
RELIGIOLOGIQUES, 18 (automne 1998) Marges contemporaines de la religion

Éléments pour une sociologie du paranormal

Jean-Bruno Renard[1]

Le développement de la sociologie du paranormal, en tant que champ de recherche spécifique, s'est heurté à plusieurs obstacles.

Tout d'abord des préjugés tenaces classent les objets d'étude en une hiérarchie de prestige et d'utilité : beaucoup de non-sociologues et même de sociologues considèrent qu'il est plus «sérieux» de se consacrer à la sociologie du travail qu'à la sociologie des loisirs, à la sociologie du développement qu'à la sociologie religieuse. Le paranormal, parce qu'il est par définition aux marges de la culture savante, est l'objet au mieux de désintérêt et au pire de mépris, comme le sont ou l'ont été les formes culturelles dites mineures : les romans policiers ou de science-fiction, par rapport à la «vraie» littérature, la bande dessinée par rapport à la peinture, le jazz et le rock par rapport à la musique classique, etc. Il ne faut pas sous-estimer ces réticences : ce n'est pas un hasard si une récente synthèse sur la sociologie des sciences rejette en annexe dans une liste des «thèmes non abordés» — et qui plus est en dernière ligne de cette liste! — le domaine des «sciences et parasciences, sciences occultes, sciences et médecines parallèles [2]».

En second lieu, l'irrationalité, le fantastique, l'extraordinaire inhérents au paranormal mettent mal à l'aise et gênent la tradition rationaliste et positiviste de la sociologie. Alors que l'historien et l'ethnologue peuvent aisément cantonner l'irrationnel chez l'Autre, respectivement dans un autre temps et dans une autre culture, le sociologue quant à lui éprouve des difficultés à admettre cet irrationnel, ou prétendu tel, dans sa propre culture, et plus encore au coeur de la modernité. De solides travaux ont malgré tout vu le jour, d'abord aux États-Unis[3] où les sociologues des religions se sont intéressés aux «*occult beliefs*» tandis que les sociologues de la connaissance s'interrogeaient sur les parasciences. Les sociologues Marcello Truzzi et Ron Westrum ont même fondé une «sociologie des anomalies» qui étudie comment la société réagit par rapport à des phénomènes qui ont été ou sont encore non reconnus par la science (météorites, OVNI, serpent de mer, etc.). Plus timidement en France, où l'intérêt intellectuel pour le paranormal est très minoritaire, des travaux sociologiques sont apparus, dans le sillage des études pionnières de Jacques Maître et d'Edgar Morin sur l'astrologie[4].

Il semble que les recherches, aussi bien outre-Atlantique qu'en Europe, tendent de plus en plus à distinguer des types différents de croyances au paranormal. La sociologie du paranormal est restée trop longtemps attachée à une conception «réaliste» — au sens de non nominaliste — du paranormal, comme si le mot désignait un domaine identifiable et unitaire. Gabriel Le Bras, réfléchissant sur le développement des sociologies spécialisées, observait qu'elles passaient par trois étapes successives : la simplicité, la complexité, le retour à l'unité.

La sociologie religieuse a cherché dans les clans archaïques les racines sociales de la religion; puis, elle a entrevu, différencié, déterminé, les aspects nombreux de chaque société religieuse; comparant, elle devint une sociologie des religions; enfin, relevant les conditions communes du religieux, elle revient, par un long détour, avec moins d'ambition philosophique, à la préoccupation initiale de Durkheim : reconnaître la part du social dans la représentation, le sentiment, l'approche du sacré. La sociologie politique a suivi une marche identique : la Cité apparaît d'abord comme un monde clos dans l'univers; l'analyse rencontre successivement les électeurs, les partis, les groupes de pression; l'unité se reconstitue autour des problèmes du pouvoir et des relations internationales.^[5]

La sociologie du paranormal se dégage à peine du premier stade décrit par Gabriel Le Bras, celui de la «simplicité», pour s'engager dans celui de la «complexité», c'est-à-dire de la différenciation, du comparatisme et d'une sociologie *des* phénomènes paranormaux.

À l'aide de quelques exemples, nous allons tracer ce parcours qui mène d'une conception *homogène* des croyances au paranormal à la conception *hétérogène* qui devrait orienter de futures recherches.

Croyances au paranormal et catégories socioprofessionnelles

L'analyse des croyances au paranormal selon la catégorie socioprofessionnelle révèle clairement une surreprésentation chez les cadres moyens (voir tableau ci-après).

Paranormal et CSP	Agricul-teurs	Ouvriers	Petits commer-çants	Cadres moyens	Cadres sup.	Ensemble
Sourciers	76	50	51	57	59	58
Guérisons	44	41	50	48	37	41
Radiesthésie	49	36	37	41	41	40
Télépathie	22	33	42	49	54	37
Astrologie	29	36	46	49	45	36
OVNI	24	31	34	42	37	31
Horoscopes	20	27	29	29	30	25
Cartomancie	10	23	18	23	20	19
Envoûtem.	19	19	19	22	23	18
Tables tournantes	9	14	16	23	22	15

Fantômes	2	5	3	6	6	4
<p>Source : SOFRES, 1981[6] Données en pourcentages</p>						

Sur 11 croyances au paranormal, 8 sont supérieures à la moyenne dans la catégorie «cadres moyens». Les analyses de Pierre Bourdieu sur la culture des classes intermédiaires nous semblent ici pertinentes. Le paranormal fait partie des formes culturelles situées aux marges inférieures de la culture légitime, aux côtés du roman policier, de la bande dessinée, de la science-fiction[7], du cinéma, du jazz, etc. Plus précisément, ces nouvelles classes, parce qu'elles sont de plus en plus nombreuses dans la société, sont aussi les plus jeunes. Leur culture puise donc abondamment dans ce que Bourdieu appelle les «ressources de l'anti-culture adolescente», parmi lesquelles il cite l'astrologie, les extraterrestres, le magnétisme, la parapsychologie, les phénomènes psi, la télépathie, la vulgarisation parascientifique[8]. Dans la carte de répartition du capital culturel (niveau d'éducation) et du capital économique (fortune et revenus), ce groupe social occupe le pôle du capital culturel fort associé à un capital économique faible. Ne pouvant participer financièrement et socialement à l'élaboration et à la reproduction de la culture légitime dominante, mais étant détenteurs d'un capital culturel relativement élevé, les membres de ce groupe cherchent à s'imposer par la légitimation de nouvelles formes de culture.

