



*Que  
sais-je?*



**LES CROYANCES  
COLLECTIVES**

**Pascal Sanchez**

**puf**

QUE SAIS-JE ?

*Les croyances  
collectives*

PASCAL SANCHEZ



BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE  
« QUE SAIS-JE ? »

- Raymond Boudon *La rationalité*, n° 3857  
Marc Augé, Jean Paul Colley. *L'anthropologie*, n° 3705  
Jean-Bruno Renard *Rumeurs et légendes urbaines*, n° 3445  
Jean Grondin. *La philosophie de la religion*, n° 3839  
Nathalie Luca. *Les sectes*, n° 2519

ISBN 978-2-13-057132-2

Depot legal -- 1<sup>re</sup> édition : 2009, octobre

© Presses Universitaires de France, 2009  
6, avenue Reille, 75014 Paris

## INTRODUCTION

Les croyances collectives, au même titre que la parenté ou le droit, constituent un objet classique des sciences sociales. objet qui a mobilisé les principaux fondateurs de la sociologie et de l'anthropologie. Émile Durkheim, Max Weber, mais aussi James George Frazer et Bronislaw Malinowski, ont été tenus en haleine par cette épineuse question et ont produit des œuvres majeures au contact de la religion et de la magie. L'importance, tant historique que méthodologique, des croyances collectives dans le champ des sciences sociales est aisée à déterminer. Héritières du questionnement philosophique qu'elles tentent de dépasser par l'usage d'une méthode critique, la sociologie et l'anthropologie ne pouvaient ignorer le problème de la croyance posé et discuté tout au long de la tradition occidentale, du commencement grec jusqu'aux plus récents développements de la philosophie des Lumières. Soucieuses de démontrer la scientificité de leurs approches, elles se voyaient ensuite contraintes de relever le défi épistémologique que posent les croyances collectives. Phénomènes en effet énigmatiques, ne recevant pas de réponses immédiates et évidentes quant à leur explication, entourés d'un halo d'irrationalité mais aussi d'universalité, les croyances collectives s'apparentent, pour les sciences sociales, à un concours d'obstacles à la fois périlleux et excitant. Expliquer une croyance collective c'est fondamentalement, pour l'anthropologie comme pour la sociologie,

une façon d'éprouver leur statut de science, c'est-à-dire leur prédisposition à décrire les mécanismes psychologiques, sociaux et cognitifs par lesquels ces croyances acquièrent une raison d'être. L'ambition de ces sciences repose sur cette affirmation qu'il est possible d'identifier, au-delà des apparences, les raisons ou les causes profondes susceptibles de dissiper le sentiment premier d'absurdité qui spontanément hante toute description des croyances collectives, sentiment qui se renforce au fur et à mesure que ces croyances s'éloignent de nos cadres habituels de pensée. Comment expliquer, malgré les multiples démentis apportés par les faits, que des croyants s'obstinent à attendre une fin du monde... qui tarde désespérément à venir ? Comment rendre compte de l'abdication de la volonté humaine et de l'adhésion à des messages apparemment dénués de sens de la part d'individus rationnels devenus soudainement des adorateurs zélés d'une secte quelconque ? Comment est-il possible de croire qu'un chant, qu'une danse, certes scrupuleusement réalisés, s'avèrent capables de produire une pluie bienfaitrice et attendue par toute une communauté ? Pour quelles raisons des individus, scolarisés et éduqués dans un monde dominé par la science et la technique, accordent-ils un crédit à l'astrologie et aux soucoupes volantes ? Toutes ces croyances suscitent immédiatement une série de disqualifications qui semblent les condamner à errer dans le néant des représentations vides de sens. Toute l'ambition des sciences sociales sera de conquérir un point de vue nouveau, éloigné des évidences et du sens commun, accordant aux croyances collectives la dignité et le statut d'un objet de la science. Un dernier élément, qui repose sur

un constat trivial, a enfin contribué à imposer la question des croyances collectives dans le champ de la recherche. Ce constat porte sur le fait que la plupart des comportements humains en société présuppose un univers structuré de croyances et de représentations qui accompagne l'action, qui explicite les intentions de l'individu et auquel il est nécessaire d'avoir recours pour comprendre le comportement orienté de l'agent. C'est ainsi que l'analyse des comportements les plus facilement objectivables, ceux qui relèvent de l'usage de techniques, des activités matérielles, du travail, font toujours appel à des croyances collectives, non à titre de compléments d'analyse mais en tant que conditions de possibilité, comme l'a si bien établi Bronislaw Malinowski à propos des Trobriandais (voir p. 92).

L'explication des croyances collectives apparaît consubstantielle à la démarche des sciences sociales s'il est question ici, comme ailleurs, de ramener l'inconnu à du connu, l'indéterminé à du déterminé. En parcourant l'abondante littérature consacrée aux croyances collectives, il ne sera toutefois question nulle part de sociologie des croyances collectives ou d'anthropologie des croyances collectives, mais de religion, de magie, de sorcellerie, d'idéologie, de superstitions, de rumeurs, de chamanisme, de divination, d'ordalie, en somme d'une collection de pratiques et de représentations restituée pour la plupart par des monographies ou études aux visées essentiellement descriptives. Ce simple fait suggère un double problème. La nécessité de débroussailler cette notion composite, complexe, faite de l'addition de deux termes redoutablement difficiles à cerner pris isolément et qui ont fait l'objet de débats sans fin, s'impose comme un moment incon-

tournable de la discussion. La notion de croyance collective, pourtant couramment usitée, présente de multiples écueils et demeure encore aujourd'hui discutée sur sa signification et sur la réalité qu'elle est censée désigner. Le second problème porte moins sur le sens que sur l'extension ou les contours qu'il convient d'accorder à la notion de croyances collectives. Est-il légitime de mettre dans un même ensemble la religion et les superstitions, l'idéologie et les croyances relatives aux extraterrestres ? Est-ce là le signe de cette ample extension du domaine des croyances collectives ou l'aveu d'une coupable confusion assimilant des objets nobles – la religion – à des croyances volatiles, sans consistance et sans fondement apparent ? L'analyse des croyances collectives a, de ce fait, une vertu majeure, celle qui consiste à affermir le geste réflexif et critique qui est au cœur de l'entreprise scientifique et qui amène les sociologues et les anthropologues à s'interroger sur la pertinence de leur concept. À travers l'examen des croyances collectives, il sera ainsi possible d'appréhender et de comparer, à grands traits, les principales stratégies mises en œuvre par les sciences sociales susceptibles, au bout du compte, de décrire et d'expliquer des phénomènes au premier abord déroutants et dénués de sens.

## Chapitre I

### **ENJEUX ET TYPOLOGIE DES CROYANCES COLLECTIVES**

L'homme en société, d'ici et d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui, semble produire des croyances collectives comme le foie produit de la bile ; aussi sommes-nous habitués à habiter un monde à ce point peuplé de croyances que nous ne faisons plus attention à ce que ce mot signifie et vise comme réalité. La tâche des sciences sociales, prenant le relais de la philosophie, va porter sur la nécessaire explicitation de la notion de croyances collectives qui se révèle à l'analyse empli de problèmes difficiles dont on ne peut soupçonner l'étendue si l'on fait l'économie d'une démarche critique. Après examen, la notion de croyances collectives apparaît comme faussement simple dans la mesure où elle combine deux termes – « croyances » d'un côté, « collectives » de l'autre – qui charrient avec eux une longue tradition de débats, d'interrogations, voire de doutes quant à la possibilité des sciences sociales de soutenir un point de vue scientifique sur les croyances collectives.

#### **I. – Les croyances : un objet de la tradition philosophique**

La sociologie et l'anthropologie doivent leur objet et leur préoccupation scientifique en grande partie à

la philosophie. Au cours de son histoire, la philosophie a fait preuve d'une immense fécondité en inventant et en recomposant sans cesse des casse-tête et des jeux intellectuels dont le sens commun ne pouvait imaginer l'existence. Parmi ces casse-tête figure la question de la croyance dont il ne peut être question de restituer ici le parcours philosophique dans toute sa complexité et richesse. Cependant, cette « histoire » philosophique de la croyance apparaît comme une étape incontournable de la problématisation de cette notion. Deux grands courants ont schématiquement traversé le questionnement philosophique à propos de la croyance ; le premier concerne l'adhésion aux croyances et met de ce fait l'accent sur les opérations du sujet qui l'amènent à accorder un crédit particulier à des représentations ; le second porte sur la croyance en tant qu'objet et la restitue sous la forme d'un éternel dépôt résiduel créé au contact de ces deux nobles préoccupations de l'esprit humain que sont la science et la foi. Ces deux courants se retrouveront tels quels, ou légèrement maquillés, dans les développements ultérieurs de la sociologie et de l'anthropologie.

La *doxa* a été le premier point d'attache de la croyance dans la philosophie grecque. La *doxa*, ou l'opinion, se différencie négativement de la science en ce sens qu'elle ne comporte pas les caractéristiques de la nécessité, de l'immutabilité et de l'inconditionnalité par lesquelles se manifeste le règne de la vérité ayant la mathématique comme modèle. La *doxa* appartient en somme au domaine du paraître, du mouvant, du phénoménal, tandis que la vérité appartient au domaine de l'être. Certes, chez Platon comme chez Par-

ménide, la *doxa* n'est jamais entièrement disqualifiée dans la mesure où elle représente déjà une forme de recherche, de quête qui peut progressivement conduire le sage vers la contemplation des idées ou de l'Être. C'est que la *doxa* n'est pas synonyme, chez Platon, d'ignorance mais désigne la première étape du processus de la connaissance. Le *Théétète* traduit, en particulier, cette position ambivalente du philosophe à l'égard de l'opinion qui apparaît, dans ce dialogue, non plus comme un *contenu* faux mais comme une opération de l'« âme » pouvant, sous certaines conditions, parvenir à une véritable connaissance. Une grande partie de la philosophie demeurera toutefois attachée à cette représentation dominante de la croyance comme *doxa*, comme un contenu ne recelant aucun trait susceptible d'être apparenté à de la science. Cette tradition se retrouve en particulier chez Emmanuel Kant pour qui la connaissance objective, relevant des règles *a priori* de l'entendement marquées au sceau de la nécessité et de l'universalité, se distingue, sans aucune ambiguïté possible, de la croyance qui demeure, quant à elle, une présomption de vérité, un simple *tenir-pour-vrai*. Ce jugement dépréciatif sur la croyance, en tant qu'opinion, s'accompagne dans la philosophie kantienne d'une réévaluation de la croyance en tant que foi, c'est-à-dire en tant qu'instance capable d'orienter la pratique et de répondre à la question suivante : « Que m'est-il permis d'espérer ? » Dans la foi s'éprouve alors la liberté du croyant qui approuve sa croyance en lui donnant son « assentiment ». Cette représentation de la croyance-opinion, de la croyance comme contenu, irriguera une grande partie de la philosophie allemande qui, de Hegel jusqu'à Nietzsche

en passant par Marx, renouera constamment les fils de la position initiale des Grecs à propos des illusions entretenues par la *doxa* et de ses insuffisances au regard de la science.

La problématique de l'adhésion est branchée sur un autre courant de l'investigation philosophique. Selon cette autre approche, l'opinion n'a pas toujours tort en droit car, dans ses opérations, elle s'apparente aux démarches de la science. Cette autre tradition de la philosophie s'intéresse ainsi moins au contenu vrai ou douteux de la croyance, considérée dès lors comme un simple objet, qu'aux opérations que déploie un sujet pour donner son accord à une représentation. Dans ce cadre, la croyance n'est plus un objet mais une action, elle résulte du crédit ou de la confiance qu'accorde un sujet à des représentations auxquelles il adhère. Cette autre conception de la croyance débute, s'il faut à tout prix lui attribuer un point d'origine, avec la philosophie aristotélicienne. Si l'on retrouve bien chez Aristote cette distinction entre la science, domaine du nécessaire, et la croyance, domaine du contingent, elle s'accompagne toutefois, bien plus fortement que dans la philosophie platonicienne, de longs développements sur les règles qui entourent une conduite prudente et adaptée à cet univers contingent qu'est la vie sociale. L'homme prudent n'est donc pas un sage, au sens strict du terme, mais un être capable de délibération et en mesure de mettre en application des règles pratiques organisant son rapport au monde. L'homme prudent ne se meut pas dans l'opinion vraie, il démontre, en fait, son aptitude à appliquer correctement des critères forgés par lui-même en vue de se repérer dans un univers imparfait et indéterminé, un univers qu'il faut,

en conséquence, constamment interpréter. Aristote accorde, ainsi, toute leur place aux croyances et aux représentations que l'homme est contraint de se créer pour évoluer dans un monde incertain. Cette réévaluation de la croyance sera poursuivie par le stoïcisme qui a joué un rôle important dans l'histoire philosophique de la croyance. En introduisant la problématique de l'« assentiment », les stoïciens ont rapproché, sémantiquement parlant, les notions de jugement et de croyance. La croyance est le produit d'un mouvement volontaire d'un sujet – l'assentiment – qui saisit ou appréhende des images reçues ou données par le biais d'une action. En ce sens, les stoïciens ont nettement établi le fait que la croyance est avant toute chose un acte qui engage un sujet actif et ne peut être réduite à un contenu inerte et faux. La véritable rupture avec le modèle dualiste platonicien sera consommée dans le *Traité de la nature humaine* (1739) de David Hume. Dans ce texte qui prétend introduire la méthode expérimentale dans le domaine moral, la notion de *belief* acquiert une dimension proprement anthropologique et n'apparaît plus captive des découpages grecs délimitant les sphères de l'opinion et de la science. La croyance est fortement présente dans toutes les parties du système humien. Elle cohabite avec les impressions, avec les idées, elle entoure la coutume et les habitudes, elle incarne, comme la sympathie, le crédit que l'on accorde à des représentations ou aux autres. Elle est porteuse d'incertitude, elle s'accommode de la notion de probabilité en se rapprochant de la science contrainte de renoncer à l'idée de connexion nécessaire. Avec David Hume, la science cesse d'apparaître comme une expérience unique en son genre. La

science se situe désormais sur un plan d'équivalence par rapport aux croyances, tout en étant distincte de ces dernières.

La croyance, un mot parmi les moins techniques du lexique philosophique comme le remarque fort justement Paul Ricœur<sup>1</sup>, dévoile cependant toute sa complexité dès que l'on se penche sur les multiples usages rendus possibles par la langue française. Le choix du pluriel ou du singulier engage déjà toute l'analyse. Parler de la croyance, c'est en effet mettre l'accent sur l'action de croire, sur le lien qui relie un sujet à un objet, c'est être à la recherche de l'unité de la modalité du croire par-delà les différentes formes qu'elle peut adopter. C'est la voie qu'a retenue en particulier la philosophie dans son investigation et qui explique sa focalisation sur les *énoncés* et les *propositions* de la croyance, énoncés susceptibles de parcourir l'ensemble d'un spectre allant de l'erreur grossière jusqu'à la certitude de la vérité. À l'inverse, l'usage du pluriel renvoie à la diversité des objets de la croyance et au fait que ceux-ci varient fortement dans le temps et dans l'espace, qu'ils ne se réduisent pas à des énoncés mais sont aussi des *dispositions à agir*, qu'ils sont accompagnés de rites et de pratiques vécus et éprouvés dans le cadre d'une collectivité. C'est la voie creusée par la sociologie et l'anthropologie soucieuses, en grande partie, de restituer non pas le degré de vérité des croyances mais leur fonctionnalité au regard des questions majeures que se pose toute société à elle-même. Croire peut se dire en outre de plusieurs ma-

1. P. Ricœur. Croyance, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, t. V, 1968, p. 171-176.

nières qui désignent des attitudes mentales fort différentes et qui, compliquant encore le casse-tête, ne peuvent être assimilées à des états observables dans la mesure où la croyance n'est qu'une relation entre un objet et un sujet, croyance dont on est contraint de postuler l'existence à travers des comportements adoptés ou des propositions émises par ce sujet. Lorsque je déclare : « Je crois qu'il va pleuvoir », je peux me contenter d'émettre une simple *opinion* à laquelle je n'accorde pas une importance particulière. opinion qui ne semble correspondre à aucune nécessité tant objective que subjective mais qui peut être validée ou invalidée par l'expérience et de ce fait corrigée. alors que lorsque j'affirme « croire en Dieu » j'é mets une proposition qui exprime une certitude subjective – *la foi* – qui engage totalement celui qui la prononce. bien que non objectivement fondée. et qui se révèle impossible à confirmer ou à infirmer. Je peux, de surcroît, lorsque je dis « croire en Dieu » soit dévoiler une attitude mentale de soumission, d'humilité ou de joie à l'égard de cet objet, soit me référer au contenu de l'objet qui, en tant que tel, est le corrélat de ma croyance. Enfin, je peux, à la manière du garçon de café de Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le néant* (1943) cherchant à réaliser sa condition, me croire généreux et vouloir me donner des raisons épistémiques d'auto-réaliser cette ambition par cet acte de croyance mais le simple fait d'y croire est en même temps la preuve pratique que je ne me crois pas généreux<sup>1</sup>. Dans ce cas, me voilà manifestement victime d'une contradiction

1. P. Engel. Les croyances, in *Notions de philosophie*. II, Paris, Gallimard, « Folio ». 1995, p. 10-101.

en croyant une proposition tout en n'y croyant pas. mon jugement étant, semble-t-il, irrémédiablement entaché d'irrationalité.

## **II. – Les croyances collectives : un objet au cœur des discussions méthodologiques**

Le regard philosophique a eu pour effet de complexifier la notion de croyance. Cette notion apparaît désormais comme polysémique, sous-tendue par de nombreux concepts eux-mêmes produits d'une longue histoire de la pensée – assentiment, jugement, volonté –, parcourant de multiples dimensions – de l'opinion jusqu'à la foi –, parfois traversée par des propositions contradictoires, parfois semblant raisonnée et susceptible de validation ou, bien au contraire, empreinte d'un fort coefficient d'irrationalité.

La sociologie et l'anthropologie ont repris et prolongé cette analyse critique visant à se défaire de la fausse simplicité apparente des croyances. L'expression « croyances collectives », toujours mise au pluriel, peut, au premier abord, apparaître évidente. Ne disons-nous pas, sans trop y réfléchir, qu'un groupe, qu'il s'agisse d'un syndicat, d'un parti politique, d'une association ou d'une entreprise privée, croit en une proposition quelconque et entend, sur la base de cette croyance, défendre ses intérêts et mettre en œuvre des actions adéquates. Mais que voulons-nous dire lorsque nous affirmons, par exemple, qu'un parti politique croit au retour, à court terme, de la prospérité économique ? Cherchons-nous à postuler que tous les membres de ce parti partagent cette conviction et que la somme de ces croyances individuelles constitue la

trame collective et tangible de cette croyance ? Si tel est le cas, par quels procédés miraculeux une telle synthèse serait-elle en mesure d'exprimer la convergence des croyances individuelles et faire ainsi de la collection des « je » une forme vivante d'un nous collectif ? Ou bien, au contraire, supposerons-nous l'existence d'un substrat anonyme – le parti – porteur de cette croyance collective ? Mais alors, comment se représenter concrètement la production d'une croyance par une organisation indépendamment des membres qui la composent ? En quel sens pourrions-nous dire qu'un groupe est doté d'intentions, de volonté et de représentations, en usant, de manière non métaphorique, un langage qui convient en propre à la psychologie de l'individu ? La question de l'imputation d'une croyance collective à un groupe se révèle, au premier abord, comme étant profondément aporétique et ce quelle que soit la conception que le sociologue ou l'anthropologue entend endosser, à savoir la conception sommative ou agrégative d'une part, holiste ou intégrative d'autre part.

Un détour par les deux principaux fondateurs de la sociologie – Émile Durkheim et Max Weber – que l'on oppose souvent à tort<sup>1</sup>, constitue toujours une excellente manière d'y voir plus clair dans les termes de ce débat alambiqué révélateur cependant de positions méthodologiques essentielles. *Les règles de la méthode sociologique* (1897) sera notre fil conducteur en ce qui concerne Durkheim et ce d'autant plus que ce texte a donné lieu à de nombreuses mésinterprétations. Trai-

1. R. Boudon. Durkheim et Weber : convergences de méthode, in *Études sur les sociologues classiques*, Paris, PUF, 1998, p. 93-136.

ter « les faits sociaux comme des choses », tel est le point de départ que se donne le sociologue français. non pour affirmer un principe ontologique relatif à la nature de ces faits mais pour déclarer possible la connaissance scientifique de ces faits. Connaître un fait social, c'est le soumettre aux *règles* qui prévalent dans toutes les entreprises à caractère scientifique. c'est le déclarer extérieur à la conscience du sujet et non directement accessible par lui, c'est repérer par voie « d'observations et d'expérimentations », les éléments qui caractérisent ce fait social et qui demeurent toujours cachés en première lecture. En ce sens, la tâche de la sociologie n'est pas tant, comme on l'affirme si souvent, de rompre avec le sens commun que de reconstituer l'écheveau des raisons ou des causes qui forme la réelle ossature d'un fait social. Le souci d'Émile Durkheim n'est donc pas d'opposer, terme à terme, les consciences individuelles à la « conscience collective » mais de montrer l'irréductibilité de celle-ci à l'égard de celles-là. En effet, en se combinant, en s'associant, les consciences individuelles, dont il faut bien partir pour postuler quoi que ce soit ensuite, finissent par créer des « phénomènes nouveaux » résultant de cette union. *Les règles de la méthode sociologique* se réfère toutefois, sans les nommer, à deux conceptions de la conscience collective sans cesse présentes dans la trame argumentative du sociologue français qu'il convient de bien distinguer si l'on entend ne pas tomber dans les chausse-trappes de ce texte singulièrement ardu. La première conception correspond à ce que l'on pourrait nommer *le collectif institutionnalisé* – le langage, les formes sociales, les religions, les instruments de crédit et le système de monnaie, etc., –

qui, de fait, précède l'individu et déploie un ordre indépendamment des consciences individuelles. Cet ordre se caractérise par la coercition qu'il exerce sur l'individu puisqu'il n'est pas en mon pouvoir d'ignorer la langue ou le système monétaire que me fournit la société et à travers lesquels je noue des relations symboliques et matérielles avec mes contemporains. Ce n'est donc pas la généralité qui atteste l'existence d'un fait social et, d'après Durkheim, une pensée qui serait présente dans toutes les consciences ne serait pas pour autant collective. C'est bien l'émergence d'un ordre structuré, doté de représentations et de pratiques propres qui est la marque du collectif. Cependant, le collectif institutionnalisé n'est pas l'unique figure de l'ordre social. À ce collectif institutionnalisé s'ajoute *un collectif se faisant*, construit, produit de l'action individuelle et de la coordination de l'agir, point sur lequel Émile Durkheim est insistant : « Pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus tout au moins aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. »<sup>1</sup> Dans ce cadre, postuler un rapport d'extériorité entre les individus et des faits sociaux est une opération infondée dans la mesure où ces derniers se transforment, non seulement sous l'effet d'un processus d'assimilation activé par des individus, mais aussi sous l'effet de procédures d'échanges d'interprétations et de délibérations engagés par les acteurs eux-mêmes.

Émile Durkheim développe, par là même, une thèse complexe dont il faut saisir toutes les dimensions pour

1. É. Durkheim. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1988, p. 89.

