



HAL
open science

L'entre-deux temps du croire

Nathalie Luca

► **To cite this version:**

Nathalie Luca. L'entre-deux temps du croire. Nouvelle revue de psychosociologie, 2013, 16 (2), 10.3917/nrp.016.0017 . halshs-01821618

HAL Id: halshs-01821618

<https://shs.hal.science/halshs-01821618>

Submitted on 23 Jul 2019

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

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

L'ENTRE-DEUX TEMPS DU CROIRE

Nathalie Luca

L'entre-deux temps du croire

Nathalie Luca

Il arrive parfois, suite à quelque épreuve capricieuse de nos vies incertaines, que nos convictions les plus profondes, celles sur lesquelles nous nous étions construits, seuls, en famille, ou en tant que citoyens, soient mises en cause, et apparaissent soudainement pour ce qu'elles sont : de simples croyances réfutables. Il arrive également que ce que nous considérons un jour comme de simples croyances devienne le lendemain une certitude inébranlable. Par quels processus notre appréhension de la réalité se transforme-t-elle ainsi ? Comment passe-t-on de l'assurance qu'une chose ne peut pas être, à la croyance qu'elle existe peut-être, voire à la conviction qu'elle est ? Et par quelle instabilité humaine, familiale, sociale, communautaire, professionnelle, en arrive-t-on ensuite à inverser le processus, jusqu'à l'extinction de ce qui fut ou de ce que l'on a cru être ? Il y a des objets, des moments, des lieux ethnographiquement plus ou moins opportuns pour observer les processus de conviction ou de mise en doute. Pour ma part, c'est à partir de l'observation de la croyance en un messie en Corée du Sud que j'interroge ici ces mécanismes, mais ce que je décris peut s'appliquer à des contextes socioculturels et à des contenus de croyance extrêmement différents, tant séculiers que religieux.

Nathalie Luca, directrice de recherche au CNRS, Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, anthropologue. luca@ehess.fr

Entre 1991 et 1992, j'ai mené une recherche auprès de l'Église de la Providence, une communauté dissidente de l'Église de l'Unification¹ dont le fondateur, Jong Myong-Sok, dit JMS (Jesus Morning Star), avait usurpé la doctrine. Celle-ci avait été initialement créée à la fin de la guerre de Corée (1950-1953) qui se conclut par la division du pays en un Nord communiste, défendu par la Chine et l'Union soviétique, et un Sud capi-taliste sous protection américaine. La doctrine mooniste avait pour fonc-tion de donner un sens à cette division fratricide et en fit le symbole de l'ultime bataille avant la fin du monde et l'avènement d'un nouveau millé-naire : le Nord représentait dorénavant l'emprise de Satan sur un monde matérialiste tandis que le Sud devenait le pays élu. La réunification à venir des deux Corées signerait définitivement la chute du communisme satanique, la victoire du capitalisme divin et l'instauration du paradis terrestre. Il s'agissait d'un message d'espoir mis au service des intérêts de l'État sud-coréen naissant et de ses relations proaméricaines dans le but de favoriser le ralliement patriotique des citoyens sud-coréens autour des nouvelles frontières géographiques et symboliques de la Corée du Sud. C'est pourquoi la « secte Moon » fut longtemps protégée. Les auto-rités s'en inquiétèrent finalement à la fin des années 1970 en raison du trop grand pouvoir que commençait à exercer le révérend Moon. C'est à ce moment-là que JMS quitte l'Église de l'Unification pour fonder, avec la même doctrine, l'Église de la Providence. Il prétendait être le « vrai » messie quand Moon n'était que celui venu l'annoncer. Il modernisa son style pour l'adapter aux intérêts nationaux du moment : la préparation des jeux Olympiques de Séoul de 1988. Le sport devint le moyen de faire passer les valeurs anticommunistes et capitalistes du mouvement et participa de son attrait. Au moment de l'étude, le mouvement prétendait avoir trente mille membres, mais ce chiffre était certainement surestimé. Ils étaient, à coup sûr, plusieurs milliers.

Tout comme l'Église de l'Unification, l'Église de la Providence ne s'adressait qu'aux étudiants (voire aux lycéens), visant la future élite du pays. La moyenne d'âge se situait entre 20 et 25 ans. J'ai été approchée par des membres de cette secte parce que je correspondais à ce profil. Je parlais le coréen, faisais une thèse de doctorat sur le christianisme en Corée du Sud et leur semblais donc tout indiquée pour devenir, s'ils parvenaient à me convertir, une ambassadrice du mouvement pour l'Europe. Bien sûr, c'est plus tard que j'ai compris cela. Pour m'aborder, ils ont utilisé une technique manipulateur aussi classique qu'efficace, qui consiste à « obtenir d'autrui qu'il fasse de lui-même ce qu'on souhaite le voir faire en utilisant des moyens détournés » (Joule et Beauvois, 2002, p. 10). Une jeune fille est venue me trouver à ma salle d'entraînement, prétendant écrire un article sur les étrangers pratiquant un art martial coréen dans le

1. L'Église de l'Unification est connue en Europe sous la dénomination de « secte Moon ».

cadre de ses études de journalisme. J'ai donc librement décidé de faire une étude ethnographique sur cette Église, parce que, durant la phase préparatoire de l'interview (l'interview lui-même fut toujours remis à plus tard), la jeune fille en question se montra surprise et intéressée par mon étude sur le protestantisme coréen et m'apprit qu'elle était elle-même protestante dans une Église jeune et dynamique qu'elle était prête à me faire découvrir² ! Durant toute l'enquête, je n'ai cessé de rappeler ma position de doctorante, mais je n'aurais jamais pu mener cette étude aussi loin si la communauté n'avait pas été convaincue de pouvoir me convertir. Cela m'a permis de pénétrer jusqu'à son cœur en toute liberté : dès le départ, j'étais considérée comme appelée à jouer un rôle de mission essentielle à l'internationalisation du mouvement vers l'Europe. Il y avait bien d'autres étrangers, mais il s'agissait en général d'Asiatiques. J'ai croisé également, lors de grands meetings, quelques Américains et un Allemand, mais aucun ne parlait le coréen. Finalement, je n'ai pas été convertie. En revanche, j'ai conduit hors du groupe la dizaine de membres qui formait ma garde rapprochée. Depuis, JMS a été poursuivi dans plusieurs pays d'Asie et arrêté notamment pour abus sexuels sur mineurs. La communauté a plus ou moins disparu aujourd'hui.

On aura compris que le contexte social, politique et économique sud-coréen était propice au développement d'un messianisme qui faisait de la Corée du Sud le pays élu, la terre où se jouait l'avènement d'un nouveau millénaire³. Quel que soit ce contexte, il faut néanmoins reconnaître qu'il n'est pas évident de se laisser prendre par une croyance aussi bouleversante que celle qui consiste à voir le messie en un homme constitué, comme n'importe quel autre, de chair et d'os. C'est parce qu'il s'agit d'un exemple extrême que je peux plus facilement décomposer les séquences de la fabrication du croire, des états de conviction, des moments de mise en doute, qui me permettent d'appréhender dans une perspective élargie la temporalité du croire et ses oscillations.