Les autodidactes nouveau style se sont souvent maintenus dans le système scolaire jusqu'à un niveau relativement élevé et ont acquis au cours de cette longue fréquentation mal récompensée un rapport à la fois «affranchi» et désabusé, familier et désenchanté avec la culture légitime qui n'a rien de commun avec la révérence lointaine de l'ancien autodidacte, bien qu'il conduise à des investissements tout aussi intenses et passionnés, mais placés sur de tout autres terrains, la bande dessinée ou le jazz, domaines abandonnés ou dédaignés par l'univers scolaire, plutôt que l'histoire ou l'astronomie, la psychologie (voire la parapsychologie) ou l'écologie plutôt que l'archéologie ou la géologie.[9]

Pierre Bourdieu souligne la dimension contestataire de ce savoir marginal :

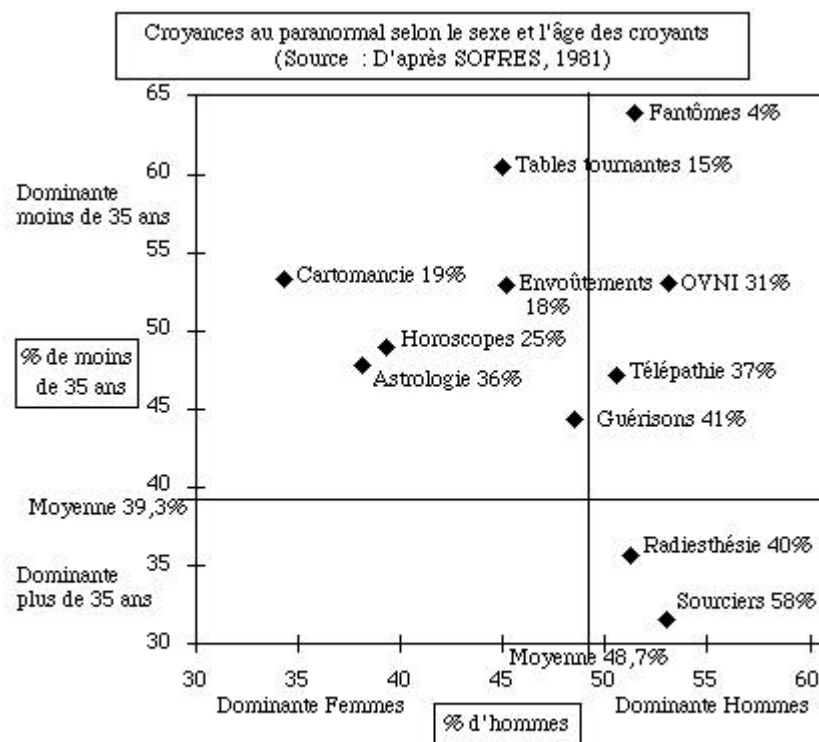
La relation ambivalente qu'ils [membres des nouvelles classes moyennes] entretiennent avec le système scolaire et qui les porte à se sentir complices de toute espèce de contestation *symbolique* les incline à accueillir toutes les formes de culture qui sont, au moins provisoirement, aux marges (inférieures) de la culture légitime, jazz, cinéma, bande dessinée, science-fiction, et à trouver par exemple dans les modes et les modèles américains, *jazz, jeans, rock* ou *underground*, dont ils se font un monopole, l'occasion d'une revanche contre la culture légitime; mais ils importent souvent dans ces régions abandonnées de l'institution scolaire une disposition savante, voire érudite, que l'École ne renierait pas et qui s'inspire d'une intention évidente de *réhabilitation*, analogue dans son ordre aux stratégies de restauration qui sont constitutives de leur projet professionnel.[10]

Cette idée d'importation de la disposition savante s'applique particulièrement aux parasciences qui, bien que marginales, prennent toujours la science pour modèle [11].

Le tableau montre déjà quelques différenciations : les classes supérieures (cadres supérieurs), dont le niveau d'éducation est le plus élevé, croient moins que les classes moyennes instruites (6 croyances surreprésentées sur 11) mais plus que les classes populaires ou moyennes faiblement instruites (4 croyances surreprésentées chez les petits commerçants, 3 chez les agriculteurs et une seulement chez les ouvriers). Beaucoup de croyances au paranormal nécessitent une certaine culture, en particulier les croyances parascientifiques (OVNI, parapsychologie, cryptozoologie...) qui sont associées à la modernité et à la science. Ces croyances sont donc peu fréquentes chez les individus ayant un faible niveau d'instruction. Avec l'élévation du niveau d'instruction, l'adhésion à ces croyances augmente, mais dès que l'on atteint un niveau d'instruction élevé (études supérieures), le scepticisme semble se développer. On voit également une nette surreprésentation des croyances traditionnelles (sourciers, guérisseurs, radiesthésie) chez les agriculteurs; ces trois croyances étant d'ailleurs aussi les plus fréquentes dans l'ensemble de la population française.

Croyances au paranormal et variables de sexe et d'âge

À partir des données du sondage réalisé par la SOFRES (1981), nous avons construit quelques représentations graphiques synthétiques afin de mieux mettre en valeur les différenciations. Ainsi le graphique ci-dessous répartit les croyances au paranormal suivant l'âge et le sexe.

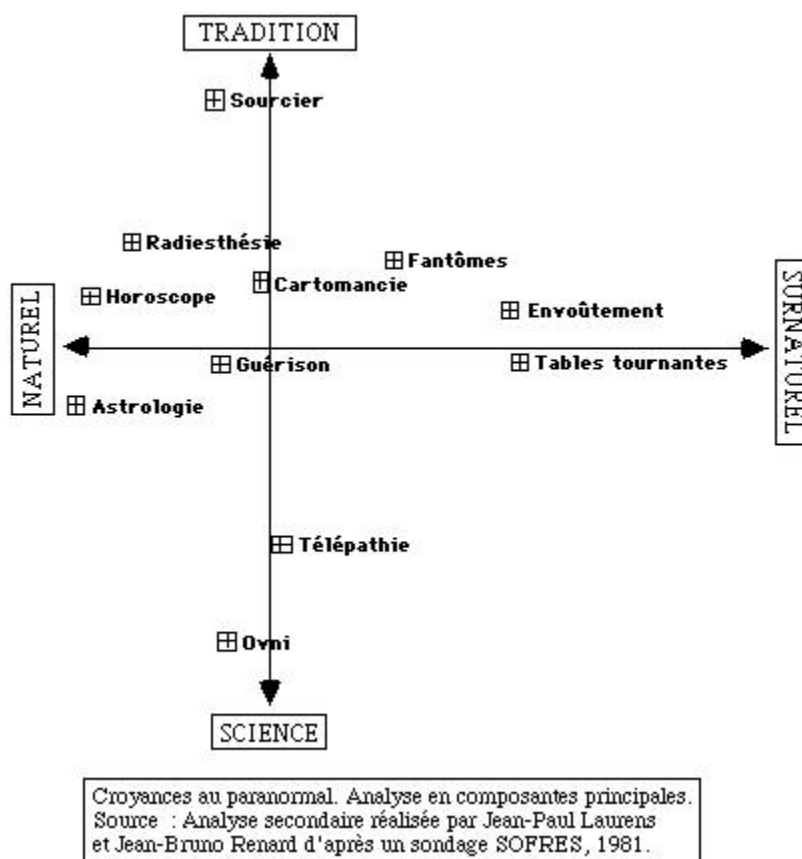


Note : Chaque croyance est suivie du % de croyants dans la population française.

