissance institutionnelle de leurs pratiques¹, les magnétiseurs invoquent quant à eux une *autre* autorité légitimatrice, plus *exotique*.

Les superstitions étudiées dévoilent ainsi différentes stratégies de légitimation, qui semblent dépendre du rapport entretenu avec les sphères sociales dominantes. Or ce rapport apparaît lui-même dépendant de la position occupée au sein de la sphère sociale, et plus particulièrement par rapport à la sphère de certification des croyances et savoirs. Les

1. La reconnaissance institutionnelle de l'homéopathie semble en marche actuellement, avec l'apparition de médecins ayant suivi le cursus institutionnel de la pratique, mais acquérant une spécialisation en homéopathie.

croyances au paranormal font en effet partie, d'après Jean-Bruno Renard, des formes culturelles situées aux marges inférieures de la culture légitime. Elles appartiennent à la culture des classes intermédiaires, puisant, selon P. Bourdieu, dans « les ressources de l'anti-culture adolescente », dont l'astrologie, le magnétisme, la parapsychologie, les phénomènes « psi », ou encore la vulgarisation parascientifique¹. Les individus concernés sont décrits comme possédant un fort capital culturel, ayant intégré la valeur de la reconnaissance institutionnelle, mais détenant un faible capital économique. Ils n'ont pas la possibilité de participer à l'élaboration et à la reproduction de la culture légitime dominante, mais se considèrent, du fait de leurs bagages culturels, comme pouvant légitimement y participer. Si la culture dominante ne les accepte pas, ils cherchent à se légitimer par l'invocation d'*autres* autorités légitimatrices, *exotiques* ou passées, détentrices de reconnaissance sociale.

1. P. BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 429.

Conclusion. La superstition en six points

Jean-Bruno Renard

Pour conclure cet ouvrage, il nous a paru intéressant de lister les questions récurrentes, soulevées par les contributeurs de ce volume, sur la superstition¹. Nous en avons relevé six :

- le problème de la *définition* de la superstition,
- la *représentation sociale négative* de la superstition,
- les *situations d'incertitude et d'inquiétude* génératrices de la superstition,
- le *rôle ambivalent* (positif et négatif) des croyances et des pratiques superstitieuses,
- les superstitions *collectives* et les superstitions *individuelles*,
- la question de l'*origine* historique des superstitions.

1 Les définitions de la superstition

Le mot « superstition » a été et est encore souvent utilisé comme arme idéologique pour dévaluer des croyances auxquelles on n'adhère pas. On peut distinguer quatre attitudes. Une première attitude est celle des adeptes d'une religion qui considèrent celle-ci comme seule vraie : les autres religions sont donc fausses et désignées comme des superstitions. Ce fut pendant longtemps la position du christianisme vis-à-vis des « païens » et des « hérétiques ». La superstition est « la religion de l'autre », tout comme on a plaisamment pu dire que « la pornographie, c'est l'érotisme de l'autre »... Une deuxième attitude est celle qui, au sein

1. Cela ne veut pas dire que les auteurs aient été toujours unanimes. Des approches différentes, voire opposées, ont pu s'exprimer. Ainsi pour E. Gardair et N. Roussiau les croyances superstitieuses reposent sur des « biais cognitifs », des « fausses cognitions », tandis que pour M.-L. Rouquette elles sont l'expression de la « pensée sociale » et de valeurs partagées. Cette divergence d'approche n'est pas sans rappeler celle qui concerne les rumeurs : certains chercheurs mettant l'accent sur la crédulité ou l'ignorance des colporteurs de rumeurs, d'autres sur la fonction expressive et normative de ces croyances.

des religions, distingue la « foi », adhésion aux dogmes et aux rites officiels, et la « superstition », pratiques marginales tolérées mais méprisées. On retrouve ici l'opposition entre la religion « savante », celle des clercs, et la *religion* « populaire ». Une troisième attitude, généralement adoptée par les religions dominantes, consiste à nommer « superstitions » les *croyances irrationnelles non religieuses*, comme la magie ou la divination. Enfin, une quatrième et dernière attitude, propre à l'athéisme, considère *toute religion comme une superstition*, manifestation de l'irrationalité et de l'obscurantisme.

Après l'usage normatif du mot « superstition », un autre piège, habituel dans le grand public mais auquel n'échappent pas des chercheurs, est l'utilisation du terme comme catégorie « fourre-tout », recouvrant toutes les croyances « fantastiques » non religieuses : astrologie, divination, revenants, croyances au paranormal, croyances « parascientifiques » (yéti, extraterrestres, monstre du Loch Ness, etc.). Il faut à tout le moins tenter d'établir une typologie, comme celle proposée par Françoise Askevis-Leherpeux, qui distingue quatre types de croyances superstitieuses : les croyances occultes (par exemple la sorcellerie, les esprits maléfiques), les superstitions « pures » (vendredi 13, trèfle à 4 feuilles), les erreurs scientifiques (géocentrisme, fausses croyances concernant l'hérédité) et les croyances parascientifiques (OVNI, télépathie)¹.

Une définition limitée mais opératoire, adoptée dans cet ouvrage, considère la superstition comme liée aux *notions de chance et de malchance*. La superstition est donc indépendante de la religion, même si des pratiques superstitieuses peuvent s'y rattacher : par exemple porter une médaille religieuse en guise de protection ou bien brûler un cierge pour attirer la chance. La croyance en la chance et en la malchance se manifeste d'une part dans une attention particulière aux *signes* fastes et néfastes qui nous entourent (par exemple trouver un trèfle à 4 feuilles, croiser un chat noir) ; d'autre part dans l'adoption de *micro-rituels* destinés à attirer la chance (par exemple toucher du bois) ou à écarter la malchance (par exemple éviter de passer sous une échelle).

On est donc amené à considérer la superstition comme une attitude fondamentale qui est la croyance en la chance, mais dont les manifestations sont diverses selon les cultures, les milieux sociaux et les individus. Le même désir d'avoir de la chance pousse à allumer un cierge, à consulter son horoscope ou son biorythme, à porter sur soi un trèfle à 4 feuilles, une médaille de saint, une main de Fatma ou un fétiche personnel.

1. F. ASKEVIS-LEHERPEUX, « Les corrélats de la superstition », *Archives de sciences sociales des religions*, 45 (1), janvier-mars 1978, p. 173.

2 La superstition : une croyance honteuse

L'image négative de la superstition fait d'elle une croyance cachée, discrète, voire « honteuse ». Dans les sondages d'opinion¹, la proportion des individus qui se déclarent clairement superstitieux est faible, entre 5 et 7 %. Plus de 30 % admettent, sans doute « du bout des lèvres », qu'ils sont « un peu » ou « presque pas » superstitieux. Ces proportions restent stables sur vingt ans.

Le sentiment d'être superstitieux chez les Français (Source : SOFRES 1988, 2008)		
Vous-même, avez-vous le sentiment d'être superstitieux :	1988	2008
Très ou Assez	5	7
Un peu ou Presque pas	39	35
Pas du tout	56	58
	100 %	100 %

La proportion des « superstitieux » est vraisemblablement sous-estimée. En effet, comme le montre le tableau page suivante, ces chiffres sont contredits par les pourcentages supérieurs à 7 % et même à 30 % pour un certain nombre de croyances ou de pratiques superstitieuses telles que toucher du bois, éviter de mettre du pain à l'envers, éviter de passer sous une échelle (les différences entre les chiffres de 1988 et ceux de 2008 sont dues à l'intitulé différent des questions et à la différence entre les listes de superstitions proposées).

L'écart entre les déclarations et les pratiques est particulièrement manifeste à propos du vendredi 13 (sondage SOFRES 2008) : 17 % seulement des personnes interrogées considèrent que le vendredi 13 est un jour de chance, mais 41 % admettent qu'ils jouent à des jeux de hasard ce jour-là...

Les seules personnes qui peuvent avouer sans honte, et qui plus est avec une certaine fierté provocante, leur penchant pour la superstition sont les artistes, les stars, les écrivains, et même parfois les savants, dont le statut élevé dans la société leur permet cette « marginalité » habituellement associée aux milieux populaires et peu instruits.