La plus grande particularité de La Providence était son culte dominical : il se déroulait sur les terrains de football des universités sud-coréennes. JMS faisait comprendre sa doctrine et deviner son rôle messianique en jouant sept heures durant au football, sport choisi pour son caractère duel. Plusieurs centaines de fidèles suivaient ces matchs qui tournaient à travers toute la Corée, chaque dimanche. Le fait que la mise en scène de la croyance messianique de ce mouvement repose sur un jeu m'a amenée à lire avec le plus grand intérêt le dernier ouvrage de Roberte Hamayon, anthropologue renommée du chamanisme et spécialiste de la Sibérie, intitulé *Jouer. Une étude anthropologique* (2012). Cet article doit beaucoup

2. En réalité, elle avait été informée de mon parcours par des étudiants à qui j'enseignais le français.

3. Le lecteur qui souhaite davantage d'informations sur l'analyse fonctionnaliste qu'il est possible de donner de ces mouvements messianiques pourra lire différentes études que j'ai consacrées à ce sujet (Luca, 1997, 2004, 2008).

à ce texte et à son auteure. Elle y met en relation, dès les premières pages, l'attitude du joueur et celle du croyant : « Dans l'engagement du croyant, écrit-elle, le doute qui est au cœur de l'attitude de croyance tient une place analogue à celle de l'indétermination qui motive les variations d'intensité dans l'engagement du joueur dans son jeu. Il s'étire en forme de continuum entre un pôle de distanciation et un pôle d'adhésion. Glissant du premier au second pôle, le doute du croyant, l'oscillation de l'implication du joueur deviennent, en quelque sorte, les moteurs d'une dynamique spéculative qui les projette de l'avant » (Hamayon, 2012, p. 19). L'analyse de ce processus retient son intérêt et l'amène à préférer la forme verbale : « jouer », « croire », à même d'explicitier des « façons d'agir », à la forme nominale qui renvoie pour sa part à des catégories ou à des activités. Il me semble également que l'adoption de la forme verbale est la seule capable de nous détourner de toute approche essentialiste de la croyance qui a pour principal défaut de ne pas pointer son instabilité. Dans cette même perspective, Paul Ricœur (1975) remplace pour sa part la forme nominale « la métaphore », « le métaphorique », par la forme verbale : « le métaphoriser ». Il en fait ressortir ainsi sa dynamique propre qui consiste tout autant à transgresser l'ordre catégoriel établi qu'à l'engendrer. Jouer, métaphoriser, croire sont les trois processus dynamiques intrinsèquement liés dont il est question ici.

PREMIÈRE SÉQUENCE

LE CROIRE EN TRAIN DE SE FAIRE : LES MATCHS DE FOOTBALL

Les matchs de football dominicaux représentent le rituel le plus important de l'Église de la Providence. Ils ont pour particularité de se lire à plusieurs niveaux, selon le degré d'initiation de ceux qui les regardent. Pour les étudiants néophytes attirés par les bruits festifs sur leur stade, il s'agit déjà d'une formidable technique de « l'amorçage ». On les amène à venir voir spontanément ce qu'il s'y passe, sans leur révéler ce dont il s'agit exactement. L'ambiance très enjouée, les jeunes gens très souriants et bien plus modernes dans leur style vestimentaire que la plupart des autres étudiants les incitent à rester, à s'asseoir un moment, à désirer être de la fête. Ils sont « appâtés » (d'une autre manière que je l'ai été moi-même) : « Le sujet est amené à réaliser le comportement que l'on attend de lui dans un contexte qui garantit son sentiment de liberté et qui exclut même toute représentation de soumission » (Joule et Beauvois, 2002, p. 81). Rien de plus facile alors que de les aborder. Ces scènes très construites apparaissent comme parfaitement naturelles et ne suscitent aucune méfiance. Si des liens se tissent entre adeptes et néophytes à cette occasion, ce n'est que très progressivement qu'on attisera la curiosité des seconds quant à ce qui se joue réellement sur le stade. Cependant la majorité des étudiants présents n'ira pas jusqu'à la conversion. Beaucoup ne reconnaîtront pas le messie en JMS, mais leur simple présence participera, à leurs dépens et

L'entre-deux temps du croire

sans le moindre sentiment de participer à une manipulation organisée, de cette technique de l'amorçage. Il convient donc déjà de noter ici qu'il n'y a pas d'un côté des manipulateurs zélés et de l'autre des victimes manipulées : ce sont pour la plupart les mêmes, et c'est l'une des clés de la complexité de ce qui se joue dans ce type de mouvement.

À un autre niveau de lecture, ces matchs de football représentent une illustration de la doctrine messianique. Par sa division en deux équipes, ce jeu fournit un exemple à la fois concret et ludique de ses préceptes (Corée du Nord contre Corée du Sud, communisme contre capitalisme ; mal contre bien ; Satan contre Dieu, et bien sûr avènement du nouveau millénaire, assuré par la victoire finale et systématique de l'équipe de JMS après sept à huit heures de jeu⁴). À un dernier niveau enfin, les adeptes attendent de ces parties de foot qu'il s'y passe quelque chose de concret (de miraculeux) susceptible de leur prouver qu'ils se trouvent bien à l'intérieur d'un rituel durant lequel se révèle leur messie, et qu'ils ne sont pas simplement en train d'assister à un match truqué ou à une métaphore doctrinale.

Que se passe-t-il donc, au regard des initiés, qui leur permette de faire la différence ? Pendant le déroulement de ces cultes footballistiques, j'ai entendu des exclamations soudaines, dans des moments plus ou moins intenses, en particulier lorsque quelque chose n'allait pas sur le terrain ou que JMS était contrarié. Elles attirent inmanquablement l'attention du public : « Regardez, c'est Jésus qui parle ! » « Le temps se couvre ! On a mis Dieu en colère ! » Les bouches s'ouvrent de surprise, un chuchotement circule. Le malaise est palpable, si palpable, que de culpabilité, une adepte proche de moi manque se sentir mal : si Dieu exprime ainsi sa colère, ce ne peut être qu'en réponse à une mauvaise action (ou tout au moins une attitude inadéquate) de la communauté. J'ai observé le besoin d'aller toucher JMS, et de se réjouir ensuite, auprès des autres : les examens de fin d'année se passeront bien. J'ai vu des adeptes dans les tribunes s'esclaffer joyeusement en rattrapant une balle perdue : elle leur portera chance. J'ai surpris des fidèles s'agenouillant soudainement devant le *Messie* ; d'autres sanglotant brutalement, longuement, sans pouvoir se maîtriser, et j'ai entendu dire alors : « Il sait », « il a compris ». J'ai été témoin de disputes et entendu un adepte crier : « C'est Satan qui essaie de nous déstabiliser ! »

Le cadre fictionnel d'un jeu rituel

Nous dirons ici que les terrains de football forment le cadre fictionnel de ce jeu ritualisé. Cette notion est empruntée à Gregory Bateson qui l'a

4. Pour qu'aucun adepte n'ait le sentiment très désagréable de représenter l'équipe du diable, les équipes tournent tout au long de la journée. Chaque joueur joue au moins deux matchs, l'un avec, l'autre contre JMS (Luca, 1999-2000).

utilisée pour expliciter ce que peut représenter « la morsure ludique » de deux singes s'amusant à se défier dans un zoo. Cela ressemble à une morsure, mais ce n'en est pas vraiment une. Pourtant, à l'intérieur du cadre, elle est considérée comme telle : « J'ai vu jouer deux jeunes singes ; autrement dit, deux singes engagés dans une séance interactive dont les unités d'action, ou signaux, étaient analogues, mais non pas identiques à ceux du combat. [...] Il était évident que, pour les singes eux-mêmes, ceci était "un jeu" » (Bateson, 1977, p. 249).