On voit d'abord que 9 croyances sur 11 sont surreprésentées chez les jeunes (moins de 35 ans), confirmant ainsi les analyses proposées plus haut. Seules les croyances à la radiesthésie et surtout aux sourciers sont plus intenses chez les personnes plus âgées, ce qui correspond à leur enracinement dans l'ensemble de la population et plus particulièrement chez les paysans, dont la moyenne d'âge est élevée. Contrairement à des préjugés tenaces, les croyances au paranormal ne sont pas systématiquement plus fréquentes chez les femmes que chez les hommes. On observe une différenciation entre des croyances nettement féminines, qui concernent essentiellement la divination (cartomancie, astrologie, horoscopes), et des croyances plutôt masculines, en particulier la croyance aux OVNI, si imprégnée de mythologie technico-scientifique.

Croyances au paranormal et polarités idéologiques

Toujours à partir des données du sondage de la SOFRES, une analyse en composantes principales [12] permet d'obtenir le schéma suivant :



Ce tableau permet de visualiser les motivations opposées qui soutiennent telle ou telle croyance au paranormal. Du côté de la tradition, on trouve les pratiques rurales (sourcier, radiesthésie) et le folklore ancien (fantômes), tous étroitement associés à un savoir empirique, à la terre et au terroir. Au contraire les OVNI, la télépathie, l'astrologie même, prétendent s'appuyer sur un savoir scientifique et évoquent plutôt les relations avec le ciel (extraterrestres, ondes aériennes, astres). Le second axe permet de distinguer d'une part des pratiques mettant en oeuvre des dons cachés de l'homme (divination, radiesthésie, guérisseurs), mais naturels, et d'autre part des pratiques et des croyances surnaturelles, en liaison avec l'au-delà, l'occulte, les entités fantastiques (fantômes, envoûtements, tables tournantes). Ainsi, pour reprendre les termes de Jacques

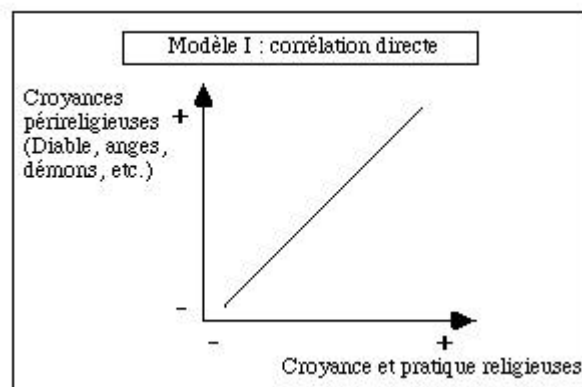
Maître, les croyances au paranormal, qui «s'apparentent dans une commune appartenance à cette nébuleuse d'hétérodoxies», sont «*si divergentes par ailleurs* [13]».

Croyances au paranormal et degré d'intégration religieuse

Dans leur étude sur les croyances aux parasciences, Daniel Boy et Guy Michelat ont été amenés d'une part à révéler l'importance du lien entre ces croyances et le niveau d'intégration religieuse, d'autre part à distinguer l'astrologie et les autres croyances au paranormal. Dans le prolongement de ces travaux, on suggérera que les croyances au paranormal sont de trois types principaux, correspondant à trois modèles de corrélation avec l'attitude religieuse.

Les croyances périreligieuses : une corrélation directe avec le religieux

Le premier modèle correspond à des croyances religieuses appartenant à la religion dominante mais qui ont été marginalisées, c'est pourquoi nous proposons de les appeler *périreligieuses*.



Ces croyances ne sont pas l'objet de dogmes et correspondent à un merveilleux religieux plutôt populaire et traditionnel, auquel les élites savantes et cléricales ne croient plus ou peu : le Diable, les anges, les démons, les miracles, etc. Elles sont directement proportionnelles au niveau d'intégration religieuse. Charles Emmons et Jeff Sobal ont établi que les croyances en la vie après la mort, aux anges et aux démons étaient fortement corrélées à des variables d'appartenance religieuse [14].

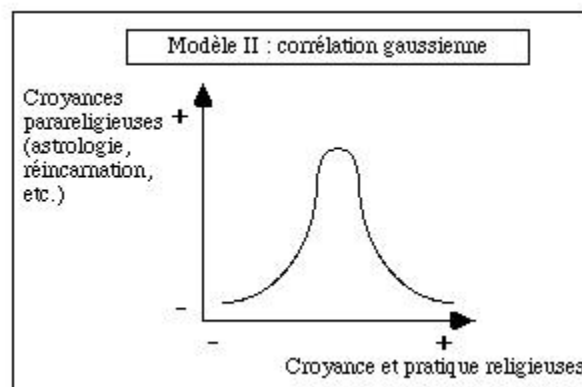
Dans une étude sur les croyances des étudiants de Montpellier [15], il apparaît que 24 % d'entre eux croient en l'existence du Diable : cette croyance représente 19 % parmi les non-pratiquants et les pratiquants saisonniers (baptême, mariage, décès), 30 % parmi les pratiquants festifs (fêtes religieuses), 38 % parmi les pratiquants plutôt réguliers et 62 % parmi les pratiquants très réguliers. Une analyse factorielle des correspondances confirme que la croyance au Diable est associée aux critères d'intégration religieuse (prière fréquente, initiation religieuse au-delà de 15 ans, père et mère croyants, croyance au péché, à la vie éternelle, etc.) [16]. Si l'on examine la croyance en Dieu [17], la distribution est semblable : chez ceux qui croient que Dieu n'existe pas, la croyance au Diable est de 9 %, chez ceux qui croient que Dieu existe peut-être, elle est de 18 % et chez les étudiants qui croient que Dieu existe, elle est de 39 %. Il faut cependant être prudent en ce qui concerne la causalité entre ces deux variables : ce n'est pas parce que l'on croit en Dieu que l'on a tendance à croire au Diable ou aux miracles, ni même parce que l'on croit au Diable que l'on croit nécessairement en

Dieu. C'est une forte intégration à l'institution et à la tradition religieuses qui détermine la double croyance au Diable et en Dieu.