être en mesure de la restituer dans sa vérité. Le sociologue se déclare prêt à soutenir à la fois, sans contradiction aucune, l'autonomie du collectif à l'égard des individus et la dépendance du collectif à l'égard de ces derniers. La thématique des croyances collectives est l'illustration de cette tension qui parcourt ce texte. Elles ont pour fonction, nous dit Durkheim, d'explicitement la façon dont un groupe se représente les questions majeures qu'il a dû résoudre du fait même de son organisation, questions qui ne sauraient être imaginées ou pensées par un individu. Ainsi, le totémisme est une croyance issue d'une organisation particulière – l'organisation clanique –, croyance qu'une conscience individuelle, pour cette raison même, n'aurait pu produire. Toutefois, l'adhésion au totémisme ne saurait se déduire seulement de l'organisation clanique. Pour croire, il faut aux primitifs, comme à l'homme moderne, des raisons et des preuves attestant du bien-fondé des représentations. De la même façon, pour faire du suicide un fait social, il faut se référer à autre chose qu'à la somme des suicides en tant qu'événements individuels fondés sur des raisons contingentes, il convient d'établir des séries statistiques susceptibles de rendre compte de récurrences demeurant inaperçues à l'échelle des individus. De tous ces développements, il résulte que le propos d'Émile Durkheim est, à l'évidence, méthodologique ; il se contente d'affirmer le droit du sociologue d'étudier le collectif en tant que tel en laissant pour demain la question de savoir si les croyances collectives « ressemblent[ent] à la pensée des particuliers »<sup>1</sup>. Dans l'at-

1. *Ibid.*, p. 86.

tente qu'une telle connexion s'opère un jour, il apparaît légitime aux yeux du sociologue de forger des entités théoriques – le totémisme, le suicide – qui ne sont pas réductibles à la conscience qu'ont les individus de ces phénomènes.

La sociologie des croyances collectives – magie, religion – de Max Weber, qui est elle-même dépendante des principes méthodologiques qui ont constitué les lignes directrices de toute son œuvre, présente des orientations similaires. La sociologie est, pour Weber, une science qui cherche principalement à restituer la logique d'une action. Cette proposition, qui forme en la matière une sorte de vulgate sans cesse répétée, tend à perdre de sa puissance à force d'être prononcée. Il faut briser cette fausse évidence qui associe naturellement la sociologie à l'analyse des logiques d'acteurs et s'interroger à nouveau sur ce primat de l'action. Pourquoi, donc, est-il nécessaire de fonder la recherche sociologique sur l'action ou l'activité sociale ? Les logiques d'acteurs forment, d'après Max Weber, un point d'ancrage solide à l'analyse, constituent un lieu tangible et compréhensible à partir duquel il est possible d'espérer bâtir une théorie rationaliste des croyances collectives. Partir, à titre d'exemples, des concepts de « société », de « capitalisme », de « protestantisme », comme s'il s'agissait d'entités réelles et univoques, conduit à des impasses méthodologiques en accordant à ces entités une signification réaliste. Le « capitalisme » n'est pas le point de départ possible d'une analyse, il ne devient un objet que lorsque le sociologue s'avère capable de montrer comment cette configuration économique a historiquement émergé d'une logique d'acteurs dont les

comportements n'étaient pas nécessairement orientés par des considérations matérielles. Le « capitalisme » ne peut être le point de départ d'une analyse comme si cette « réalité » était une donnée immédiate et évidente du cadre historique des comportements et des représentations. Le « capitalisme » accède au rang d'objet, c'est-à-dire au rang de problème, en devenant en quelque sorte la conclusion démonstrative d'une argumentation sociologique et non en étant le présupposé d'un raisonnement. Il s'agit de reproduire par la pensée un processus historique en reconstituant les motivations des acteurs et en évaluant les effets macrosociologiques de leur système de motivations et de croyances. Cette reconstitution ne peut être à l'évidence qu'une schématisation, qu'une simplification en raison de la complexité des facteurs historiques entrant en ligne de compte dans l'émergence du capitalisme, en raison de la complexité des motivations conscientes ou inconscientes des acteurs impliqués dans ce processus. L'action n'est donc pas l'un de ces fétiches de l'analyse sociologique que l'on agit pour produire magiquement des théories, c'est le seul matériau brut à disposition du sociologue lui permettant, à partir de ce connu, de remonter vers ce qui est inconnu, c'est-à-dire vers ce qui est non directement observable : les idéologies, les croyances et les systèmes complexes.

Expliquer en sociologie, c'est avoir affaire à des comportements dont le sens est reconstitué à partir d'un tableau de pensée reformant la chaîne des motivations des acteurs. La sociologie n'échappe pas au principe de causalité mais elle associe les causes aux raisons des acteurs, non pas toujours telles que ces rai-

sons ont été vécues, mais tel qu'il est possible, pour un observateur extérieur, de les reconstituer rationnellement du point de vue de leur sens. Ce primat de la compréhension recouvre une thèse proprement anthropologique. Si la compréhension est une hypothèse crédible, non seulement du point de vue de la science, mais aussi du point de vue de l'entente entre les hommes, c'est parce que le comportement humain est lisible et, si à travers la couche des phénomènes, il est toujours possible d'accéder au sens et à la signification, c'est parce que le comportement est orienté, c'est parce qu'il répond à des règles, c'est parce qu'il exprime une certaine cohérence, c'est parce qu'il traduit des régularités psychologiques ou sociales. Les notions de règles, de régularité, sont des synonymes de la notion de rationalité. La compréhension est possible parce que, dans la plupart des cas, le comportement est rationnel. Dès qu'un sociologue et un anthropologue se doivent d'expliquer une situation qu'ils n'ont pas eux-mêmes vécue, se doivent d'expliquer des croyances ou des idéologies très éloignées de leurs propres convictions, ils sont nécessairement contraints d'abolir coûte que coûte cette distance, ils sont contraints de la supprimer en assimilant cette situation, en supprimant son étrangeté ou son exotisme. Connaître en sciences sociales, c'est bien ramener une différence à une identité. L'hypothèse de rationalité est la méthode qui précisément permet d'abolir cette distance.

Ce détour par Durkheim et Weber offre, en premier lieu, l'intérêt de dissoudre les fausses antinomies qui traversent régulièrement les sciences sociales. À la lecture de ces deux sociologues, il apparaît manifeste

que l'imputation de croyances collectives ne relève ni de la logique sommative ni de la logique intégrative ; ni de la *logique sommative* car le sociologue ou l'anthropologue n'a aucunement besoin de postuler l'hypothèse selon laquelle il serait nécessaire que tous les individus d'un groupe croient, et encore moins acceptent et adhèrent, avec une intensité comparable, à des croyances qui auraient pour tous un contenu identique ; ni de la *logique intégrative* car le sociologue ou l'anthropologue, même désireux de soutenir une thèse résolument objectiviste, se voit contraint de se référer *a minima* à l'action et aux motivations des acteurs sans lesquelles les croyances collectives apparaîtraient contradictoirement arbitraires et dénuées de toute signification. Le lien qui relie les croyances individuelles aux croyances collectives est ainsi, en sciences sociales, le produit *d'une construction méthodologique et non l'affirmation d'une relation réaliste*. Au sens fort du terme, les croyances collectives n'existent pas ; le totémisme et le protestantisme sont une élaboration de la pensée du sociologue qui, à partir de quelques hypothèses et de la sélection de quelques données, tente de décrire la dynamique d'une croyance collective préexistante à l'individu tout en faisant référence à des motivations, non pas vécues ni crues, mais reconstituées de manière abstraite et apparaissant compréhensibles au regard d'un contexte historique et social particulier.

Ce détour permet, en second lieu, d'insister sur la distinction entre croyances institutionnalisées et croyances construites. Les *croyances institutionnalisées* sont celles, telles que la religion, la magie et les idéologies, que la société propose à l'individu et qui

ont fait l'objet d'un long travail de formalisation de leur argumentation en vue de justifier leur raison d'être. Elles présentent un cadre logique fortement structuré et raffiné, elles sont portées et médiatisées par des organisations ou des groupes d'intérêt, elles renvoient à une tradition, elles s'accompagnent parfois de rites et de pratiques élaborés dont la compréhension suppose à son tour une éducation particulière apte à décrypter les codes symboliques manipulés. Comme le dit Durkheim, ces croyances collectives précèdent l'individu et ne sont pas réductibles aux représentations qu'il peut en avoir. Ces croyances, étant extérieures à l'individu, il n'est possible dès lors de les comprendre qu'en reconstruisant, par le biais d'un exercice d'abstraction et de conceptualisation, le lien social et cognitif qui les unit aux acteurs resitués dans leur contexte. Du coup, ces croyances collectives relèvent à la fois de l'explication par les causes et de l'explication par les raisons ; par les causes, dans la mesure où elles sont le produit d'une institutionnalisation qui ne doit rien aux individus qui y croient ; par les raisons, dans la mesure où croire c'est bien, pour un sujet quelconque, endosser des énoncés ou se conformer à des pratiques porteurs de sens, atome logique de l'analyse en deçà duquel aucune croyance ne serait possible en tant que telle, c'est-à-dire compréhensible tant pour l'individu que pour l'observateur extérieur. Et si les œuvres de Durkheim et de Weber sont aujourd'hui encore des sources d'inspiration indépassables, c'est qu'ils sont parvenus précisément à tenir les deux bouts du problème sans incohérence ni déséquilibre dans l'agencement de leurs thèses. Weber décrit, par exemple, le

confucianisme comme étant le produit d'une organisation sociale marquée par le pouvoir des fonctionnaires lettrés mais aussi comme étant une éthique rationnelle s'efforçant de relier l'univers céleste à l'univers terrestre, éthique disposant d'un pouvoir de coordination et d'explication des faits bien plus puissant que d'autres doctrines rivales.

Les *croyances construites*, en revanche, n'ont pas les mêmes caractéristiques. Elles sont le produit d'une délibération, elles résultent des problèmes de la coordination de l'action, de la prise de décision collective et font l'objet d'une acceptation plus ou moins explicite de la part des individus qui composent une collectivité souvent de taille réduite. Ces croyances sont l'objet d'une littérature récente et abondante. Margaret Gilbert<sup>1</sup>, à qui on doit d'importants développements sur cette question, a fait ainsi du « marcher ensemble » un exemple paradigmatique de l'explication des croyances collectives où la contrainte, sans disparaître de l'horizon des rapports sociaux, résulte principalement d'un engagement réciproque qui ne dérive pas d'un accord explicitement posé. « Marcher ensemble », ce n'est pas marcher l'un à côté de l'autre, c'est définir, même dans le cadre étroit d'une dyade, des droits et des obligations qui dépendent du projet initial, celui d'effectuer une promenade à deux. Un « nous » ou, pour reprendre l'expression de Margaret Gilbert, un « sujet pluriel » se crée, une unité se

1. M. Gilbert, *Marcher ensemble, essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, trad. de l'anglais sous la direction d'Alban Bouvier, Paris, PUF, 2003.

forme qui régule et coordonne, tel « un seul corps », le comportement individuel, chacun étant en droit d'attendre de l'autre qu'il se conforme aux engagements issus de la convention tacite passée entre les membres d'un groupe partageant un projet commun. Par « sujet pluriel », il convient d'entendre l'existence d'une unité réelle, n'adoptant pas nécessairement la forme d'une institution, dotée d'un objectif commun, construite sur la base d'obligations et de droits conditionnels – je m'engage dans ce projet dès lors que les autres s'y engagent aussi, cet engagement conditionnel étant une connaissance partagée par l'ensemble des membres du groupe – autorisant par là même le groupe à émettre des reproches à celui qui viole son serment. En somme, déclare Margaret Gilbert approfondissant en cela une proposition de Durkheim, ce n'est pas le critère de la généralité – tous les membres d'un groupe croient  $p$  – qui rend possible l'imputation d'une croyance collective mais la notion d'interdépendance, d'« acceptation conjointe », qui amène un sujet pluriel à réagir, à exercer une contrainte, dès qu'un membre s'écarte de ses obligations conventionnelles. La synthèse des consciences, l'irruption de phénomènes nouveaux qui ne surgiraient pas sans la constitution d'un groupe, la formation d'un savoir commun suivi d'attentes et de croyances quant au comportement de l'autre, sont la résultante non intentionnelle de la coordination d'acteurs. Pour autant, le modèle composite d'holisme et de réalisme de Margaret Gilbert se présente plutôt comme un cas limite qui tend à assimiler indûment toutes les croyances collectives à un mécanisme d'interdépendance et d'intentions partagées, à des règles tacitement négoc-

ciées et partagées en mesure d'apporter des réponses aux paradoxes de la délibération bien mis en lumière par Philip Pettit<sup>1</sup>.

### III. – L'imputation de croyances collectives : une question problématique

L'imputation de croyances collectives est la délicate question à laquelle les sciences sociales ont à répondre si elles entendent démontrer leur aptitude à proposer une explication scientifique, à la fois pertinente du point de vue de la coordination des données et heuristique du point de vue de leur mise en relation. Cette question a lentement émergé au sein de la littérature sociologique et anthropologique bien que l'observation des croyances ait été un des premiers objets de ces sciences. En effet, les croyances collectives répondaient parfaitement aux ambitions théoriques de l'évolutionnisme, doctrine dominante de l'anthropologie jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale qui ambitionnait de tracer la ligne de partage des eaux entre « eux » et « nous », entre les vaines et stupides superstitions de l'homme primitif et les représentations collectives fondées en raison de l'homme occidental. Dans ce contexte, il suffisait de collectionner des croyances du monde entier et de les rassembler selon une logique plus ou moins arbitraire. Le cycle du *rameau d'or* (1890, 1900, 1915) de James George Frazer, dont il ne faut pas minimiser

1. P. Pettit, *Penser en société, essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, trad. de l'anglais par A. Bouvier, B. Guillarme, P. Livet et A. Ogien, Paris, PUF, 2004.

les mérites dans la mesure où se trouve pour la première fois exposée dans ce texte une théorie élaborée des croyances magiques, présupposait résolue la question de la croyance. Les primitifs croient à leurs représentations de manière univoque et uniforme et il y a derrière ce constat avéré et massif nul mystère particulier. Pour l'anthropologie classique, attribuer à autrui une croyance collective était une tâche qui ne semblait recouvrir aucune difficulté. Le rattachement de la croyance à la thématique de la représentation produisait un discours faisant de chaque acte, de chaque parole indigène l'expression d'une orthodoxie. L'anthropologie supposait alors que la croyance indigène était vécue sous le mode d'une absence d'interprétation, d'une absence d'innovation ou de distance critique, comme si chaque conscience se trouvait dans l'obligation d'adhérer parfaitement au contenu de la croyance et, de ce fait, était en mesure de la dévoiler dans toute sa pureté. Toutefois, une simple attention accordée aux langues des peuples dits primitifs aurait suffi à remettre en question ce postulat. Il existe des sociétés humaines dans lesquelles l'expression « je crois » fait défaut et il revient à Edward Evan Evans-Pritchard le mérite d'avoir souligné l'importance de ce constat à propos des Nuer. Cette absence n'est pas le signe d'une pauvreté conceptuelle puisque ces langues révèlent une richesse de catégories au moins comparable aux autres. Dans ce cadre, si l'on admet l'hypothèse qu'un langage n'est pas uniquement un outil servant à décrire une réalité extérieure mais qu'il restitue des catégories à partir desquelles un univers est pensé et représenté, l'absence du mot « croyance » dans certaines langues constitue l'élé-

ment le plus tangible d'une possible remise en cause de l'universalité de l'acte de « croire ».

Evans-Pritchard est sans conteste le premier et le principal anthropologue ayant montré l'impossibilité de pratiquer un raisonnement de type homothétique pour saisir les croyances collectives. Après la publication, en 1937, de *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, l'imputation d'une croyance collective devenait le problème à résoudre et ne pouvait plus dès lors être considérée comme une donnée immédiate de l'analyse socio-anthropologique. Tout au long de son texte, Evans-Pritchard ne cesse de dire qu'une seule chose : arrêtons d'imaginer comment devraient penser les Azandé, tentons plutôt de comprendre comment ils pensent. En adoptant ce fil conducteur fécond, Evans-Pritchard soutient brillamment deux thèses promises à une grande postérité. Il montre, en premier lieu, que les croyances des Azandé s'articulent autour de notions – *mangu*, *soroka*, *ngua* – qui, non seulement, n'ont pas d'équivalents directs dans la langue vernaculaire de l'anthropologue mais sont déroutantes à plus d'un titre tout en étant parfaitement rationnelles. L'anthropologue ne peut plus par là même se prévaloir d'un accès direct à la croyance des autres et se voit contraint de reconstruire le cadre social et cognitif dans lequel elle se meut. Avec Evans-Pritchard, les croyances collectives perdent de leur simplicité apparente. Classer, à la manière d'un entomologiste, les croyances collectives apparaît comme une entreprise vouée à l'échec. En second lieu, Evans-Pritchard insiste sur le fait que les croyances des Azandé ne renvoient pas fondamentalement à une analytique des représentations, comme on serait en droit de s'y

attendre en se référant à la conception occidentale de cette notion, mais en grande partie à une théorie explicative du malheur.

L'imputation de croyances collectives à une collectivité humaine semble, à présent, hautement problématique. Elle exclut par avance toutes les méthodes d'assimilation, d'analogie et ce d'autant plus lorsque observateurs et « croyants » appartiennent à des cultures procédant à des découpages conceptuels interdisant tout exercice de superposition. À la suite des travaux d'Evans-Pritchard et de Rodney Needham<sup>1</sup>, de nombreuses contributions, à partir des années 1970, établiront ce démembrement de la notion de croyance, opéreront une décomposition analytique de ses éléments afin de manifester toute l'épaisseur d'incompréhensions ou de distorsions de la réalité qu'elle charrie si elle ne fait pas l'objet, au préalable, d'un regard critique. Parmi les textes s'inscrivant dans cette veine critique, l'article de Jean Pouillon intitulé « Remarques sur le verbe "croire" »<sup>2</sup> est une brillante tentative de clarification des problèmes qui résultent d'un questionnement sur la croyance. Jean Pouillon indique, plus particulièrement, que tout discours portant sur les croyances se déploie à partir d'un lieu qui les constitue déjà comme de simples représentations. Celui qui parle des croyances est celui-là même qui ne croit pas, qui les aborde comme des objets extérieurs soumis à l'investigation scientifique. La thématique de

1. R. Needham. *Belief, Language and Experiences*. Oxford, Basil Blackwell, 1972.

2. J. Pouillon, Remarques sur le verbe « croire », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51.

la croyance est introduite dans le discours par ceux qui ne croient pas en un phénomène. En revanche, pour le croyant, la foi n'est pas l'objet d'un discours, elle n'est pas une représentation figée, une image posée en face de sa conscience. Le croyant est dans sa croyance, il habite sa croyance, il ne croit pas qu'il croit. C'est le non-croyant qui croit que le croyant croit. La foi du croyant relève plutôt de la perception, de l'évidence immédiate, elle est un mode d'être. Pour le croyant, croire est une opération qui implique l'existence, et sa philosophie spontanée est précisément à l'opposé de celle de Kant pour qui l'existence ne peut être, dans un énoncé, le prédicat de quelque chose. Le croyant opère constamment le passage du « croire à » au « croire en » parce que la croyance est confiance, elle est un acte qui imprègne profondément sa vie, lui accorde protection ou appui. Cette différence radicale de position entre le croyant et celui qui tient un discours sur la croyance n'annule pas la possibilité de construire un objet. Point n'est besoin de croire pour étudier des croyances. Le paradoxe, c'est qu'il faut toutefois être dans une relation d'extériorité par rapport aux croyances pour espérer pouvoir les connaître. La difficulté se dédouble lorsque celui qui croit n'appartient pas à la culture de celui qui ne croit pas. Comme le souligne Jean Pouillon, le danger ici ne se limite pas à plaquer des catégories occidentales sur des catégories indigènes, mais à présupposer que la catégorie de la croyance, telle que nous l'entendons en Occident avec plus ou moins de précision, existe ailleurs et sous cette forme. Si l'anthropologue affirme que les Dangaleat croient à l'existence des *margai*, n'est-il pas en train d'inférer un mode de relation entre

des hommes et des représentations en des termes qui rejoignent le rapport qu'entretient un chrétien avec sa croyance ou en des termes qui reposent en dernière instance sur le mode de relation que je nouerais avec les *margai* si je consentais à admettre leur existence ? Or, qu'est-ce qui prouve que les Dangaleat croient selon les mêmes modalités de la croyance qu'un anthropologue occidental ? Qu'est-ce qui démontre l'existence même de cette catégorie de la croyance chez ce peuple ? La solution proposée par Jean Pouillon c'est d'opérer un détour par la langue, afin de repérer les différents usages du verbe « croire » pour être ensuite en mesure de saisir ce que le mot croyance désigne comme attitude intérieure, comme rapport entre le croyant et son objet de croyance. En exposant les termes qui, dans la langue des Dangaleat, correspondent au verbe « croire », Jean Pouillon fait remarquer qu'un tel verbe, réunissant sous un même vocable des attitudes relevant à la fois de la certitude et du doute, n'existe pas dans la langue indigène. La langue de ce peuple dispose bien de vocables pour exprimer ce que nous entendons par « croire en », « croire à » et « croire que » mais ne possède pas un terme unique qui manifesterait l'ambiguïté de la notion de croyance désignant en même temps une ferme conviction et un doute. Ces caractéristiques, sommairement exposées, sont précisément absentes dans la culture des Dangaleat. La coupure entre le monde « naturel » et le monde « surnaturel » n'existe pas pour eux et les *margai* font partie de leur expérience. Dès lors « ils n'y croient pas : cette existence est simplement un fait d'expérience : on n'a pas plus à croire aux *margai* qu'à la chute de la pierre qu'on

lance »<sup>1</sup>. La croyance se réduit ici à l'accomplissement des rites idoines, à la justesse des gestes propres à contenter les esprits.

Ce mouvement général de démembrement de la notion de croyance a été parfois accompagné par une forme de scepticisme à l'égard du pouvoir explicatif des sciences sociales, l'anthropologie et la sociologie apparaissant comme cette mise en forme sténographique de données entretenant l'illusion, à travers la référence à un « terrain et aux règles routières de la monographie », qu'il existerait un objet – les croyances collectives – extérieur à l'observateur et sécable à loisir.

#### IV. – Typologie des croyances collectives

Les croyances collectives couvrent un champ si vaste que la nécessité d'en établir une typologie impose à la raison anthropologique et sociologique un problème dont elle ne peut ignorer l'importance. Pourtant, peu d'anthropologues et de sociologues ont tenté cet exercice, préférant se concentrer sur d'autres débats ayant eu pour enjeux, selon les époques, l'origine, la définition ou le degré de rationalité d'une croyance collective quelconque. Toutefois, plusieurs voies peuvent être explorées en vue d'élaborer une typologie des croyances collectives.

**1. Le degré de certitude subjective.** – Cette typologie s'inspire de l'analyse kantienne qui vise à marquer cette différence irréfragable séparant la connais-

1. J. Pouillon, *op. cit.*, p. 50.

sance de la croyance en se référant à la fois à l'objet – relève-t-il du domaine de l'entendement ? – et à l'attitude du sujet à son égard. La connaissance a pour principe un jugement, objectivement fondé et établi conformément aux principes de l'entendement, ayant pour objet la vérité ; la croyance est, quant à elle, un assentiment porteur de certitude subjective pouvant aller de l'*opinion* contingente jusqu'à la *foi* vécue comme une nécessité subjectivement fondée. Cette typologie, qui a été au cœur de la démarche évolutionniste, fournit ainsi une tripartition du domaine : la connaissance isolée et préservée de toute contamination des croyances, la croyance-foi, modalité réservée au rang dignitaire de la religion, et la croyance-opinion, simple catégorie résiduelle dans laquelle s'entassent indistinctement toutes les autres représentations.