Bateson en déduit que la capacité même de jouer passe nécessairement par un degré de métacommunication indiquant aux acteurs qu'ils sont dans une séquence de jeu. Le cadre fictionnel, tel qu'il l'a défini, a inspiré plusieurs anthropologues. Parmi eux se trouve notamment un anthropologue du religieux, Albert Piette : « Dans le même sens selon lequel il n'y a pas de morsure dans le jeu des animaux, remarque-t-il, Jésus n'est pas réellement présent (au sens dur, factuel du terme) à la messe, comme le reconnaîtraient la plupart des chrétiens et, de la même façon, l'opposition entre les deux villes n'est pas réelle dans le match de football qui les oppose. Dans ces deux exemples, il y a extraction de deux types différents de données, une situation historique qui a eu lieu (la Cène) et l'opposition, en tout cas la différence entre deux cités (deux pays) ; ensuite recontextualisation de ces données sous un cadre ludi-que » (Piette, 1997).

Mettre une action dans un cadre fictionnel revient ainsi, pour Piette, à indiquer que « ce qui est dit ou fait ne peut pas être pris littéralement : l'arrivée du Christ n'est pas attendue le dimanche à 11 h, et il n'y a aucune stratégie géo-politico-militaire entre les équipes de football ». Pour autant, précise-t-il, cela ne veut pas dire non plus que « le Christ est absent » du culte et que les matchs de football se déroulent sans agressivité aucune. Cependant, à l'intérieur du cadre, on ne risque pas les conséquences concrètes qu'auraient ces situations si elles se produisaient vraiment.

Reprenant à son tour une lecture de ce cadre fictionnel, Roberte Hamayon apporte pour sa part une distinction entre ce qui se passe dans le jeu, qui relève de l'*imitation*, et ce qui se passe dans le rite, qui relève de la *simulation*. Elle admet, comme Piette, que les joueurs imitent certaines attitudes tout en étant exemptés des suites que les actions imitées impliquent dans la vie réelle. Cependant, dans le rituel, il en va autrement. Les acteurs simulent dans le cadre fictionnel des actions censées se passer *vraiment* à un autre niveau, celui du monde des invisibles, dans lequel elles ne sont nullement exemptées des suites qui en sont attendues. Elles sont de surcroît supposées avoir des répercussions, d'un autre ordre cette fois, sur la vie ordinaire, réelle de la communauté : « Alors que le lutteur donnait réellement des coups de tête à son rival dans un cadre impliquant qu'il ne combattait pas, le chamane fait l'inverse : il donne des coups de tête en l'air et le cadre rituel impose de comprendre qu'il se bat

vraiment, et cela contre un rival invisible dans le monde des invisibles » (Hamayon, 2012, p. 127).

C'est exactement de cette façon-là qu'il me semble possible d'analyser le déroulement des matchs dominicains de l'Église de la Providence. En effet, JMS ne joue pas vraiment au football, il simule qu'il y joue, mais il fait tout autre chose ; il se bat contre Satan et c'est de cette bataille, censée se dérouler *vraiment* dans la surnature, que les adeptes attendent une interférence avec la vie réelle : l'accomplissement du royaume de Dieu sur terre après la victoire contre le mal. Le football a ici valeur exclusivement métaphorique, ce qui implique une métacommunication. Ce que disent les MS pendant les matchs (« Le ciel se couvre ! Dieu est en colère ! » « C'est Jésus qui parle ! ») ne peut être compris qu'une fois acquis ce cadre fictionnel à double niveau : on simule un jeu dual basé sur l'opposition entre deux équipes, pour réaliser, *vraiment*, un combat dans la surnature. Quand JMS simule la victoire, il est supposé gagner *vraiment* une bataille contre Satan. Dans le cadre fictionnel rituel, JMS est un agent qui permet la mise en relation des humains et du « divin ». Cette mise en relation se concrétise en dehors du cadre fictionnel, dans la vie quotidienne, par la chance, la réussite aux examens, la guérison, ou par tout le contraire si quelque chose se passe mal. C'est par cette mise en relation avec le monde des invisibles ou « la surnature », pour reprendre l'expression d'Hamayon, que le rituel se distingue du jeu. C'est également par l'une de ses fonctions cognitives : en effet, durant le rituel, des indices sont donnés qui permettent de saisir qui est *vraiment* JMS (dont on ne dit jamais ouvertement qu'il est le messie) et comment se manifeste concrètement la présence du monde surnaturel (par son action sur le temps, par exemple). Les adeptes apprennent ainsi à reconnaître les manifestations de l'invisible et sauront en saisir les signes dans leur vie quotidienne. Pour le reste, jeu et rituel s'entremêlent. Le football, en tant que jeu, inculque aux adeptes, par la division même des équipes, des relations de complémentarité (les filles regardent, soutiennent, influencent, pendant que les adeptes masculins jouent, accomplissent) et d'opposition (l'équipe du bien et l'équipe du mal), qui rejaillissent sur la façon dont ils conçoivent leur rôle au sein de l'Église et dans la société.

En définitive, on peut conclure, à la suite d'Hamayon, que le rituel se distingue du jeu par sa structure d'interaction sur deux plans interdépendants : entre humains d'une part, et entre monde humain et monde spirituel d'autre part. Tous les individus présents lors du rituel (initiés, spectateurs occasionnels, joueurs) font partie du cadre fictionnel et tout ce qui s'y passe est interprété selon les logiques de ce cadre. Rien n'y échappe. Qu'une dispute explose sur les gradins (entre un adepte et un non-adepte, par exemple), elle est aussitôt réinterprétée en des termes qui font sens dans le cadre fictionnel : « C'est Satan qui tente de nous déstabiliser ! » Mais alors même qu'on prétend que Satan est là, les adeptes (dans leur très grande majorité) ne partent pas en courant, ils ont conscience d'être

dans un cadre fictionnel. Ils ont conscience que le garçon qu'ils disent possédé par Satan est avant tout un copain de classe qui ne partage pas leurs croyances. Bref, ils assimilent la tension entre le « est » et le « n'est pas » inhérente au croire, au jouer, au métaphoriser.

Structuration métaphorique

Le procédé cognitif fondamental au cœur du culte footballistique est sa structuration métaphorique. Elle guide l'interprétation et façonne le comportement de telle sorte qu'il soit duplicable de retour à la vie ordinaire.

