

## LA CROYANCE AUX PARASCIENCES: DE NOUVELLES FORMES DE RELIGIOSITÉ?

Eduardo Diatahy B. de Menezes

### *La Larga Busca*

*Anterior al tiempo o fuera del tiempo (ambas locuciones son vanas) o en un lugar que no es del espacio, hay un animal invisible, y acaso diáfano, que los hombres buscamos e que nos busca.*

*Sabemos que no puede medirse. Sabemos que no puede contarse, porque las formas que le suman son infinitas.*

*Hay quienes lo han buscado en un pájaro, que está hecho de pájaros; hay quienes lo han buscado en una palabra o en las letras de esa palabra; hay quienes lo han buscado, y lo buscan, en un libro anterior al árabe en que fué escrito, y aún a todas las cosas; hay quien lo busca en la sentencia "Soy El Que Soy".*

*Como las formas universales de la escolástica o los arquetipos de Whitehead, suele descender fugazmente. Dicen que habita los espejos, y que quien se mira Lo mira. Hay quienes lo ven o entrevén en la hermosa memoria de una batalla e en cada paraíso perdido.*

*Se conjetura que su sangre late en tu sangre, que todos los seres lo engendran y fueron engendrados por él y que basta invertir una clepsidra para medir su eternidad.*

*Acecha en los crepúsculos de Turner, en la mirada de una mujer, en la antigua cadencia del hexámetro, en la ignorante aurora, en la luna del horizonte o de la metáfora.*

*Nos elude de segundo en segundo. La sentencia del romano se gasta, las noches roen el mármol.*

Jorge Luis Borges  
Los Conjurados (1985)

*Il faut le dire et le redire, ce n'est pas un besoin de nouveauté qui tourmente les esprits, c'est un besoin de vérité; et il est immense.*

Victor Hugo  
Odes et Ballades (1824)

*...Defining religion in terms of radical opposition between the sacred and the profane, Durkheim views all sacred entities, whatever their physical form, as symbols. (...) If we follow Durkheim's assumption that a complex of sacred entities symbolizes society in idealized form, we see Astrology's celestial macrocosm as an idealized model of society. (...) Attempting to discover in the celestial macrocosm a conceptual model of a social system, we borrow certain structural principles from Lévi-Strauss. In his view, the heterogeneous elements of myth express conceptual meanings through their arrangement, contrasts between opposite concrete symbols indicating contrasts between opposite abstract concepts. (...) Thus the constellational figures (...) provide the pairs of concrete symbols. For conceptual counterparts, we look to the social-system model of Parsons and Bales which conceptualizes interaction as occurring within a four-dimensional space, the dimensions forming two pairs of opposites. Matching 'Cancer / Capricorn' to 'Latency / Goal-Attainment' and 'Aries / Libra' to 'Adaptation / Integration', we examine the pairs of opposite concrete symbols for appropriateness to the opposite abstract concepts. (...).*

*Through this symbolic analysis, ... the problem of reconciling scientific with magical thought disappears when we recognize that astrological thought is not magical. (...) Most important is the recognition that astrological ideas are "in code". We see that their meanings have been obscured by a modern tendency to separate "physical" from the "imaginary" symbols, give primacy to the former, and interpret them literally as statements about the physical universe. Discernment, under a false and non-sensical manifest content, of a coherent system*

*of latent meanings should establish Astrology as a major religious tradition warranting serious study.*

Frances Butler (1977)

## 1. PRÉALABLES

Tout d'abord, j'aimerais éclaircir au préalable quelques notions que j'utiliserai ici fréquemment, afin d'éviter certaines confusions. Cependant, je ne suis pas incliné à produire un travail rigoureux sur les définitions ou sur la délimitation précise de la sémantique discursive que j'essaierai d'employer. En premier lieu, ce texte est une première tentative de réflexion dans un domaine qui occupe une place périphérique, pour ainsi dire, dans mes travaux socio-anthropologiques sur les phénomènes religieux. En effet, mon intérêt central se porte sur l'étude de la religion populaire dans le *Sertão* du Nord-Est brésilien; toutefois, au fur et à mesure de mes recherches, d'autres faits surgissent qui présentent une certaine importance théorique au niveau de l'analyse comparative. Voilà pourquoi la problématique exprimée par le titre a attiré mon attention sur un plan complémentaire.