3 Les situations d'incertitude et d'inquiétude

La corrélation est constante entre la manifestation de croyances et de pratiques superstitieuses et les situations d'incertitude et d'inquiétude.

1. SOFRES, « Superstitions », in *L'État de l'opinion. Clés pour 1989*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 181-190, et SOFRES, *Les Français et la superstition*, Paris, SOFRES, 2009. Les sondages ont été effectués respectivement en septembre 1988 et en octobre-décembre 2008.

Croyances et pratiques superstitieuses des Français (en % de croyants ou pratiquants) (Source : SOFRES 1988, 2008)		
	1988	2008
Toucher du bois	63	31
Jouer une date de naissance à un jeu de hasard	48	/
Éviter de mettre du pain à l'envers	32	46
Voir une étoile filante porte bonheur	/	32
Croiser les doigts	25	/
Éviter de passer sous une échelle	24	40
Éviter de croiser les verres quand on trinque	/	21
Éviter d'ouvrir un parapluie dans une pièce	19	31
Éviter d'être 13 à table	16	18
Donner de l'argent en offrant des couteaux ou des mouchoirs	15	/
Trèfle à 4 feuilles porte bonheur	11	37
	(porter sur soi)	(trouver)
Croiser un chat noir porte malheur	11	10
Avoir un fer à cheval chez soi	9	14
Jeter une pièce dans une fontaine porte bonheur	/	14
Éviter de croiser des couverts à table	/	14

Ceci est d'abord observé pour les *métiers* ou les pratiques comportant des risques et des incertitudes. C'est particulièrement le cas des activités d'exploitation de la nature qui sont soumis aux aléas du climat et de l'environnement : paysans, chasseurs, mineurs, pêcheurs en mer. Les ethnologues ont montré que tous ces groupes sociaux ont développé de nombreuses superstitions destinées à attirer la chance d'une abondance des récoltes, du gibier et de la pêche, et à écarter la malchance des intempéries, des naufrages, des chasses et des pêches infructueuses, des éboulements et des coups de grisou. Mais ce sont aussi les métiers où la carrière dépend du succès public — un succès variable souvent inexplicable. C'est pourquoi les artistes, les sportifs, les hommes politiques même ont une tendance marquée à la superstition. Steven Berglas, un psychiatre américain, a montré que la célébrité s'accompagne d'une angoisse à se maintenir au sommet¹. Plus grand est le succès, plus grand est le stress. D'où la recherche de « signes » et de pratiques rassurants. Rappelons enfin la place que peuvent occuper les croyances et les pratiques superstitieuses chez les joueurs, occasionnels ou habituels, en particulier ceux qui jouent aux jeux de hasard.

1. S. BERGLAS, *The Success Syndrome. Hitting Bottom When You Reach the Top*, New York, Plenum Publishing Corporation, 1986.

La superstition se rencontre également dans les *milieux sociaux défavorisés*, où le sentiment de maîtrise de son destin est faible. Dans sa célèbre étude sur le style de vie des classes populaires urbaines dans l'Angleterre des années 1950, Richard Hoggart souligne la part qu'occupe la croyance à la chance et à la malchance : « Le monde de l'expérience populaire se présente comme une carte géographique où les points répertoriés — particulièrement denses aux passages les plus fréquentés — seraient représentés en deux couleurs, l'une correspondant "aux choses qui portent bonheur" et l'autre à celles "qui portent malheur". Cette bipartition des actes est invoquée constamment et comme machinalement à tout instant de la vie quotidienne¹. » Dans l'ensemble de la société, les individus qui éprouvent ce même sentiment d'impuissance devant les événements, parce qu'ils ne sont pas, ou pas encore, dans la vie active, ou bien parce qu'ils sont dans des catégories dominées de la société, manifestent une tendance à la superstition : ainsi les catégories les plus superstitieuses sont, selon le sondage SOFRES 2008, les femmes (49 % des femmes se déclarent superstitieuses contre 34 % des hommes), les jeunes (51 % des moins de 34 ans contre 41 % chez les 35-59 ans), les individus appartenant à des catégories socioprofessionnelles modestes (49 % contre 37 % dans les catégories favorisées).

Les situations d'incertitude et d'inquiétude peuvent aussi correspondre à des circonstances particulières dans l'histoire des collectivités ou dans la vie des individus. À ces moments-là, des sociétés ou des personnes qui ne sont pas habituellement portées vers la superstition, et qui sont même plutôt rationalistes, seront tentées par le recours à l'irrationnel. Comme l'analyse pertinemment le sociologue des rumeurs Tamotsu Shibutani, le champ du croyable s'élargit lorsque le contrôle social diminue². Les *périodes de crises sociales* — crises économiques, guerres, épidémies, catastrophes naturelles — voient la recrudescence des croyances et des pratiques superstitieuses. C'est particulièrement le cas en temps de guerre, comme l'ont montré Guillaume Apollinaire³ et Albert Dauzat⁴ pour la première guerre mondiale. De même, au niveau individuel, la superstition est souvent corrélée avec des *moments cruciaux de notre vie personnelle* : examens scolaires et universitaires, mariage, recherche d'emploi, attente d'enfants, désir de promotion professionnelle, maladies, etc. L'anxiété liée

1. R. HOGGART, *La Culture du pauvre*, trad. de l'anglais, Paris, Éditions de Minuit, 1970 [1957], p. 60.

2. T. SHIBUTANI, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, Indianapolis (Indiana), Bobbs-Merrill, 1966.

3. G. APOLLINAIRE, « Contributions à l'étude des superstitions et du folklore du Front » [1917], *Hésiode*, 2, 1994, p. 19-25.

4. A. DAUZAT, *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*, Paris, La Renaissance du Livre, s.d. [1919].

à ces tournants de notre existence et à l'incertitude de l'avenir favorise, même si c'est pour une courte période, l'attitude superstitieuse.

4 Le rôle ambivalent de la superstition

S'il ne fait pas de doute que l'attitude superstitieuse est activée par des situations d'incertitude qui génèrent de l'anxiété, on est amené à s'interroger sur le rôle, la fonction psychologique, que joue la superstition. Les études diverses sur la question semblent indiquer qu'elle est, comme la langue d'Ésope, la meilleure et la pire des choses, c'est-à-dire qu'elle est ambivalente.

Dans la ligne de la philosophie occidentale et du rationalisme, la superstition est souvent considérée comme une aliénation, un abandon du libre-arbitre. Les psychologues de la théorie du « *locus of control* » font des croyances et des pratiques superstitieuses une des formes de soumission à des forces extérieures qui nous dépassent¹. Il n'est pas douteux que la superstition joue un rôle négatif lorsqu'elle rend dépendant un individu, l'enfermant dans un cercle vicieux d'impuissance à maîtriser sa propre vie et à prendre des décisions autonomes². La superstition peut même accentuer la peur et avoir des effets nuisibles, comme l'ont démontré par exemple David Phillips et ses collaborateurs en observant une mortalité accrue par accident cardiaque chez les Chinois et les Japonais le 4 de chaque mois, ce chiffre étant jugé particulièrement néfaste dans la tradition sino-japonaise³.

À l'inverse, des psychologues ont montré que les superstitions pouvaient aussi avoir un effet anxiolytique, anti-stress. Les croyances et les pratiques superstitieuses peuvent aider à surmonter la peur, le trac, et apaisent l'angoisse, améliorant même les performances, par exemple chez

1. J. B. ROTTER, « Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement », *Psychological Monographs*, 80 (whole n° 609), 1966, 28 p.

2. On ne confondra pas la dépendance superstitieuse avec les troubles mentaux qui s'expriment symptomatiquement dans des comportements compulsifs. Dans le premier cas, un excès de pensée magique crée une dépendance; dans le second, c'est la dépendance à une névrose obsessionnelle qui suscite des conduites apparemment superstitieuses. La ressemblance dans la forme des micro-rituels et leur fonction de lutte contre l'angoisse a fait parler de « TOC (Troubles Obsessionnels Compulsifs) de superstition », où les sujets sont obligés de faire quelque chose sinon ils sont persuadés qu'il va se produire un malheur : par exemple ne pas poser le pied sur la 3^e ou la 5^e marche de l'escalier ou faire 15 fois le tour de la maison. Sur cette question, voir par exemple S. FREUD, « Actions compulsives et exercices religieux » [1907] in S. FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF 1973, p. 133-142.