De manière générale, une forte intégration religieuse freine l'adhésion aux autres formes de croyances au paranormal : OVNI, phénomènes psi, monstre du loch Ness, Yéti, etc. [18] Parmi les croyances para-archéologiques [19], seules celles qui se réfèrent à la Bible sont l'objet d'adhésion chez les croyants religieux : traces du déluge, recherche de l'Arche de Noé, localisation du Paradis terrestre, etc. Cette tendance est naturellement la plus forte chez les fondamentalistes, qui considèrent que la Bible est littéralement vraie. En revanche, les croyances para-archéologiques non bibliques telles que la théorie des Anciens Astronautes, la malédiction de Toutankhamon, l'Atlantide, seront rejetées par les croyants religieux.

Les croyances parareligieuses : une corrélation gaussienne avec le religieux

Si l'on examine maintenant des croyances *parareligieuses*, à proprement parler, comme l'astrologie ou la réincarnation (en tant que croyance des Occidentaux), le modèle de corrélation avec l'intégration religieuse est nettement différent.



Dès 1966, Jacques Maître a mis en évidence la distribution «en cloche» de la croyance en l'astrologie par rapport à la pratique religieuse [20].

Étant donné un pourcentage moyen de croyants en l'astrologie d'environ 30 %, la proportion est de 13 % chez les catholiques non pratiquants, de 43 % chez les catholiques pratiquants occasionnels et de 37 % chez les catholiques pratiquants réguliers. Quinze ans plus tard, ces données sont encore valables puisqu'elles sont confirmées par l'enquête de Jean-Noël Kapferer et Bernard Dubois [21] : pour 38,6 % qui croient en l'horoscope dans la population générale, la proportion est de 25,3 % chez les non-catholiques, elle monte à 42,8 % chez les catholiques non pratiquants, puis culmine à 43,8 % chez les catholiques pratiquants épisodiques pour redescendre ensuite à 28,4 % chez les catholiques pratiquants réguliers. Comme l'écrit Jacques Maître : «Il semblerait que la religiosité favorise l'astrologie, mais que des liens assez forts avec l'Église freinent cette tendance. [22]»

L'exemple de la réincarnation est encore plus frappant [23]. Les étudiants de Montpellier croient à la réincarnation dans une proportion de 27 % : ce pourcentage n'est que de 26 % chez les étudiants non pratiquants et pratiquants saisonniers, il monte à 30 % chez les étudiants pratiquants festifs puis chute à 18 % chez les pratiquants plutôt réguliers et à 17 % chez les étudiants pratiquants réguliers.

Tout se passe comme si l'astrologie ou la réincarnation étaient rejetées quand elles se heurtent à une

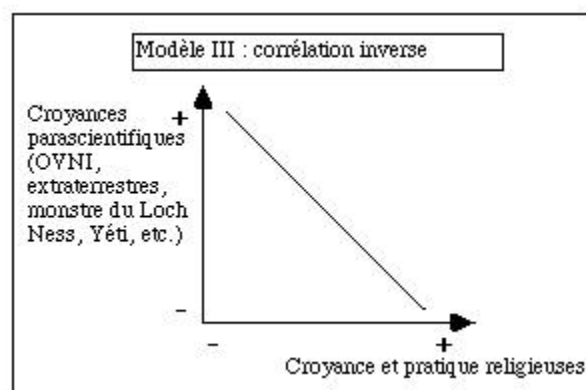
conception du monde structurée. Il semble que l'adhésion à un système de pensée cohérent — qu'il s'agisse de l'athéisme ou du christianisme pratiquant — empêche l'implantation de croyances religieuses hétérodoxes, alors qu'une religion diffuse, non institutionnalisée, constitue une structure d'accueil privilégiée pour ces croyances parareligieuses, offrant des possibilités de syncrétisme religieux. Le mouvement *New Age* correspond assez largement à ce modèle. Les croyances parareligieuses participent donc de ce «retour du religieux» diagnostiqué par les sociologues et les historiens [24].

L'astrologie, la réincarnation, ne remplacent pas le christianisme mais se juxtaposent à lui. L'hypothèse souvent avancée d'une substitution des croyances paranormales aux croyances religieuses doit donc être sérieusement nuancée. D'une part parce que ce sont moins les croyances que les pratiques religieuses qui s'estompent [25], et par conséquent les croyances en Dieu, au Christ, à l'au-delà, *coexistent* avec les croyances en l'astrologie ou en la réincarnation. D'autre part parce que le terrain conquis par l'athéisme ou l'agnosticisme est tout aussi réfractaire aux croyances parareligieuses qu'aux croyances religieuses.

Le récent engouement pour les anges pourrait, s'il continue de se développer, modifier à la fois la nature de cette croyance et celle de son «public». En devenant plus fréquente chez les personnes peu intégrées à l'Église que chez les croyants pratiquants réguliers, la représentation graphique de la croyance aux anges s'incurverait et l'on passerait du modèle I au modèle II. La croyance changerait donc de statut sociologique : de périreligieuse elle deviendrait parareligieuse. On peut en observer des prémices dans le rapprochement qui est fait entre les apparitions angéliques et les NDE (*Near Death Experiences*) ou l'angéologie hébraïque kabbalisante. Ces anges parapsychologiques ou occultistes paraissent bien éloignés de la croyance traditionnelle aux anges et aux anges gardiens dans l'Église catholique.

Les croyances parascientifiques : une corrélation inverse avec le religieux

Le troisième modèle de corrélation est l'inverse du premier : il établit une liaison inversement proportionnelle entre des croyances au paranormal qui ont un contenu *parascientifique* et le niveau d'intégration religieuse.



La croyance aux soucoupes volantes et aux OVNI est inversement proportionnelle au niveau d'intégration religieuse. D'après l'enquête de Kapferer et Dubois [26], la croyance aux OVNI représente 35 % dans l'ensemble de la population : elle est à son maximum de 36,7 % chez les non-catholiques, descend à 35,4 % chez les catholiques non pratiquants, à 35 % chez les catholiques pratiquants épisodiques et chute à 28,5 % chez les pratiquants réguliers. L'étude sociologique de la croyance aux extraterrestres [27] indique une tendance semblable : pour une moyenne d'ensemble de 30 % de croyants aux extraterrestres, ceux-ci représentent 35 % chez les incroyants, 31 % chez les croyants non pratiquants, 28 % chez les pratiquants irréguliers et 18 % chez les pratiquants réguliers. Certes, le phénomène n'est pas indépendant des variables