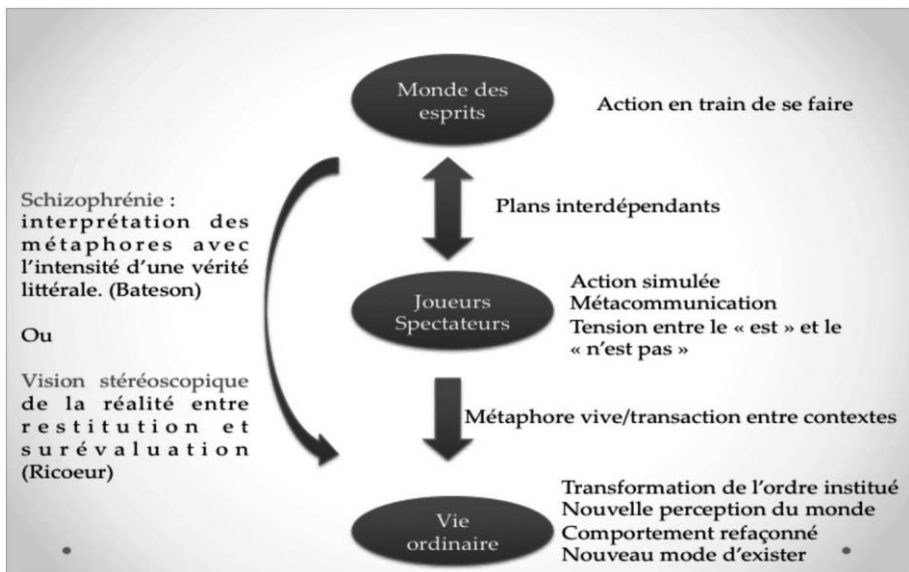
Ricœur ne définit pas la métaphore comme étant liée à un sens figuré du mot, car le mot n'est qu'une pluralité de sens figurés. De fait, il considère inutile de chercher un sens propre originel du mot : le mot n'a pas d'essence. Utiliser une métaphore, c'est commettre un acte de transformation de l'ordre institué. La métaphore ne vaut qu'en contexte. Métaphoriser, c'est déclencher un processus dynamique capable de transformer l'appréhension de la réalité. Ainsi, écrit-il, « présenter les hommes "comme agissants" et toutes choses "comme en acte", telle pourrait être la fonction ontologique du discours métaphorique ». Il est « expression vive » qui dit « l'existence vive » (Ricœur, 1975, p. 61). Le métaphoriser entretient avec le jouer et le croire la même relation ambi-guë à la réalité. Elle participe, écrit Ricœur (1975, p. 57), « d'une double tension entre soumission à la réalité et invention fabuleuse ; restitution et surélévation ». Le discours métaphorique est donc, fondamentalement, interactionniste et contextuel. Il assure une transaction entre contextes par sa capacité à projeter et révéler un monde que sa performance même a transformé : la métaphore vive est nécessairement performative. Par la tension qu'elle pose entre le « n'est pas » et le « est », elle est créatrice à sa manière d'un cadre fictionnel dont il est attendu en dehors une transformation de la perception du monde. Cette tension, conclut Ricœur, a pour conséquence une « vision stéréoscopique » de la réalité. Hamayon fait également le lien entre cadre fictionnel et structure métaphorique, et ce lien est extrêmement fécond pour comprendre ce qui se passe durant un rituel dont l'ultime but est précisément de transformer le rapport au monde de celui qui y participe.

Durant le culte, l'observation que le néophyte a des croyants, de leurs conduites, de leurs expressions et de leurs réflexions (qui sont toutes ensemble des actes de croyance) lui permet de découvrir progressivement le sens caché des matchs de football. Il s'agit toujours d'un match de football, mais c'est désormais autre chose aussi, et la découverte de ce sens autre fait basculer son mode de raisonnement, sa compréhension de ce qui est en train de se dérouler sous ses yeux, non seulement dans l'instant, mais également après, de retour à la vie de tous les jours : son monde bascule. En cela les matchs de football agissent telle une métaphore vive.

L'entre-deux temps du croire

Si le néophyte adhère à cette « vision stéréoscopique » des matchs, le basculement d'une situation d'observation à un premier acte de croyance – pleurer – peut être daté avec précision. Il entre dans une phase de redéfinition du monde qui deviendra d'autant plus prégnante qu'il l'accomplit, là encore, en toute liberté apparente : personne ne lui a dicté ce qu'il devait croire. Ainsi les matchs sont-ils une « transaction entre contextes » qui amènent le néophyte à basculer d'un registre de vérité à un autre registre qui modifie en profondeur sa perception de la réalité : JMS est le Messie. Celui qui vient de se convertir, qui pleure, qui s'agenouille, qui se sent mal, sort de la tension inhérente au croire et à la métaphore pour entrer, ne serait-ce qu'un instant, dans ce que Ricoeur appelle la « naïveté ontologique du "est" ». La conscience d'être dans un cadre fictionnel disparaît également, ce qui constitue un premier dysfonctionnement. Bateson identifie pour sa part ce type de confusion comme relevant des pathologies des relations propres à la schizophrénie : il constate en effet que « le schizophrène [commet l'erreur] d'interpréter les métaphores [faites dans le cadre fictionnel] avec l'intensité qui normalement caractérise l'interprétation d'une vérité littérale » (Bateson, 1977, p. 264). Si des adeptes en arrivent à interpréter comme une vérité littérale l'énoncé « c'est Satan [à travers cet étudiant] qui essaie de nous influencer », il ne faut pas s'étonner alors qu'ils puissent tenter de se précipiter sur lui (ou tout au contraire de fuir). Il est arrivé que des bagarres soient empêchées de justesse. On comprend également qu'interprétée au premier degré, une réprimande du messie puisse donner la nausée.

Résumons cette première séquence, par le schéma suivant :



DEUXIÈME SÉQUENCE

MANIPULATION DE LA « VIE ORDINAIRE »

Le procès d'interprétation métaphorique se poursuit au niveau des modes d'exister, comme le souligne Ricœur. Convaincu, le croyant ne peut s'accorder aucun répit. Il veut rester le plus longtemps possible dans cet état de grâce émotionnel. En témoignent des scènes comme celle qui suit. Elle s'est déroulée au domicile des adeptes, à un moment non spécifiquement consacré à la vie religieuse. Elle montre l'efficacité de la dimension cognitive du jeu rituel : une jeune fille avait cassé un verre, par inadvertance. Son amie semble soudainement prise de panique et lui explique que cela est arrivé parce que son esprit n'était pas à la tâche et vagabondait ailleurs. Les esprits sataniques n'attendaient que cela pour infiltrer sa conscience et y introduire le doute, ou, pire, des pensées nuisibles. Le retour du messie sur terre créait un climat de combat permanent contre le mal et il fallait être extrêmement vigilant.