3. D. P. PHILLIPS, G. C. LIU, K. KWOK, J. R. JARVINEN, W. ZHANG, I. S. ABRAMSON, « The Hound of the Baskervilles effect : natural experiment on the influence of psychological stress on timing of death », *British Medical Journal*, 323, 2001, p. 1443-1446.

les sportifs¹ ou chez les étudiants². Au niveau de l'histoire collective, des anthropologues n'ont pas hésité à considérer que les croyances et les pratiques superstitieuses ont pu présenter un avantage adaptatif dans l'évolution humaine³. Pour reprendre un cas donné par Nicolas Gauvrit : « Imaginons par exemple aux temps préhistoriques que se développent chez certains la croyance que les bruits du vent dans les arbres annoncent la venue d'un prédateur. C'est faux, mais comme on entend moins bien les prédateurs dans un cadre bruyant, il est parfois salvateur de courir se réfugier quelque part chaque fois qu'un tel bruit se présente. La sélection naturelle peut alors avantager les superstitieux⁴. » Le même raisonnement peut être fait pour la croyance superstitieuse des marins qui pensent qu'un lapin à bord d'un bateau porte malheur : l'absence de ces rongeurs qui détériorent les cordages a pu diminuer les risques d'avaries sur les navires où régnait cette superstition.

Ainsi, la superstition semble tout à fait comparable à un médicament anti-stress : bénéfique en usage modéré (d'autant plus qu'il est gratuit !), il devient dangereux à haute dose en créant une dépendance.

5 Superstitions collectives et superstitions individuelles

La plupart des études sur la superstition privilégient les *superstitions collectives*, c'est-à-dire celles qui correspondent à des croyances et à des pratiques bien identifiées, que l'on peut lister (voir par exemple la liste proposée aux personnes interrogées dans les sondages d'opinion). Ces superstitions présentent une forte consistance et un impact social : par exemple le nombre 13 qui est parfois explicitement banni pour les chambres d'hôtel, pour les étages, pour les salles de cinéma (il n'y a pas de salle n° 13 dans les multiplexes Gaumont), pour la numérotation des tables de restaurant et des portes d'aéroport... Le superstitieux peut donc aisément puiser dans le « stock » de superstitions disponibles dans sa culture. Les sondages d'opinion sur les superstitions en France révèlent peu de « régionalismes » mais, lorsqu'ils existent, il serait intéressant d'en étudier les causes (traditions locales, importance de la culture paysanne, etc.) : par exemple le trèfle à 4 feuilles est particulièrement prisé des Lorrains ; dans le Midi, on touche

1. G. I. NEIL, « Demystifying sport superstition », *International Review of Sport Sociology*, 17 (1), 1982, p. 99-124.

2. J. M. RUDSKI, « Malinowski goes to college : factors influencing students. Use of ritual and superstition », *The Journal of General Psychology*, 134 (4), 2007, p. 389-403.

3. K. R. FOSTER, H. KOKKO, « The Evolution of Superstitious and Superstition-like Behaviour », *Proceedings of the Royal Society of London, Series B : Biological Sciences*, 276, 2009, p. 31-37.

4. N. GAUVRIT, « Théorie de l'évolution et superstition », *Science et pseudo-sciences*, 284, janvier 2009, p. 15.

plus volontiers du bois ; et les Hauts-Normands évitent soigneusement de poser le pain à l'envers sur la table (sondage SOFRES 2008).

Toutefois, établir une liste exhaustive des superstitions est chose impossible. D'abord parce que les sociétés n'ont pas les mêmes superstitions, pour des raisons intrinsèquement culturelles : ainsi, pour prendre l'exemple du Japon, le chiffre 4 est à éviter à tout prix car en chinois et en japonais le mot signifiant 4 est homophone de celui qui signifie « la mort » ; la superstition qui veut que se couper les ongles le soir porte malheur est fondée sur un jeu de mots en japonais ; et s'il ne faut jamais planter ses baguettes dans son bol de riz, c'est que cette pratique est réservée pour les offrandes faites à un mort lors des funérailles.

Une seconde raison qui rend impossible un dictionnaire complet des superstitions est qu'il existe un nombre infini de *superstitions individuelles*. La nature même de la superstition explique cette créativité permanente qui fait que les superstitieux élaborent leurs propres superstitions. Comme le pigeon de Skinner¹, les individus vont faire une association mentale entre un événement heureux et un stimulus particulier présent au même moment, un objet personnel ou bien un détail inhabituel. Et il suffit que la chance soit à plusieurs reprises au rendez-vous pour que cela agisse comme un renforcement psychologique de la superstition. Même des résultats malheureux peuvent renforcer la croyance, lorsque les individus se persuadent que la situation aurait pu être pire s'ils n'avaient pas eu leur porte-bonheur... Ces objets porte-bonheur particuliers peuvent être de nature multiple : caillou, pièce de monnaie, bille de verre, petit animal en peluche, bijou, morceau de bois, etc.². Il en est de même pour les gestes porte-bonheur : ainsi le joueur de football qui met sa chaussette droite à l'envers pour se porter chance parce qu'il a gagné une fois un match alors qu'il était ainsi vêtu par mégarde. Il y a des superstitions qui sont purement idiosyncrasiques, c'est-à-dire qu'on ne les observe que chez un seul individu. Cependant, le mécanisme psychologique de la superstition est bien le même partout.

6 La question de l'origine historique des superstitions

Puisque n'importe quoi peut devenir objet ou pratique superstitieuse, l'origine historique ou symbolique d'une superstition collective a finalement peu d'importance pour comprendre le phénomène de la supersti-

1. B. F. SKINNER, « "Superstition" in the pigeon », *Journal of Experimental Psychology*, 38, 1948, p. 168-172.

2. On n'est pas loin de ces « objets intimes » étudiés par Véronique DASSIÉ dans son livre *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Paris, éditions C.T.H.S. (Comité des travaux historiques et scientifiques), 2010.

tion. De même que la méconnaissance de l'étymologie des mots n'empêche nullement de parler une langue, de même il n'est nul besoin de connaître l'origine et la signification d'une superstition pour la pratiquer. D'ailleurs, ces origines sont presque toujours ignorées des superstitieux, et elles apparaissent souvent aux spécialistes comme mystérieuses ou controversées. Par exemple, éviter d'être 13 à table est souvent rattaché à la Cène, dernier repas de Jésus avant sa mort, entouré des douze apôtres, mais l'interdit d'une réunion à 13 — qui transgresse le chiffre parfait 12 — est déjà présent dans l'Antiquité gréco-romaine. De même, on explique que le chiffre 17 est un porte-malheur en Italie, soit parce que, en chiffres romains, XVII est l'anagramme de VIXI (« J'ai vécu », c'est-à-dire « Je suis mort »), soit parce que le nombre 17 est maudit depuis que la XVII^e légion romaine s'est fait massacrer en Germanie sous le règne d'Auguste. La superstition qui consiste à ne pas allumer trois cigarettes avec la même allumette est tantôt rapportée à la guerre des Boers (1899-1902), où la lumière permettait à l'ennemi de repérer, de viser et de tirer, tantôt rapprochée d'un usage religieux plus ancien, remontant au xvii^e siècle, dans la religion orthodoxe, où le prêtre était le seul à pouvoir utiliser la même flamme pour allumer les trois cierges de l'autel¹.

Ceci ne veut pas dire qu'il faille se détourner de l'étude des origines des superstitions. D'une part, il est intéressant d'interroger les superstitieux sur la signification ou l'origine qu'ils donnent eux-mêmes à leurs superstitions : on recueille ainsi des données utiles à la compréhension culturelle des superstitions. Il arrive que des individus ou des groupes sociaux donnent des significations et des origines différentes à une même pratique superstitieuse. D'autre part, la recherche érudite et souvent passionnante sur l'origine historique des superstitions éclaire les processus de diffusion et d'adoption de ces croyances. Tout comme l'étymologie, même fautive, apporte des informations précieuses sur les influences culturelles et les représentations mentales associées aux mots, la recherche sur l'origine — vraie, fautive ou douteuse — des superstitions peut aider à la compréhension des mentalités, de la mémoire collective et de l'imagination symbolique.