**2. Le degré de confrontation avec la réalité.** – Raymond Boudon<sup>1</sup> a identifié trois formes de croyances établies en fonction de leur confrontation avec le réel. Les croyances de « type I » – « je crois que le soleil se lèvera demain » – désignent des énoncés susceptibles d'être validés ou invalidés par une expérience. Les croyances de « type II » visent des propositions qui pourraient être confrontées à la réalité et qui ne le sont pas. Ce type rassemble sous une même étiquette à la fois les biais cognitifs de l'homme moderne et les rites magiques de l'homme primitif. Les croyances de « type III » renvoient aux appréciations normatives – « je crois qu'il est *bien* de... » – et qui ne peuvent

1. R. Boudon, *Le relativisme*, Paris, PUF, 2008.

être, par nature, mises intégralement en correspondance avec une réalité. Le champ des croyances collectives appartient au « type II » et ce constat conduit à deux remarques importantes. En premier lieu, comme l'indique justement Raymond Boudon, les croyances collectives ont induit de la part des sociologues ou des anthropologues, du fait de leur étrangeté apparente, un usage intensif, mais non exclusif, de principes explicatifs s'appuyant sur l'existence de forces cachées ou de causes irrationnelles. En second lieu, les croyances collectives, dès lors qu'elles appartiennent au « type II », n'échappent pas à la thématique du vrai et du faux et à la question de leur degré de correspondance au réel.

**3. Le degré de complétude de l'argumentation.** Gérard Bronner<sup>1</sup> propose, quant à lui, une typologie plus analytique des croyances collectives en croisant deux axes : un axe établissant une césure entre des propositions probablement vraies et des propositions probablement fausses d'une part et un axe, d'autre part, différenciant les énoncés selon qu'ils sont structurés par une argumentation complète ou une argumentation incomplète. Dans ce cadre, les religions, la magie et les idéologies se situent au carrefour des propositions probablement fausses mais fondées sur des systèmes argumentatifs complets alors que les superstitions sont à la fois probablement fausses et assises sur des principes argumentatifs incomplets.

1. G. Bronner, *L'empire des croyances*, Paris, PUF, 2003.

En combinant et en s'inspirant de ces trois typologies, il est possible de parvenir à la schématisation suivante permettant de mieux circonscrire le champ des croyances collectives :

		SUJET	
		<i>Certitude objective vérité ou erreur</i>	<i>Certitude subjective vérité ou erreur</i>
OBJET	Énoncé confronté systématiquement avec le réel, fondé sur une argumentation complète et incarné par des institutions	Science ( <i>Connaissance</i> )	
	Énoncé confronté partiellement avec le réel, fondé sur une argumentation complète et incarné par des institutions		Magie/ religion/ idéologie ( <i>Croyance collective</i> )
	Énoncé non confronté avec le réel, fondé sur une argumentation incomplète et non incarné par des institutions		Superstitions/ rumeurs ( <i>Opinion</i> )

Les croyances collectives désignent, *stricto sensu*, l'ensemble des énoncés se confrontant, non pas systématiquement, mais partiellement au réel, déployant des systèmes argumentatifs complexes susceptibles de rendre compte de cette non-correspondance à la réalité, s'accompagnant d'un sentiment de certitude sub-

jective quant au degré de vérité de ces énoncés, énoncés élaborés dans le cadre d'institutions au coefficient de fermeture marqué, au sein desquelles des rites, des doctrines et une tradition s'élaborent. *Lato sensu*, il est certes possible d'inclure dans le champ des croyances collectives l'espace propre à celui de l'*opinion* mais cette extension du domaine des croyances collectives tend à ignorer l'existence de différences significatives entre ces deux champs.

## Chapitre II

### **RELIGIONS, CROYANCES MAGIQUES ET MODERNITÉ**

La modernité, principalement marquée par la foi en un progrès scientifique indéfini, décrit une période de l'histoire au cours de laquelle l'homme semble désormais capable de se libérer de ces grands récits religieux porteurs de sens et d'espérance sur sa condition et sa destinée. Telle est, à grands traits, la thèse de la sécularisation qui, traduisant le désenchantement du monde, annonce le reflux irréversible de la fonction institutionnelle et culturelle de la religion dans le cadre de nos sociétés contemporaines. Cette thèse, sans être fautive du point de vue du mouvement historique global qu'elle restitue, minimise cependant un constat majeur, celui du foisonnement et de la fluidité des croyances que cette modernité rend possible.

#### **1. – La thèse de la sécularisation**

De l'immense littérature des sciences sociales qui recouvre la thématique de la sécularisation, il est possible d'extraire deux principes fondamentaux qui transcrivent ce que cette thèse dit sur notre monde moderne. La sécularisation signale, en premier lieu, un processus de relativisation de la religion perceptible à travers la dissociation de la sphère religieuse des au-

tres sphères de l'activité humaine, dissociation conduisant à un affaiblissement corrélatif du rôle culturel et social de la religion ; la sécularisation désigne ensuite un mouvement de « privatisation » de la croyance religieuse au sens où croire est dorénavant l'affirmation de la liberté et de l'autonomie d'un sujet et non l'acceptation d'une norme imposée de l'extérieur par une institution. Cette thèse de la sécularisation a pour arrière-fond l'affirmation du primat de la rationalité dans toutes les activités humaines conduisant, en particulier, à marginaliser fortement les croyances magiques dans nos sociétés. La thèse de la sécularisation ne se limite pas à enregistrer le processus de relativisation de la religion et de la magie. Elle comporte, plus fondamentalement, un enjeu de connaissance de nature historique et sociologique : établir ce qui fait la spécificité de la civilisation occidentale. C'est donc en comparant et en confrontant l'Occident à des cultures animées par des principes différents que l'on pourra être en mesure d'identifier ce qui le caractérise en propre. On doit, sur cette question complexe, à l'anthropologue Robin Horton un remarquable travail d'inspiration comparative entre les croyances africaines et la pensée occidentale<sup>1</sup>. Robin Horton n'est toutefois pas tombé, comme Lévy-Bruhl, dans ce piège qui consiste à hypostasier des différences manifestes existant entre les croyances religieuses africaines et les théories scientifiques. Un fait est pourtant là, impossible à contourner et qu'il faut bien expliquer : le caractère cumulatif

1. R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West, Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1989.

de la connaissance scientifique. La science occidentale a cette particularité d'être dynamique, d'être emportée par un mouvement critique interne. C'est cette caractéristique qui a retenu l'attention de Robin Horton. Ce dynamisme de la production des théories scientifiques est symptomatique d'une « culture ouverte » alors que les sociétés traditionnelles sont représentatives d'une culture « fermée ». Une culture « ouverte » est une culture qui favorise la compétition entre les théories, accepte l'existence d'« alternatives » théoriques. Cette « orientation » fait défaut dans les sociétés traditionnelles, et cela pour plusieurs raisons. Dans les sociétés traditionnelles, la magie est souvent une croyance dominante. La magie implique une représentation particulière du rapport entre les mots et les choses qui exerce une influence déterminante dans la fermeture des sociétés traditionnelles. Dans le langage de la magie, un mot ne se contente pas de désigner une chose, il est, en quelque sorte, la chose elle-même. Dans ce cadre, la croyance n'est pas un discours neutre sur une réalité, c'est une façon de l'atteindre dans sa texture profonde, dans ce qu'elle est substantiellement. Cette représentation tend à maintenir stables les croyances magico-religieuses, tend à rendre difficile l'émergence d'autres alternatives théoriques. Les représentations religieuses dans les sociétés africaines ne forment pas, en outre, un langage ayant acquis une autonomie par rapport aux circonstances ou par rapport à des événements particuliers. Lorsqu'un anthropologue essaie, sur le terrain, de reconstituer les principaux éléments constitutifs d'une représentation théorique religieuse, il ne peut pas, en général, les obtenir en dehors des circonstances à travers lesquelles

ces croyances se manifestent. Comprendre comment les Africains traitent et diagnostiquent une maladie implique une observation directe des rites. La science occidentale moderne est parvenue en revanche à décontextualiser ses énoncés, à relier ses propositions, non à des circonstances, mais à d'autres idées. Cette autonomie de la théorie par rapport aux circonstances permet en retour de s'interroger sur la théorie en tant que telle, sur les règles logiques qu'elle comporte, sur ses fondements épistémologiques. La science occidentale a la caractéristique d'avoir adopté une attitude « réflexive » sur les conditions de possibilité d'un discours scientifique sur la réalité. L'ensemble de ces conditions permet de comprendre ce que Robin Horton entend par « ouverture » ou « fermeture ». Les sociétés traditionnelles africaines éprouvent un sentiment d'inquiétude devant la nouveauté et essaient de sauver leurs théories religieuses, lorsqu'elles manifestent des défaillances, en ayant recours à des « élaborations secondaires », c'est-à-dire à des hypothèses *ad hoc*. Ce comportement de « protection » à l'égard des croyances dominantes, illustré notamment par la notion de tabou, ne se retrouve pas systématisé sous cette forme dans le cas de la science. Certes, les théories scientifiques font, elles aussi, l'objet de protection, d'hypothèses auxiliaires, car l'abandon d'une théorie, affligeant un coût cognitif élevé, ne peut se concevoir qu'en présence d'une proposition alternative fondée et validée. Cependant, ces alternatives théoriques surgissent fréquemment et l'activité scientifique semble plutôt guidée par une valeur de « destruction » que par une valeur de « protection » des représentations dominantes.

La modernité, en promouvant la démarche critique et la rationalité ouverte, se caractérise ainsi par l'imposition d'un nouveau paradigme, efficace et cohérent, porteur d'une libération sans précédent des forces productives, concurrençant, puis marginalisant les croyances religieuses et magiques non seulement du point de vue de leur capacité à rendre compte de la réalité mais aussi du point de vue de leur aptitude à produire du sens. Cette thèse de la sécularisation, qui fait de la modernité la cause explicative du déclin de la religion, semble confirmée par des statistiques dénuées d'ambiguïté quant aux tendances sociologiques qu'elles révèlent. Les pratiques religieuses sont, en effet, en repli sensible en France, fait qui traduit une perte de pouvoir de structuration des croyances de la part la religion catholique. À titre illustratif, le taux de baptêmes catholiques est passé de 92 % en 1958 à 64 % en 1987 et seuls les rites d'enterrement religieux apparaissent résister à l'érosion des pratiques. Par ailleurs, l'institution, en décalage avec l'évolution des mœurs, ne porte plus de messages audibles et susceptibles d'orienter le comportement des Français. Les résultats de l'enquête *Valeurs* de 1990 sont, sur ce point, probants : 26 % des personnes interrogées estiment que « l'Église apporte une réponse aux problèmes qui se posent dans la vie de famille » et 34 % à propos « des problèmes sociaux et normaux des individus ». L'institution catholique n'a plus le monopole de la vérité et doit désormais composer avec le « polythéisme des valeurs » caractéristique des sociétés modernes : en 1952, près d'un Français sur deux était d'accord avec l'idée que « la religion catholique est la seule vraie », ce taux est tombé en 1981 à 14 %. La croyance en Dieu recule,

elle aussi, de manière significative : 57 % des personnes sondées déclarent croire en Dieu en 1990 contre près de 70 % en 1947 et 27 % d'entre eux seulement déclarent que « la vie n'a pas de sens sans Dieu ». Par-delà ces évolutions quantitatives, il convient d'insister sur les modifications de la représentation de Dieu que l'on pressent de plus en plus nettement à travers ces enquêtes. La conception chrétienne d'un Dieu personnel ne recueille plus que 20 % des opinions des enquêtés alors que l'affirmation selon laquelle « il y a une sorte d'esprit et de force vitale » propose une formulation qui se rapproche de la croyance de 32 % des personnes interrogées<sup>1</sup>. Cette « sortie de la religion », selon l'expression de Marcel Gauchet, est encore plus marquée en ce qui concerne les tranches les plus jeunes de la population. Elle affecte, en particulier, le sentiment d'appartenance catholique des 18-24 ans, tombé en 1990 à son plus bas niveau – 37 % contre 65 % en 1984 – et elle s'accompagne d'une quasi-disparition de la pratique hebdomadaire ou mensuelle – respectivement 3 % et 7 % des jeunes de 18-24 ans<sup>2</sup>.

Ces constats ne valent pas uniquement pour la France, comme le montre Pierre Bréchon<sup>3</sup> en s'appuyant sur une enquête, en date, de 1998 portant sur onze pays européens et sur les États-Unis. Par-delà les spécificités nationales liées aux confessions domi-

1. Y. Lambert, *La religion : un paysage en profonde évolution*, in H. Riffault, *Les valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994, p. 123-162.

2. Y. Lambert, *Les jeunes et le christianisme : le grand défi*, *Le Débat*, n° 75, mai-août 1993, p. 63-80.

3. P. Bréchon, *L'évolution du religieux*, in *Futuribles*, n° 260, janvier 2001, p. 39-48.

nantes. des facteurs de convergence transparaissent qui révèlent l'existence, semble-t-il, d'un mouvement historique traversant les sociétés engagées dans le processus de modernité. Ces facteurs portent notamment sur la baisse de la confiance accordée aux institutions religieuses, toujours plus accentuée chez les 18-29 ans que chez les plus de 60 ans, sur une méfiance à l'égard des croyances religieuses perçues comme pourvoyeuses d'intolérance et de conflits et sur la fin de l'exclusivisme religieux. 4 % des Français, des Anglais et des Allemands de l'Ouest ayant 18-29 ans estiment ainsi que « la vérité est dans une seule religion », le taux le plus élevé – 17 % – étant observé en Italie.

Plus encore que ces chiffres, c'est l'analyse de l'unité spatiale d'un petit village breton, entreprise par Yves Lambert sur la période comprise entre 1900 et 1980<sup>1</sup>, qui est en mesure de restituer les effets de la sécularisation sur les croyances et la vie sociale. La religion était, au début du siècle, non seulement une croyance mais aussi une institution s'immisçant dans tous les pores de la vie sociale, un appareil idéologique scandant, à travers les fêtes et célébrations, les activités agraires, catéchisant les enfants, réglementant la vie sexuelle et définissant les rapports entre les hommes et les femmes, fixant pour l'ensemble de la communauté les normes de la « bonne conduite » et de la morale domestique. Cette emprise de l'institution, actualisée sans cesse par les rites, les messes, par la répétition d'un discours et de prières apprises par cœur, a

1. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*. Paris. Le Cerf, 2007.

fini par former un « *habitus* religieux » au sens que donne Pierre Bourdieu à ce terme, à savoir une logique incorporée génératrice de perceptions et d'actions, logique socialement construite mais restituée à travers le langage de l'immédiateté. Cet *habitus* religieux présentait, selon Yves Lambert, trois caractéristiques majeures ; en premier lieu, la supériorité du sacré sur le profane, supériorité incarnée par le prêtre dont la fonction semble saturée de puissances magiques et entourée de mana (célibat, usage du latin, manipulation d'objets sacrés, pouvoir des clés) ; en second lieu, la primauté accordée aux rites, accomplis scrupuleusement, et à la mémorisation de la doctrine au détriment de la compréhension et de l'adhésion au sens ; enfin, « le fidélisme », attitude désignant la confiance totale du croyant à l'égard de l'institution et sa soumission à un ordre non pas pensé mais vécu. Deux guerres mondiales et l'ouverture du petit village breton au monde extérieur et au progrès technique finiront par fissurer puis briser ce modèle. Ces bouleversements sociaux conduiront à une inversion totale des perspectives de la croyance. La religion n'est plus qu'un sous-ensemble spécialisé de la vie sociale, certes encore essentiel en ce que la religion assure le salut extramondain, mais avec lequel il faut trouver des arrangements et des compromis dans le cadre d'une nouvelle aspiration intramondaine devenue dominante parmi les fidèles, celle de réussir sa vie ici-bas. Dans ce cadre profondément renouvelé, la croyance religieuse est plus affaire de conviction que de médiation institutionnelle et s'apparente de plus en plus à une morale humaniste symbolisée par la figure du Christ.

## II. – Mutations des croyances à l'ère de la modernité

Le désenchantement du monde apparaît irréversible et caractéristique des sociétés ouvertes marquées par un processus de rationalisation de toutes les composantes de la vie humaine. Cette thèse s'avère exacte en adoptant la perspective de la longue durée, celle qui établit de grandes ruptures entre un monde dominé par la religion et un monde dans lequel sa sphère d'influence se rétrécit et se spécialise. Pour autant, l'observation des croyances contemporaines invite à nuancer ce propos et conduit à identifier plutôt des mutations, des transformations et des adaptations à la modernité, qu'une disparition irrévocable de la religion et de la magie.

Le concept de « sécularisation » n'est pas, remarquons-le tout d'abord, exempt d'équivocité en ce qu'il surestime sûrement le poids de la religion dans l'histoire et, à l'inverse, le règne de la rationalité dans nos sociétés modernes, en ce qu'il relie mécaniquement la croyance à des pratiques certes en recul, en ce qu'il associe la croyance aux institutions censées les incarner et, pour finir, en ce qu'il repose sur une identification restrictive de la croyance à la religion chrétienne. Le concept de « sécularisation » est toutefois encore utile parce qu'il désigne un mouvement d'une importance sociologique incontestable, celui de la privatisation des croyances, mais il doit être manipulé avec soin pour échapper à la funeste fascination des soi-disant lois de l'histoire annonçant la mort inéluctable de la religion. La science, par ailleurs, n'endosse plus les rêves du positivisme conquérant qui prophétisait l'avènement de l'âge positif en lieu et place des âges méta-

physique et théologique ou qui, à la façon d'un Renan, déclarait que le dernier mot de la modernité était « d'organiser scientifiquement l'humanité ». Les théories quantiques et de la relativité, intégrant les notions d'incertitude, déployant des paradoxes déroutants à l'aune de nos perceptions, remettant en cause nos représentations spontanées de la réalité, alimentent, bien au contraire, un imaginaire empli de croyances et ce d'autant plus que la part des phénomènes incompréhensibles s'étend corrélativement au développement de l'activité scientifique elle-même.

**1. Le bricolage religieux.** -- De nombreux travaux de sociologie des religions ont insisté ces dernières années sur une caractéristique majeure des croyances collectives précédemment sous-estimée. Loin d'être des représentations figées et immobiles, les croyances offrent un espace de jeux et d'interprétations favorisant leur transformation et adaptation, leur assimilation par des individus capables de les tordre et de les retourner en fonction de leur lecture et de leurs propres enjeux. Cette transformation du croire contemporain s'établit dans le contexte d'une mise à distance des institutions religieuses à qui l'on conteste de plus en plus le monopole de la vérité et le pouvoir de fixer les normes. L'identité religieuse d'un individu est désormais moins l'objet d'un héritage que le produit d'une construction de sens subjective. Pour désigner ce phénomène, Danièle Hervieu-Leger utilise l'expression suggestive de « bricolage des croyances »<sup>1</sup>, phénomène

1. D. Hervieu-Leger, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*. Paris. Flammarion, « Champs », 2001.

porté, en toile de fond, par quelques axes principaux d'évolution : en premier lieu, l'affaiblissement du poids des communautés religieuses souvent associées à un espace bien circonscrit et à travers lesquelles s'opérait la transmission des croyances entre les générations à pour effet d'enrayer la mécanique de reproduction à l'identique des représentations. La sociabilité religieuse n'est plus désormais reçue dans le cadre d'une communauté spatialement délimitée mais elle s'élabore au sein de groupes cimentés par des relations d'affinité entre leurs membres. Ces groupes, en second lieu, ne répondent plus à l'ancienne logique des organisations religieuses traditionnelles, organisations stables, régies par une hiérarchie et par des rites formalisés tirant leur légitimité d'une longue tradition ; l'affect, l'émotion et les préoccupations orientées vers le monde ici-bas constituent les principes sur lesquels se fondent ces nouvelles communautés religieuses. Le champ religieux n'apparaît plus régulé par des institutions qui structuraient l'offre et déterminaient aussi les formes d'expression d'une demande de salut religieux, qui étaient capables de prescrire aux individus les normes de la croyance. Cette subjectivisation de la croyance s'incarne, selon Danièle Hervieu-Leger, autour de deux figures contemporaines du croire qui ne peuvent plus être assimilées à celle du pratiquant régulier membre d'une Église. Le « pèlerin » est la première illustration de cette modernité religieuse faite d'attachement à des nouveaux modes de sociabilité en réseau – communauté de Taizé, rassemblement JMJ – figure qui tend à disjoindre d'une part, la pratique de l'institution et, d'autre part, la pratique d'une appartenance indéfectible à une confession religieuse. Dans ce

contexte, la notion de pratiquant et de croyant vole en éclats entre ceux qui croient en Dieu et qui pratiquent régulièrement – les « croyants fermes » –, entre ceux qui croient en Dieu et ne pratiquent pas – les « croyants non intégrés » –, entre ceux qui croient quelque chose, sans savoir si c'est Dieu ou quelque chose d'autre, et qui ne pratiquent pas – les « croyants possibilistes » –, entre ceux qui ne croient pas mais pensent qu'il existe une force sans pouvoir la nommer – les « incroyants possibilistes » – et entre ceux enfin qui n'adhèrent à aucune représentation – les « incroyants fermes »<sup>1</sup>. Le « converti » est, quant à lui, cet autre visage de la modernité du croire qui transcrit la mobilité des parcours religieux et qui illustre l'affirmation des individus à construire leur identité religieuse à partir d'eux-mêmes, en fonction de leurs aspirations et de leurs attentes.

Ce bricolage religieux qui exprime, à sa manière, la faculté d'innovation des individus en matière de croyances est notamment perceptible à travers le nomadisme des concepts religieux. La notion de réincarnation est à cet égard particulièrement illustrative de la modernité religieuse opérant des fusions entre des représentations n'ayant pas la même signification ou issues de traditions différentes. L'enquête *Valeurs* de 1990 montre ainsi une relative persistance de la croyance en une vie après la mort comparativement à celle de l'existence d'un Dieu personnel – 38 % des personnes enquêtées en France croient en une vie

1. P. Cousin, C. Fourag, K. Talin, *La mutation des croyances et des valeurs dans la modernité, une enquête comparative entre Angers et Grenoble*, Paris, L'Harmattan, 1996.

après la mort contre, rappelons-le, 20 % en un Dieu personnel –, croyance qui s'accompagne d'une espérance désormais à peu près égale en matière de résurrection des morts – 27 % – ou de réincarnation – 24 %. Cette croyance en la réincarnation est encore plus élevée chez les 18-24 ans – elle atteint 31 % – et fait plus étonnant encore, près de la moitié de ceux qui déclarent croire en la résurrection disent aussi croire en la réincarnation. Cette instabilité des concepts se perçoit, de la même manière, à travers diverses combinaisons associant la croyance religieuse aux croyances paranormales, ces dernières étant d'ailleurs plus fréquentes chez ceux qui affirment croire en Dieu – 38 % – que chez ceux qui refusent d'y croire – 17 %. Si les pratiquants réguliers croyant en Dieu, fortement intégrés à l'institution et détenteurs d'une certaine cohérence doctrinale expriment peu d'attirance à l'égard des croyances paranormales, en revanche 39 % des personnes moins intégrées au catholicisme mais néanmoins convaincues de l'existence de Dieu déclarent croire au paranormal<sup>1</sup>.

Ce bricolage religieux est le reflet tangible du processus de sécularisation qui traverse les sociétés modernes. Il est, en même temps, l'expression du dynamisme des croyances collectives appelées non à disparaître mais à muer. Chemin faisant, une différence essentielle a été instituée ; les croyances religieuses, dans nos sociétés modernes, ne sont plus médiatisées par des institutions mais arrimées à des marchés de biens symboliques régis, comme l'indique Danièle Hervieu-Leger, par des

1. G. Michelat, L'essor des croyances parallèles, in *Futuribles*, n° 260, janvier 2001, p. 61-72.

principes comparables à ceux qui organisent la production et la distribution de biens matériels : mouvement de dérégulation du fait de l'affaiblissement des institutions, recherche de la différenciation individuelle et d'un rapport authentique à l'objet, valorisation de l'innovation et de l'expérimentation, accélération de la circulation des biens et segmentation de l'offre et de la demande favorisant l'apparition de niches.