Dans un autre genre, combien de fois n'ai-je entendu des allusions au temps, illustrant la réponse divine à une situation quelconque : « Regardez, il s'est mis à pleuvoir ! C'est Dieu qui nous dit d'attendre ! Nous ne devons pas y aller » (la situation inverse se traduisant par l'urgence de passer à l'action). La recherche de signes à décortiquer est permanente. Les nuages eux-mêmes se retrouvent observés et la moindre forme qui s'y dessine devient un symbole à prendre en considération. On n'y cherche d'ailleurs pas que des symboles. Certains voient, dans les rochers, comme dans les nuages ou dans les arbres, le visage de Jésus leur sourire et n'hésitent pas à me prendre à témoin de leurs visions. Piette, à la suite de Paul Veyne, assure que « ceux qui peuvent se connecter positivement au contenu semi-propositionnel selon lequel les dieux sont au ciel seraient les premiers surpris de les y rencontrer et complètement risibles s'ils espéraient les voir du hublot de l'avion » (Piette, 2003, p. 70), ce qui est une façon imaginée d'exprimer la tension inhérente au métaphoriser, au croire et au jouer. Or, cela ne surprendrait nullement les fidèles de JMS. Ceux qui ne voient pas les esprits en concluent au contraire qu'ils ne sont pas encore spirituellement assez mûrs pour cela. Mais ils croient qu'ils pourront les voir, un jour. En attendant, ils scrutent le ciel, comme leurs condisciples, à la recherche de signes, et font confiance à ceux qui leur disent les y avoir rencontrés. Ainsi les adeptes restent-ils empêtrés dans la structure d'interaction, sur deux plans interdépendants, rencontrée durant le jeu rituel dominical. Ils admettent en effet qu'ils pourraient voir les esprits par le hublot de la fenêtre, mais n'imaginent pas que n'importe qui pourrait les y voir. Ils naviguent entre ces deux plans interdépendants, mais ils y naviguent désormais hors cadre, c'est-à-dire en permanence. Ils sont donc en permanence dans la schizophrénie. C'est ici qu'il faut identifier une deuxième forme de dysfonctionnement, celle d'une sortie du « religieux ordinaire » que cherche à observer Piette, et dans lequel il

repère des « moments spécifiquement vides, des manques, des pauses, des coulisses contrastant avec des moments forts » (2003, p. 2).

Ce type d'adhésion, cette « naïveté ontologique du *est* », sans prise en compte du « *n'est pas* », est entretenu par le groupe. Les fidèles côtoient au quotidien des individus tout à fait étrangers à leurs croyances et qui, par conséquent, n'interprètent ni ne vivent le monde comme eux. Il faut alors beaucoup d'énergie pour ne pas basculer dans le doute. Sans le groupe, la croyance risque de se diluer au gré des activités quotidiennes de l'initié. Il risque de se laisser emporter par le « religieux ordinaire », de laisser retomber la pression et entrer l'interrogation. D'où l'importance des réseaux amicaux : on essaie d'assurer une présence quasi permanente avec les fidèles dont on est proche. La conscience que la croyance est fragile amène les adeptes à se rechercher les uns les autres ; à se voir souvent, ou au moins à se téléphoner. Dans son livre *Saving persuasion* (2009), Bryan Garsten remarque qu'on associe à la persuasion deux formes de corruption : la flatterie et la manipulation. Lorsque nous persuadons, explique-t-il, nous changeons l'état d'esprit de nos interlocuteurs en construisant un lien entre notre position et leurs opinions et émotions. C'est dans notre désir de changer leur esprit que résiderait le danger de la manipulation, et c'est dans l'effort d'atteindre leurs opinions et émotions que résiderait la flatterie. Ces deux vices dérivent du caractère dual de la persuasion qui consiste à la fois à diriger et à suivre. Pourtant, pour Garsten, la persuasion est précisément un moyen d'influencer, tout en évitant à la fois la manipulation et la flatterie. Pour persuader, il faut certes introduire un changement dans les croyances et les désirs. Mais ce changement n'est pas immédiat. Il suppose un temps de réflexion, de digestion du message, et de jugement. Ce rôle actif du sujet est la garantie qu'il n'est pas manipulé. On peut en déduire que la manipulation serait due à une surcharge incessante d'informations abondant dans le même sens et qui ne laisserait pas le temps de la digestion au sujet. Il faudrait encore ajouter que la persuasion doit être considérée dans toute sa temporalité. Le moment de l'énonciation (quel que soit son support) est un moment très fort. Il faut néanmoins considérer les temps de repos qui succèdent aux temps forts comme primordiaux pour différencier persuasion et manipulation. On passe de la persuasion à la manipulation dans l'Église de la Providence, non pas en raison d'une quelconque malhonnêteté des adeptes, mais parce qu'ils multiplient les informations de façon incessante, sans se laisser ni laisser à l'autre le temps de la réflexion, et cela afin de se maintenir et de maintenir l'autre dans l'état premier de grâce qu'ils ont ressenti. La crainte des adeptes de voir leur échapper l'exceptionnelle intensité émotionnelle qu'il leur a été donné de vivre, à un moment précis, justifie la volonté de chaque converti et du groupe dans son ensemble de maintenir l'émotion dans son intensité maximale, en empêchant toute prise de recul. On se retrouve ici au cœur de ce que Joule et Beauvois (2002, p. 30) présentent comme les « pièges de la décision », pièges d'autant plus redoutables quand ils mobilisent le groupe, le « travail de groupe » se

révélant être « une machine de persuasion » redoutable. Une fois prise la décision de croire en l'incroyable, une fois cette décision sanctionnée par le groupe, la marche en arrière se révèle très délicate.

« Cette décision prise, ils y adhèrent et s'y conforment dès que l'occasion se présente. C'est précisément cette idée d'adhérence à la décision prise que traduit la notion d'effet de gel. Tout se passe, effectivement, comme si la décision – notamment lorsqu'elle est prise en situation de groupe – gelait le système des choix possibles en focalisant l'individu sur le comportement le plus directement relié à sa décision » (2002, p. 31).

C'est cependant parce que l'oscillation entre le « est » et le « n'est pas » n'en demeure pas moins incessante chez l'individu que certaines adeptes en arrivent à se mettre en danger pour se persuader que leur croyance est juste, que ce qui leur est donné de vivre est bien réel. On entre alors dans la dangereuse « escalade d'engagement », selon les termes de nos deux auteurs.