La superstition se révèle être un objet d'étude riche et complexe, qui devrait mériter l'attention des sciences humaines et sociales. Elle est à la fois une constante anthropologique puisque la notion de chance se rencontre d'une manière ou d'une autre dans toutes les cultures, en liaison avec la religion ou indépendamment d'elle. Elle est aussi susceptible de se décliner sur de multiples niveaux (individuel et collectif) et sur des

1. É. MOZZANI, *Le Livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 446.

dimensions diverses qui autorisent une approche pluridisciplinaire du phénomène, en sollicitant entre autres la littérature, la psychologie, la sociologie, l'histoire, l'ethnologie, le folklore.

Last but not least, la superstition apparaît comme un « bon modèle » pour l'analyse générale des croyances, car elle oblige à revoir des présupposés. Ainsi une croyance n'est pas nécessairement continue, elle peut être temporaire parce que liée à une situation. Une croyance n'est pas abstraite et a tendance à s'incarner dans des comportements. L'origine d'une croyance importe moins que son usage. Enfin, la question du normal et du pathologique dans les croyances est manifeste et bien documentée en ce qui concerne la superstition.

Notices bio-bibliographiques des auteurs

Marie-Laure BERNON, doctorante en sociologie (université d'Orléans), chargée d'enseignement à l'université d'Orléans (Centre universitaire de Châteauroux).

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie de la connaissance,
- pratiques médicales et croyances magico-religieuses émergentes,
- représentations liées aux pratiques culturelles urbaines.

Gérald BRONNER, professeur de sociologie (université de Strasbourg), membre de l'Institut universitaire de France

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie cognitive,
- sociologie des croyances collectives.

La Pensée extrême (Denoël, 2009).

L'imprudent principe de précaution (avec É. GÉHIN) (PUF, 2010).

The Future of Collective Beliefs (Oxford, Bardwell Press, 2011).

Véronique CAMPION-VINCENT, ingénieur de recherche C.N.R.S. 1959-2000, attachée à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme 1990-2009

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie des légendes contemporaines,
- sociologie des rumeurs.

Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui (avec J.-B. RENARD) (Payot, 1992).

La Légende des vols d'organes (Les Belles Lettres, 1997 ; devenu *Organ Theft Legends*, 2005).

De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui (avec J.-B. RENARD) (Payot, 2002).

Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend (co-éditeur avec G. FINE et C. HEATH, Transaction Publishers, 2005).

La Société parano. Théories du complot, menaces et incertitudes (Payot, 2005).

Emmanuèle GARDAIR, maître de conférences de psychologie sociale (IUT de Troyes — université de Reims Champagne-Ardennes)

Domaines de recherche et principales publications :

- bien-être et croyances sociales irrationnelles,
- identités socio-culturelles,
- représentation des pratiques éducatives.

Psychologie de la superstition (avec N. ROUSSIAU) (De Boeck, à paraître).

« Représentations de l'oral et de l'écrit en contexte scolaire : approche différentielle chez des élèves et des enseignants de primaire et de collège. Identité et spécificités de la psychologie différentielle » *in* A. DE RIBAUPIERRE (dir.), *Psychologie différentielle*, (avec S. CONSTANS, G. FLEURY-BAHI, A. NDOBO) (Presses universitaires de Rennes, à paraître).

« Croyances sociales et pensée irrationnelle », *in* D. ALAPHILIPPE & N. ROUSSIAU (dir.), *Les Croyances sociales en psychologie sociale : perspectives théoriques et appliquées* (In Press, à paraître).

« Biais et croyances religieuses ou à composante magique », *in* N. ROUSSIAU (dir.), *Psychologie de la religion* (PUR, 2010, p. 123-135).

« Identification au lieu et aux pairs : quels effets sur la réussite scolaire ? » (avec G. FLEURY-BAHI, A. NDOBO, C. JEOFFRION, A. DELEDALLE) (*Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 2009, 81, p. 97-114).

Patrick LEGROS, maître de conférences de sociologie (université de Tours)

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie de l'imaginaire,
- sociologie de la vieillesse,
- sociologie de la mort.

Études de marché. Approche socio-marketing (Ellipses, 2009).

La Mort au quotidien. Contribution à une sociologie de l'imaginaire de la mort et du deuil (avec la collab. de C. HERBÉ) (Érès, 2006).

Sociologie de l'imaginaire (avec F. MONNEYRON, J.-B. RENARD, P. TACUSSEL) (Armand Colin, 2006).

Jean-Bruno RENARD, professeur de sociologie (université Paul-Valéry — Montpellier III)

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie de l'imaginaire,
- sociologie des rumeurs et des légendes modernes,
- sociologie des cultures populaires et des croyances fantastiques.

Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui (avec V. CAMPION-VINCENT)
(Payot, 1992).

Rumeurs et légendes urbaines (PUF, 1999).

De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui (avec V. CAMPION-VINCENT)
(Payot, 2002).

Sociologie de l'imaginaire (avec P. LEGROS, F. MONNEYRON, P. TACUSSEL)
(Armand Colin, 2006).

Le merveilleux. Sociologie de l'extraordinaire (C.N.R.S. éditions, 2011).

Yolande Rieu, doctorante en sociologie (université d'Orléans), chargée d'enseignement à l'université d'Orléans (Centre universitaire et I.U.T. de Châteauroux)

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie du territoire,
- sociologie du travail et des organisations,
- représentations et participations.

« Les télévisions locales et la participation citoyenne », *Territoires*, 475, 2007.

Sophie Rothé, doctorante en Lettres modernes (université de Tours), professeur certifié en Lettres (IUT de Tours)

Domaines de recherche et principales publications :

- littérature du XVIII^e siècle,
- écriture de l'enfermement,
- Casanova,
- Rétif de la Bretonne.

Michel-Louis Rouquette, professeur de psychologie sociale (université de Paris Descartes)

Domaines de recherche et principales publications :

- Pensée sociale (représentations, idéologies, rumeurs...)

La Pensée sociale (Érès, 2009).

Ordres et désordres urbains (Presses Universitaires de Perpignan, 2006).

Propagande et citoyenneté (PUF, 2004).

Nicolas Roussiau, professeur de psychologie sociale (université de Nantes), responsable de l'équipe E3C (Croyances sociales, cognitions et contextes) (LABECD : EA-3259) et co-responsable du Master 2 professionnel de psychologie sociale et du travail

Domaines de recherche et principales publications :

- psychologie sociale de la religion,
- psychologie du bonheur et de la spiritualité,
- représentations sociales,
- croyances sociales.

Psychologie sociale de la religion (dir.) (Presses universitaires de Rennes, 2009).

& al., « Disclosure and religion among people living with HIV/AIDS in France » (*AIDS Care*, 20 (5), 2008, p. 521-526).

« L'immigration et les droits de l'homme dans les médias : une analyse représentationnelle en réseau » (avec A. VALENCE) (*Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 81, 2009, p. 21-29).

« The Daily Spiritual Experience Scale (DSES) : Validation of the short form in an elderly French population » (avec N. Bailly) (*Canadian Journal of Aging*, 29 (2), 2010).

Slimane TOUHAMI, docteur en anthropologie (E.H.E.S.S.), chercheur associé au Centre d'anthropologie sociale (CAS — LISST – Université Toulouse Le Mirail), chargé d'enseignement à l'Institut catholique de Toulouse et à l'université Toulouse Le Mirail

Domaines de recherche et principales publications :

- anthropologie des formes religieuses parallèles (sorcellerie, entités invisibles, manipulations alternatives du sacré...),
- anthropologie des rapports entre mémoire, culture et ethnicité chez les jeunes issus de l'exil maghrébin.

La Part de l'œil. Une ethnologie du Maghreb de France (Éditions du C.T.H.S., 2010).