d'âge et de sexe, le niveau d'intégration à l'Église étant plus fort chez les femmes et chez les personnes âgées, c'est-à-dire précisément les catégories peu intéressées par les OVNI et les extraterrestres. Mais de nombreux éléments, de nature qualitative, appuient l'idée d'une corrélation entre une conception matérialiste du monde et la croyance aux extraterrestres : la théorie néo-évhémériste des Anciens Astronautes (extraterrestres venus sur Terre autrefois et pris pour des dieux) est née en Union Soviétique; les groupes soucoupistes tel que le Mouvement raëlien prônent une religion athée et matérialiste, etc. Par son aspect rationaliste, matérialiste et scientifique, la croyance aux extraterrestres est tout à fait acceptée, voire même recherchée, par les incroyants en une religion. Dans notre ouvrage sur le mythe des extraterrestres, nous rappelions la réponse faite à la question «Et si les extraterrestres n'existaient pas?», posée par Kapferer et Dubois à une militante communiste de 30 ans : «Alors, on n'a plus de raison de vivre. [28]» À l'inverse, les croyants et pratiquants en une religion ont déjà donné un sens à leur vie. Pour la plupart des religions, l'univers est peuplé d'êtres invisibles (Dieu ou dieux, ancêtres, génies, anges, démons, etc.), il n'y a plus de place pour des entités comme les extraterrestres. Au contraire, dans la conception matérialiste et athée du monde, l'espace vidé de Dieu et des anges est devenu infini et silencieux — trop silencieux — et peut aisément se remplir de créatures humanoïdes dont la présence rassure l'homme angoissé de se sentir seul dans l'univers. Il semblerait donc que ce soit pour le modèle III que l'on puisse parler, avec le plus d'exactitude, de croyances au paranormal qui se substituent aux croyances religieuses.

Les croyances cryptozoologiques (animaux inconnus et mystérieux) paraissent également relever de ce modèle. L'enquête de Charles Emmons et Jeff Sobal [29] montre que les croyances paranormales les plus fortement corrélées positivement à une attitude d'incroyance religieuse et les plus fortement corrélées négativement à une attitude de croyance religieuse sont celles qui concernent l'existence du monstre du loch Ness et du Sasquatch (le Yéti américain). Ces résultats sont confirmés par l'étude de Roger Grimshaw et Paul Lester [30] : sur un échantillon de 25 «fans» («*enthusiasts*») du monstre du loch Ness, 15 sont incroyants sur le plan religieux, 7 sont chrétiens non pratiquants et 3 seulement sont des chrétiens pratiquants.

Étudiant la mythologie du Yéti, nous avons montré qu'elle entretenait des liens privilégiés avec une conception matérialiste du monde, en particulier parce qu'elle s'intégrait parfaitement à l'imaginaire évolutionniste [31]. Ce n'est sans doute pas un hasard si, comme pour les extraterrestres, l'intérêt pour les Hommes Sauvages s'est tout spécialement manifesté en Union Soviétique, avec par exemple Boris Porchnev, qui a écrit avec Bernard Heuvelmans un ouvrage où les mystérieux hommes-singes sont supposés être des hommes de Néanderthal [32], et Marie-Jeanne Koffmann, chercheur d'origine française et membre de l'Académie des Sciences de l'Union Soviétique, partie sur les traces de l'«almasty» du Caucase.

Parce qu'elles sont en opposition non seulement aux croyances religieuses mais aussi, par définition, au savoir scientifique officiel, les croyances parascientifiques possèdent une dimension de contestation de la culture dominante. Nous avons montré, dans nos recherches sur la mythologie des extraterrestres, que les croyances soucoupistes étaient indissociables d'une critique de la société, d'une méfiance envers les gouvernements et d'une conception écologiste de l'environnement. Les attitudes des partisans du monstre du loch Ness, finement étudiées par Grimshaw et Lester, vont tout à fait dans le même sens. Les croyants font preuve d'une forte sensibilité écologiste. Plus des deux tiers pratiquent une activité de plein air comme la pêche, la chasse, l'aviation ou la navigation. La grande majorité d'entre eux considère que la menace de la pollution industrielle sur l'environnement est très grande. On comprendra aisément que la question de la qualité de l'environnement soit associée à l'énigme du monstre du loch Ness, qui serait une espèce animale miraculeusement sauvegardée. Globalement, par rapport aux autorités morales et politiques, l'attitude est plus de rejet que d'acceptation. L'attachement à la science est grand, puisqu'ils pensent qu'elle prouvera un jour l'existence de la créature mystérieuse, mais ils lui reprochent de manquer d'esprit d'ouverture. Leur formation et leurs activités professionnelles sont moins théoriques que techniques (cadres et professions intellectuelles supérieures, professions intermédiaires) :

Les individus ayant répondu au questionnaire appartiennent à la classe moyenne. Ils exercent une profession nécessitant des connaissances spécialisées et des prises de décision cohérentes fondées sur ce savoir. On peut supposer que l'étude scientifique des anomalies représente pour de telles personnes un défi intellectuel sans danger, des sortes de «vacances conceptuelles». On peut expliquer de la même manière l'intérêt que certains savants officiels portent à l'insolite. [33]

Après avoir rappelé que les partisans du monstre du loch Ness sont très majoritairement de sexe masculin, âgés de moins de 35 ans, ayant un niveau d'instruction élevé et une compétence spécialisée, enfin qu'ils appartiennent à la classe moyenne ascendante, Grimshaw et Lester concluent ainsi :

Ce sont des individus libéraux [en France on dirait «de gauche»] ayant leur opinion propre, des gens qui ont souvent réussi dans la vie, mais ils n'occupent pas de positions influentes qui leur permettraient d'exercer un pouvoir sur les événements. Si nous comparons leur position sociale à la position du monstre du loch Ness dans les milieux scientifiques, il est possible d'attribuer un rôle social métaphorique à leur croyance. Non reconnu et non nommé, le monstre représente un opprimé scientifique dans une bataille sans fin contre l'establishment, enfermé dans une relation de subordination qui est analogue à la situation de mérite social non récompensé que ce type de groupe social est largement capable de percevoir comme étant la sienne. Par conséquent, le soutien apporté à la croyance en l'existence du monstre est comparable à la défense des justes causes libérales de l'écologie et de la politique modérée, au nom du peuple, contre les gros bataillons des affaires, du travail et des partis politiques. Toutes ces opinions ont en commun d'opposer l'évidence du bon sens aux doctrines standardisées. Ainsi, les dogmes des Églises entrent en compétition avec le merveilleux contemporain dont se porte garant un sens commun bien informé [*informed common sense*] plutôt qu'un théorie scientifique complexe. [34]

Cette analyse est très proche de celle que nous avons développée plus haut. On aura aussi noté la référence au processus «métaphorique» qui nous semble en effet fonder les croyances fantastiques, aussi bien psychologiquement que sociologiquement.