**2. Le phénomène sectaire.** – Les sectes, formes représentatives de ce bricolage religieux, suscitent le scandale, la réprobation publique et sont l'objet en France, depuis plusieurs années, de rapports parlementaires et de lois visant à protéger les individus, fragiles ou trompés, des manipulations psychologiques mises en œuvre par les organisations sectaires. C'est dans ce contexte de régulation juridique de l'activité sectaire et de protection des droits individuels que les associations de défense de la famille ont obtenu la possibilité de se porter partie civile. Cette préoccupation publique a donné lieu à la création d'un Observatoire interministériel en 1996 et à la mise en place d'une Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS) en 1998. Les sectes sont perçues comme une menace pour l'ordre public, comme des unités totalitaires dont les modes de fonctionnement et de recrutement de leurs adeptes vont à l'encontre des principes fondamentaux sur lesquels s'appuie la modernité, à savoir le primat de la raison et le respect de la liberté individuelle. De nombreux événements, ayant marqué la chronique des faits divers, attestent, à l'évidence, du caractère violent et irrationnel de ces organisations. Le suicide collectif par poison, à la fin des an-

nées 1970, d'un millier de membres de la secte américaine du Temple du Peuple fondée par Jim Jones reste l'exemple paradigmatique des dérives violentes que portent en elles les organisations sectaires pratiquant l'autodestruction ou dirigeant la menace vers l'extérieur, comme ce fut le cas avec la secte japonaise Aum Shinrikyo qui planifia des attaques chimiques faisant plusieurs dizaines de morts au milieu des années 1990, et ce en vue de favoriser l'émergence d'une ère nouvelle. Ces actes, inintelligibles, illustrent les méthodes déployées par les sectes pour asservir l'individu à travers des techniques instaurant une relation de dépendance, de soumission à l'égard du guru – maître à penser, escroc ou malade mental – ou à l'égard d'une organisation pyramidale, fermée sur elle-même, soutenue par une idéologie de nature eschatologique prétendant régénérer l'individu ou l'ordre social dans sa globalité. La « mécanique des sectes » a pour conséquence de détruire l'autonomie de l'individu qui ne pense et n'agit plus qu'à travers les injonctions émanant de l'autorité d'un guru ou de ses représentants. Isolé de sa famille et de ses amis, l'individu est victime d'une stratégie d'endoctrinement qui conduit à l'apparition de troubles cognitifs, comportementaux et psychologiques comparables, dans ses manifestations, à une addiction toxicomaniaque<sup>1</sup>. Ces développements sur cette forme moderne de la servitude volontaire peuvent trouver un fondement théorique dans toute une série de travaux relevant du champ de la psychologie sociale qui insistent sur la fascination éprouvée par les individus à l'égard des modèles autoritaires ou

1. J.-M. Abgrall. *La mécanique des sectes*. Paris, Payot, 2002.

dogmatiques. acceptation qui serait représentative d'une composante essentielle de la nature humaine mise en lumière par les célèbres expériences de Asch et de Milgram mesurant les effets du conformisme et de la soumission à l'autorité. L'expérience de Asch décrit le ralliement d'un individu à un jugement, manifestement faux, sur la longueur d'une ligne préférant ainsi se soumettre à la norme d'un groupe plutôt que de suivre le témoignage irréfutable de ses yeux. Quant à l'expérience de Milgram censée mesurer les mécanismes d'apprentissage et de la mémoire, elle retranscrit le fait troublant selon lequel de nombreux individus sont prêts à administrer des décharges électriques de plus en plus fortes à un sujet complice de l'expérience, simulant la douleur en cas de mauvaise réponse de sa part, en raison de leur sujétion à l'autorité légitime incarnée ici par un laboratoire de psychologie de l'Université de Yale.

L'individu, pris dans la toile d'une secte, semble avoir renoncé au sens commun, à la morale et à la raison, il ne confronte plus sa croyance ou ses convictions à la réalité qu'il disqualifie jusqu'à l'absurde du point de vue de ceux qui n'endossent pas cette croyance. Pourtant, cette impression d'irrationalité peut être fortement nuancée dès que l'on analyse les déterminants cognitifs de l'adhésion aux croyances, dès que l'on restitue le cheminement complexe et subtil qui conduit des individus à partager des représentations communes. C'est ce qu'a montré en particulier Léon Festinger dans *L'échec d'une prophétie*, livre qui relate la conviction d'un petit groupe d'Américains de l'imminence d'un cataclysme devant submerger le pays, déluge à venir annoncé à une certaine Marian

Keech par des extraterrestres, prédiction qui fut cependant mise en déroute le jour indiqué. Plutôt que d'abandonner leur croyance manifestement fausse, le groupe, enclin à réduire son malaise en minimisant cette dissonance cognitive, a développé toute une série d'arguments permettant d'expliquer et de justifier cet échec : erreur dans la transcription du message des extraterrestres, erreur dans l'interprétation du message dont les termes apparaissent tout d'un coup équivoques, annonce d'une nouvelle prophétie relative à la venue des extraterrestres suscitant de nouvelles attentes et réorganisant dans une nouvelle perspective le contenu des messages précédents. Léon Festinger établit ainsi que la réfutation d'une croyance par la réalité est une opération délicate à plus d'un titre en ce qu'elle heurte d'abord des convictions profondes qui engagent une communauté de fidèles vivant de fortes relations de solidarité et d'interdépendance à travers leur foi, en ce qu'elle implique ensuite une formulation claire des événements pouvant faire l'objet d'une réfutation, en ce qu'elle doit apporter enfin un démenti tel que celui-ci doit s'avérer capable de dissoudre les dernières certitudes de l'adepte.

Évoquer la manipulation ou l'irrationalité c'est se munir dès lors d'un langage qui condamne et alerte l'opinion publique sur la menace totalitaire représentée par les sectes mais qui ne permet pas de comprendre le phénomène lui-même en tant qu'objet, objet par ailleurs classique de la littérature sociologique. L'existence de nombreux schismes ponctuant l'histoire des religions monothéistes devait, en effet, nécessairement conduire les sociologues à se pencher sur les sectes, sur leur nature et leurs conditions d'apparition, en

les reconnaissant, par là même, comme l'une des formes institutionnelles majeures des croyances collectives. Max Weber, l'un des fondateurs de la sociologie, établit ainsi une distinction méthodologique entre église et secte qui vise à gommer les connotations négatives reliées à ce dernier mot auxquelles l'étymologie latine – *secare*/couper – renvoie. Par secte, il entend un groupement composé d'adeptes volontaires, ayant reçu confirmation de leur appartenance au groupe, un groupement marqué par une éthique de la discipline et délivrant des messages destinés à un nombre réduit de fidèles plus ou moins qualifiés religieusement, un groupement légitimant son organisation hiérarchique à partir du charisme personnel de ses chefs dotés des qualités nécessaires pour être en mesure de rompre avec une tradition jugée sclérosante. L'Église est, quant à elle, une institution s'adressant aux masses et n'exigeant pas nécessairement une libre adhésion de ses fidèles ni un acte volontaire de confirmation, une institution reposant sur un système hiérarchique fondé sur le charisme de fonction des prêtres accomplissant des rites stables et fixés dans le cadre d'une longue tradition, une institution s'appuyant sur une doctrine codifiée rassemblée dans des textes sacrés et distribuant, pour le compte d'une large communauté, les biens de salut. Ces précisions et délimitations apportées par Max Weber amènent à comprendre les raisons pour lesquelles les sectes, loin d'apparaître comme un mouvement empreint d'irrationalité et représentatif d'une « pathologie du croire »<sup>1</sup>, prospèrent à l'ère moderne,

1. D. Hervieu-Leger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

la France comptant aujourd'hui, pour se limiter à cet exemple, près de 200 sectes répertoriées regroupant un nombre croissant d'adeptes et de sympathisants. Les sectes correspondent à ce désir contemporain de fonder la croyance, non à partir d'un discours institué fixant, pour tous et de toute éternité, le vrai et le permis, mais à partir d'une expérience personnelle vécue sous la forme d'un cheminement spirituel, apportant des réponses à des questions liées au sujet lui-même – ses échecs, sa souffrance, son sentiment d'inachèvement – et orientées vers le monde ici-bas. La croyance devient ainsi le corrélat de microrécits personnels et de « petits montages de sens », pour reprendre l'expression de Danièle Hervieu-Leger, vécus dans le cadre de communautés émotionnelles dans lesquelles il est question de conversion, de transformation de soi, de guérison en mobilisant pour cela, lors de stages ou de sessions, toutes les techniques de méditation et de maîtrise corporelle offertes par le marché. Cette recherche d'une « voie » à expérimenter et cette volonté d'un accomplissement personnel désignent certaines caractéristiques du croire contemporain qui assurent aux sectes une forme d'avantages concurrentiels indéniables par rapport à des Églises soucieuses d'obéissance à des rites et à des messages dualistes dévalorisant les préoccupations intramondaines.

**3. Les croyances magiques.** – Les croyances magiques ont été longtemps désignées comme un marqueur infailible révélant, chez un peuple, la présence d'une mentalité primitive. Cette affirmation a été, en particulier, systématisée par Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). Cette hypothèse d'une mentalité primitive a

émergé dans l'esprit de Lévy-Bruhl lorsqu'il cherchait à trouver une alternative à l'évolutionnisme. L'évolutionnisme se figurait le primitif comme étant un enfant attardé et plongé dans les limbes d'une pensée qui préfigurait, à travers une première formulation du principe de causalité, l'imposant édifice de la science. Lévy-Bruhl a rejeté ce schéma et a apporté une explication radicalement différente. Le primitif, d'après Lévy-Bruhl, ne pense pas de travers, il pense autrement, il active des catégories non aristotéliennes de la pensée. Ces catégories primitives ont pour caractéristique essentielle d'être indifférentes aux principes formels d'identité, de tiers exclu, de non-contradiction. Ces catégories ont pour seconde caractéristique de restituer non pas des formes de connaissance mais des formes d'expérience affective et mystique. Le primitif ressent plutôt qu'il ne raisonne, éprouve un sentiment d'être au contact de forces occultes plutôt qu'il ne décompose conceptuellement son univers en objets de pensée. Dans *La mentalité primitive*, livre paru en 1922, Lévy-Bruhl s'évertue à montrer à quel point cette mentalité primitive diverge fondamentalement de notre mentalité, l'incommensurabilité des mentalités interdisant toute approche empathique, toute méthode qui consiste à nous substituer aux primitifs en vue de restituer la dynamique interne de leurs croyances. D'après Lucien Lévy-Bruhl, le primitif est réellement et intimement persuadé que le monde surnaturel, mystique, est coextensif au monde physique et qu'il est le principe directeur de ce monde, ce principe autorisant l'adhésion à des croyances déroutantes ou inintelligibles du point de vue d'un esprit éduqué par la science moderne.

La thèse de la mentalité primitive, qui appartient désormais au musée des idées, a été définitivement rejetée par l'anthropologie, en partie suite aux observations d'Evans-Pritchard à propos des Azandé (voir p. 98). De surcroît, des travaux récents sur les croyances de l'homme occidental moderne ont permis de rompre avec cette fausse identification entre mentalité primitive d'une part et adhésion inconditionnée aux croyances magiques d'autre part. Les enquêtes menées par Guy Michelat<sup>1</sup> sont, sur ce point, suggestives quant à la diffusion et à la vitalité, dans nos sociétés, des croyances relatives aux guérisons magnétiques et imposition des mains – 55 % des personnes enquêtées déclarent y croire en 1993 –, relatives aux prédictions par le biais de signes astrologiques (29 %) ou relatives à la voyance (24 %). Les croyances portant sur les envoûtements et la sorcellerie demeurent stables quant à elles, entre 1982 et 1993, à hauteur de 20 % environ. L'intérêt de ces enquêtes dépasse toutefois le simple constat empirique de la survivance de croyances supposées disparaître proportionnellement à la vitesse de propagation de la science et des techniques. Guy Michelat montre, en effet de manière contre-intuitive, que la croyance au paranormal tend à s'accroître avec l'élévation du niveau d'études et qu'elle est plus fortement implantée chez les étudiants, les employés et les cadres supérieurs que chez les agriculteurs. Les représentations qui tendent à associer l'univers des croyances magiques au monde paysan ou qui accordent au capital scolaire la vertu de libérer l'homme de l'irrati-

1. G. Michelat, L'essor des croyances parallèles, in *Futuribles*, n° 260, janvier 2001, p. 61-72.

nalité et des superstitions appartiennent au domaine du préjugé. Ces croyances au paranormal ne sont toutefois pas l'expression d'un refus de la rationalité scientifique ni la volonté de réenchanter coûte que coûte l'univers au prix d'un renoncement à la raison. D'après l'hypothèse esquissée par Guy Michelat, les individus dotés d'un capital culturel éprouveraient le besoin de préserver, aux franges de l'explication rationnelle, la part de mystères dévolue au fonctionnement de l'univers, mystères qui recevront, sans nul doute demain, une explication de type scientifique. Croyances et science ne sont plus pensées en termes d'exclusion réciproque mais apparaissent comme deux visions complémentaires procédant d'un souci commun : tenir un discours producteur de sens.

Le célèbre livre de Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (1977), demeure à ce jour la contribution la plus passionnante attestant la présence, en France, de croyances magiques structurées. L'intérêt majeur de ce texte est de révéler les conditions de sa production, le lecteur découvrant à la fois ce qui est écrit et le contexte qui a rendu possible cette transcription de la parole magique. L'écriture de ce livre n'est pas, au départ, le produit d'un projet théorique préalable. Jeanne Favret-Saada ne s'est pas lancée dans une étude de la sorcellerie dans le Bocage en partant du postulat qu'il fallait construire un autre discours sur cette croyance. Ce sont les événements, les rapports qui se sont insensiblement noués entre elle et la population, plus particulièrement entre elle et les époux Babin, qui ont déterminé en grande partie l'analyse et orienté la recherche en dehors des sentiers battus de la méthode ethnographique. Jeanne Favret-

Saada a eu accès à un « objet » en étant plongée et immergée dans une réalité qu'elle était censée décrire avec un regard froid et distancié. En étudiant la sorcellerie dans le Bocage, Jeanne Favret-Saada a eu conscience du fait que cette croyance ne constituait pas un ensemble hétéroclite et bigarré de représentations. Elle a découvert, sous cette apparence de chaos, un ordre séquentiel qui se reproduit avec régularité. L'hypothèse d'un sort jeté par un sorcier suit, dans l'esprit d'une victime, un cheminement précis. En premier lieu, la victime d'un sort commence par nier son existence dans la mesure où elle ne parvient pas à étiqüeter son malheur. La conjonction d'éléments inquiétants, marqués au sceau de la répétition, oblige la victime à consulter un vétérinaire, un médecin ou un prêtre. « La notation de la dérouté du savoir positif » contraint la victime à émettre d'autres hypothèses, ou plus exactement, son entourage immédiat. La possibilité d'une attaque magique est dès lors envisagée. La croyance au pouvoir des sorciers n'apparaît pas de ce fait comme l'analogon d'une « mentalité paysanne », elle ne surgit qu'à la suite d'un long processus éliminant tour à tour les hypothèses susceptibles d'expliquer un malheur quelconque. La croyance en l'efficacité magique de la parole est finalement une hypothèse résiduelle qui s'impose à la conscience des habitants du Bocage pour rendre compte de faits demeurant rebelles à toute réduction rationaliste.

Une fois la situation posée – série des malheurs, échec de la science légitime, médiation d'un « annonciateur », appel parfois résigné à un guérisseur – la lutte à mort peut alors débiter. Ce qui frappa, en effet, Jeanne Favret-Saada, c'est la violence d'une situa-

tion dans laquelle seule la mort – du guérisseur, du sorcier ou de l'ensorcelé – semble être en mesure de dénouer les fils de la parole, de délier les sorts. Cette lutte à mort s'opère selon des règles qui témoignent du haut degré de cohérence interne de la croyance. La représentation de l'agression magique semble répondre à une logique de la mécanique des forces et de fluides énergétiques parfaitement restituée par Jeanne Favret-Saada. Pour que la parole ait une efficacité magique, il faut qu'un contact ponctuel s'établisse entre le sorcier et sa victime. Joséphine Babin fulmine d'ailleurs régulièrement contre son mari qui, empreint de timidité et de naïveté, tombe constamment dans les pièges de son sorcier en acceptant, de mauvais cœur mais en acceptant tout de même, une poignée de mains avec son agresseur. Ce toucher établit le transit d'un flux énergétique, comme si le sorcier aspirait le fluide vital de sa victime, s'en délectait, prospérant et s'enrichissant au détriment de sa proie. Ensorcelé et sorcier sont, pour reprendre le langage de l'anthropologue Gregory Bateson, dans un rapport de schismogenèse complémentaire : l'innocence de l'un renforce la méchanceté de l'autre, l'appauvrissement de l'un se traduit mécaniquement par l'enrichissement de l'autre. La structure des relations exclut par avance les équilibres provisoires. Le déséquilibre et l'introduction d'un désordre sont les caractéristiques d'une situation d'envoûtement. Cette croyance s'appuie de surcroît sur une représentation du destin. Nul n'échappe à la loi de la magie et l'on est sorcier en appartenant à une lignée. Du point de vue de la victime, le fils de son sorcier est un élément de l'agression magique, soit parce qu'il est le « conducteur » involontaire de

l'énergie maléfique de son père, soit parce qu'il apparaît comme un « conducteur rebelle » de ce fluide, soit parce que ensorcelé par son propre père, il contribue à approvisionner le sorcier en énergie vitale et renforce alors la position de son père dans la lutte à mort que ce dernier a engagée contre sa victime.

La représentation des conditions d'utilisation de la force magique et le principe de sa conservation au sein d'un lignage constituent un ensemble cohérent et logique traduisant un réel degré de formalisation de la croyance. En accueillant une parole, Jeanne Favret-Saada a eu aussi accès à une pensée. La description des principes de l'attaque magique dévoile davantage encore la cohérence des représentations. Cette attaque se situe à l'intérieur d'un champ de forces, l'accumulation de la force, sa captation et sa restitution définissant les principaux enjeux de la lutte entre un sorcier, sa victime et le guérisseur. Ce champ de la lutte est indéfiniment extensible en droit. Tout espace vacant est un espace de conquête pour le sorcier. L'agression magique se résume en somme au schéma suivant : une force magique investissant la totalité d'un domaine éprouve un besoin irrépressible de se répandre en dehors de ce domaine, aspire à accroître l'espace qu'elle occupe. Tant qu'elle demeure circonscrite à son domaine, l'usage de la force ne saurait être qualifié de magique. C'est le périmètre des choses et des êtres recouverts par un nom qui délimite l'espace vital légitimement occupé par une force. Cette force semble, en outre, toujours porteuse d'un « excédent à investir ». Le sorcier est constamment aiguillonné par une force et agit sous l'effet d'une pulsion naturelle qui le contraint à étendre constamment son territoire. Le guéris-

seur se branche, à ce moment-là, sur le réseau de forces du sorcier pour ramener l'énergie dérobée par maléfice vers son patient. Si la contre-offensive s'avère payante, le sorcier sera obligé d'abandonner l'espace vital de sa victime et devra partir à la recherche d'autres lieux à investir.

Le livre de Jeanne Favret-Saada présente l'intérêt majeur d'établir à quel point les croyances magiques contemporaines ne forment pas un tableau informe à base de pièces composites, ne sont pas la manifestation résiduelle d'un esprit superstitieux. Les travaux de Dominique Camus<sup>1</sup> s'attachant à décrire des pratiques magiques bretonnes confirment effectivement les analyses de Jeanne Favret-Saada sur de nombreux points – circulation de la parole, répétition du malheur, déroute de la science, isolement progressif de l'ensorcelé, désignation de l'origine du mal par un tiers, etc., – en ce qu'ils attestent l'existence de représentations structurées auxquelles l'individu consent à se référer lorsque la venue du malheur exclut l'idée du fortuit et dénote, bien au contraire, une intention de nuire.

1. D. Camus. *Pouvoirs sorciers, enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Paris. Editions Imago, 1988.

## Chapitre III

### LES TROIS MOMENTS DE L'EXPLICATION DES CROYANCES COLLECTIVES

Expliquer les croyances collectives, en allant au-delà du simple constat de leur vitalité dans les sociétés modernes, constitue l'un des programmes de recherches majeurs des sciences sociales. Cette explication des croyances collectives semble immuablement répondre à un mouvement général composé de trois moments, mouvement que l'on retrouve présent dans toute la littérature sociologique et anthropologique. Le premier moment est celui de la *disqualification des croyances* considérées comme des formes d'une illusion collective ; le second mouvement est celui, pourrait-on dire, de la *sauvegarde des croyances collectives* entreprise à partir des fonctions sociales ou symboliques que celles-ci remplissent ; le troisième moment désire souligner la *rationalité des croyances collectives* en assimilant ces dernières à des ensembles de propositions théoriques partiellement confrontées à la réalité. Ces moments ne restituent pas un ordre chronologique, ils désignent trois principales approches ayant fortement imprégné et orienté les analyses portant sur l'idéologie, la religion et la magie.

## 1. – L'idéologie

**1. La disqualification des idéologies : Karl Marx et Raymond Aron.** – Un paradoxe habite et traverse une grande partie des sciences sociales : la disqualification d'un phénomène, par le biais de la catégorie de l'illusion, au moment même de sa constitution en objet de science. L'idéologie n'échappe pas à cette contradiction que l'on repère dans les écrits séminaux de Karl Marx sur cette question. Influencé par les thèses de Ludwig Feuerbach qui décrivent la religion comme une image inversée de la réalité, Marx entreprend l'analyse des idéologies en se conformant à ce schéma du renversement. Il s'agit pour Marx de mettre fin aux oppositions abstraites de la philosophie idéaliste allemande qui sépare les systèmes de pensée et les idéologies de la réalité en se fondant sur une représentation faussée de cette dernière. En effet, l'idéalisme allemand n'est pas parvenu à saisir la texture intime de la réalité comme étant un produit sensible de l'activité des hommes, comme étant un processus dynamique déterminé par le développement des forces productives et par les rapports sociaux de production. En ce sens, la philosophie idéaliste, condamnée à interpréter diversement le monde, selon les termes de la onzième des *Thèses sur Feuerbach* (1845), n'a pas cessé de se poser des questions, principalement sur la religion et sur la pensée, qu'elle ne pouvait pas résoudre prisonnière qu'elle était d'une fausse conception des rapports entre l'homme et la réalité. Dès lors, la tâche théorique de Marx est de procéder à la réconciliation de la praxis et des idéologies en montrant à quel point

les systèmes de pensée sont profondément et viscéralement arrimés à leur base matérielle concrète, cette réconciliation scellant, en fait, la mort des idéologies puisqu'il est question d'abandonner la sphère des idées et des représentations, qui ont en vain agité la philosophie idéaliste, pour conquérir un point de vue scientifique épousant adéquatement le monde réel, c'est-à-dire le monde des activités matérielles. Selon Marx, le monde se déchire et se transforme, non à partir de l'opposition des systèmes de pensée, mais en fonction d'une dialectique qui secoue la sphère des activités matérielles : la confrontation entre, d'une part, le niveau des forces de production et, d'autre part, la nature des rapports de production marquée, dans l'économie capitaliste, par la divergence fondamentale des intérêts entre bourgeoisie et prolétariat. Il faut, dit Marx dans la préface de *L'idéologie allemande* (1846), se révolter contre la domination des idées, entreprendre un travail de démythification des idéologies qui voilent la réalité et masquent des vérités cachées depuis la fondation du monde. Pour y parvenir, la méthode consiste non à enregistrer ce que les individus disent et pensent mais à restituer ce qu'ils font à partir de ce qu'ils disent et pensent en fonction de la place qu'ils occupent et du rôle qu'ils jouent au sein des activités matérielles.