« Des Bororos chez les *éduc.* Enseigner l'anthropologie dans les instituts de travail social » (*Empan*, 75, 2009, p. 93-97).

« Aux sources de l'identité. L'héritage du *'aïn* chez les jeunes Maghrébins de France » (*Soins psychiatrie*, 260, décembre 2008, p. 25-30).

« Transformations des structures familiales dans la diaspora maghrébine » (*Accueillir*, 247, septembre 2008, p. 55-57).

Audrey VALIN, doctorante en sociologie (université de Franche-Comté), chargée d'enseignement à l'université de Tours

Domaines de recherche et principales publications :

- sociologie de la connaissance,
- sociologie de l'imaginaire et des représentations sociales.

« La consommation des jeux de hasard : un exemple d'application de la complexité à un objet sociologique » (*Sociétés*, 98, 2007, p. 65-80).

« Gratter le casino : le hasard et la fortune » (*Les Cahiers européens de l'imaginaire*, 2, 2010, p. 224-229).

Ann VERLINDEN defended in 1999 her PhD « The extraordinary everyday life. A Sociology of the so-called superstition » at the Katholieke Universiteit Leuven, Belgium. At this moment she is running an office in tailor-made rites of passage

Domaines de recherche et principales publications :

– sociology of religion.

« Rites of Passage in an Individualised Society. Personal Wedding rituals in Flanders », *INTAMS Review. Journal for the Study of Marriage and Spirituality*, 15/1, 2009, p. 37-43.

Bibliographie générale sur la superstition

Cette bibliographie reprend les ouvrages et les articles sur la superstition cités dans ce livre et ajoute des références jugées importantes. Elle a l'ambition d'être un outil de travail, non exhaustif mais suggestif, pour des recherches sur les croyances et les pratiques superstitieuses. Conformément à notre principe directeur, qui définit la superstition en relation aux idées de chance et de malchance, les items retenus doivent s'inscrire en priorité dans ce champ, même s'il y a des incursions nécessaires vers les études sur la magie et la voyance. Les langues sélectionnées sont le français et l'anglais. La bibliographie comprend trois sections : I. Dictionnaires des superstitions, II. Entrée « Superstition » dans des dictionnaires, III. Études.

On a volontairement écarté les nombreux ouvrages d'occultisme sur les porte-bonheur et les recettes pour attirer la chance¹.

Dictionnaires des superstitions

- AARONSON Deborah, KWAN Kevin, *Le livre qui porte chance*, trad. de l'américain par Romain Lenoir, Paris, Éditions Hors Collection, 2009 (éd. orig. 2008).
- ANDRADE Marie-Odile, *Les Porte-bonheur*, Paris, Christine Bonneton, 1987.
- BEQUETTE France, *Petit Guide des superstitions*, Paris, Librairie Séguier, 1987.
- BOTTET Béatrice, *Le Petit Dictionnaire des superstitions des marins*, Chantonnay (Vendée), Éditions Mosée, 2003.
- CANAVAGGIO Pierre, *Dictionnaire des superstitions et des croyances populaires*, Paris, Rombaldi, 1979 (1^{re} éd. 1977).
- CANAVAGGIO Pierre, *Les Superstitions de l'amour*, Monaco - Paris, Éditions du Rocher - Jean-Pierre Bertrand, 2004.
- CANAVAGGIO Pierre, *Guide des superstitions*, Paris, Presses du Châtelet, 2007.
- CHESNEL Adolphe de, *Dictionnaire des superstitions*, tome 20 de l'« Encyclopédie théologique » publiée sous la direction de l'Abbé Migne, Paris, J. P. Migne éditeur, 1856.

1. Par exemple *Le Livre de la chance* (1908) de PAPUS, *Le Livre de la veine. Pour avoir de la chance, pour bien se porter, pour être heureux en amour, pour gagner au jeu* (1911) de René SCHWAEBLE, *Les Lois de la chance* (1978) par Roger DE LAFFOREST, *Le Pouvoir extraordinaire des amulettes et des talismans* (1987) par Victor SALSEDO...

- Dictionnaire des superstitions*, Forcalquier (Alpes-de-Haute-Provence), Robert Morel, 1967.
- GIORDA, BLOCH Muriel, *365 porte-bonheur*, Paris, Hatier, 1987.
- LASNE Sophie, GAULTIER André, *Dictionnaire des superstitions*, Paris, Tchou, 1980.
- Livre de la chance (Le)*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1986.
- MOZZANI Éloïse, *Le Livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995.
- PAINÉ Sheila, *Les Porte-bonheur*, trad. de l'anglais, Paris, Éditions Alternatives, 2006.
- WARING Philippa, *Dictionnaire des présages et des superstitions*, trad. de l'anglais, Monaco, Éditions du Rocher, 1982.

Entrée « Superstition » dans des dictionnaires

- BLOCH Oscar, WARTBURG Walther von, « Superstition », *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1932, p. 615.
- LAROUSSE Pierre, « Superstition », *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, Larousse, 1875, tome 14, p. 1254, col. 3-4, et p. 1255, col. 1-4.
- MATTON Sylvain, « Superstition », *Encyclopædia Universalis*, Corpus 22, Paris, Encyclopædia Universalis, 2008, p. 891-894.
- MOLET Louis, « Superstition », in Mgr P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1933.
- QUEMADA Bernard (dir.), « Superstition », *Trésor de la langue française*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1992, tome 15, p. 1110.
- REY Alain (dir.), « Superstition », *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, p. 2048-2049.
- REY Alain (dir.), « Superstition », *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Le Robert, 2005, p. 1091-1094.

Études

- ABERCROMBIE Nicolas *et al.*, « Superstition and religion : the god of the gaps » in M. HILL & D. MARTIN (eds.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 3, Londres, S.C.M. Press, 1970, p. 93-129.
- AL QAHTANI Saïd, *La Guérison par le Qu'ran et la Sunna*, Beyrouth, Al Bouraq, 2002.
- ALBERT Jean-Pierre, « La chaîne et la chance », *Archives de sciences sociales des religions*, 86, avril-juin 1994, p. 235-262.
- APOLLINAIRE Guillaume, « Contributions à l'étude des superstitions et du folklore du Front » (1917), *Hésiode*, 2, 1994, p. 19-25.

- ASKEVIS-LEHERPEUX Françoise, « Les corrélats de la superstition », *Archives de sciences sociales des religions*, 45 (1), janvier-mars 1978, p. 165-176.
- ASKEVIS-LEHERPEUX Françoise, *La Superstition*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 2379, 1988.
- BAGGIO Stéphanie, COLLIARD Claire, « Tsunami et bien-être subjectif. Effet de l'implication personnelle et de la sociabilité », *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, 74, 2006, p. 19-28.
- BAILEY Edward I., *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen (Pays-Bas), Kok Pharos, 1997 (trad. fr. *La Religion implicite*, Montréal, Liber, 2006).
- BANGERTER Adrian, *La Diffusion des croyances populaires. Le cas de l'effet Mozart*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2008.
- BAR-TAL Daniel, *Shared Beliefs in a Society : Social Psychological Analysis*, Thousand Oaks (California), Sage, 2000.
- BAUMAN Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Londres - New York, Routledge, 1992.
- BEL Alfred, « La djâzya », *Journal asiatique*, 1^{re} série, tome I, mars-avril 1903, Paris, Leroux, p. 311-366.
- BÉLANGER Marco, *Sceptique Ascendant Sceptique*, Montréal, Éditions Stanké, 1999.
- BELLAKHDAR Jamal, *La Pharmacopée marocaine traditionnelle. Médecine arabe ancienne et savoirs populaires*, Paris - Casablanca, Ibis Press - Le Fennec, 1997.
- BELMONT Nicole, « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales » in M. IZARD et P. SMITH (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 53-70.
- BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2 « Pouvoir, droit, religion », chap. 7 « Religion et superstition », Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 265-279.
- BERGER Peter, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday & Company, 1967 (trad. fr. *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971).
- BERGLAS Steven, *The Success Syndrome. Hitting Bottom When You Reach the Top*, New York, Plenum Publishing Corporation, 1986.
- BIBBY Reginald W., « Searching for the Invisible Thread : Meaning Systems in Contemporary Canada », *Journal of the Scientific Study of Religion*, 22 (2), 1983, p. 101-119.
- BLOOM Christopher M., VENARD Jacob, HARDEN Mitch, SEETHARAMAN Shyam, « Non-contingent positive and negative reinforcement schedules of superstitious behaviors », *Behavioural Processes*, n° 75, 2007, p. 8-13.
- BONNET Serge, DELESTRE Antoine, « Les chaînes magiques », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 13-13 bis, 1984, p. 383-402.
- BOUDON Raymond, *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.
- BOUREAU Alain, « La croyance comme compétence », *Critique*, 529-530, 1991, p. 512-526.