En ce qui concerne les attitudes des partisans du monstre du loch Ness envers d'autres phénomènes paranormaux, il n'est pas étonnant de constater une forte adhésion à l'existence du serpent de mer et du Bigfoot (ou Yéti). Les OVNI sont l'objet d'une attitude plutôt favorable (il y aurait de «bonnes preuves» de l'existence des soucoupes volantes) ainsi que la perception extrasensorielle (phénomènes psi). En revanche, ils sont d'une opinion partagée sur le Saint Suaire de Turin, plutôt incroyants envers le spiritisme, et jugent «absurde» la théorie des Anciens Astronautes. S'il y a donc une certaine cohérence entre des phénomènes paranormaux de même type (cryptozoologie et ufologie), il y aurait plutôt réticence ou avis partagés sur les autres. Ceci confirme l'idée que les croyances au paranormal ne forment pas un bloc homogène. Dans une étude sur le public du film *Rencontres du troisième type*, Laura Otis [35] a soumis un questionnaire qui comportait, à côté de questions sur la croyance aux extraterrestres et aux OVNI, d'autres items sur le paranormal et le surnaturel. Elle souligne le fait que le public du film de Spielberg ne s'écartait significativement du public d'autres films que sur les questions relatives aux OVNI et aux extraterrestres et non sur d'autres croyances paranormales comme la vie après la mort, l'aura, la télépathie, la réincarnation, la communication avec les morts, etc. Elle en conclut qu'on ne peut donc parler d'une crédulité générale plus élevée du public de *Rencontres du troisième type*, mais bien d'une croyance spécifique concernant les OVNI et les extraterrestres.

Les trois modèles proposés ci-dessus devraient permettre de situer d'autres croyances au paranormal. Par

exemple il serait intéressant de savoir à quel type appartiennent la croyance à la parapsychologie (radiesthésie, télépathie, télékinésie), le spiritisme, la croyance au Triangle des Bermudes, la croyance aux NDE (*Near Death Experiences*), etc. Ces trois modèles constituent bien entendu des tendances et non des lois. On peut penser que le niveau d'intégration religieuse est un bon indicateur global d'une disposition envers tel ou tel type de croyances au paranormal, mais l'adhésion individuelle à telle ou telle croyance particulière — par exemple pourquoi la réincarnation plutôt que l'astrologie, pourquoi les extraterrestres plutôt que le monstre du loch Ness? — sera la conséquence d'une série d'attitudes et de motivations qui s'ajoutent les unes aux autres en augmentant la probabilité d'attraction vers une croyance spécifique. Un bon exemple en est donné par une étude de Lawrence Littig sur les corrélats psychosociologiques de la croyance aux OVNI. Ce chercheur américain a montré qu'il existait une forte corrélation entre le désir de communiquer avec autrui et la croyance aux OVNI d'origine extraterrestre.

Cette étude prouve que la croyance aux OVNI est associée à des processus psychologiques, mais elle suggère qu'il s'agit de psychologie normale et non de psychopathologie. La croyance dans la vie sur d'autres mondes semble dépendre d'une caractéristique très humaine : le besoin de réponses positives provenant d'autres êtres humains.[\[36\]](#)

La croyance aux extraterrestres peut alors être interprétée comme une projection de la «motivation relationnelle» (*affiliation motivation*), c'est-à-dire du besoin de relations humaines, du désir d'être accepté et aimé par les autres. Dans un univers peuplé d'êtres intelligents, les possibilités de réponses émotionnelles positives (ou négatives) sont plus élevées que dans un univers vide. Les efforts déployés depuis la fin du XIX^e siècle pour communiquer avec les extraterrestres, pour leur envoyer ou recevoir des messages, témoignent de cette compulsion communicative, parallèlement au développement des moyens de communication et à l'essor d'une idéologie de la communication-communion (comme valeur morale). Déjà, le spiritisme avait placé la communication avec les morts au centre de son mouvement[\[37\]](#), et de nos jours le «retour des anges» a peut-être quelque chose à voir avec la tradition qui fait des êtres angéliques des «messagers» (le mot «ange» vient, par le latin, du grec *aggelos*, «messenger»).

Le problème du choix des variables psychosociologiques pertinentes pour étudier le paranormal s'est posé avec acuité à propos des témoins d'observations d'OVNI, qui représentent aujourd'hui, aussi bien en France qu'aux États-Unis, près de 15 % de la population. Les données recueillies ont vite permis d'écarter l'hypothèse psychopathologique : la quasi-totalité des témoins ne souffrent pas de troubles psychotiques et ne sont pas sujets à des crises de délire ou à des hallucinations. En second lieu, les variables sociologiques classiques ne permettent pas de caractériser les témoins d'OVNI, qui ne se distinguent du reste de la population ni par le sexe, ni par l'âge, ni par l'appartenance ethnique, ni par la catégorie socioprofessionnelle, ni par le niveau d'instruction. Dès 1968, le «rapport Condon»[\[38\]](#), première étude scientifique menée aux États-Unis sur les OVNI, conclut à l'absence de profil sociologique type pour les témoins d'OVNI. Les analyses secondaires effectuées à partir des sondages Gallup sur les personnes déclarant avoir vu des OVNI vont dans le même sens. En 1970, Donald I. Warren[\[39\]](#), s'inspirant de la théorie du statut sociologique, suggère qu'il ne faut pas étudier les variables sociologiques isolément mais en fonction de leur «cohérence» ou de leur «incohérence» : l'incohérence de statut («*status inconsistency*») (par exemple un médecin de race noire ou un homme peu instruit qui a de gros revenus) favoriserait les témoignages d'OVNI et, de manière générale, les croyances au paranormal. Bien qu'éclairante sur certains aspects psychosociologiques du problème — les personnes sociologiquement inclassables s'intéressent aux phénomènes inclassables — cette théorie n'obtient pas de résultats très concluants, car si la proportion d'individus au statut incohérent semble en effet plus forte dans la population de témoins d'OVNI que dans la population globale, il n'en reste pas moins que la majorité des témoins d'OVNI ont bien un statut cohérent. Des analyses plus

récentes ont montré que ce sont des croyances préalables qui sont le mieux corrélées avec les témoignages d'OVNI. Ainsi il apparaît[40] que les croyants aux extraterrestres voient significativement plus de phénomènes inexplicables dans le ciel que le reste de la population — 19 % contre 14 % — alors que le fait de voir des objets célestes non identifiés ne conduit pas significativement à croire aux extraterrestres! On constate également que les individus qui manifestent un fort intérêt pour l'étrange ont été plus souvent témoins d'OVNI (20 %) que ceux qui n'éprouvent pas d'intérêt pour l'étrange (9 % de témoins d'OVNI parmi eux). Enfin, on note une curieuse corrélation entre l'observation d'OVNI et une vision «tranchée» du proche avenir — qu'il soit perçu de manière très optimiste ou de manière très pessimiste — alors que les non-témoins d'OVNI sont plus incertains. Peut-être l'attention accrue portée aux OVNI correspond-t-elle à une recherche de «signes du ciel» — c'est ainsi que Jung appelait les OVNI[41] — qui confirmerait cette vision engagée de l'avenir. Ainsi, par-delà les siècles, les témoins d'OVNI rejoignent les Anciens qui scrutaient les prodiges célestes pour y lire l'avenir.