La position de Marx apparaît toutefois ambiguë car elle tisse, dans une même phrase ou dans un même paragraphe, plusieurs conceptions relatives à la signification qu'il convient d'accorder aux idéologies. Marx assimile parfois les idéologies à un processus de « sublimation résultant nécessairement » de la vie ma-

térielle des hommes<sup>1</sup>. Dans ce cadre d'analyse, les idéologies sont comparables à des processus chimiques d'évaporation, elles décrivent, sous un mode euphémisé et spiritualisé, une réalité dont elles découlent. Par là même, recourir à l'analyse des idéologies c'est recueillir un dépôt pur qui retranscrit d'une certaine manière les enjeux et les questions d'une époque. Le processus de sublimation ne peut donc être ramené à une forme d'illusion. Le recours à cette notion de sublimation cohabite toutefois avec la métaphore de la *camera obscura* qui, quant à elle, renferme l'idée selon laquelle les idéologies ne proposeraient qu'une image inversée de la réalité. Cette inversion rétinienne permet de congédier les idéologies qui apparaissent, pour le coup, comme des fictions inutiles dans la mesure où elles sont une représentation inadéquate de la réalité et se tiennent sous la dépendance de celle-ci. Comme l'affirme Marx, les idéologies, n'étant que le reflet fantasmagorique de la réalité, n'ont, de ce fait, ni « autonomie » ni « histoire ». En faisant appel à la thématique de la *camera obscura*, il est question pour Marx de se débarrasser de l'idéologie comme d'une illusion à laquelle il est superflu de recourir pour comprendre « les choses telles qu'elles sont réellement »<sup>2</sup>. Une troisième conception de l'idéologie, relevant ni de la sublimation ni de l'inversion, perceptible dans toute l'œuvre de Marx, se signale dès la rédaction de *L'idéologie allemande* remontant à 1845. Cette nouvelle acception accorde à l'idéologie toute son importance en

1. K. Marx, *L'idéologie allemande*, trad. par G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1982, p. 78.

2. K. Marx, *op. cit.*, p. 83.

ce qu'elle apparaît comme une arme du prolétariat engagé dans la lutte visant à accélérer le processus de décomposition de la société capitaliste. La dialectique des forces productives et des rapports de production ne peut suffire, à elle seule, à faire éclater les contradictions qui minent le système capitaliste. Pour que la fin de l'histoire advienne au plus vite, il convient d'utiliser l'idéologie révolutionnaire en tant qu'arme de combat. Cette idéologie révolutionnaire n'est cependant pas une représentation de plus qui se juxtaposerait à d'autres représentations car elle est fondée par ce mouvement qui emporte le système capitaliste vers sa perte, car elle apparaît comme la seule légitime en raison du fait que cette idéologie défend les intérêts de la classe incarnant, aux yeux de l'histoire, l'universel.

Le texte de Karl Marx autorise ainsi, à propos de l'idéologie, de nombreuses lectures qui ne sont pas convergentes entre elles. La métaphore, forte et suggestive, de la *camera obscura*, de l'idéologie/illusion, sera néanmoins privilégiée au sein de la littérature marxiste.

Il peut apparaître incongru de soutenir une thèse révélant la proximité de points de vue sur la nature des idéologies entre Karl Marx et Raymond Aron, cette figure française de la pensée libérale. En dirigeant le regard vers les principes explicatifs déployés de part et d'autre, il est aisé cependant de constater qu'un simple glissement sémantique s'est opéré entre les deux discours consistant à substituer le thème de la passion et de la séduction à celui de l'illusion. Dans les deux cas, un mécanisme de disqualification de l'idéologie est mis en branle dont les effets tangibles consis-

tent à retirer toute consistance, toute réalité et toute rationalité aux représentations idéologiques. Que nous apprend, en effet, la lecture de *L'opium des intellectuels* d'Aron publié en 1955 ? Rien de nouveau à dire vrai, d'un point de vue méthodologique, dans la mesure où les idéologies de gauche, auxquelles s'attelle Raymond Aron, sont réduites à des formes de récits mythiques – le Prolétariat, la Révolution – propres à alimenter des illusions funestes sur la nature du régime soviétique, des récits mythiques couvrant d'un voile pudique la réalité profondément totalitaire de ce régime. Comme Marx en son temps, Aron se lance dans une entreprise de démythification du discours en cherchant à réconcilier, lui aussi, le discours à ces faits que l'on dit têtus en s'attaquant à cette expression politique de l'idéalisme qu'est l'« idéalisme révolutionnaire ». La production d'idéologies marxistes est, au bout du compte, selon Aron, le produit d'une passion et d'une séduction ; d'une passion des intellectuels à l'égard des messages porteurs d'absolu et d'universel auxquels ils sont sensibles en raison de leur formation ; d'une séduction éprouvée à l'égard du marxisme, religion séculière enivrante aux accents eschatologiques et, par certains aspects, romantiques, faisant du prolétariat l'incarnation d'un « sauveur collectif » et accordant aux intellectuels, nouveaux prophètes de la fin des temps, une place de premier choix dans l'histoire. Passion et séduction sont les mots qui désignent, sous la plume d'Aron, ce processus illusoire et fantasmagorique représentatif des idéologies, idéologies qui exercent une telle emprise sur les consciences qu'elles finissent par rendre ces dernières aveugles. Toutefois, le déni constant de la

réalité et l'absence systématique de confrontation avec celle-ci, traits caractéristiques de l'idéologie selon Aron, rendent incompréhensible l'adhésion inconditionnée au marxisme et inintelligible l'effondrement de cette idéologie qui avait été pronostiqué par Daniel Bell<sup>1</sup>, dès les années 1960, bien avant la chute du mur de Berlin.

**2. La sauvegarde fonctionnaliste de l'idéologie : fonctions de légitimation et fonctions symboliques des idéologies.** – La disqualification est, pour Karl Mannheim (1893-1947), le problème à résoudre et non la conclusion à laquelle doit aboutir l'analyse. Selon le sociologue allemand, il faut, pour comprendre ce que sont les idéologies, débiter l'analyse par un paradoxe qui conduit à étendre indéfiniment, jusqu'à l'autoréfutation, le concept d'idéologie. Ce paradoxe dit la chose suivante : si chaque position est censée refléter un intérêt idéologique et peut faire l'objet, sur cette base, d'une disqualification, celui qui soutient une telle proposition, étant elle-même la résultante d'un calcul idéologique, se réfute dans la mesure où son affirmation est englobée dans ce qu'elle énonce. Est idéologique le discours de l'autre, thèse qui me condamne à être le porteur d'une idéologie du point de vue de celui qui n'adhère pas à mes croyances, thèse à partir de laquelle plus rien n'est possible et qui amène nulle part. Cette disqualification de tous les discours conduisant à un relativisme généralisé, retirant tout espoir d'objectivité quelle que soit la cons-

1. D. Bell, *La fin des idéologies*, trad. par E. Baillon, Paris, PUF, 1997.

truction intellectuelle exposée, est, selon Mannheim, l'une des caractéristiques majeures de l'époque moderne, caractéristique qui engage non la sociologie à abdiquer mais à trouver un chemin d'accès permettant une approche scientifique des idéologies. Proche en cela des principes méthodologiques de Max Weber, Mannheim établit dans *Idéologie et utopie*<sup>1</sup>, texte publié en 1929, une distinction entre les idéologies produites par les acteurs en situation et le rapport aux idéologies que le sociologue reconstruit en élaborant le tableau idéal d'une configuration historique particulière traversée par des discours idéologiques. Pour le sociologue, l'idéologie n'est donc pas un phénomène qui renvoie à la psychologie de l'intérêt ou aux croyances des acteurs, position qui traduit ce relativisme de l'ère moderne, c'est l'expression d'une vision du monde, d'une totalité historique, à travers laquelle s'exprime la façon dont des individus se représentent les enjeux de leur temps. Cette vision du monde, le sociologue doit être en mesure de la reconstituer en forgeant une conception « axiomatiquement neutre » de l'idéologie. Pour restituer le point de vue de la totalité, le sociologue doit utiliser une méthode « relationniste » qui vise à agencer les diverses positions idéologiques, à établir leur interdépendance dans le cadre d'une configuration historique globale. Karl Mannheim prend ainsi l'exemple du prêt à intérêt et montre que sa condamnation par l'Église catholique était fonctionnellement adaptée à des sociétés où les échan-

1. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. de l'allemand par J.-L. Évard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.

ges économiques étaient limités à des sphères étroites (amis, voisins, familles) à partir desquelles s'organisait un réseau d'entraide et de solidarité. Dans ce cadre, le refus du prêt à intérêt n'est pas l'expression d'une position partielle et relative, entachée d'idéologie, au sens péjoratif du terme, mais la traduction, sous forme de normes, d'une nécessité issue d'une situation historique particulière.

Karl Mannheim est-il parvenu ou non à s'extraire du paradoxe qu'il a contribué à mettre en exergue et à bâtir un concept axiomatiquement neutre est une question qui mènerait trop loin dans l'analyse du texte. Son œuvre marque néanmoins un tournant majeur dans la compréhension de l'idéologie car elle est une tentative de dépassement de la thématique de la disqualification par la reconnaissance de la fonctionnalité des idéologies – légitimer l'ordre existant –, fonctionnalité construite comparativement à celle de l'utopie, qui est, quant à elle, pourvoyeuse de nouveaux horizons. Faire du rapport aux idéologies l'objet même de la sociologie et révéler les fonctions de légitimation que les idéologies exercent pour le compte d'une totalité sont des orientations de recherche qui seront reprises et systématisées dans le sillage de l'œuvre de Karl Mannheim. Les écrits de Louis Dumont<sup>1</sup>, sous-tendus par les notions de totalité, sur la formation des catégories de l'économie et de l'individualisme, sont, par exemple, représentatifs de cette acception du mot « idéologie ».

1. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1991 ; L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, I, Paris, Gallimard, 1985.

Les fonctions de légitimation assumées par l'idéologie sont multiples. Elles exigent, de ce fait, l'activation d'une approche analytique pour que celles-ci soient bien mises en lumière. C'est à cette tâche que s'est attelé Jean Baechler<sup>1</sup> à travers l'examen du champ politique, le lieu naturel, d'après ce sociologue, du déploiement des représentations idéologiques. Parmi les nombreuses fonctions identifiées par Jean Baechler, retenons notamment les fonctions de « raliement » qui permettent de polariser le discours politique et de le structurer à partir d'oppositions tranchées, les fonctions de « justification » qui accordent des raisons et des motivations à des choix parfois difficiles à objectiver et des fonctions de « perception » qui favorisent la qualification d'une situation en simplifiant les termes d'un problème pour pouvoir agir sur celui-ci. L'idéologie, loin d'être disqualifiée, s'avère utile en ce qu'elle produit des discours synthétiques qui donnent du sens, fixent des finalités à l'action collective et coordonnent des événements et des faits en une totalité signifiante. La fonction de l'idéologie, ici fortement reliée au politique, est de proposer des récits structurés et argumentés reliant l'individu qui y adhère à des formes sociales et historiques complexes. Les idéologies apparaissent, en effet, comme un langage par lequel le passé, le présent et le futur sont mis en perspective – valorisation ou déni de la tradition, attente des lendemains qui chantent ou vision pessimiste de l'histoire –, sont le langage par lequel les enjeux de la lutte politique trouvent une

1. J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, 1976.

forme d'expression et, par là même, une forme de résolution possible. Les idéologies s'apparentent ainsi à des systèmes ou à des marchés concurrentiels où l'offre, portée par des intellectuels ou par des organisations, rend perceptible, d'une part, l'existence d'enjeux essentiels pour le devenir d'une collectivité et canalise, d'autre part, le besoin de sens éprouvé par des individus plongés dans des systèmes sociaux de plus en plus difficiles à interpréter.

Le propre d'une idéologie, c'est qu'elle doit fonctionner coûte que coûte, qu'elle doit fournir un cadre de pensée et de représentations séduisant et argumenté susceptible d'accompagner et de légitimer l'action collective. En ce sens, il importe peu de constater que les idéologies ne disent pas ce qu'est la réalité – c'était en somme le point de vue de Marx et d'Aron –, il convient d'observer, en fait, ce qu'il est possible de faire à travers elles. C'est en particulier la position de l'anthropologue américain Clifford Geertz<sup>1</sup> qui soutient une conception originale de la fonction idéologique à travers l'examen des discours et interprétations de la loi Taft-Hartley de 1947, loi qui avait pour ambition de réguler le pouvoir des syndicats lors de l'embauche de salariés. Cette loi était présentée par les organisations syndicales, qui entendaient la combattre, comme une « loi esclavagiste » (*slave labor law*) dans la mesure où elle avait pour finalité de limiter le droit de grève des employés. La position des syndicats a donné lieu à des interprétations de la part de sociologues qui ont principalement mis en exergue

1. C. Geertz. Ideology as cultural system, in *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books, 2000, p. 193-233.

la fonction de simplification et de schématisation caricaturale de la réalité propre aux discours idéologiques. La réaction de Clifford Geertz est sur ce point vive car ces interprétations sociologiques sont le signe d'une erreur manifeste à l'égard de la nature des idéologies qui ne peuvent pas être réduites à leur degré de congruence avec la réalité ou être ramenées à quelques hypothèses psychologiques (résolution de tensions, intérêt) liées aux motivations du sujet, hypothèses qui se contentent de désigner un problème sans être en mesure de l'expliquer. Pour Clifford Geertz, l'expression « loi esclavagiste » n'a pas pour fonction de déformer la réalité, il s'agit d'une figure rhétorique, d'une « métaphore » qui doit avoir des effets pragmatiques, à savoir contribuer à mobiliser fortement les opposants à cette loi. Ce n'est donc pas la signification littérale de l'expression « loi esclavagiste » qui doit retenir l'attention du sociologue mais sa signification symbolique en tant qu'arme rhétorique. Les idéologies forment des systèmes d'action symbolique qui fonctionnent parce que les divers tropes du langage humain (analogie, métaphore, métonymie...) médiatisent et structurent les enjeux d'un débat et exercent une fonction d'intégration et de mobilisation des individus par rapport à ces enjeux.

Cette conception de l'idéologie s'appuie sur les travaux de J. L. Austin qui portent sur la notion d'efficacité symbolique<sup>1</sup>. Travaillant sur le langage ordinaire, Austin s'est particulièrement intéressé à une classe particulière d'énoncés qu'il nomme « performatifs ».

1. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. de l'anglais par G. Laine, Paris, Le Seuil, 1991.

L'énonciation performative désigne la classe des énoncés (le « oui » de la mariée ou du marié, « je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* », « je donne et lègue cette montre à mon frère ») qui ont la particularité de produire une situation, d'institutionnaliser un changement d'état, par le fait même de les prononcer. Ces actes de langage n'expriment pas en tant que tels des états émotifs, des sentiments, ils opèrent une transformation d'un état dans le cadre d'un contexte social. La force de cette parole ne réside pas dans l'expression ou, plus précisément, ne se réduit pas à sa formulation, mais dépend des circonstances et des conditions. Un énoncé performatif possède la caractéristique de n'être ni vrai ni faux, il possède la capacité d'instituer du sens. Comme le dit Austin, un énoncé performatif est « heureux ou malheureux », c'est-à-dire qu'il a été efficace ou non, qu'il a réussi (« félicité ») ou échoué. Le fait que ces énoncés performatifs ne soient ni vrais ni faux n'implique pas qu'ils échappent au travail de la raison. C'est la conformité aux règles d'énonciation, implicitement connues de tous, qui permet de mener une lecture « critique » des conditions de réussite d'un énoncé performatif. Dans ce cadre d'analyse, les idéologies sont des expressions symboliques qui encadrent l'action et ne sont pas, comme l'énonce la théorie marxiste, de simples superstructures maintenues sous la dépendance d'une réalité que ces superstructures seraient censées refléter plus ou moins adéquatement.

**3. L'approche cognitive des idéologies : Raymond Boudon.** – L'approche cognitive des idéologies aspire à se frayer un chemin entre deux conceptions qui,

bien que majoritairement adoptées par les sociologues, ne semblent pas en mesure de répondre à la question des conditions d'adhésion aux idéologies. La première conception, sous-tendue par les notions d'illusion, d'erreur et de passion, ramène les idéologies à la production de discours faux faisant ainsi de la faculté d'aveuglement des sujets la force qui les conduit à consentir. La seconde conception prétend restituer pleinement la rationalité des idéologies en identifiant les fonctions sociales ou symboliques qu'elles remplissent. Les idéologies n'étant pas déterminées par leur rapport à la réalité, ne pouvant être ni prouver ni réfuter, apparaissent, de ce fait, comme des systèmes arbitraires qui tirent leur légitimité de leur aptitude à structurer la pensée et le comportement d'un nombre conséquent d'individus. C'est en pointant les limites explicatives de ces deux approches que Raymond Boudon a ressenti la nécessité de formaliser une théorie cognitive des idéologies qui s'inspire des principes de l'individualisme méthodologique<sup>1</sup>. Ces principes, heuristiquement féconds et dotés d'une vertu explicative puissante, d'après Raymond Boudon, font du comportement individuel, orienté, compréhensible et rationnel, l'atome à partir duquel l'analyse sociologique doit échafauder ses constructions intellectuelles, l'atome à partir duquel il est possible de traiter la question des raisons qui poussent des individus, plongés dans un contexte historique et social particulier, à s'approprier des représentations idéologiques.

1. R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Le Seuil, 1992.

Cette théorie cognitive conçoit les idéologies comme des systèmes argumentatifs plus ou moins cohérents combinant des propositions descriptives à des propositions prescriptives. Les idéologies sont ainsi assimilées à des *théories* qui exposent une vision particulière de l'univers social. En tant que théories, les idéologies relèvent, en premier lieu, d'une explication de type rationnel. Les passions ou les intérêts ont à l'évidence, précise Raymond Boudon, leur part d'influence mais il est plus pertinent de se référer à la puissance explicative des idéologies pour être en mesure de rendre compte pleinement des mécanismes d'adhésion. En tant que théories, les idéologies ont, en second lieu, rapport à une réalité qu'elles espèrent circonscrire à travers leur argumentation. Les idéologies peuvent être, en ce sens, réfutées par une réalité et être ainsi déclarées erronées. La théorie cognitive de l'idéologie soulève par là même un problème ardu – c'est là son principal mérite – sous la forme d'un paradoxe : comment est-il possible d'adhérer rationnellement, du point de vue de la rationalité subjective, à des représentations manifestement fausses ? L'intérêt de la contribution de Raymond Boudon est d'apporter, à partir d'un matériau d'une grande richesse analytique, un ensemble de réponses susceptibles d'éclaircir ce paradoxe. Le travail d'éclaircissement de ce paradoxe s'appuie sur une lecture, particulièrement intéressante et originale, de quelques passages allusifs de Max Weber à propos de la magie. Le sociologue allemand suggère, d'après l'interprétation offerte par Raymond Boudon, que l'attribution d'un fort coefficient d'irrationalité aux rites relatifs à la production de la pluie est le produit d'un étiquetage opéré par un observateur qui, en raison de son savoir

en matière de physique et de procédures statistiques de validation d'une proposition, qualifie la magie de croyance irrationnelle dans la mesure où cette dernière serait l'illustration de la méconnaissance manifeste d'un principe supposé élémentaire : le principe de causalité. C'est donc la distance culturelle entre un observateur et des « primitifs » qui conduit à postuler, chez cet observateur, et ce de manière tout à fait compréhensible, l'irrationalité de la magie. Pour autant, la magie, du point de vue des primitifs, de leur connaissance du monde naturel et de leurs stratégies de validation de leur croyance qui excluent, bien évidemment, le recours aux statistiques, apparaît bel et bien fondée et validée par l'expérience.

En s'inspirant de cet angle d'attaque esquissé par Max Weber, Raymond Boudon entreprend de recenser toute une série de distorsions et de biais cognitifs qui rendent compréhensible l'acceptation rationnelle de représentations non congruentes avec la réalité. Cette théorie cognitive des idéologies met ainsi en exergue plusieurs effets : *des effets de position* qui conduisent légitimement des acteurs à soutenir une thèse en raison de la perception qu'ils ont d'une réalité induite par leur champ de vision, distorsion de la réalité illustrée par cette croyance des commerçants selon laquelle le négoce serait la principale source de création de richesse ou par cette croyance des ouvriers, victimes du progrès technique, selon laquelle la machine serait la cause du chômage ; *des effets de communication* entre une théorie et un public qui l'endosse car ne disposant pas des ressources nécessaires, en temps et en connaissance, pour vérifier le bien-fondé de son argumentation ; *des effets épistémologiques* qui

traduisent l'influence des sciences sociales dans l'adhésion aux idéologies, influence perceptive auprès d'un public cultivé séduit par l'autorité et le crédit académiques accordés à quelques figures intellectuelles médiatiques – Michel Foucault et son discours antirépressif, Pierre Bourdieu et son concept de l'*habitus* –, influence relayée et entretenue par des groupes spécifiques en charge de vulgariser et de simplifier des messages apparemment fondés par tout un arsenal théorique et méthodologique conforme aux canons de la recherche en sciences sociales et apte par là même à emporter l'assentiment.

## II. – La religion

1. **La disqualification de la religion : la psychanalyse des névroses collectives.** – Sigmund Freud a manifesté un constant intérêt à l'égard des religions. Tout au long de son œuvre, des premiers écrits sur les religions primitives jusqu'aux derniers développements relatifs au monothéisme, il a inlassablement cherché à établir la fécondité heuristique et explicative de cette analogie consistant à associer la dynamique de l'inconscient individuel à la mécanique des croyances collectives. L'attitude de Freud devant les religions a été, pourrait-on dire, purement opportuniste. Le fondateur de la psychanalyse s'est penché sur les croyances collectives, non pas pour les connaître, pour les décrire, mais pour apporter la preuve que les faits de croyance relevaient de la juridiction de la psychanalyse. L'anthropologie, d'après Freud, s'est contentée, sur la question des croyances, de s'en tenir à ses manifestations extérieures, elle a fait œuvre de science si ce

terme se contente de désigner une pratique qui classe et enregistre des phénomènes. La psychanalyse, sans pour autant dénigrer l'apport de l'anthropologie, propose, selon Freud, un éclairage nouveau et décisif sur l'essence même des croyances religieuses. Pour Freud, la religion est une illusion qui dépend de mécanismes profonds, cachés et souterrains renvoyant aux différents stades et formes pathologiques de la libido. Comprendre la religion, c'est pour Freud découvrir à quel stade ou à quelle dysfonction de l'activité libidinale elle correspond, ce qui signifie que la psychanalyse est seule en mesure de saisir la vérité interne des croyances collectives. En ce sens, dès que le psychanalyste aura mis en correspondance une croyance religieuse avec un stade déterminé de la libido, il sera possible d'arrêter l'explication car la psychanalyse aura, en quelque sorte, épuisé son objet en dévoilant son essence. « Une névrose diabolique au XVII<sup>e</sup> »<sup>1</sup> est un texte particulièrement représentatif de cette réduction du problème de la croyance à celui de l'activité libidinale qu'opère Freud dès qu'il s'attaque à des questions d'ordre religieux. Ce texte analyse le cas d'une « névrose » liée à un pacte diabolique. Le psychanalyste entreprend dès lors de reconstituer les motivations de ce pacte. Au premier abord, le problème est simple à comprendre. Le pacte offre la possibilité, pendant un temps, d'acquérir biens et jouissance, en contrepartie d'une subordination au Diable. Ce pacte, relevant fortement de la satisfaction de désirs élémen-

1. S. Freud, Un pacte diabolique au XVII<sup>e</sup>, *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. de l'allemand par M. Bonaparte et É. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

taires, est l'expression d'une volonté de puissance. Cette lecture littérale, sans être fausse pour autant, demeure à la surface du problème. L'homme névrosé ayant pactisé avec le Diable souffre, en fait, de mélancolie suite à la mort de son père. Le Diable incarne ici la figure du père et souligne l'ambivalence des sentiments du fils, ambivalence composée de répulsion et d'attraction. Dans le récit du jeune homme, remarque Freud, le nombre neuf surgit à plusieurs reprises. Ce nombre renvoie à la grossesse et signale l'attitude féminine du fils à l'égard du père. La transcription des arguments pourrait se poursuivre indéfiniment mais elle conduirait inexorablement au même constat : tout acte de croyance se réduit à une projection inconsciente susceptible de résoudre un conflit psychique. La psychanalyse étant admise, le processus de réduction peut alors se mettre en action.