- BOUSSEL Patrice, *Manuel de la superstition*, Paris-Genève, La Palatine, 1963.
- BOY Daniel, MICHELAT Guy, « Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, XXVII-2, avril-juin 1986, p. 175-204.
- BRONNER Gérard, *L'Incertitude*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 3187, 1997.
- BRONNER Gérard, *L'Empire des croyances*, Paris, PUF, 2003.
- BRONNER Gérard, *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann, 2006.
- BRONNER Gérard, *Coïncidences. Nos représentations du hasard*, Paris, Vuibert, 2007.
- BRONNER Gérard, *The Future of Collective Beliefs*, Oxford, Bardwell Press, 2011.
- BURKE Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Temple Smith, 1978.
- BURKE Peter, « Popular culture in seventeenth-century London » in B. REAY (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, Croom Helm, 1985, p. 31-58.
- CAMPBELL Colin, « Half-belief and the paradox of ritual instrumental activism : a theory of modern superstition », *British Journal of Sociology*, 47 (1), 1996, p. 151-166.
- CAMPION-VINCENT Véronique, *La Société parano. Théories du complot, menaces et incertitudes*, Paris, Payot, 2005 (rééd. 2007).
- CHEBEL Malek, *Le Corps dans la tradition du Maghreb*, Paris, PUF, 1984.
- CHEVALIER Gérard, « Parasciences et procédés de légitimation », *Revue française de sociologie*, XXVII-2, avril-juin 1986, p. 205-219.
- CICÉRON, *De la divination* (1^{er} s. av. J.-C), Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- CUNYOT Alain, *Incroyable... mais faux!*, Bordeaux, L'Horizon chimérique, 1989.
- DAUZAT Albert, *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*, Paris, La Renaissance du Livre, s.d. (1919).
- DECONCHY Jean-Pierre, « La théorie du "locus of control" et l'étude des attitudes et des comportements religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, 46 (1), juillet-septembre 1978, p. 153-160.
- DECONCHY Jean-Pierre, *Psychologie sociale, croyances et idéologie*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.
- DECONCHY Jean-Pierre, HURTEAU Chantal, « Non-contrôle cognitif (*learned helplessness*), épuisement cognitif et recours à des explications "irrationnelles" » in J.-L. BEAUVOIS, R.-V. JOULE, J.-M. MONTEIL (dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales (VI)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1998, p. 103-126.
- DELESTRE Antoine, *Clément XV : prêtre lorrain et pape à Clémery*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1985.
- DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992.
- DEMAILLY André, *Herbert Simon et les sciences de la conception*, Paris, L'Harmattan, 2004.

- DESPARMET Joseph, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Le mal magique*, Alger - Paris, Carbonel-Geuthner, 1932.
- DEUTSCH Emeric, « Anatomie d'une rumeur avortée », *Le Genre humain*, 5, 1982, p. 99-114.
- DOMPNIER Bernard (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998.
- DOUTTÉ Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve - Geuthner, 1984.
- DUPUY Jean-Pierre, « Temps et rationalité : les paradoxes du raisonnement rétrograde » in J.-P. DUPUY & P. LIVET (dir.), *Les Limites de la rationalité*, Paris, La Découverte, 1997, p. 25-39.
- DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992 (éd. orig. 1960).
- DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, présentation par Michel Maffesoli, Paris, Le Livre de Poche, 1991 (éd. orig. 1912).
- DURKHEIM Émile, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1955 (éd. orig. 1913-1914).
- ENGEL Pascal, *La Vérité*, Paris, Hatier, 1998.
- ENGEL Pascal, « Sommes-nous responsables de nos croyances ? » in Y. MICHAUD (dir.), *Qu'est-ce que la culture ? Université de tous les savoirs*, vol. VI, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 429-439.
- ENGEL Pascal, « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », *Carrefour*, 23 (2), 2001, p. 19-37.
- ERNST-VINTILA Andrea, « Le rôle de l'implication personnelle dans l'expression de la pensée sociale sur les risques » in M.-L. ROUQUETTE, *La Pensée sociale. Perspectives fondamentales et recherches appliquées*, Toulouse, Érès, 2009, p. 161-189.
- FABRE Daniel, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, 8, avril 1987, p. 3-7.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- FOSTER Kevin R., KOKKO Hanna, « The evolution of superstitious and superstition-like behaviour », *Proceedings of the Royal Society of London, Series B : Biological Sciences*, 276, 2009, p. 31-37.
- FRAZER James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, Macmillan, 1971 (éd. orig. 1911-1915). Trad. fr. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- FREUD Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. de l'allemand, Paris, Payot, 1981 (éd. orig. 1901).
- FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, (Première partie : « Les actes manqués »), trad. de l'allemand, Paris, Payot, 1981 (éd. orig. 1917).
- GALLAGHER Timothy J., LEWIS Jerry M., « Rationalists, fatalists and the modern superstitious : test taking in introductory sociology », *Sociology Inquiry*, 71 (1), 2001, p. 1-12.

- GARDAIR Emmanuèle, « Croyances “magico-religieuses” et biais cognitifs » in N. ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 123-135.
- GÉHIN Étienne, *La Société : un monde incertain. Essai sur les institutions et l'idéologie politique*, Paris, Hermann, 2006.
- GIDDENS Anthony, *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- GINOUX Corinne, *Les Porte-bonheur commercialisés*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université Paul-Valéry — Montpellier III, 1988.
- GLÜCK Denise, « Protections magiques d'aujourd'hui », *Autrement*, 15 (« Panseurs de secrets et de douleurs »), 1978, p. 134- 135.
- GRAFF Dominique, *Regard sur les voyants*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1976.
- GRUEV-VINTILA Andrea, ROUQUETTE Michel-Louis, « Social thinking about collective risk : how do risk-related practice and personal involvement impact its social representations ? », *Journal of Risk Research*, 10 (4), 2007, p. 555-581.
- GUIMELLI Christian, *La Pensée sociale*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 3453, 1999.
- GUIMELLI Christian, « Étude expérimentale du rôle de l'implication de soi dans les modalités de raisonnement intervenant dans le cadre des représentations sociales », *Revue internationale de psychologie sociale*, 15 (1), 2002, p. 129-162.
- HAND Wayland D., « Introduction » in N. I. WHITE (ed.), *The Frank C. Brown Collection of North Carolina Folklore, vol. 6. Popular Beliefs and Superstitions from North Carolina*, Durham, Duke University Press, 1961, p. XIX-XLIV.
- HAND Wayland D., « Introduction » in W. D. HAND, A. CASSETTA, and S. B. THIEDERMAN (eds.), *Popular Beliefs and Superstitions : A Compendium of American Folklore*, Boston, G. K. Hall and Co, 1981, p. xxv-lviii.
- HAND Wayland D., « Hasard : figure de la fortune », revue *Traverses*, 23, 1981.
- HAY David, MORISY Ann, « Secular society, religious meanings : a contemporary paradox », *Review of Religious Research*, 26 (3), 1985, p. 213-227.
- HEELAS Paul, « The limits of consumption and the postmodern “religion” of the New Age » in R. KEAT *et al.* (eds.), *The Authority of the Consumer*, Londres, Routledge, 1994, p. 102-115.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, « Religion et modernité : le cas français », *Colloque Religion et Modernité*, Turin, 1991.
- HOGGART Richard, *La Culture du pauvre*, trad. de l'anglais, Paris, Éditions de Minuit, 1970 (éd. orig. 1957).
- HORTON Robin, « Tradition and modernity revisited » in M. HOLLINS & S. LUKES (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, p. 201-260.
- HUFFORD David, *The Terror that Comes in the Night : An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