TROISIÈME SÉQUENCE

SE METTRE EN DANGER DANS L'ESPOIR D'Y CROIRE VRAIMENT

Certains rituels, tels que celui que subissent les jeunes filles qui pénètrent dans la chambre du messie, mettent en effet le croyant et la croyance en danger. Il s'agit de traduire en acte l'idée que le messie est le fiancé et l'humanité sa promise. Le croire, ce n'est cependant pas en accepter les conséquences logiques dans les interactions des humains :

à savoir, avoir des relations sexuelles avec le messie, car les adeptes sont toujours en prise avec les deux plans interdépendants de la structure d'interaction. Des fidèles attendent des heures entières dans l'espoir de pénétrer dans la chambre de leur messie, sans vraiment comprendre ce qui va s'y passer. Elles y entrent épanouies, elles en sortent déconfites. Mais la plupart acceptent finalement ce passage à l'acte. Plusieurs explications peuvent être apportées. Il est possible notamment de retenir l'une des définitions du croire que donne Veyne (1983, p. 44) : « Croire, c'est obéir » , et obéir, c'est donc coucher. Les jeunes filles attendent néanmoins quelque chose de précis du don de leur corps : elles en espèrent une libération de leur âme afin qu'elle accomplisse le voyage tant imaginé dans le monde des esprits. La relation sexuelle est de l'ordre de la simulation : aux dires des confidences des jeunes filles que j'ai aidées

à quitter le mouvement, il n'y a pas de désir, ni de jouissance, ni semblerait-il d'éjaculation. L'acte sexuel est censé établir l'interaction du monde humain avec le monde invisible.

Guillaume Cuchet explique que les représentations de l'au-delà ont évolué dans la religion catholique et que « l'acte de foi » y est devenu d'autant plus coûteux aujourd'hui que l'au-delà a cessé d'être représenté comme un espace réel, constitué de lieux distincts tels que le paradis et l'enfer, pour devenir un espace symbolique, voire une simple métaphore

(il faudrait dire ici : une métaphore morte) : « Il fut un temps où l'on voyait à peu près ce que l'on croyait. Entre les "yeux de la foi" et ceux de la chair, la différence était d'acuité plus que de nature » (Cuchet, 2007, p. 76). Parmi les nouveaux mouvements religieux qui se sont développés au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, nombreux sont ceux qui redonnent à voir l'au-delà comme un espace habitable, voire un espace visité. C'est le signe même de leur modernité, ce que Jean-Philippe Bouilloud nomme très justement « la revanche de saint Thomas » :

« Aux sociétés de parole, donnée ou révélée, parole d'honneur ou parole religieuse, ont ainsi succédé des sociétés du visible, où ce qui est cru, ce n'est plus la parole mais des faits, des images, des preuves ou des évidences » (Bouilloud, 2011, p. 55).

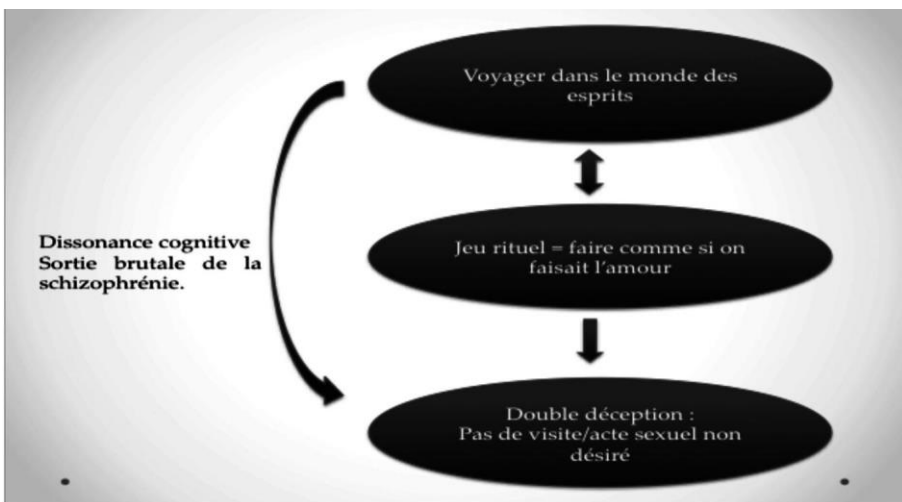
L'Église de la Providence joue pour sa part à la fois sur le registre métaphorique de l'espace, quand, par exemple, les adeptes décortiquent les signes que leur envoie le ciel (pluie, beau temps, formes qui se dessinent sur les nuages) et sur son statut d'espace réel et visitable, un espace parallèle à la terre, comme son ombre lumineuse, bien qu'invisible pour ceux dont l'âme est immature. Les pasteurs et les fidèles proches de JMS racontent à qui veut l'entendre les superbes voyages qu'ils y ont accomplis en compagnie du messie. Ils racontent qui ils y ont rencontré, les frayeurs qu'ils s'y sont faites en se perdant dans quelque monde du mal, dans l'un de ces étranges endroits où l'on croise des bouches (pour ceux qui ont trop parlé sans tenir parole) ou des oreilles (pour ceux qui ont écouté, mais trahi les secrets). Le messie raconte, sous les regards médusés de ses disciples, qu'enfant, il avait soulevé la soutane de Dieu pour vérifier son sexe (genre masculin). Enfin, le Saint-Esprit est décrit comme une femme séduisante et très sexy. Ce monde prend forme dans l'imagination du fidèle parce que les descriptions sont précises, tout autant que les aventures que relatent ceux qui s'y sont rendus. Il existe selon le même registre que le monde surnaturel des Grecs : « Ce domaine était composé d'événements et non de vérités abstraites auxquelles l'auditeur aurait pu opposer sa propre raison ; les faits étaient précis : les noms des héros et leurs patronymes ne manquaient jamais et l'indication du lieu de la scène était non moins précise » (Veyne, 1983, p. 35). Toutes les précisions et descriptions de ce monde invisible permettent ainsi sa visualisation : il prend vie.

Ce faisant, l'individu-croyant se place dans une situation de dépendance à la parole d'autrui. Pourtant, nous ne sommes pas ici dans un contexte où certains sages disposent de la parole et où d'autres n'ont que le privilège de les écouter. On veut croire que le retour du Messie autorise chacun à vivre les histoires racontées ; tout est reporté au temps présent : c'est aujourd'hui que se joue l'avenir de ce monde-ci et de l'autre ; les adeptes sont les héros de ce changement d'époque et non pas les spectateurs passifs. Ainsi, de ce rituel sexuel, les jeunes filles espèrent qu'il les mettra en situation de s'y déplacer, et d'y vivre des