Le point de vue de Freud sur la religion est difficile à transcrire dans la mesure où la position du fondateur de la psychanalyse concernant la religion a évolué en fonction des objets traités. Cependant une intuition dominante parcourt son œuvre qui consiste à associer les croyances religieuses à des symptômes névrotiques obsessionnels. Les « actes obsédants » et les rites religieux ont, entre eux, de si nombreux points communs qu'une analogie assimilant les uns aux autres apparaît seule fondée et susceptible d'éclaircir l'origine psychique des croyances religieuses. En effet, dans la névrose obsessionnelle et dans la religion, l'analyste entr'aperçoit aisément une absence de motivations relatives aux comportements constatés, un fort sentiment de culpabilité et une prédominance de rites de protection à l'égard des risques de contagion ou de

pollution véhiculés par des objets tabous. Ce lien entre névrose et religion est l'opération par laquelle s'institue une disqualification des croyances dans la mesure où croire c'est s'en tenir à la surface des choses, c'est projeter, par le biais de représentations illusoires, des tendances psychiques indépendantes de la conscience et de la volonté du sujet, tendances psychiques étant par là même le véritable lieu d'intelligibilité de ces croyances. Certes, Freud n'a pas nié l'importance de la religion en ce qu'elle a contribué à créer des institutions essentielles au fonctionnement de la société (prohibition de l'inceste, règles matrimoniales et des échanges économiques) et il a particulièrement insisté sur la nécessité de différencier l'erreur – discours faux confronté à une réalité – de l'illusion – discours déterminé par la logique des désirs. Toutefois, en faisant de la religion une illusion collective – forme sociale rattachée inconditionnellement à des désirs pulsionnels primitifs –, Freud s'est évertué à dissoudre la religion en imaginant une voie d'accès à cet objet en dehors du cercle de la croyance et indépendamment du lien qui unit un croyant à ses représentations.

**2. La sauvegarde fonctionnaliste : la religion comme effet de domination.** – Le fonctionnalisme de Pierre Bourdieu tourne, en première lecture, le dos à cette conception de la religion. Le sociologue français voit en elle une institution dont les effets sociaux n'ont, à l'évidence, rien d'illusoire. Dans un article<sup>1</sup>

1. P. Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, in *Revue française de sociologie*, vol. XII, n° 3, juillet/septembre 1971, p. 295-334.

marqué par un haut degré d'abstraction où il est question de synthétiser, c'est-à-dire de dépasser, les contributions de Marx, de Durkheim et de Weber, en matière de croyances religieuses, Pierre Bourdieu tente de relier deux approches de la sociologie des religions habituellement séparées. La première approche, représentée par l'œuvre de Durkheim, assimile les croyances religieuses à des formes de la pensée tandis que la seconde approche, incarnée à la fois par Marx et par Weber, voit dans la religion des rapports de pouvoir, c'est-à-dire des rapports d'inclusion ou d'exclusion, d'intégration et de distinction. Fidèle aux principes qui ont orienté toute son œuvre, Pierre Bourdieu se lance dans une entreprise de démythification de la religion qui apparaît comme une machine de légitimation de l'ordre social d'autant plus puissante qu'elle demeure voilée, masquée par le langage de l'efficacité symbolique des pratiques et des représentations religieuses. La lutte pour le monopole des représentations religieuses est, en ce sens, particulièrement révélateur de l'effet idéologique propre à la religion. Cette lutte se joue, en effet, sur un double plan ; d'une part sur le plan apparent de la cohérence et de la pertinence des représentations proposées en matière de théodicée, de salut et de place de l'homme dans l'univers ; d'autre part sur le plan essentiel de la reproduction des rapports sociaux que la religion permet en les transfigurant et en les naturalisant, rapports sociaux qui semblent dès lors justifiés et portés par des principes transcendants. En opérant sans cesse un découpage symbolique du monde (séparation du sacré et du profane, sphère des activités licites et illicites), la religion consacre la hiérarchisation et la division du monde

d'ici-bas censé reproduire l'ordre symbolique dont ce monde dépend. Imposer un modèle religieux, ce n'est pas seulement, d'après Pierre Bourdieu, établir la domination d'une croyance dans l'ordre des représentations collectives, c'est instaurer et diffuser, plus fondamentalement, des modes de structuration de la pensée et de la perception qui contribuent à justifier le monde social perçu, à travers le langage de la religion, comme un ordre naturel.

La religion a pour fonction, pour reprendre les termes de Pierre Bourdieu, d'absolutiser le relatif. Tout porte en elle les stigmates du discours de la domination ; domination des prêtres à l'égard des prophètes et des sorciers dépossédés de toute légitimité en termes de connaissance religieuse et d'accomplissement des rites ; charisme de fonction des prêtres sous-tendue par l'existence d'une Église, organisation bureaucratique structurée capable de mobiliser des ressources symboliques propres à perpétuer la relation de subordination des laïcs ; domination de la religion institutionnalisée à l'égard des croyances concurrentes qualifiées de dépôts résiduels de l'esprit de superstition ; domination de la classe dominante qui assoit son prestige et ses positions à travers des croyances religieuses qu'elle impose aux autres classes afin de les maintenir dans une relation d'infériorité tant d'un point de vue symbolique – la superstition désigne le paysan – que d'un point de vue social – le paysan est celui qui est écarté des sphères de pouvoir et de décision.

La contribution de Pierre Bourdieu apparaît ambiguë. Par certains côtés, la catégorie de l'illusion, par laquelle s'entend la disqualification des croyances collectives, est abandonnée ; la dynamique des désirs

a cédé sa place à la mécanique bien réelle de la reproduction des rapports sociaux de domination. Par d'autres côtés, Pierre Bourdieu réduit la religion à un principe d'occultation dont les effets consistent à masquer aux yeux des croyants l'illusion propre aux croyances collectives : justifier et sanctifier l'ordre social à travers des préoccupations apparemment religieuses liées, en particulier, à la question du salut. Dans ce cadre d'analyse, le paradoxe, déjà relevé à propos de Freud, de dissolution de l'objet au moment même de sa constitution surgit de nouveau. Dans l'article de Pierre Bourdieu la religion n'apparaît plus, en effet, comme une croyance, dans la mesure où le rapport de validation de la croyance par les croyants semble être une question dénuée d'intérêt, mais comme un appendice idéologique de légitimation de l'ordre social.

**3. L'approche cognitive de la religion : Alexis de Tocqueville.** – La sociologie d'Alexis de Tocqueville comporte elle aussi des accents fonctionnalistes que n'aurait pas reniés un Pierre Bourdieu. Dans *De la démocratie en Amérique* (1840), Tocqueville assimile en effet les croyances religieuses à des institutions politiques dont la principale fonction est d'imposer des codes moraux susceptibles de contrôler le comportement de l'homme en société. La religion impose des bornes d'autant plus nécessaires que la société américaine, dominée par le matérialisme, semble régie par le principe du « tout est permis » lui-même sanctifié par des lois. En ce sens, comme l'indique fortement Tocqueville, ce qui importe à la société « ce n'est pas tant que les citoyens professent la vraie religion, mais qu'ils

professent une religion »<sup>1</sup>. Cependant, chez Tocqueville, comme chez Durkheim ou Weber, ces développements fonctionnalistes, associant les croyances collectives au domaine de l'intérêt et des rapports de domination, côtoient des thèses d'une grande subtilité qui rendent compte des raisons qui amènent les Américains à endosser des croyances religieuses, raisons qui permettent non d'évacuer ces analyses fonctionnalistes mais de leur accorder une place relative au sein d'un tableau explicatif cohérent. Alexis de Tocqueville soulève une énigme qui mobilise son attention : Comment est-il possible d'expliquer, non seulement la survivance, mais aussi la vitalité des croyances religieuses chrétiennes dans une société supposée incarner la modernité démocratique et le matérialisme, deux conditions jugées pourtant antinomiques avec le maintien du christianisme ? Cette question, dont les réponses sont loin d'être intuitives, conduit Alexis de Tocqueville à élaborer une théorie cognitive explicitant les conditions d'adoption des croyances religieuses dans la société américaine. En premier lieu, le christianisme est une doctrine qui traite de l'homme et de sa destinée, de son salut et place tous les hommes dans une position d'égalité en face du Créateur. Le christianisme apparaît ainsi comme une croyance parfaitement recevable et fondée dans une société marquée par la tendance à l'égalisation irréversible des conditions. Par ailleurs, en s'adressant à l'homme, par-delà les formes de l'organisation sociale dans lequel il vit, le christianisme se préserve des conflits idéologiques

1. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, p. 431.

qui pourraient atténuer ou relativiser son influence en fonction des évolutions et révolutions qui agitent la sphère politique. À ces considérations générales qui expliquent la résistance du christianisme à l'ère moderne s'ajoutent des éléments propres au contexte américain observé Alexis de Tocqueville au début des années 1830. Le fait marquant de la société américaine est l'absence d'un centre régulateur unique tant du point de vue des institutions politiques que du point de vue des croyances religieuses. L'émiettement de la croyance lié aux différentes vagues successives d'immigration porteuses de sectes et de doctrines diverses exerce, d'après Alexis de Tocqueville, des effets structurants. D'une part, la concurrence entre les sectes conduit à un certain relativisme et à la reconnaissance de la diversité des opinions, relativisme religieux qui épouse parfaitement les principes d'une société démocratique. D'autre part, ce relativisme est, pourrait-on dire, idéologiquement doux dans la mesure où les sectes, quelles que soient leurs différences, convergent vers l'adoration d'un même Dieu et s'entendent sur l'essentiel. Par ailleurs, l'absence d'un centre régulateur étatique laisse un espace vacant occupé par les sectes qui remplissent dès lors des fonctions sociales importantes de solidarité et d'entraide non directement assumées par l'État. Dans ce contexte, comme le fait remarquer Tocqueville, les sectes américaines sont peu portées vers les débats dogmatiques et théologiques et affichent résolument des préoccupations et des orientations intramondaines qui apparaissent en phase avec les tendances matérialistes de la société.

La position de Tocqueville est, dans son principe fondamental, d'inspiration cognitive car elle a pour

ambition de restituer le faisceau de raisons qui amène, de manière compréhensible, les Américains à endosser des croyances religieuses bien que vivant dans une société régie par des principes démocratiques et matérialistes. Tocqueville, contemporain de Marx, a bâti une théorie d'une grande modernité en réduisant la part qu'il convenait d'accorder aux illusions et à l'intérêt dans le mécanisme d'acceptation des croyances collectives. Cette thèse est d'une grande robustesse en ce qu'elle est en mesure de rendre compte de l'actuel paradoxe de la société américaine, société à la fois la plus fortement engagée dans la modernité et la moins affectée par le processus de sécularisation<sup>1</sup>.

### III. – La magie

**1. La disqualification des croyances magiques : l'évolutionnisme.** – La littérature évolutionniste déploie toujours les mêmes arguments pour parvenir à la même conclusion, celle du parachèvement en Occident du processus de civilisation. Cette littérature conçoit la magie comme étant la croyance qui restitue le mieux la condition de l'homme primitif marquée par le règne de l'illusion. La contribution d'Herbert Spencer (1820-1903) au débat sur l'origine des croyances religieuses appartient à cette lignée de textes évolutionnistes qui ont disqualifié la question de la magie. La dévaluation de cette pratique dérive dans ce cas de figure de la combinaison de deux éléments : un por-

1. De nombreuses enquêtes l'attestent, voir en particulier P. Bréchon, L'évolution du religieux, in *Futuribles*, janvier 2001, n° 260, p. 39-48.

trait concis du sauvage qui demeure englué dans la boue des passions et une hypothèse animiste qui conduit à déduire l'ensemble des croyances et des pratiques de ce principe directeur. Dans ses *Principes de sociologie* (1875), Herbert Spencer ne consacre qu'une vingtaine de pages à la question de la sorcellerie et du fétichisme sur un total dépassant 600 pages, en effectuant d'ailleurs souvent une confusion entre la magie et la sorcellerie ou le fétichisme. Bien qu'Herbert Spencer ait fait de la compréhension des croyances primitives le cœur de son ouvrage, l'émergence de la magie *en tant qu'objet* ne s'opère pas encore dans ce texte important de la tradition sociologique et anthropologique. *Les Principes de sociologie* s'ouvrent par un long portrait physique et moral du sauvage qui dévoile sans retenue tout l'inconscient épistémologique des premiers textes sociologiques ou anthropologiques. Sur le plan physique, Herbert Spencer commence par établir une curieuse relation entre la taille et la barbarie et, de façon plus décisive, entre les caractéristiques physiologiques de l'homme primitif et son développement cérébral. En ce qui concerne plus directement la vie intellectuelle du primitif, Herbert Spencer note qu'elle se déploie sur le plan de l'émotion et de l'instinct. Il insiste en particulier sur la prédominance de l'instinct. Le primitif semble ainsi ignorer le moment du concept, ses idées ne font que suivre la pente dessinée par les sens. Ces carences de l'esprit primitif impliquent deux tendances essentielles selon Herbert Spencer. Le primitif est, d'une part, enclin à rattacher tout événement à la manifestation d'un esprit ou d'une divinité et, d'autre part, il commet perpétuellement des syllogismes en opérant des transferts

entre la partie et le tout, confusions décelables en particulier dans la mécanique de la pensée magique. Le primitif peut alors aisément renforcer sa tendance innée et immodérée à la paresse intellectuelle dans la mesure où cette confusion permet de tout expliquer, puisqu'il suffit de ramener un phénomène quelconque à un être, à une chose comme substrat du phénomène et raison de son apparition.

James George Frazer (1854-1941) est le premier anthropologue à avoir élaboré une construction théorique de la magie élevant cette croyance au rang d'objet. Pour autant, son œuvre, entièrement animée par un souffle évolutionniste, peine à se dégager d'un préjugé tenace à l'égard de la magie, préjugé que l'on perçoit à travers ses fameuses définitions relatives à la religion et à la magie exposées dans *Le rameau d'or* (1915). Par religion, il entend désigner la croyance qui s'appuie sur une relation de « conciliation » avec les « puissances supérieures à l'homme ». La religion se rattache, dans l'esprit de Frazer, à une conception qui ramène l'ordre naturel et le destin de l'homme à des forces « conscientes et personnelles » libérées de toute détermination. En complète opposition, la magie se caractérise par la croyance en un univers régi par des puissances impersonnelles que l'homme, au moyen d'artifices ingénieux, est en mesure de dominer, ou, plus exactement, d'orienter vers l'accomplissement de ses désirs. La magie, entièrement investie par cette idée de causalité, postule en conséquence un déterminisme strict et symbolise une forme de matérialisme en matière de croyance (obtenir santé et richesse, écarter le malheur ou la mort...). L'attitude religieuse de soumission est séparée par un abîme de l'attitude ma-

gique qui incarne cet orgueil humain, cette prétention à commander la nature, à briser les chaînes de la causalité naturelle. Cette opposition radicale entre la magie et la religion, tant du point de vue de leur principe que du point de vue de leur rapport aux « puissances supérieures », rend compte de l'« implacable hostilité » du prêtre à l'encontre des superstitions magiques d'une part et explique d'autre part, l'ordre de succession historique entre ces deux croyances. En effet, selon Frazer, les échecs successifs de la magie ont conduit à abandonner les ambitions illusoire de cette croyance au profit d'une conception plus humble tirant un trait définitif sur la prétention de l'homme à commander les esprits.

**2. La sauvegarde fonctionnaliste des croyances magiques : Bronislaw Malinowski (1884-1942).** – L'œuvre de Bronislaw Malinowski, entièrement habitée par la question de la magie, constitue la rupture principale avec l'anthropologie classique qu'incarnait Frazer. Au contact de cet objet, l'ethnologue créera une méthode visant à rompre avec les postulats de l'évolutionnisme. D'autres anthropologues ou sociologues ont évidemment apporté une contribution importante à la théorie de la magie, mais il a appartenu à Bronislaw Malinowski d'instituer une véritable rupture avec le paradigme classique en raison de l'application de la méthode fonctionnaliste au domaine des croyances. Contrairement à un jugement répandu, l'œuvre de Malinowski n'a pas été inspirée par un prosélytisme étroit et borné en faveur de l'observation empirique. Chez cet anthropologue, la référence au « terrain » a été l'expression méthodologique d'un

problème. Le « terrain » n'est d'ailleurs pas une découverte malinowskienne, mais ce qui est en revanche nouveau, c'est l'affirmation que l'observation participante est dorénavant la condition nécessaire et préalable à toute recherche théorique. L'observation, dans le cadre de l'anthropologie de Malinowski, cesse d'être une simple étape de confirmation *a posteriori* d'importantes architectures idéologiques et acquiert une fonction heuristique. Pour observer, d'après Bronislaw Malinowski, il ne suffit pas de se contenter de quelques faits épars, recueillis à travers plusieurs filtres déformants prompts à confirmer par avance les présupposés de la recherche, il faut rompre avec la société des « blancs », vivre avec les indigènes, parler leur langue, pour être en mesure de « voir » un fait et par la suite de l'interpréter adéquatement. Ce statut épistémologique accordé à l'observation sera établi par Bronislaw Malinowski en se frottant aux croyances magiques des Trobriandais. *Les argonautes du Pacifique occidental*, publié en 1922, est précisément le texte qui institue la rupture avec l'héritage classique, même si l'auteur place son étude sous le haut patronage de Frazer qui préfaça l'ouvrage. Dans cette enquête sur les institutions sociales, la magie apparaît comme une partie d'un tout, comme un élément inséré dans un ensemble. Dans ce texte, peut-être pour la première fois dans l'histoire de la pensée anthropologique, la magie semble une chose concrète, vivante, immergée dans le tissu social de la réalité, et non plus simplement une matière inerte ou le corrélat d'un acte de pensée ou d'une pulsion symbolique. Bronislaw Malinowski, au cours de ses enquêtes sur le terrain, a révélé ainsi des dimensions de la magie qui n'avaient

pas été perçues avant lui. Une double rupture s'est, en ce sens, opérée. Tout d'abord, l'anthropologue a le premier exprimé, abondamment et de façon convaincante, la signification économique de la magie en tant que mode de régulation du travail. Ensuite, au cours de ses observations, Bronislaw Malinowski est parvenu à comprendre que la magie était aussi un rapport social et, qu'à travers cette croyance, se nouaient des relations de subordination, de pouvoir, d'autorité, des relations politiques en somme qui engageaient la totalité du système social.

La magie est ainsi dans l'anthropologie malinowskienne, un moment essentiel de la vie économique, matérielle, des Mélanésiens dans la mesure où elle s'imbrique parfaitement dans le système d'échange de la Kula, point névralgique de la culture indigène. Le lien entre la magie et la Kula se noue principalement lors de la construction de canoës, tâche primordiale dans la vie sociale et économique des Trobriandais. La participation organique de la magie à la construction des canoës s'établit sur un double plan. En premier lieu, la magie donne confiance dans l'accomplissement d'une tâche dans la mesure où nul ne peut prévoir à l'avance si l'embarcation s'avérera suffisamment sûre et rapide. Les incantations, dont la fonction n'est pas de relater des événements mais de créer une réalité, accordent ainsi aux canoës des qualités de vitesse et de solidité. Les nombreux récits qui narrent comment les hommes ont trompé la mort révèlent de ce fait l'efficacité de la magie et contribuent à donner force et courage. En second lieu, la magie intervient en tant que telle dans l'organisation des tâches, dans leur ordre de succession, dans le rythme de la fabrica-

tion. Elle constitue un facteur de régulation du travail, elle assume, pourrait-on dire dans un langage moderne, une fonction d'ordonnancement. Cette imbrication de la technique et de la magie n'est pourtant pas le signe d'une confusion. Bronislaw Malinowski a, dans ses multiples livres et articles, imposé l'idée que le primitif ne mélangeait pas tous les plans de la réalité et que ce dernier se guidait dans l'existence en fonction de considérations pragmatiques avérées et validées par l'expérience. Le primitif n'est pas immergé dans un monde peuplé de représentations arbitraires, il conçoit, fabrique, cultive, invente, échange, selon un état de la technique. Le Trobriandais sait parfaitement distinguer ce qui relève des attributions du travail de ce qui relève des compétences de la croyance. La magie ne se substitue pas à la technique, elle en constitue le prolongement en opérant sur un plan de la réalité autre que celui de l'habileté manuelle. Cette thématique de la « régulation magique du travail » prendra toute son ampleur dans *Les jardins de corail*, l'autre ouvrage fondamental de Malinowski à propos de la magie publié treize ans après *Les argonautes du Pacifique occidental*. Dans ce dernier texte, la thématique de la régulation magique du travail était déjà présente mais demeurait en quelque sorte enfouie sous la nécessité première de rendre compte de l'institution de la Kula. Dans *Les jardins de corail*, cette question acquiert tout son sens dans la mesure où il s'agit plutôt d'étudier les Trobriandais sous l'angle de leur vie économique et matérielle que sous l'angle de leur système d'échange symbolique. La culture des jardins est, à l'évidence, l'une des préoccupations centrales des habitants des îles Trobriand. Le jardinage n'est pas,

pour les Trobriandais, qu'un simple moyen de subsistance. Par-delà les nécessités immédiates, le Trobriandais éprouve de la fierté personnelle et du plaisir à tenir correctement son jardin. Cette magie des jardins est, dans son organisation, très complexe et suit plusieurs phases. Cependant, dans l'ensemble, la magie orale prédomine fortement et le principal apprentissage du magicien consiste à assimiler et à retenir des formules connues de tous. Les différentes phases de la magie des jardins scandent en quelque sorte le rythme du travail. Le magicien est, en effet, le maître d'œuvre du grand rite d'inauguration qui déclenche véritablement l'activité du jardinage. La magie est, pour l'occasion, essentiellement psalmodiée et les formules ont pour objet de s'adresser directement aux êtres pouvant nuire à la récolte. Dès que les dernières formules sont prononcées, le travail peut alors commencer. Le second acte significatif de la culture des jardins, celui du brûlage, exige à nouveau, comme condition de possibilité, des pratiques magiques. « Le brûlage est lui-même un acte magique » qui s'étale sur quatre jours, le dernier jour étant consacré à planter magiquement le taro. La troisième et dernière étape concerne le « nettoyage final » du jardin, rites opérés aux angles des parcelles. À ces rites fondamentaux se superposent d'autres rites magiques publics (« magie de la croissance ») ou privés.