- HUFFORD David, « Traditions of disbelief », *New York Folklore*, 8 (3-4), 1982, p. 47-55.
- HUFFORD David, « The supernatural and the sociology of knowledge : explaining academic belief », *New York Folklore*, 9 (1-2), 1983, p. 21-29.
- HUFFORD David, « Reason, rhetoric and religion : academic ideology versus folk belief », *New York Folklore*, 11 (1-4), 1985, p. 177-194.
- HUFFORD David, « Introduction » [Issue on Reflexivity], *Western Folklore*, 54, janvier 1995, p. 1-11.
- HURLEY Robert, NAULT François (dir.), *Religiologiques*, 26 (« Fragmentation et reconstruction : le “bricolage” comme modalité d’inscription du christianisme »), automne 2002.
- ISAMBERT François-André, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.
- JAHODA Gustav, *The Psychology of Superstition*, Londres, Penguin, 1969.
- JAMES Abigail, WELLS Adrian, « Death beliefs, superstitious beliefs and health anxiety », *British Journal of Clinical Psychology*, 41 (1), 2002, p. 43-53.
- JARVIS Peter, « Towards a sociological understanding of superstition », *Social Compass*, 27 (2-3), 1980, p. 285-296.
- JOUKHADOR Jackie, BLASZCZYNSKI Alex, MCCALLUM Fiona, « Superstitious beliefs in gambling among problem and non-problem gamblers : preliminary data », *Journal of Gambling Studies*, 20 (2), 2004, p. 171-180.
- KEINAN Giora, « Effect of stress and tolerance of ambiguity on magical thinking », *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 1994, p. 48-55.
- KEINAN Giora, « The effects of stress and desire for control on superstitious behavior », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28 (1), 2002, p. 102-108.
- KRAMER Thomas, « Conscious and nonconscious components of superstitious beliefs in judgment and decision making », *Journal of Consumer Research*, 34 (6), 2008, p. 783-793.
- KREIS Emmanuel, *Les Puissances de l’ombre*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2009.
- LAHOUATI Gérard, « Le philosophe et le feu follet. Formes et fonctions de la superstition dans l’*Histoire de ma vie* de Jacques Casanova » in B. DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l’âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 169-192.
- LAPLANTINE François, *Un voyant dans la ville*, Paris, Payot, 1985.
- LAUTMAN Françoise, « Les superstitions, hier et aujourd’hui », *Universalis* 1983, Paris, Encyclopædia Universalis, 1983, p. 382-386.
- LEGROS Patrick, *La Création sociale de l’image imaginaire. Étude de tératologie fantastique*, thèse de doctorat en sociologie préparée sous la direction de Michel Maffesoli, Paris, Université Paris V, 1994.
- LEGROS Patrick, « Autopsie d’un rituel inconstant. Observation et explication d’une superstition : “passer sous une échelle” », *Sociétés*, 50, 1995, p. 381-390.
- LERNER Melvin J., *The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*, New York, Plenum Press, 1980.

- LÉVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922 (4^e édition 1925).
- LINGS Martin, *Croyances anciennes et superstitions modernes*, traduit de l'anglais, Grez-sur-Loing (Seine-et-Marne), Pardès, 1988.
- LISON-TOLOSANA Carmelo, *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice*, Paris, PUF, 1994.
- LUCKMANN Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan, 1967.
- MCGUIRE Meredith B., *Religion : The Social Context*, Belmont (California), Wadsworth Publishing Company, 1987.
- MCGUIRE William J., « A syllogistic analysis of cognitive relationships » in C. I. HOVLAND & M. J. ROSENBERG (eds.), *Attitude Organisation and Change*, New Haven, Yale University Press, 1960, p. 65-111.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad. de l'anglais, Paris, Gallimard, 1963 (éd. orig. 1922).
- MANGEL Anne-Claire, *Analyse de la construction sociale de la notion de « jeu pathologique » et de ses effets sur les représentations et pratiques de la Française des Jeux*, thèse de doctorat en sociologie préparée sous la direction de Dominique DESJEUX, Université Paris-Descartes, 2009.
- MARQUÈS-RIVIÈRE Jean, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, Payot, 1938.
- MARTINO Ernesto de, *Italie du Sud et magie*, traduit de l'italien, Paris, Gallimard, 1963.
- MATUTE Helena, « Learned helplessness and superstitious behavior as opposite effects of uncontrollable reinforcement in humans », *Learning and Motivation*, 25, 1994, p. 216-232.
- MATUTE Helena, « Human reactions to uncontrollable outcomes : further evidence for superstitions rather than helplessness », *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 48B, 1995, p. 142-157.
- MAUCHAMPS Émile, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris, Dorbon Aîné, 1911.
- MAUSS Marcel, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1902-1903) in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 1-141.
- MELLOT Jean, *La Superstition, ersatz de foi*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au xx^e siècle », 1959.
- MERTON Robert K., « La prédiction créatrice » (1949) in R. K. MERTON, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, trad. de l'américain, Paris, Armand Colin, 1997, p. 136-157.
- MINOS Georges, *Histoire de l'avenir. Des Prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996.
- MORIN Edgar, « Rationalité et rationalités », *Quaderns de la Mediterrània*, 9, 2008, p. 59-62.
- MORIN Edgar, FISCHLER Claude, DEFANCE Philippe, PETROSSIAN Lena, *La Croyance astrologique moderne. Diagnostic sociologique*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982 (1^{re} éd. 1971).

- MOSCOVICI Serge, *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 1961.
- MOTZ Marilyn, « The practice of belief », *Journal of American Folklore*, 111 (441), 1998, p. 339-355.
- MOZZAZNI Éloïse, *Magie et superstitions : de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Robert Laffont, 1988.
- MULLEN Patrick B., *I Heard the Old Fishermen Say : Folklore of the Texas Gulf Coast*, Austin, University of Texas Press, 1978.
- MULLEN Patrick B., « Belief and the American folk », *Journal of American Folklore*, 113 (448), 2000, p. 119-143.
- NEIL Graham I., « Demystifying sport superstition », *International Review of Sport Sociology*, 17 (1), 1982, p. 99-124.
- NESTI Arnaldo, « Implicit religion : the issues and dynamics of a phenomenon », *Social Compass*, 37 (4), 1990, p. 423-438.
- NISBETT Richard E., ROSS Lee, *Human Inference : Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980.
- OBELKEVITCH James (ed.), *Religion and the People, 800-1700*, Chapel Hill (North Carolina), University of North Carolina Press, 1979.
- O'CONNOR Bonnie Blair, *Healing Traditions : Alternative Medicine and the Health Professions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.
- PADGETT Vernon R., JORGENSON Dale O., « Superstition and economic threat : Germany, 1918-1940 », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 8, 1982, p. 736-741.
- PARKER Martin, « Human science as conspiracy theory » in J. PARISH, M. PARKER (eds.), *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 191-207.
- PEROL Lucette, « La notion de superstition de *Furetière* au *Dictionnaire de Trévoux* et à l'*Encyclopédie* » in B. DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 67-92.
- PHILLIPS David P., LIU George C., KWOK Kennon, JARVINEN Jason R., ZHANG Wei, ABRAMSON Ian S., « The Hound of the Baskervilles effect : natural experiment on the influence of psychological stress on timing of death », *British Medical Journal*, 323, 2001, p. 1443-1446.
- PLUTARQUE, « De la superstition », *Œuvres morales* (1^{er}-II^e s. ap. J.-C.), tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- PUNTER David, *The Literature of Terror*, Londres, Longman, 1980.
- REAY Barry (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, Croom Helm, 1985.
- REAY Barry (ed.), « Popular culture in early modern England » in B. REAY (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, Croom Helm, 1985, p. 1-29.
- REAY Barry (ed.), « Popular religion » in B. REAY (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, Croom Helm, 1985, p. 91-128.