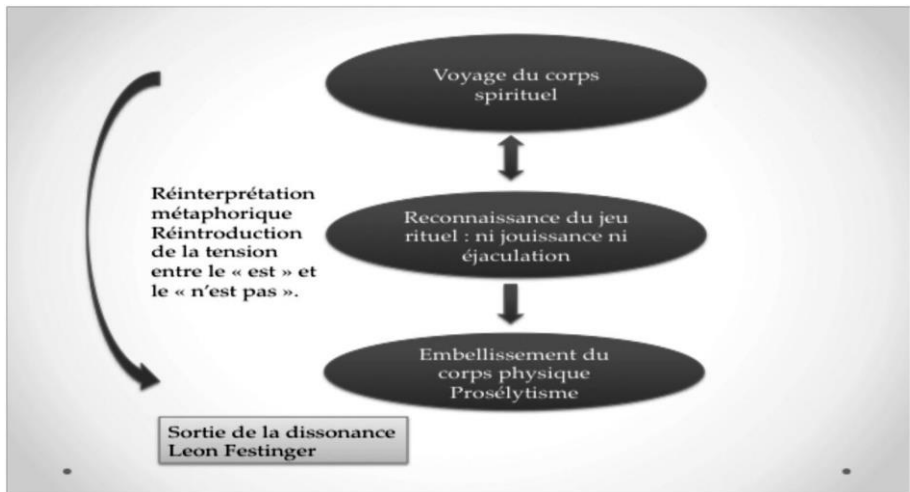
aventures extraordinaires qu'elles pourront à leur tour raconter aux autres fidèles. Elles souhaitent passer de la croyance-confiance à la croyance-expérience. Elles ressortent de cette chambre doublement déçues : la visite n'a pas eu lieu et elles se sont données pour rien à cet homme dont elles ne voulaient pas pour amant. Il ne s'y est finalement rien passé d'autre qu'un acte sexuel non désiré. Il est possible également de déduire de cette déception que les initiées ne couchent pas avec le messie parce qu'elles croient qu'il l'est, mais parce qu'elles en attendent, finalement, la preuve décisive. Croire en la nature divine de JMS est à la fois si difficile et enchantant que l'adepte prend sur elle de payer de son corps la preuve qu'elle est dans le vrai. Et comment donc continuer à y croire quand le rituel qui devait ouvrir les portes de l'autre monde a lamentablement échoué ? Quand JMS offre l'apparence d'un pervers ?

C'est à nouveau là que le groupe a toute son importance : c'est un réducteur de dissonance. Une scène permet de l'expliquer : une jeune fille venait de sortir de la chambre de JMS. La déception se lisait sur son visage ; sans doute la colère aussi : difficile à dire. Une chose était sûre, elle n'était pas épanouie. C'est alors que toutes les fidèles présentes l'ont entourée, s'exclamant, s'étonnant sur son soudain embellissement, me prenant à témoin. Leur enthousiasme ostensiblement manifesté avait une fonction bien précise. Elles savaient, sans doute pour l'avoir elles-mêmes expérimenté, qu'on ressort de cette chambre sans les preuves qu'on escomptait y trouver. Du coup, ce sont elles qui les apportent. Par leurs témoignages du changement physique opéré, elles démontrent l'action divine : JMS a atteint son âme et l'a mise en relation avec son corps. Cela se reflète désormais sur son visage qui dégagerait prétendument une lumière nouvelle.

Nous pouvons représenter cette double séquence par les schémas suivants :



1. Dissonance cognitive



2. Sortie de la dissonance

Plus les MS ont envie de rester dans la croyance, plus elles s'attachent à faire tomber la colère de l'initiée et se montrent convaincantes. L'acte de croire se construit ainsi en dialectique avec le reste du groupe. Il faut un autre à convaincre pour se convaincre soi-même, d'où également l'importance du prosélytisme. Le psychosociologue américain Leon Festinger (1956) a mis en évidence ce lien entre le premier moment de stupeur et de désarroi, le deuxième moment de réduction de la dissonance cognitive par la rationalisation de ce qui s'est passé, qui se conclut par un troisième moment de renforcement de l'action prosélyte. Pour rester dans la croyance, son propre sacrifice n'ayant pas suffi, l'adepte espère voir dans le regard du néophyte en train de se convertir la preuve qu'elle est dans le vrai. Ce paradoxe apparent permet de comprendre les témoignages d'ex-adeptes et anciens leaders lorsqu'ils se présentent à la fois comme la victime : « J'ai agi comme ça parce que j'y croyais – ou voulais continuer à y croire », et le bourreau : « Mais au fond de moi, je savais que je mentais – et par conséquent, les autres leaders restés dans le groupe le savent aussi. » D'où également cette double colère : ils ont été dupes et complices. Et ils ont fait tout cela pour ne pas retourner à « la médiocrité ordinaire » (Veyne) ; pour la survie même de leur foi. Alors que les adeptes sont dans la situation exceptionnelle d'avoir le messie en face d'eux, ils demeurent seulement dans la croyance : ils croient que c'est le messie, sans en obtenir l'assurance attendue.

On peut faire un pas de plus en reprenant les réflexions de Joule et Beauvois sur les « pièges de la décision ». Pour les jeunes filles qui sont allées jusqu'à s'offrir au guru dans l'espoir d'être définitivement assurées du bien-fondé de leur croyance, le sacrifice qu'elles se sont imposé est tel qu'il leur devient très difficile de faire le deuil de leur investissement.
« Tout se passe comme si l'individu était placé dans un piège dans lequel

la difficulté qu'il éprouve à faire le deuil de ce qu'il a déjà investi [...] est accentuée par le sentiment qu'il peut avoir de la proximité du but » (Joule et Beauvois, 2002, p. 38). Ce faisant, la persévération de la décision de croire « incite le sujet à émettre des conduites essentiellement caractérisées par leur aspect dysfonctionnel » (*ibid.*, p. 104). Pour sortir de cette spirale, il peut donc être utile qu'un élément extérieur vienne dévier son cours. C'est à ce niveau-là que j'ai joué involontairement un rôle dans la sortie de la croyance de certains adeptes : mes regards interloqués, mes sourires un peu moqueurs sans doute, parfois, à l'énoncé de certains récits, certaines de mes réflexions ou questions ont eu prise sur des adeptes en proie au doute. En me prenant pour modèle, sourire et s'étonner, c'est-à-dire, s'autoriser un moment de pause, de mise à distance, devenaient possibles. Surtout, ma situation d'étrangère permettait qu'on se confie à moi sans danger. Observons donc que l'effet de groupe marche dans tous les sens : il suffit qu'une personne se confie pour entraîner les autres et c'est par cet effet boule de neige nullement prémédité que plusieurs adeptes sont sortis du groupe et leurs acolytes ont suivi. D'autres éléments permettent de comprendre le processus de rétrécissement de la croyance.

Dans leurs confidences, des adeptes m'ont expliqué comment ils se débrouillaient pour contourner discrètement certains actes dangereux que s'appropriaient à accomplir les proches de leur famille qui s'étaient convertis. Ainsi, quand la sœur d'une adepte fut invitée chez le messie, elle fit en sorte qu'elle ne puisse se retrouver seule avec lui et subir le fameux rituel. Preuve qu'elle doutait de son efficacité et n'en gardait pas un bon souvenir. Une autre avait dû dissuader son père malade d'arrêter son traitement : toujours cette même volonté de se mettre en danger pour obtenir cette fameuse preuve que c'est bien vrai. Mais plutôt que de lui dire : « Ça ne va pas, tu es fou ! », ce qui aurait trahi son doute, elle lui avait juste expliqué que c'était trop tôt. Elle était, finalement, dans cette croyance à moitié. On peut donc évoluer dans l'environnement du messie et ne pas croire fondamentalement. On peut accepter de se mettre en danger, mais pas nécessairement que des proches fassent les mêmes expériences. On peut en être sans en être complètement ; on peut en être tout en restant suffisamment lucide pour protéger ceux qu'on aime. Ce faisant, le doute s'infiltrait. Pour empêcher l'action qui mettrait le proche en danger tout en cachant son hésitation, l'adepte est obligé d'en passer sciemment par une ambivalence cognitive qui n'est rien d'autre qu'une feinte, un mensonge, une dose de mauvaise foi. S'il réussit ainsi à protéger le proche à la fois du danger qui le guettait et de la remise en cause de sa foi, le fidèle doit désormais vivre avec la conscience de ses écarts, qui sont autant de dissonances cognitives, de dissociations entre le croire et l'acte de foi. Aussi n'est-il pas étonnant que, lorsque ces écarts ont fini de pousser l'adepte vers la sortie du groupe, ce soit les premières choses qu'il raconte. Ces écarts deviennent autant de preuves salvatrices qu'il n'arrivait pas tout à fait à croire.