*

À l'heure actuelle, trois priorités de recherche semblent se dégager concernant la sociologie du paranormal.

Comme il apparaît que les travaux américains et français s'ignorent mutuellement et sont souvent centrés sur leur seul terrain culturel, la première tâche des sociologues du paranormal sera donc de comparer, confronter et synthétiser les travaux anglo-saxons et français.

En second lieu, il faut développer les études «différentialistes» qui distinguent — comme on a tenté de le faire ici — différents types de croyances au paranormal et révéler les motivations, les «bonnes raisons de croire»[42] qui fondent ces croyances.

En troisième lieu, et dans le même ordre d'idées, la sociologie du paranormal devra examiner comment les différentes cultures traitent tel ou tel phénomène paranormal. Le cas des OVNI est exemplaire : croyance parascientifique dans les pays industrialisés, où s'est développée l'ufologie; croyance parareligieuse en Amérique du Sud, où elle s'est intégrée aux religions syncrétistes; absence de croyance en Afrique, où les OVNI sont considérés avec indifférence, mais où les phénomènes lumineux et les rencontres avec des entités sont attribués aux djinns. La croyance aux fantômes, minoritaire en France, est largement répandue en Angleterre et plus encore au Japon. La réincarnation n'est une croyance parareligieuse qu'en Occident et non dans les pays où la religion dominante en fait un article de foi (hindouisme, bouddhisme).

[1] Jean-Bruno Renard est professeur de sociologie à l'Université Paul-Valéry (Montpellier).

[2] Dominique Vinck, *Sociologie des sciences*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 277.

[3] Voir en particulier: Edward A. Tiryakian, «Toward the sociology of esoteric culture», *American Journal of Sociology*, no. 78 (3), 1972, pp. 491-512; Marcello Truzzi, «The occult revival as popular culture: some random observations on the old and the nouveau witch», *Sociological Quarterly*, no. 13, 1972, pp. 16-36; Marcello Truzzi, «Astrology as popular culture», *Journal of Popular Culture*, no. 8, 1975, pp. 906-911; Andrew M. Greeley, *The Sociology of Paranormal*, Beverly Hills-London, Sage Publications, 1975; Ron Westrum, «Social intelligence about anomalies: the case of UFOs», *Social Studies of Science*, vol. 7, 1977, pp. 271-302; Warren H. Jones, Dan W. Russell, Ted W. Nickel, «Belief in the paranormal scale: an objective instrument to measure belief in magical phenomena and causes», *Catalog of Selected Documents in Psychology*, vol. 7, no. 100, 1977; Ron Westrum, «Science and social intelligence about anomalies: the case of meteorites», *Social Studies of Science*, vol. 8, 1978, pp. 461-493; Roy Wallis (ed.), *On the Margins of Science. The Social Construction of Rejected Knowledge*, Keele (Staffordshire), University of Keele, «The Sociological Review Monograph no. 27», 1979; Richard F. Haines (ed.), *UFO Phenomena and the Behavioral Scientist*, Metuchen, N. J., & London, The Scarecrow Press, 1979; Barry Singer, Victor A. Benassi, «Occult Beliefs», *American Scientist*, vol. 69, no. 1, 1981, pp. 49-55; Charles F. Emmons, Jeff Sobal, «Paranormal beliefs: testing the marginality hypothesis», *Sociological Focus*, vol. 14, no. 1, 1981, pp. 49-56; Charles F. Emmons, Jeff Sobal, «Paranormal beliefs: functional alternatives to mainstream religion?», *Review of Religious Research*, vol. 22, no. 4, 1981, pp. 301-312; William Sims Bainbridge, Rodney Stark, «Friendship, religion, and the occult: a network study», *Review of Religious Research*, vol. 22, no. 4, 1981, pp. 313-327; H. M. Collins, T. J. Pinch, *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982; Nachman Ben-Yehuda, *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985; Warren H. Jones, Leonard Zusne, *Anomalistic Psychology: a study of magical thinking*, Hillsdale, N. J., Hove: Lawrence Erlbaum, 1989 (2^e ed.).

[4] Par exemple: Jacques Maître, «La consommation d'astrologie dans la société contemporaine», *Diogène*, no. 53, 1966, pp. 92-109; Edgar Morin (dir.), *La Croyance astrologique moderne. Diagnostic sociologique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982 [1971]; Jean-Bruno Renard, «Le merveilleux et l'homme contemporain», dans Michel Meslin (dir.), *Le Merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984, pp. 44-49; Jean-Bruno Renard, «Culture savante ou culture populaire: le cas des croyances au paranormal», *Analele Universitatii Bucuresti (Istorie)* [Annales de l'Université de Bucarest. Histoire], anul XXXIV, 1985, pp. 95-108; Daniel Boy, Guy Michelat, «Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles», *Revue française de sociologie*, no. XXVII-2, 1986, pp. 175-204; Gérard Chevalier, «Parasciences et procédés de légitimation», *Revue française de sociologie*, no. XXVII-2, 1986, pp. 205-219; revue *Autrement*, no. 82 (La Science et ses doubles), 1986; Françoise Askevis-Leherpeux, *La Superstition*, Paris, PUF (coll. «Que sais-je?», 2379), 1988; Jean-Bruno Renard, «La para-archéologie et sa diffusion dans le grand public», dans *L'Archéologie et son image*, Juan-les-Pins (Alpes-Mar.), Éd. APDCA, 1988, pp. 275-290; Marie-Christine Combourieu, «Divination, voyance, télépathie: limites socio-épistémologiques», *Cahiers de l'Imaginaire*, no. 5/6, 1990, pp. 63-85; revue *Terrain*, no. 14 (L'incroyable et ses preuves), mars 1990; Sylvie Joubert, *La Raison polythéiste. Essai de sociologie quantique*, Paris, L'Harmattan, 1991; Pierre Lagrange, «Les parasciences selon l'épistémologie: "des savoirs sans méthode"», *Analele Universitatii Bucuresti (Istorie)*,

anul XL, 1991, pp. 101-110; Patrick Legros, *Esprit, es-tu las? L'Irrationnel, un besoin social paradoxal*, Paris, L'Harmattan, 1992; Colloque de La Villette, *La Pensée scientifique, les citoyens et les parasciences*, Paris, Albin Michel, 1993; revue *Ethnologie française*, tome XXIII-3, «Science/Parascience. Preuves et épreuves», 1993. Pour le Québec, voir Alain Bouchard, «Les croyances exotiques: une reconstruction ludique du sacré?», dans *Les Croyances des Québécois*, sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, Québec, *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 11, 1992, pp. 295-324.

[5] Gabriel Le Bras, «Destin de la sociologie», dans *Aspects de la sociologie française*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1966, p. 10.