- REISS Rosemary E., ASH Avner D., « The eight-month fetus : classical sources for a modern superstition », *Obstetrics & Gynecology*, 71 (2), février 1988, p. 270-273.
- RENARD Jean-Bruno, « L'idée de chance : attitudes et superstitions », *Diogène*, 140, octobre-décembre 1987, p. 106-130.
- RENARD Jean-Bruno, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, 18, automne 1998, p. 31-52.
- RIESMAN David, *La Foule solitaire*, trad. de l'américain, Paris, Arthaud, 1984 (éd. orig. 1950).
- ROCCHI Valérie, « L'astro-thérapie : exemple d'une alliance psycho-religieuse au sein d'une voie de salut séculière », *Religiologiques*, 18, automne 1998, p. 133-148.
- ROTTER Julian B., « Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement », *Psychological Monographs*, 80 (whole n° 609), 1966, 28 p.
- ROUQUETTE Michel-Louis, *Chaînes magiques. Les maillons de l'appartenance*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1994.
- ROUQUETTE Michel-Louis, *Sur la connaissance des masses*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1994.
- ROUQUETTE Michel-Louis, (dir.), *La Pensée sociale. Perspectives fondamentales et recherches appliquées*, Toulouse, Érès, 2009.
- RUDSKI Jeffrey, « Competition, superstition and the illusion of control », *Current Psychology*, 20 (1), mars 2001, p. 68-84.
- RUDSKI Jeffrey, « The illusion of control, superstitious belief, and optimism », *Current Psychology*, 22 (4), décembre 2004, p. 306-315.
- RUDSKI Jeffrey, « Malinowski goes to college : factors influencing students. Use of ritual and superstition », *The Journal of General Psychology*, 134 (4), 2007, p. 389-403.
- RUFFAT Andrée, *La Superstition à travers les âges*, Paris, Payot, 1951.
- SACHOT Maurice, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, CCVIII (4), octobre-décembre 1991, p. 355-394.
- SOFRES, « Superstitions » in : *L'État de l'opinion. Clés pour 1989*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 181-190.
- SOFRES, *Les Français et la superstition*, Paris, SOFRES, 2009.
- SIOUTI Jalal Eddine, *La Médecine du Prophète*, Beyrouth, Al Bouraq, 1994.
- SKINNER Burrhus F., « "Superstition" in the pigeon », *Journal of Experimental Psychology*, 38, 1948, p. 168-172.
- THIERS Jean-Baptiste (Abbé), *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, texte établi, présenté et annoté par Jean-Marie Goulemot, Paris, Le Sycomore, 1984 (éd. orig. 1679).

- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, Gallimard, 1992 (éd. orig. 1835).
- TODD Melissa, BROWN Chris, « Characteristics associated with superstitious behavior in track and field athletes : are there NCAA divisional level differences ? », *Journal of Sport Behavior*, 26 (2), 2003, p. 168-187.
- TORGLER Benno, « Determinants of superstition », *Journal of Socio-Economics*, 36 (5), octobre 2007, p. 713-733.
- TOUHAMI Slimane, *La Part de l'œil. Une ethnologie du Maghreb de France*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 2010.
- TOWLER Robert, CHAMBERLAIN Audrey, « Common religion » in M. HILL (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 6, Londres, SCM Press, 1973, p. 1-28.
- TUPET Anne-Marie, « La mentalité superstitieuse à l'époque des Julio-Claudiens », *Revue des études latines*, 62, 1984, p. 206-235.
- VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Paysage de la superstition » in B. DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 93-110.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764), Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- VYSE Stuart A., *Believing in Magic : the Psychology of Superstition*, New York (N.Y.), Oxford University Press, 1997.
- WAGNER-EGGER Pascal, JORIS Vincent, « L'obscur clarté de la lune : croyances et représentations », *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, 63, 2004, p. 3-28.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand, Paris, Plon, 1964 (éd. orig. 1904-1905).
- WILLIAMS Bernard, « Deciding to believe » (1970) in B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 136-151.
- WILLIAMS Sarah, « Urban popular religion and the rites of passage » in H. McLEOD (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities 1830-1930*, Londres - New York, Routledge, 1995, p. 216-236.
- WOOFFITT Robin, *Telling Tales of the Unexpected. The Organization of Factual Discourse*, Hertfordshire (G.-B.), Harvester Wheatsheaf, 1992.
- ZEBB Barbara J., MOORE Michael C., « Superstitiousness and perceived anxiety control as predictors of psychological distress », *Journal of Anxiety Disorders*, 17 (1), 2003, p. 115-130.
- ZUCKER Conrad, *Psychologie de la superstition*, trad. de l'allemand, Paris, Payot, 1972 (éd. orig. 1952).

Index des superstitions

- ‘aïn, 143–149, 151, 152
- allumette, 152, 241
- alun, 152
- ambre, 91
- araignée, 87, 88
- argent, 236
- baguettes, 240
- bois, 9, 29, 35, 90, 102, 147, 150, 162, 172, 218, 234–236, 240
- carrefours, 121
- chaînes magiques, 11, 65, 97
- chapeau, 11
- chapon, 158
- chat, 29
- chat noir, 11, 35, 73, 77, 82, 179, 180, 211, 234, 236
- chouette, 82, 92
- cierge, 234
- coccinelle, 82
- corail, 87, 143
- corbeau, 103
- corde, 168
- coucou, 91
- couverts, 236
- date de naissance, 236
- dent, 90
- dix-sept, 125, 241
- doigts, 9, 91, 149, 157, 166, 168, 172, 236
- échelle, 9, 11, 29, 35, 63, 157, 160–163, 167, 169, 179, 234–236
- encens, 151
- étoile filante, 82, 236
- fer à cheval, 11, 82, 89, 149, 172, 236
- fer de pioche, 151
- fontaine, 82, 236
- gri-gri, 9, 66, 171
- gui, 85, 86
- hirondelle, 88
- huit, 171
- jais, 91
- lapin, 60, 62, 66, 82, 239
- lézard, 150
- main, 62
- main de Fatma, 89, 149
- melon, 29
- miroir, 11, 35, 177, 180, 231
- œil apotrope, 143, 150
- ongle, 240
- pain, 11, 159, 163, 166, 235, 236, 240
- parapluie, 11, 34, 168, 236
- Pierre de feu, 152
- piment, 143
- poisson, 90, 150
- python, 89
- quatre, 125, 171, 238, 240
- saint Christophe, 82, 157
- scarabée, 89

sel, 11, 28, 152

sept, 152

sphinx, 89

trèfle à 4 feuilles, 11, 35, 60, 62, 66,
72, 73, 82–86, 89, 136, 137,
157, 168, 234, 236, 239

treize, 9, 28, 87, 124–126, 162, 171,
236, 239, 241

vendredi 13, 11, 83, 123–129, 135, 168,
180, 234, 235

verre, 28, 91, 143, 150, 152, 240

vert, 89, 168

« Sociologie des imaginaires »

TITRES DÉJÀ PARUS DANS LA MÊME COLLECTION

L'Allemagne de l'Est (1949-1989). Religion et politique en mutation. B. PETIT, 2011.

La vie improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique. P. JORON, 2009.

Violences et communication. Approches franco-brésiliennes des altérités communicationnelles. P. JORON, 2007.


Symboles et symbolismes. H. HOUDAYER, 2007.

Imaginaire et santé. G. BERTIN, 2007.

Pour une valorisation de la recherche sur le genre et les rapports sociaux de sexes. Actes du séminaire transdisciplinaire doctoral des 12 et 13 mai 2004 organisé par la mission égalité entre les femmes et les hommes. M. KHELLIL, 2006.

Le corps et la parole. Du réel du sexe au réel de la mort. C.-G. BRUÈRE-DAWSON, 2005.

Henri Wallon - Frontières et traverses. A. GUILLAIN, 2005.



Cet ouvrage a été mis en pages par les
PRESSES UNIVERSITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE
(*université Paul-Valéry, Montpellier 3*)

pulm@univ-montp3.fr

www.PULM.fr

Dépôt légal : 4^e trimestre 2011