Cette participation intime de la magie à la vie économique révèle une question qui semble aujourd'hui tellement évidente qu'elle passerait pour première et naturelle dans toute démarche anthropologique. Cette question, qui transparaît dans ces deux principaux textes, pose *le problème de la relation entre une*

*croissance et un système social.* La magie est un précieux révélateur photographique de la réalité sociale. Abordée sous l'angle du rapport social, et non plus uniquement sous celui d'une analytique des représentations, la magie acquiert une dimension nouvelle à la fois plus ample et plus complexe. Les croyances magiques se déploient, bien évidemment, dans un cadre politique donné. Oublier ce fait passerait aujourd'hui pour une incongruité. Le grand mérite de Bronislaw Malinowski a été toutefois de le rappeler. En premier lieu, déclare Bronislaw Malinowski, toute organisation sociale cherche à maintenir son unité, et la magie, comme toute forme de croyance, s'inscrit dans cette problématique. Dans ce cadre, le degré de l'efficacité des techniques magiques importe peu. L'utilité sociale de la croyance réside bien ailleurs. Elle réside dans l'imposition d'une relation de subordination nécessaire à la stabilité du groupe. Cette fonction régulatrice de la magie se manifeste à chaque fois que se présente une situation limite dans laquelle un individu déroge aux règles de la vie sociale, soit en les ignorant, soit en cherchant à s'approprier un pouvoir et un prestige qui ne lui appartiennent pas de droit. Le Trobriandais est, de fait, constamment contraint d'ajuster sa pratique du jardinage à l'image que lui renvoie la société. Désertir son jardin, c'est commettre une faute morale mais, inversement, être en possession d'un jardin magnifique, c'est introduire une rivalité malsaine au sein de la communauté, c'est susciter des jalousies et des convoitises, c'est pareillement troubler l'ordre social. Croire en la magie, ce n'est donc pas croire à des représentations vaporeuses qui encombrent l'esprit, c'est être fondamentalement impliqué, de gré ou

de force, dans la mécanique d'un ordre social qui prédétermine des comportements en fonction des positions occupées par les uns et les autres. Dans le cadre de l'anthropologie malinowskienne, la magie n'est pas uniquement une représentation, elle est une façon d'agir sur un ordre social en contribuant à le reproduire.

La magie n'est pas seulement une croyance participant à la régulation d'un ordre social. Elle s'enracine profondément dans la structure sociale des Trobriandais. Ce constat, le plus souvent esquissé par l'anthropologue, vise à montrer à quel point la croyance est, avant tout, un rapport social et non seulement une représentation ou un mode de pensée. La magie des Trobriandais ne peut se comprendre d'abord indépendamment de l'organisation clanique de la société qui permet à un sous-clan d'exploiter un terrain qui lui a été transmis par des ancêtres en même temps que les incantations et les rites favorisant la croissance des plantes. La magie du jardinage doit être comprise ensuite en fonction des principes patrilocaux et matriliéaires des relations de parenté qui régissent la société trobriandaise. Dans le cadre de ce système d'échanges, l'homme doit travailler dans la maisonnée de sa sœur à concurrence de la moitié environ de sa consommation annuelle, et doit recevoir en retour les produits du travail du frère de son épouse. Pour que les échanges ne soient pas trop inégaux entre les individus, certains étant industriels et compétents en matière de jardinage au profit de leurs sœurs, et d'autres paresseux et peu enclins à cultiver des parcelles, la magie et le code d'honneur interviennent précisément, sous la forme d'une menace, pour contraindre les acteurs sociaux à

opérer des échanges qui respectent les intérêts des parties en présence. Dans ce contexte, la magie peut apparaître comme étant l'une des conditions de la pérennité des règles de l'échange matrimonial, comme étant l'un des garants de l'unité du groupe.

**3. L'approche cognitive des croyances magiques : Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973).** – La publication en 1937 de *Sorcellerie, oracles et magie parmi les Azandé* d'Evans-Pritchard marque, comme indiqué plus haut, une évolution majeure de l'anthropologie des croyances puisqu'il est désormais question de rendre compte des catégories indigènes de la pensée sans présupposer par avance l'existence d'une quelconque mentalité primitive. L'ambition théorique d'Evans-Pritchard est de mettre au jour les principes d'argumentation des croyances magiques qui dévoilent les mécanismes cognitifs par lesquels les Azandé parviennent à se persuader du bien-fondé de leurs représentations. Le projet d'Evans-Pritchard est de rendre compte du statut particulier de la notion d'explication appliquée au champ de la croyance. En premier lieu, expliquer signifie pour les Azandé rendre intelligibles des phénomènes. Si, par conséquent, la magie est un mode particulier de l'explication des phénomènes, cela implique que la problématique propre à la sorcellerie n'est pas de satisfaire des désirs élémentaires mais d'articuler des séries d'événements entre elles afin de les rendre signifiantes. En décrivant des croyances, Evans-Pritchard n'entend pas, par exemple, s'appesantir sur le vécu psychologique des croyants. Certes, cette dimension psychologique est toujours présente, mais apparaît inessentielle au re-

gard des enjeux de connaissance que soulève la croyance. Lorsque Evans-Pritchard analyse la magie maléfique, les rites d'exorcisme, les oracles du poison, il ne consacre pas de longs développements à la résonance psychologique des croyances. Au contraire, Evans-Pritchard, semble avoir été marqué par le fait que l'accomplissement de ces rites ne traduit aucun état psychique particulier dévoilant des situations de tension, de stress ou d'angoisse. Ces rites ne semblent pas, d'après Evans-Pritchard, exercer de fonction psychologique manifeste. Dans la culture zandé précisément, la sorcellerie apparaît comme une bonne théorie explicative du malheur parce que cette hypothèse s'impose, en fonction d'un contexte particulier, comme étant la solution susceptible de rendre véritablement compte de l'apparition d'un phénomène. La sorcellerie n'est pas un mécanisme qui se déclenche spontanément et indéfiniment, elle surgit lorsque le Zandé a le sentiment d'avoir épuisé toutes les autres alternatives à cette hypothèse. En quelque sorte, les Azandé, en forçant le trait, ont un rapport méthodologique avec la sorcellerie. Ils adoptent cette théorie quand elle paraît s'ajuster le plus adéquatement possible aux faits observés et semble disposer d'une capacité explicative supérieure à d'autres théories concurrentes. Ainsi, dans de nombreuses situations, les Azandé auront recours à des processus physiques pour rendre compte, au moins partiellement, de certains phénomènes : « Un Zandé ne voit pas un sorcier foncer sur un homme, mais un éléphant. Il ne voit pas un sorcier faire tomber un grenier, mais des termites qui érodent les montants. Il ne voit pas une flamme psychique mettant le feu au chaume, mais une poignée d'herbe

ordinaire que l'on a allumée. Comment les événements arrivent, il en a une perception aussi claire que la nôtre. »<sup>1</sup> Evans-Pritchard montre que comprendre la sorcellerie en tant qu'hypothèse, c'est être capable de décrire comment, au sein d'une culture, les différentes catégories d'une pensée s'articulent et se complètent pour fournir une représentation cohérente de la réalité. Droit, éthique, morale, croyances religieuses, sont des catégories qui s'interpénètrent et se distinguent à la fois les unes des autres. En conséquence, attribuer une croyance magique à un événement, c'est toujours situer cette représentation dans un espace de catégories, c'est indiquer comment ces catégories se complètent et se superposent.

La sorcellerie n'est pas une représentation totalisante qui interdirait le recours à d'autres hypothèses, elle n'abolit pas notamment le recours aux causes naturelles. Dans quelles conditions les Azandé font-ils appel à la sorcellerie en tant qu'hypothèse explicative ? La sorcellerie devient une hypothèse crédible lorsqu'une conjonction d'événements, marquée par la répétition de grands malheurs, pose problème, évoque de manière irrépessible l'idée d'une intention cachée et maléfique. La causalité naturelle a affaire à des corps, à la matière, à la succession d'événements qui ne déroge à aucune règle, à aucune régularité. La sorcellerie a affaire, quant à elle, à l'intention et au sens. Expliquer par le biais de la sorcellerie, c'est interpréter, donner du sens. Expliquer, en faisant référence à

1. E. E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, trad. de l'anglais L. Evrard, Paris, Gallimard, 1972, p. 105-106.

la sorcellerie, c'est donc rendre compte de phénomènes qui dérogent à la règle. C'est, par exemple, la règle de n'être pas malade après avoir mangé des bananes. En revanche, ce qui devient un problème pour la pensée zandé, c'est qu'un individu, au sein d'un groupe, tombe précisément malade suite à un repas pris en commun. La sorcellerie devient réellement une explication lorsque la pensée, après avoir en vain mobilisé d'autres hypothèses conformes aux connaissances d'un peuple, se refuse à abdiquer devant un phénomène et tente, coûte que coûte, de le rendre intelligible. En mobilisant en somme l'hypothèse de la sorcellerie, les Azandé ne raisonnent pas différemment de « nous », mais ils raisonnent en suivant d'autres orientations générales imposées par le cadre de leur culture et en fonction des connaissances physiologiques et physiques dont ils disposent. Pour « eux », comme pour « nous », expliquer c'est partir du connu pour remonter vers l'inconnu, c'est comprendre le visible à partir de ce qui n'est pas visible ou apparent. Expliquer, c'est inférer. Cette forte convergence ne doit pas toutefois occulter certaines différences notables qui ont trait à la conception de la causalité. Les Azandé appliquent comme « nous » le schéma de pensée qui permet de remonter du connu vers l'inconnu, mais ils l'étendent indéfiniment. Ils veulent non seulement, avec ce principe, expliquer des phénomènes généraux, mais aussi des événements particuliers en rapport avec les hommes. Les Azandé veulent, en termes d'intention et de maléfice, expliquer le contingent précisément pour l'annuler en tant que produit du hasard entre deux séries d'événements. Le principe de causalité ne permet pas d'embrasser la

question du sens, c'est-à-dire le problème du surgissement d'événements malencontreux qui frappent tel individu de préférence, dans telles circonstances précises. Dans ce contexte, la pensée zandé semble mue par une volonté d'étendre le principe de causalité qui n'est plus seulement mobilisé pour expliquer le général, mais aussi pour rendre compte du singulier existentiel. Le pourquoi se mêle alors à l'intellection du comment, le fait à l'intention. La sorcellerie, parce qu'elle se présente comme le dernier recours en matière d'hypothèses, doit pouvoir sauver tous les événements contingents et les ramener dans le cadre du connu, de l'admis, du compréhensible. À partir du moment où cette hypothèse est activée, elle ne peut plus être mise en déroute, elle avance implacablement ses constructions et ses représentations en étant capable d'expliquer un événement. Cette attention à l'événement marque la différence d'orientation entre la pensée zandé et la pensée occidentale. Expliquer en donnant du crédit à l'hypothèse de la sorcellerie, ce n'est pas seulement satisfaire un besoin de connaissance, c'est aussi rechercher un objectif pratique lié à la vie sociale, c'est détourner ou canaliser les forces qui perturbent les relations au sein d'un groupe. La théorie causale du malheur est une théorie qui porte sur les rapports sociaux, elle décrypte à travers les événements apparemment naturels (maladie, mort) la part qui relève des intentions et de la responsabilité humaine.

## EXPLIQUER LES CROYANCES COLLECTIVES

Expliquer les croyances collectives, tel est l'enjeu auquel se sont attelés les plus grands noms de la sociologie et de l'anthropologie. En observant la manière dont les sciences sociales s'avèrent capables de relever ce défi épistémologique, il est possible, en retour, de porter une appréciation critique sur les capacités respectives des différentes approches pour rendre compte d'un objet aussi complexe et déroutant que sont les croyances collectives.

### 1. – Les trois modes d'explication des croyances collectives

**1. L'explication par les désirs : explications continuistes et irrationalistes.** – L'explication des croyances collectives a adopté, au cours de l'histoire des sciences sociales, trois formes possibles. La première approche prend appui sur la notion de *désirs*. Ce principe explicatif des croyances collectives propose une lecture continuiste et irrationaliste des croyances collectives ; continuiste dans la mesure où les désirs demeurent les mêmes quel que soit l'état social dans lequel ils se manifestent ; irrationaliste dans la mesure où les désirs révèlent la part d'illusion propre aux croyances collectives. La psychanalyse retrouve,

par exemple, dans l'homme primitif les conflits psychiques qui hantent et habitent l'homme moderne. L'anthropologie évolutionniste affirme, sur le même mode, que l'homme primitif, dès lors qu'il sera guidé et orienté, sera par là même en situation de reproduire les opérations intellectuelles de l'homme moderne et se montrera capable d'adhérer à des croyances fondées, opérations et croyances que l'homme primitif préfigure déjà. Pour autant, cette continuité affichée ne conduit pas à promouvoir des explications rationalistes. Dans le cadre de ces théories, les croyances sont, en effet, élevées au rang d'objet et ne sont portées par aucun sujet. La psychanalyse fait du désir inconscient la dynamique de la formation de croyances élaborées à l'insu de la conscience. Certes, du bout des lèvres, l'anthropologie évolutionniste octroie aux croyances religieuses le mérite d'avoir faussement appliqué le principe de causalité. Cependant, elle maintient encore le primitif dans un univers de passions et de superstitions et dénigre aux primitifs la capacité de rendre intelligibles leurs croyances. Ces diverses théories ont toutes un point commun. Elles orientent leurs développements vers le pôle de la croyance en abandonnant les croyants à leurs illusions. Les croyances sont en quelque sorte des objets sans sujet, elles portent en elles une énergie qui se déploie indépendamment de l'attitude des croyants à l'égard de leurs croyances. Le désir cher à la psychanalyse freudienne, l'ignorance du principe de causalité évoquée par l'anthropologie évolutionniste sont en quelque sorte les sols métacoscients sur lesquels les croyances s'adosent pour déployer leurs opérations.

**2. L'explication par les causes : explications discontinuistes et rationalistes.** – La seconde approche renvoie à l'explication par les *causes* principalement inspirée par la méthode fonctionnaliste. La saisie des ambitions explicatives de ces théories ne pose pas de difficultés apparentes. En réaction à l'anthropologie évolutionniste, les partisans du fonctionnalisme ont tenté de décrire des croyances telles qu'elles apparaissent, en tant que phénomènes arrimés à leur culture de référence. Le fonctionnalisme a troqué l'idéal de la recherche de l'unité anthropologique pour la quête obstinée de la diversité, de la relativité. Selon l'approche fonctionnaliste, chaque culture promeut des découpages qui lui appartiennent en propre entre les divers champs des représentations religieuses et idéologiques, élabore des modalités d'obtention d'une adhésion collective à des croyances. Vouloir, dans ce contexte, relier des croyances africaines à des représentations occidentales, c'est bâtir des catégories et des analogies dont la validité ne peut reposer que sur des artifices verbaux, sur des étiquettes. L'anthropologie, par le biais de la technique monographique, a pour tâche de décrire le plus finement et le plus adéquatement possible des croyances irrémédiablement scellées à la terre qui les nourrit. Décrire les choses telles qu'elles sont est le maître mot de la méthode. Cette approche discontinuiste se double d'une approche rationaliste. Les descriptions fonctionnalistes sont animées par le souci de restituer les croyances dans leur contexte, de les rendre intelligibles à partir des enjeux qui traversent les principales institutions d'une société : relations de parenté, règles de résidence, relations de domination, principes de structuration du champ politique et de la

lutte idéologique. En recomposant le tableau des liens sociaux dans lesquels les croyances collectives s'insèrent, les anthropologues et les sociologues se donnent pour mission de dissoudre l'étrangeté apparente de ces croyances en indiquant leur fonctionnalité, en soulevant leur contribution respective au maintien de la cohésion sociale et en minorant, de ce fait, l'influence de facteurs tels que l'émotion, la crainte et les désirs dans l'explication des croyances.

**3. L'explication par les raisons : explications continuistes et rationalistes.** – La troisième approche concerne l'explication par les *raisons* incarnée, en particulier, par la tradition webérienne. Le point commun des auteurs appartenant à cette catégorie, par-delà leurs différences d'approche, est relativement aisé à mettre en évidence : il s'agit de sociologues et d'anthropologues pour qui expliquer des croyances, c'est restituer les raisons cognitives qui amènent des acteurs à adhérer à des représentations religieuses ou idéologiques. Les ressources cognitives dont disposent ces acteurs dépendent en particulier du contexte dans lequel ils évoluent, de l'état des connaissances techniques atteint par leur culture d'appartenance. En ce sens, l'explication est rationaliste, puisque l'impératif méthodologique qui guide et oriente la pensée de ces auteurs repose sur l'hypothèse selon laquelle l'adhésion aux croyances s'appuie, pour reprendre l'expression chère à Raymond Boudon, sur de « bonnes raisons ». L'explication est de surcroît continuiste dans la mesure où elle part du principe que les modalités d'adhésion aux croyances ne diffèrent pas fondamentalement des modalités d'adhésion à des propositions objectivement

fondées. Les théories continuistes et rationalistes présentent la particularité distinctive de ne pas hypostasier les croyances. Dans la mesure où les croyances collectives ne peuvent être observées directement, expliquer des croyances consiste à se référer aux comportements observables des croyants en décryptant des motivations perceptibles à travers leurs actes. À partir de ce constat simple et si souvent oublié, les partisans de la thèse continuiste et rationaliste vont prioritairement orienter leur regard vers la relation que nourrissent les croyants à l'égard des représentations auxquelles ils adhèrent. Le problème auquel doivent répondre ainsi ces théories, ce n'est pas de savoir comment il est possible de croire, sous le mode de l'illusion, en la magie, en la religion ou en une idéologie quelconque, mais de comprendre comment des acteurs en situation parviennent à se forger des convictions subjectivement fondées. Les croyances religieuses et les idéologies ne comportent pas de mystère, ne trahissent pas l'existence d'une quelconque pulsion irrationnelle inscrite au cœur de la nature humaine. Le véritable objet de l'anthropologie et de la sociologie des croyances porte en fait sur les croyants eux-mêmes, sur des acteurs, et renvoie en grande partie au thème de la rationalité axiologique du comportement humain.

## **II. – Les limites des trois modes explicatifs des croyances collectives**

**1. Les limites de l'explication par les désirs.** – La première pierre d'achoppement de cette conception irrationnaliste est liée à la relation qu'entretiennent les

croyants avec leurs croyances. Si les croyances collectives reposent sur un substrat psychologique et qu'elles correspondent à la face rituelle de tendances enfouies dans l'inconscient humain, comment alors rendre compte du fait que ces croyances font souvent l'objet d'un certain scepticisme de la part de ceux qui y ont eux-mêmes recours, comme l'ont établi notamment Malinowski et par Evans-Pritchard à propos des croyances religieuses des peuples primitifs ? Les sociétés primitives ne font pas, en effet, un usage immodéré de la magie et de la religion, elles mobilisent des techniques magico-religieuses en complément d'autres techniques et en procédant à des règles de contrôle et de vérification des résultats qui démontrent de la part des croyants une attitude critique et interrogative. L'automatisme d'un recours aux croyances religieuses, l'adoption inconditionnée, sans examen critique, des résultats d'un rite, sont des représentations qui ne correspondent pas à la réalité qu'ont observée et décrite Malinowski et Evans-Pritchard. L'hypothèse irrationaliste des désirs ne semble donc pas compatible avec le scepticisme et la prudence qui entourent les pratiques et les représentations collectives, scepticisme qui caractérise de même les formes contemporaines de la croyance (expérimentation, adhésion au sens et non à une tradition, subjectivisation du croire). Une autre objection jette un soupçon quant à la validité de cette hypothèse et concerne l'explication de la variation dans le temps et dans l'espace des croyances collectives. En effet, si les croyances collectives ont pour fondement l'expression de tendances psychiques rattachées à la satisfaction de besoins élémentaires présents en tout homme, comment expliquer la disparition de

certaines croyances alors que ces tendances sont supposées être permanentes ? De la même façon, comment transcrire la diversité des rites et représentations religieuses, magiques et idéologiques au sein des sociétés humaines s'ils sont censés répondre à l'appel pressant de désirs en nombre limité ? L'explication par les désirs apparaît, en fin de compte, plus unilatérale que fausse. Les passions accordent, à l'évidence, une coloration et un dynamisme particuliers aux croyances collectives mais ce constat n'autorise en rien l'affirmation selon laquelle la religion, la magie et les idéologies se déduiraient à partir d'un monde clos et fini de désirs.

**2. Les limites de l'explication par les causes.** – Les théories fonctionnalistes se sont appliquées à exposer la dimension rationnelle de la croyance à partir de la notion de causes. Une croyance est rationnelle parce qu'elle fonctionne, parce qu'elle s'insère dans les rouages de la reproduction d'un système qui aspire à demeurer stable. C'est donc le système et ses exigences de stabilité qui sont à l'origine de croyances apparaissant comme des forces d'appui mobilisées en vue de reproduire à l'identique des structures sociales. L'explication par les causes repose toutefois, comme toute explication, sur des postulats qui ont été parfaitement mis en lumière par Robert Merton (1910-2003)<sup>1</sup>. Le premier postulat intitulé « l'unité fonctionnelle de la société » affirme que tous les composants d'un système forment une unité et une cohérence, s'ajustent

1. R. K. Merton, *Éléments de méthode sociologique*, trad. de l'anglais par H. Mendras, Paris, Plon, 1953.

entre eux au point d'offrir le spectacle d'une « harmonieuse coopération ». Le second postulat du fonctionnalisme prétend que « tous les éléments sociaux ou culturels standardisés ont des fonctions positives ». Toutes les institutions, toutes les coutumes, même les plus désuètes comme les « boutons de manches », exercent une fonction, c'est-à-dire qu'elles participent à l'adaptation et à l'ajustement des éléments d'une organisation sociale. Le troisième postulat défend la conception ambiguë selon laquelle les éléments d'un système sont, non seulement utiles pour la reproduction d'un ordre, mais en outre nécessaires, sans quoi le système lui-même s'effondrerait, à moins qu'ils ne soient remplacés par d'autres éléments aux propriétés fonctionnelles comparables. Ce « postulat de nécessité » traduit l'idée que l'ordre et la reproduction sont les caractéristiques essentielles d'une organisation sociale, les éléments du système n'étant que de simples dispositifs homéostatiques. Ces trois postulats – unité, universalité, nécessité – établis par Robert Merton dévoilent adéquatement les orientations profondes de l'analyse fonctionnaliste.

Le postulat de l'unité fonctionnelle de la société pose un problème qui concerne d'abord la signification de cette expression. Quelle réalité est désignée par les expressions d'unité, d'universalité ou de nécessité ? Que signifient les expressions « ordre », « totalité », « structure sociale » ? Quels sont les critères qui peuvent attester qu'un ordre social se reproduit ou qu'il se modifie sous l'influence d'une croyance ? Toutes ces expressions ont à l'évidence une dimension métaphorique et traduisent la perméabilité du langage des sciences sociales à l'égard de la cybernétique et de la

théorie des systèmes. Boucles rétroactives, *feed-back*, *inputs* et *outputs*, sont des termes qui ont certainement une signification précise dans le cas de dispositifs techniques conçus par l'homme et ont, à n'en point douter, un intérêt heuristique majeur en promouvant la notion d'interdépendance des éléments d'un système. Toutefois, l'application de ces concepts à l'étude des sociétés humaines en leur donnant une dimension réaliste et holiste accorde au discours une tonalité métaphorique. Affirmer, par exemple, qu'une société est une « totalité » et qu'elle constitue ainsi un système fermé, c'est émettre une proposition qui n'a pas de corrélat objectif dans la mesure où l'on ne peut pas observer une totalité ou une société, et ce à la différence d'un objet construit par l'homme sur lequel il est toujours possible d'observer des transformations en modifiant un ou plusieurs paramètres du système. Dans ce cas seulement, la notion d'ordre ou de changement devient compréhensible. Le postulat de l'unité fonctionnelle, accompagné ou non des postulats de l'universalité et de la nécessité, considère par ailleurs les croyances comme des boîtes noires. Le paradoxe des monographies fonctionnalistes, c'est qu'elles accordent une place primordiale à la description du contenu de la croyance, des conditions dans lesquelles elles sont pratiquées, pour parvenir à ce constat formel et vide que la croyance n'est là que pour favoriser la reproduction d'un ordre ou, ce qui revient au même, à proposer un mode d'expression et de résolution des rapports de pouvoir. Dans ce contexte, ce qui devient proprement inintelligible, c'est le lien, toujours supposé mais jamais démontré, entre le foisonnement des croyances, leur richesse de contenu, leur com-

plexité apparente, leur permanence dans le temps et dans l'espace, et la pauvreté de leur signification fonctionnelle. Ce paradoxe est particulièrement apparent dans la contribution de Pierre Bourdieu relative à l'analyse de la religion, notion qui remplit des fonctions de reproduction et de légitimation de l'ordre social à ce point abstraites et générales que la religion aurait pu être remplacée par n'importe quelle autre croyance collective – idéologie, magie – sans que cette substitution soit de nature à modifier en quoi que ce soit les termes et l'orientation du texte.