[6] Enquête commanditée par le magazine *Bonne Soirée* et réalisée en juillet-août 1981 par la SOFRES auprès d'un échantillon national représentatif de la population française et composé de 2350 personnes âgées de 15 ans et plus. Nous remercions les Éditions Dupuis, à Paris, de nous avoir aimablement communiqué le rapport d'enquête.

[7] Voir Jean-Bruno Renard, «Le public de la science-fiction», *Science-Fiction*, no. 5, octobre 1985, Paris, Éditions Denoël, pp. 138-165.

[8] Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 429.

[9] *Ibid.*, p. 92.

[10] *Ibid.*, p. 417.

[11] Gérard Chevalier, «Parasciences et procédés de légitimation», *art. cit.*

[12] On a calculé le khi-deux des croyances prises deux à deux (khi-deux toujours significatif et révélant une attraction entre les croyances). Les khi-deux ont été ensuite rassemblés dans un grand tableau sur le modèle du tableau des corrélations de Burt. On a pu mettre ainsi en évidence les attractions plus ou moins fortes que les croyances exerçaient entre elles. Ce travail n'aurait pu être fait sans les conseils et l'aide précieuse de Jean-Paul Laurens, maître de conférences en sociologie à l'Université Paul-Valéry (Montpellier-III). Qu'il en soit ici vivement remercié.

[13] Jacques Maître, «Postface», dans Guy Michelat, Julien Potel, Jacques Sutter et Jacques Maître, *Les Français sont-ils encore catholiques?*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 325. C'est nous qui soulignons.

[14] Charles F. Emmons, Jeff Sobal, «Paranormal beliefs: functional alternatives to mainstream religion?», *art. cit.*, p. 309.

[15] Analyse secondaire réalisée par Abdoulaye Kane, *Croyance au Diable chez les étudiants*, mémoire de maîtrise en sociologie préparé sous la direction de Jean-Bruno Renard, Montpellier, Université Paul-Valéry, Montpellier-III, 1995 (p. 103), d'après des données recueillies par Jean-Marie Cuillé, «Enquête sur les croyances et pratiques religieuses des étudiants de Montpellier en 1988», mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine préparé sous la direction de Gérard Cholvy, Montpellier, Université Paul-Valéry, Montpellier-III, 1988.

[16] Abdoulaye Kane, *Croyance au diable chez les étudiants*, *op. cit.*, p. 77.

[17] *Ibid.*, p. 94.

[18] Charles F. Emmons, Jeff Sobal, «Paranormal beliefs: functional alternatives to main-stream religion?», *art. cit.*, p. 309.

- [19] Voir Jean-Bruno Renard, «La para-archéologie et sa diffusion dans le grand public», *art. cit.*
- [20] Jacques Maître, «La consommation d'astrologie dans la société contemporaine», *art. cit.*, p. 102.
- [21] Jean-Noël Kapferer et Bernard Dubois, *Échec à la science. La survivance des mythes chez les Français*, Paris, Nouvelles Éditions Rationalistes, 1981, p. 258.
- [22] Jacques Maître, «La consommation d'astrologie dans la société contemporaine», *art. cit.*, p. 102.
- [23] Voir Jean-Noël Corso, *La Croyance en la réincarnation chez les étudiants de Montpellier en 1990*, mémoire de maîtrise en sociologie préparé sous la direction de Jean-Bruno Renard, Montpellier, Université Paul-Valéry, Montpellier-III, 1990, et Jean-Bruno Renard, «La croyance à la réincarnation chez les jeunes. Une étude sociologique», *Les Cahiers de Saint-Martin*, no. 4, 1991, pp. 45-62.
- [24] Voir, pour la France, Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine (1930-1988)*, Toulouse, Privat, 1988.
- [25] Les pratiques rituelles s'estompent dans le domaine religieux, mais elles sont puissamment réinvesties hors de la religion ainsi que l'a montré Claude Rivière dans plusieurs ouvrages récents: *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988, et *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995. Voir aussi Albert Piette, *Les Religiosités séculières*, coll. «Que sais-je?», 2764, Paris, PUF, 1993.
- [26] Jean-Noël Kapferer et Bernard Dubois, *Échec à la science*, *op. cit.*, p. 72.
- [27] Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse?*, coll. «Bref», 7, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 66.
- [28] Jean-Noël Kapferer et Bernard Dubois, *Échec à la science*, *op. cit.*, p. 60, cité par Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres*, *op. cit.*, p. 117.
- [29] Charles F. Emmons, Jeff Sobal, «Paranormal beliefs: functional alternatives to main-stream religion?», *art. cit.*, p. 309.
- [30] Roger Grimshaw, Paul Lester, *The Meaning of the Loch Ness Monster*, University of Birmingham (England), Centre for Contemporary Cultural Studies, 1976, et *Surveying Monster Enthusiasts*, 1981 (Inédit).
- [31] Jean-Bruno Renard, «L'Homme Sauvage et l'Extraterrestre: deux figures de l'imaginaire évolutionniste», *Diogène*, no. 127, juillet-septembre 1984, pp. 70-88. Sur l'évolutionnisme matérialiste, voir Jean Servier, *L'Homme et l'Invisible*, Monaco-Paris, Éditions du Rocher, 1994 [1964].
- [32] Bernard Heuvelmans et Boris Porchnev, *L'Homme de Néanderthal est toujours vivant*, Paris, Plon, 1974.
- [33] Roger Grimshaw, Paul Lester, *Surveying monster enthusiasts*, *art. cit.*, pp. 3-4.
- [34] *Ibid.*, pp. 23-24.
- [35] Laura Otis, «Selective exposure to the film *Close Encounters*», *Journal of Psychology*, no. 101, 1979, pp. 293-295.
- [36] Lawrence W. Littig, «Affiliation motivation and belief in extraterrestrial UFOs», *Journal of Social Psychology*, vol. 83, no. 2, 1971, p. 308.
- [37] Les formes modernes du spiritisme comme la «transcommunication» — où les messages des morts sont reçus par l'intermédiaire du magnétophone ou de la télévision — manifestent ce lien entre

les technologies de la communication et le surnaturel contemporain.

[38] Edward U. Condon (ed.), *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, New York, Bantam Books, 1968.

[39] Donald I. Warren, «Status Inconsistency Theory and Flying Saucer Sightings», *Science*, vol. 170, no. 3958, 1970, pp. 599-603, et, pour un point de vue plus critique, Charles F. Emmons, Jeff Sobal, «Paranormal beliefs: testing the marginality hypothesis», *art. cit.*

[40] Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres*, *op. cit.*, p. 67.

[41] Carl Gustav Jung, *Un Mythe moderne. Des «signes du ciel»*, préface et adaptation du Dr Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1961 [1958].

[42] Voir Raymond Boudon, *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, coll. «Points-Essais», 242, Paris, Éditions du Seuil, 1992 [1990].