CONCLUSION

Au sortir de cet article, comment définir le croire, sinon en actes ? Croire, c'est se soumettre au groupe et admettre qu'on en dépend pour ne pas faillir ; c'est obéir quand bien même l'ordre est perturbant ; c'est faire confiance ; c'est aussi, paradoxalement, vouloir faire l'expérience et être prêt à se mettre en danger à cette fin. Surtout, croire se construit par l'oscillation entre « être » et ne « pas être » : il est la marge entre les deux. Dès lors, d'où viennent les dérives sinon de la non-reconnaissance de cette marge ? Pour Michel de Certeau (1981), le rapport à une temporalité différée est au cœur de l'acte de croire : dans les relations sociales, explique-t-il, la question du croire est celle du temps. Le croire suppose un délai et c'est par ce différé qu'il se sépare du voir et devient un lieu stratégique de la communication, celle-ci remplissant l'espace du voir impossible, mais rendu par elle imaginable. Dans une société, dit-il encore, le croire empêche l'unification totalisante du présent. Il y crée un renvoi à de l'autre et à un futur. C'est dans l'exigence de cette temporalité différée que la manipulation et la duperie sont évitées. La certitude, la conviction, autres que celles liées à de solides démonstrations scientifiques, sont un dysfonctionnement de la croyance, un oubli que le croire se construit dans un *entre-deux temps*. Une communauté religieuse devient une « secte » dès lors qu'elle tente de transformer des croyances en certitudes, ce qu'elle parvient en partie à faire en limitant les temps de pause durant lesquels la croyance est utilement mise à distance. C'est ce qui la rend susceptible de dériver. Mais ce que nous observons facilement dans les « sectes » ne doit pas nous conduire à nier que les dérives arrivent également dans des organisations socialement intégrées et dans lesquelles les moments de pause, de décrochage, ne sont pas davantage autorisés (Amado, 1988). Des dysfonctionnements peuvent s'observer dans n'importe quelle structure collective, dès lors qu'elle nécessite, pour fonctionner, de croire en elle (Bouilloud, 2012). Ainsi l'utilisation du terme de « secte » est-elle contre-productive. Elle laisse entendre que certains groupes d'un genre particulier, clairement repérables et isolables des autres, sont, par essence, dangereux et manipulateurs. Or, les dérives attachées à des actes commis au nom de croyances prises pour des certitudes s'observent dans n'importe quelle structure.

BIBLIOGRAPHIE

- AMADO, G. 1988. « Collusion organisationnelle et illusion collective », *Revue française de gestion*, n° 69, p. 37-43.
- BATESON, G. 1977. *Vers une écologie de l'esprit*, tome 1, Paris, Le Seuil, coll. « Essais ».
- BOUILLOUD, J.-P. 2011. « Du monde de la parole au règne du visible », dans N. Aubert et C. Haroche (sous la direction de), *Les tyrannies de la visibilité*, Toulouse, érès, p. 55-76.

- BOUILLOUD, J.-P. 2012. *Entre l'enclume et le marteau. Les cadres pris au piège*, Paris, Le Seuil.
- CERTEAU, M. de. 1981. « Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, Palais Farnèse, p. 363-383.
- CUCHET, G. 2007. « La carte de l'autre vie au XIX^e siècle. L'au-delà, entre espace réel et symbolique », *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre n° 139, p. 67-78.
- FESTINGER, L. 1956, trad. française 1993. *L'échec d'une prophétie*, Paris, Puf, « Psychologie sociale ».
- HAMAYON, R. 2012. *Jouer. Une étude anthropologique (à partir d'exemples sibériens)*, Paris, La Découverte, « Bibliothèque du Mauss ».
- JOULE, R.-V. ; BEAUVOIS, J.-L. 2002. *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Genève, Presses universitaires de Genève.
- LUCA, N. 1997. *Le salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen*, Genève, Labor et Fides.
- LUCA, N. 1999-2000. « Jouer au football pour fêter Dieu. Le culte d'une Église messianique coréenne », *Études mongoles et sibériennes, Cahiers* 30-31, p. 405-422.
- LUCA, N. 2004. « L'évolution des protestantismes en Corée du Sud : un rapport ambigu à la modernité », *Critique internationale*, n° 22, p. 111-124.
- LUCA, N. 2008. *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, « Sociétales ».
- PIETTE, A. 1997. « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain*, n° 29, p. 139-150.
- PIETTE, A. 2003. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Économica, « Études sociologiques ».
- RICŒUR, P. 1975. *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil, « Essais ».
- VEYNE, P. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Le Seuil, « Essais ».

NATHALIE LUCA, L'ENTRE-DEUX TEMPS DU CROIRE

RÉSUMÉ

À partir d'un exemple de croyance extrême : croire en un messie revenu, présent physiquement, le but de cet article est de comprendre par quels processus se fait et se défait la croyance. Des moments-clés de sa fabrication ont été retenus pour mettre en exergue des mécanismes cognitifs et sociaux ainsi que leurs dysfonctionnements, dans une perspective qui se veut généralisable. Deux rituels sont étudiés : le culte dominical footballistique d'une Église messianique sud-coréenne et son rite sexuel. Dans les deux cas, la notion de « cadre fictionnel » est mobilisée, qui permet de montrer le lien entre trois processus dynamiques inséparables : le croire, le jouer et le métaphoriser. Trois auteurs sont particulièrement sollicités à l'appui de cette démonstration : Gregory Bateson, Roberte Hamayon et Albert Piette.

L'entre-deux temps du croire

MOTS-CLÉS

Croire, jouer, métaphoriser, cadre fictionnel, jeu rituel, mouvement messianique, dysfonctionnement.

NATHALIE LUCA, THE IN-BETWEEN MOMENT OF THE BELIEF

ABSTRACT

From one example of extreme belief : belief in a messiah coming back and physically present, the purpose of this article is to understand through what processes beliefs are made and unmade. Key moments in their production have been selected to highlight the social and cognitive mechanisms and their failures in a perspective that aims to be generalizable. Two rituals are studied : Sunday football worship of a Messianic Church in South Korea and its sexual rite. In both cases, the notion of "fictional framework" is mobilized, which allows to show the link between three inseparable dynamic processes : belief, play and metaphor. Three authors are particularly solicited to support this demonstration : Grégory Bateson, Roberte Hamayan and Albert Piette.

KEYWORDS

Belief, play, metaphor, fictional framework, ritual game, messianic church, failure.