La notion de causes a pour principe de supprimer la question du rapport entre le croyant et ses représentations. L'explication par les causes a pour ambition majeure de saisir le sens des croyances indépendamment des raisons que se donne un sujet d'adhérer à une représentation puisque, d'après ces théories, les conditions de production des croyances renvoient à des mécanismes enfouis qui échappent à la conscience du sujet. Dès lors, les croyances ne sont ni vraies ni fausses du point de vue de la certitude subjective et du point de vue des procédures de validation empirique des croyances, elles se contentent de fonctionner et tirent leur efficacité de leur acceptation inconditionnée par une collectivité humaine. La fonctionnalité des croyances peut être établie en faisant référence soit à des causes de type social soit à des causes de type symbolique, seconde alternative endossée par Clifford Geertz mais aussi par Claude Lévi-Strauss. La fameuse thèse de l'efficacité symbolique des croyances, développée par Claude Lévi-Strauss, condense en elle toutes les limites de ce type d'explication et mérite par là même un détour. Les

faits exposés dans cet article<sup>1</sup> sont relativement simples et bien connus. S'appuyant sur des données recueillies par deux anthropologues suédois auprès d'Indiens Cuna de Panama, Claude Lévi-Strauss entreprend de décrire une croyance relative à l'efficacité d'un chant dont l'objet est de faciliter des accouchements difficiles. Ce chant raconte la lutte entre *Muu*, « puissance responsable de la formation du fœtus » et le chamane. L'origine de cet accouchement difficile trouve, d'après les Indiens Cuna, son explication dans les agissements de *Muu* qui a pris possession de l'âme (*purba*) de la parturiente. Le chant magique transcrit le « chemin » qu'emprunte le chamane pour rencontrer *Muu* et livrer une bataille contre lui pour le contraindre à abandonner son réceptacle. L'accouchement correspond précisément au moment où *Muu* libère le *purba* de la femme. Ce texte raconte somme toute une banale histoire de guérison chamanique, mais a le mérite de soulever la question des conditions d'adhésion à des croyances apparemment irrationnelles. Claude Lévi-Strauss commence par remarquer que ce chant et cet exercice de guérison ne sont pas du tout vécus par les Indiens comme une représentation imagée, métaphorique ou « mythique » d'un accouchement. Il ne s'agit pas, dans l'esprit des Indiens, de vivre sur le mode de la représentation les différentes étapes d'une délivrance, mais de produire cet accouchement, de le rendre effectivement possible, en agissant sur les éléments qui sont constitutifs de cet événement. Il se trouve que pour ces Indiens, le

1. C. Lévi-Strauss. L'efficacité symbolique. in *Anthropologie structurale*. Paris. Plon. 1985, p. 213-234.

processus physiologique d'accouchement fait intervenir une force, tout aussi réelle que ces mécanismes physiologiques, une force nommée *Muu* qui loge dans le corps de la femme. La preuve même de la présence de cette force est l'impuissance de la sage-femme à conduire les opérations, à mener à bien une tâche qu'elle remplit de façon performante dans la plupart des cas. Cette description de la guérison chamanique pose une question ardue selon Claude Lévi-Strauss, une question qui est au cœur de la notion d'efficacité symbolique. Si l'on récuse la thèse de la supercherie et de l'hallucination, une question se dresse inéluctablement : comment le chamane parvient-il à libérer la femme de ses souffrances et à démontrer ainsi l'efficacité de son savoir ? Le chamane agit incontestablement sur la parturiente, par son chant et sa narration, il produit des effets, favorise et déclenche des processus physiologiques qui conduisent à un accouchement initialement perçu comme difficile. Par quels mécanismes mystérieux une fausse représentation d'un accouchement peut-elle amener à produire des effets corporels dirigés et orientés vers un but précis ? Comment une croyance collective peut-elle être efficace au même titre qu'une compétence technique ? La réponse de Claude Lévi-Strauss consiste à dire que l'on aura beau chercher à résoudre ce mystère à partir de la notion d'efficacité, à dénouer tous les nœuds pour aboutir à l'instant précis où le chant cesse d'être chamanique et devient une mise en forme rituelle de techniques d'accouchement, on ne parviendra pas à la solution de ce problème. La notion d'efficacité n'est pas réductible au schéma moyens/fins, elle ne prend son sens qu'au sein d'une communauté qui dé-

fini les critères de l'efficacité. En somme, on ne croit pas parce que c'est efficace, c'est efficace parce que l'on croit. Pour résoudre le problème de l'efficacité du chant magique, il ne faut pas partir de la notion d'efficacité, il faut, bien au contraire, partir de la croyance pour remonter vers la source de l'efficacité de la guérison chamanique assimilée par Claude Lévi-Strauss à une forme de cure psychanalytique.

Une première série d'objections que l'on peut adresser à la thèse de Claude Lévi-Strauss porte sur son degré de généralité et sur sa pertinence. « L'efficacité symbolique » n'est pas un texte à vocation descriptive ni empirique, il veut proposer une grille de lecture ayant une portée générale sur le chamanisme. Le projet de Claude Lévi-Strauss est même plus large que cela, il vise à éclaircir le problème de l'adhésion à des croyances manifestement fausses (de notre point de vue) et cependant efficaces et admises par une collectivité humaine. La faiblesse de cette théorie, c'est qu'elle n'est précisément jamais parvenue à englober d'autres faits disséminés dans le temps ou dans l'espace car les hypothèses élaborées à partir de la culture des Indiens Cuna n'ont pas reçu de confirmation tangible en provenance d'autres cultures. Par ailleurs, cette interpénétration de l'univers mythique et de l'univers physique sur lequel se fonde la problématique de l'efficacité symbolique pose ici problème dans la mesure même où il ne peut y avoir d'interpénétration. Comme l'indique Robert Deliége<sup>1</sup>, le chamane entonne un chant dont les termes sont, pour la femme enceinte, propre-

1. R. Deliége. *Introduction à l'anthropologie structurale*, Paris. Le Seuil, 2001.

ment incompréhensibles. Comment des mots, censés représenter les étapes d'une délivrance, des mots dénués de sens pour celle qui vit précisément cette expérience, pourraient-ils dès lors favoriser le déclenchement d'un processus physiologique ? Le chamane n'est donc pas dans la même position qu'un psychanalyste car aucun transfert par le biais de la parole ne se crée entre le guérisseur et son patient. Mais l'essentiel est ailleurs. En ayant recours à la notion d'efficacité symbolique, c'est-à-dire en écartant d'emblée la question des raisons que se donnent des sujets d'adhérer à des représentations collectives de nature religieuse, en fondant son analyse sur des principes objectivistes et causalistes, Claude Lévi-Strauss est contraint d'inventer et de postuler sans cesse de nombreuses entités théoriques (« propriété inductrice », structure, homologie entre « transformation organique » et « adaptation structurale ») pour être en mesure de rendre compte d'une croyance. Le postulat structuraliste du primat du signifiant sur le signifié a conduit à déréaliser la situation sociale vécue à la fois par le chamane et par la femme enceinte. Dans l'analyse de Claude Lévi-Strauss, ces deux êtres ne sont que deux figures anonymes qui, à travers leur rencontre, actualisent les mécanismes inconscients de l'efficacité symbolique. À force de nier toute importance à ce qui se dit entre deux êtres, à force de ne regarder que la forme du message échangé et sa possible codification en un langage formel homologiquement congruent avec d'autres langages sans se préoccuper par là même du contenu du message lui-même et des arguments véhiculés et développés par des acteurs en situation, l'anthropologie causaliste s'est enfermée dans une

sorte de rhétorique pesante barrant l'accès à cette simple évidence : il n'y a de vie sociale que parce qu'il y a des acteurs sociaux qui échangent et interagissent entre eux.

**3. Les limites de l'explication par les raisons.** – L'approche par les raisons, ou approche cognitive, propose un angle d'attaque radicalement différent des deux autres modes explicatifs des croyances collectives. Qu'il s'agisse d'idéologies, de religion ou de magie, il est question de relier les croyances collectives au problème de leurs conditions d'adhésion. Cette thématique de l'adhésion, qui évoque celle de l'assentiment forgée au sein de la tradition philosophique, conduit à diriger le regard vers le degré de pertinence de la croyance-théorie – pertinence et puissance des arguments – et vers le degré de validation empirique de cette croyance-théorie. Cette conception établit ainsi une réduction de la croyance en ce qu'elle est assimilée à une forme particulière de la connaissance, en ce qu'elle est assimilée à un objet de contemplation théorique et intellectualiste. De nombreuses questions liées aux croyances collectives ne sont toutefois pas réductibles à cette approche ; le recrutement et la formation des principaux acteurs des croyances religieuses ou idéologiques (prêtre, prophètes, sorciers, leaders politiques), le contenu et les conditions d'accomplissement des rites religieux, la nature de ces rites et leur prodigieuse complexité, la reproduction des traditions religieuses, les enjeux de pouvoir et de domination sociale ou symbolique véhiculés et portés par les croyances, sont autant de points qui ne peuvent intégralement relever d'une explication cognitive des croyances

collectives. En effet, cette approche tend à considérer ces questions comme étant secondaires puisqu'elles se contentent de dessiner l'arrière-fond social et historique à partir duquel se détache le problème majeur qu'ont à traiter les sciences sociales, le problème des conditions cognitives d'adhésion aux croyances collectives.

### III. – L'approche cognitive des croyances collectives

L'approche par les raisons rencontre elle aussi des limites explicatives évidentes. Pour autant, la conception cognitive des croyances collectives répond mieux que les autres modes explicatifs concurrents aux critères d'une « bonne théorie » en sciences sociales<sup>1</sup>. L'expression « bonne théorie », a, bien évidemment, un sens relatif, elle désigne la construction intellectuelle apparaissant la plus pertinente comparative-ment à d'autres démarches concurrentes. Une « bonne théorie » ne se différencie pas, en particulier, de ses concurrentes parce qu'elle serait dénuée de postulats, elle ne se caractérise pas par une exigence de rigueur absolue en prétendant s'affranchir de la nécessité de fonder ses opérations en partie sur des éléments indéterminés. L'entendement humain étant limité, il ne peut créer et inventer qu'en s'adossant à des postulats, points d'impulsion indispensables à l'élaboration de ses œuvres. Dans ce cadre, sera considérée comme une

1. P. Sanchez. *La rationalité des croyances magiques*. Genève, Droz, 2007.

« bonne théorie » non pas la construction qui aura expulsé de son périmètre tout postulat mais celle dont les postulats apparaîtront les moins arbitraires ou les moins coûteux en termes d'acceptation. À partir du moment où les causes de la croyance sont assimilées aux raisons que se donnent les croyants, un principe, épistémologiquement fécond, peut désormais se mettre en branle, infusant des effets bénéfiques à toute l'argumentation. Partir des raisons, c'est d'abord construire un cadre qui, par définition, échappe au piège de l'objectivisme dans lequel il est aisé de tomber dès que l'on se met à évoquer les croyances des autres. En octroyant aux croyants la dignité de ceux qui croient pour des raisons fondées – proposition que nous serions souvent prêts à appliquer à nous-mêmes et non aux autres – ces théories tournent résolument et définitivement le dos aux positions objectivistes qui encombrant l'anthropologie et la sociologie. Partir des raisons, c'est ensuite reconstruire des motivations psychologiques et cognitives conformes à une réalité observable. Ces théories comprennent par là même des propositions qui sont susceptibles d'être validées ou invalidées par la réalité. Ces « bonnes raisons » auxquelles se réfèrent ces théories ne sont pas assimilables à une espèce de psychologie naturelle, elles sont à chaque fois hypothétiquement construites en fonction d'un contexte particulier. Ainsi, Max Weber n'a pas cherché à retranscrire le fonds commun de la conscience religieuse de l'humanité, il a émis des hypothèses sur les raisons qui ont amené tel ou tel peuple, à tel moment de son histoire, à croire ou à ne pas croire aux prétentions des prêtres et des magiciens. Dans ce cadre, les théories cognitives

des croyances ont une portée limitée et relative tout en ayant une grande capacité explicative. Partir des raisons, c'est reconstruire enfin des processus d'adhésion aux croyances qui invitent fortement l'anthropologue et le sociologue à se poser la question du « comment » en se détournant de celle du « pourquoi ». Émile Durkheim, Max Weber et Edward Evan Evans-Pritchard notamment n'ont jamais posé le problème de la croyance sous l'angle du « pourquoi » en interrogeant les données à leur disposition de la façon suivante : pourquoi l'homme religieux est-il à ce point irrationnel ? Ils ont tenté, bien au contraire, sur la base de ce constat, d'agencer des arguments qui rendent compte des raisons par lesquelles des croyants parviennent subjectivement à se convaincre du bien-fondé objectif de leurs croyances religieuses. Ces anthropologues et sociologues ont ouvert de la sorte une voie féconde qui conduit à s'interroger sur le sens du mot « croyance » et sur les expériences que ce terme recouvre pour un peuple donné. En effet, dans la mesure où ces théories continuistes et rationalistes placent au cœur de leur préoccupation les raisons que se forgent les croyants, ces théories ont pour objet de décrypter les relations qui se nouent entre les croyants et leurs croyances et de déterminer ce qui pour un croyant relève d'une expérience de croyance et ce qui appartient à une autre sphère. Les théories rationalistes et continuistes sont celles qui semblent répondre le mieux aux critères d'une « bonne théorie » car elles comportent un postulat minimaliste relatif à la possibilité pour les sciences sociales de reconstruire le sens d'une action humaine afin de la rendre intelligible. Ajoutons enfin que l'explication par les raisons,

comme l'illustrent les œuvres de Max Weber et d'Alexis de Tocqueville, n'interdit pas le recours complémentaire à une analyse par les causes, détour nécessaire lorsque le sociologue ou l'anthropologue a affaire à des croyances institutionnalisées, ou à une analyse par les désirs. Toutefois, seule l'approche cognitive est en mesure d'accorder la place qui leur revient dans le tableau général des conditions de possibilité d'adhésion à des représentations collectives.

## CONCLUSION

Les croyances collectives fascinent parce qu'elles combinent des caractères apparemment inconciliables ; elles semblent historiquement datées et résistantes à la modernité, elles apparaissent nécessaires et entachées d'irrationalité, transparentes dans les messages qu'elles véhiculent et obscures quant aux fonctions sociales et psychologiques qu'elles accomplissent. Cette éternelle ambivalence des croyances collectives lance un appel à la raison sociologique et anthropologique sommée de réduire la part d'incompréhension que ces croyances produisent au premier abord. Les sciences sociales ont-elles été en mesure de répondre à cet appel et de forger en conséquence des théories scientifiques susceptibles d'éclaircir le mystère suscité par les croyances collectives ? Telle est la question qu'il convenait de se poser puisqu'il s'agissait là d'un enjeu épistémologique majeur en particulier pour la sociologie et l'anthropologie. La question formulée en ces termes ne peut recevoir de réponse dans la mesure où il n'y a pas d'approche commune permettant de recenser l'existence d'une sociologie ou d'une anthropologie des croyances collectives. Ce constat, que l'on pourrait émettre à propos de n'importe quel objet des sciences sociales, a été un argument utilisé pour nier la capacité de ces sciences à construire des représentations scientifiquement fondées. Selon cette conception, la construction des

concepts anthropologiques ne dépendrait plus d'un questionnement épistémologique cherchant à déterminer les conditions de leur validité, mais apparaîtrait comme la résultante d'une écriture d'un genre particulier : l'écriture monographique. Doit-on pour autant considérer que les productions des anthropologues et des sociologues sur la question des croyances collectives n'ont été que des formes narratives appréciées pour leur séduction esthétique et non pour leur pertinence scientifique ? Peut-on mettre sur un même plan les multiples contributions anthropologiques et sociologiques sous prétexte qu'elles diffèrent entre elles ?

L'examen des croyances collectives convie à exercer un regard critique sur les conditions que doit remplir une théorie pour accéder au titre de représentations scientifiques. L'observation de ces théories, et ce quel que soit le thème abordé – religion, magie ou idéologie – fait émerger un constat, celui de l'aptitude supérieure des constructions continuistes et rationalistes, d'inspiration cognitive, à rendre compte des croyances collectives. En effet, l'approche cognitive présente les vertus explicatives suivantes : elle a peu le goût des généralités transhistoriques et ne cherche pas à se référer à des principes universalistes (le désir, l'intérêt) ; elle est préoccupée, bien au contraire, à identifier, comme l'ont fait Alexis de Tocqueville et Max Weber, les conditions de transformation, dans le temps et dans l'espace, des croyances ; elle se focalise sur les raisons qui conduisent des sujets à adhérer à leurs croyances, seule attitude théorique susceptible de limiter le recours à des entités indéterminées quant à leur sens

– reproduction des systèmes, illusion, efficacité symbolique... ; elle ramène ces raisons non à des arguments abstraits mais à des arguments rattachés à un contexte social et à l'état des connaissances mis à la disposition des sujets.

## BIBLIOGRAPHIE

- Baechler Jean. *Qu'est-ce que l'idéologie ?*. Paris. Gallimard. 1976.
- Boudon Raymond. *L'art de se persuader. des idées fragiles, douteuses ou fausses*. Paris. Fayard. 1990.
- Boudon Raymond. *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris. Le Seuil. 1992.
- Bourdieu Pierre. Genèse et structure du champ religieux, in *Revue française de sociologie*, vol. XII, n° 3, juillet-septembre 1971, p. 295-334.
- Bourdieu Pierre. *Le sens pratique*. Paris. Éd. de Minuit. 1984.
- Bronner Gérard. *L'empire des croyances*. Paris. PUF. 2003.
- Durkheim Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris. PUF. « Quadrige », 1985.
- Durkheim Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris. Flammarion. « Champs », 1988.
- Evans-Pritchard E. E.. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. traduit de l'anglais par Louis Evrard. Paris. Gallimard. 1972.
- Favret-Saada Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris. Gallimard. « Folio », 1994.
- Frazer James George. *Le rameau d'or : le roi magicien dans la société primitive*, t. 1. traduit de l'anglais par Pierre Sayn. Paris. Robert Laffont. « Bouquins », 1993.
- Freud Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. traduit de l'allemand par Marie Bonaparte. Paris. PUF. 1971.
- Freud Sigmund. *Totem et tabou*. traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch. Paris. Payot. « Petite Bibliothèque Payot », 1994.
- Geertz Clifford. Ideology as cultural system, in *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books. 2000, p. 193-233.
- Gilbert Margaret. *Marcher ensemble. essais sur les fondements des phénomènes collectifs*. traduit de l'anglais sous la direction d'Alban Bouvier. Paris. PUF. 2003.
- Hervieu-Leger Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris. Calmann-Lévy. 2001.
- Hervieu-Leger Danièle. *Le pèlerin et le converti. la religion en mouvement*. Paris. Flammarion. « Champs ». 2001.
- Horton Robin. *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge. Cambridge University Press. 1995.
- Lenclud Gérard. Vues de l'esprit, art de l'autre, l'ethnologie et les croyances en pays de savoir. in *Terrain*. 14, mars 1990, p. 5-19.
- Lambert Yves. *Dieu change en Bretagne*. Paris. Le Cerf. 2007.
- Lévi-Strauss Claude. *Anthropologie structurale*. Paris. Plon. « Presses Pocket », 1985.
- Lévy-Bruhl Lucien. *La mentalité primitive*. Paris. Retz-CEPL, 1976.

- Malinowski Bronislaw. *Les argonautes du Pacifique occidental*, traduit de l'anglais par André et Simone Devyver, Paris, Gallimard, « Tel », 1989.
- Malinowski Bronislaw. *Les jardins de corail*, traduit de l'anglais par Pierre Clinquart, Paris, Maspero, 1974.
- Malinowski Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Prospect Heights, Waveland Press, 1992.
- Mannheim Karl. *Idéologie et utopie*, traduction de l'allemand par Jean-Luc Évard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.
- Marx Karl. *L'idéologie allemande*, traduction de l'allemand sous la responsabilité de Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1982.
- Pouillon Jean. Remarques sur le verbe « croire », in Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51.
- Sanchez Pascal. *La rationalité des croyances magiques*, Genève, Droz, 2007.
- Sperber Dan. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- Tocqueville Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, I, Paris, Gallimard, « Folio », 1986.
- Weber Max. *Économie et société*, traduit de l'allemand sous la direction de Julien Freund, Paris, Plon, « Agora », 1995.
- Weber Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction de l'allemand sous la direction d'Éric de Dampierre, Paris, Plon, « Agora », 1985.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
<b>Chapitre I – Enjeux et typologie des croyances collectives</b>	7
I. Les croyances : un objet de la tradition philosophique. 7 – II. Les croyances collectives : un objet au cœur des discussions méthodologiques. 14 – III. L'imputation de croyances collectives : une question problématique. 26 – IV. Typologie des croyances collectives. 32.	
<b>Chapitre II – Religions, croyances magiques et modernité</b>	37
I. La thèse de la sécularisation. 37 – II. Mutations des croyances à l'ère de la modernité. 45.	
<b>Chapitre III – Les trois moments de l'explication des croyances collectives</b>	63
I. L'idéologie. 64 – II. La religion. 79 – III. La magie. 88.	
<b>Chapitre IV – Expliquer les croyances collectives</b>	103
I. Les trois modes d'explication des croyances collectives. 103 – II. Les limites des trois modes explicatifs des croyances collectives. 107 – III. L'approche cognitive des croyances collectives. 118.	
Conclusion	122
Bibliographie	125

Imprimé en France  
par MD Impressions  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Octobre 2009 — N° 55 588



MD Impressions est titulaire du label Imprim'Vert\*

## Superstitions partagées

### LES CROYANCES COLLECTIVES

Comment expliquer, malgré les multiples démentis apportés par les faits, que des croyants s'obstinent à attendre une fin du monde... qui tarde à venir ? Comment est-il possible de croire qu'un chant, qu'une danse, certes scrupuleusement réalisés, s'avèrent capables de produire une pluie bienfaitrice et attendue par toute une communauté ? Pour quelles raisons des individus, scolarisés et éduqués dans un monde dominé par la science et la technique, accordent-ils un crédit à l'astrologie ?

La production de croyances collectives est un fait universel. Cet ouvrage fait la synthèse des recherches menées en sciences sociales pour tenter d'analyser avec rationalité cet irrationnel collectif, et décrypter les raisons ou les causes profondes de la remarquable persistance de ces superstitions partagées.

**Pascal Sanchez**

*Pascal Sanchez est l'auteur de La rationalité des croyances magiques (Droz, 2007).*

À lire également  
en *Que sais-je ?*...

- **La rationalité**  
*de Raymond Boudon*
- **L'anthropologie**  
*de Marc Augé  
et Jean-Paul Colley*

1<sup>re</sup> édition 2009

ISBN : 978-2-13-057132-2



9 782130 571322

*Que sais-je ?*

**www.quesais-je.com**

COLLECTION ENCYCLOPÉDIQUE

*fondée par Paul Anquetin*

9

N°