Deuxièmement, j'aimerais dire pourquoi je parle de "forme de *religiosité*" et à quel sens ce terme renvoie ici. Si l'on accepte, provisoirement, la définition de *religion donnée par DURKHEIM* — "Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent." [1968: 65] —, on verra sans difficulté que les phénomènes que j'évoque dans ce texte s'inscrivent beaucoup plus dans le domaine de la *religiosité* que dans une *religion* proprement dite, c'est-à-dire, comprenant un sens englobant et systématique du mot. Il s'agit donc ici de manifestations ou de pratiques socio-religieuses, ou, en d'autres termes, de comportements collectifs avec une dimension religieuse évidente. D'autre part, quelle est la signification de l'adjectif '*nouvelles*' ajouté au terme en question? En vérité, il s'agit plutôt d'un resurgissement transmuté d'anciennes formes de religiosité, dont quelques-unes proviennent au moins de l'époque sumérienne. Ce qui est effectivement nouveau, en l'occurrence, c'est le poids de leur manifestation comme *mode* culturelle récente et variée, aussi bien que leur rapport à certains secteurs de pointe de la science contemporaine et l'adhésion croissante

qu'elles suscitent auprès des agents légitimes du rationalisme scientifique. Ainsi, par son intensité et par ses formulations actuelles, ce fait paraît nouveau dans le large éventail des comportements possédant une dimension religieuse, s'il y en a qui ne la possèdent pas.

Ensuite, on peut se demander quel est le spectre des phénomènes recouvert par la notion de 'parascience.' Évidemment, je ne prétends pas fournir ici un inventaire exhaustif de telles manifestations. Ce sont des faits et idées exprimés par des termes comme radiesthésie, télécinésie, géobiologie, biorhythmie, biodynamique, prémonition, parapsychologie, néo-gnose, phénomènes extraterrestres (OVNI, etc.), astrologie, production et consommation d'horoscopes, médecines alternatives, etc... Gérard CHEVALIER affirme que 'parascience' est un terme commode pour désigner un ensemble composite de pratiques et de doctrines rejetées aussi bien par les confessions dominantes que par la science officielle; en outre, par son ambiguïté, cette notion tend à effacer les limites de validité de la pratique scientifique, tout en évoquant une zone imprécise entre savoir et croyance religieuse. De plus, par son fonctionnement logique et par sa vision du monde, elle se présente intimement apparentée à l'occultisme, encore qu'elle s'en distingue par la revendication d'un statut de science et par la recherche d'une légitimité par la science [1986: 205]. Dans ce sens, il faut rappeler que Mircea ELIADE subsume la plupart de ces pratiques dans la notion d'"occultisme", dont il fournit une définition assez complète pour ce qui est de l'emploi contemporain du terme. D'après A. TIRYAKIAN, dans son article "Toward the Sociology of Esoteric Culture" [*American Journal of Sociology*, 78, nov. 1972: 491-512]: "... [par ce terme d'occultisme] j'entends des pratiques, des techniques ou des procédés intentionnels, (i) qui puisent à des forces cachées ou secrètes de la nature ou du cosmos, forces que les instruments de la science moderne ne peuvent ni mesurer ni identifier; et (ii) qui ont pour conséquence des résultats empiriques, désirés ou provoqués, tels que l'acquisition soit d'un savoir touchant le cours commun des choses, soit d'un pouvoir les modifiant dans un sens qu'elles n'auraient pas eu autrement... De plus, dans la mesure où celui qui exerce une activité occulte n'est pas le premier venu, que les pratiques auxquelles il se livre exigent des connaissances et des compétences spécialisées, et dans la mesure où ces compétences sont apprises et transmises d'une manière socialement organisée, routinière et ritualisée (mais inaccessible au tout-venant), nous pouvons dire de ces pratiques qu'elles

constituent un art ou une science occulte." [apud ELIADE, 1978: 66-67]. Néanmoins, pour simplifier les choses, je propose de classer cet ensemble hétéroclite sous deux rubriques fondamentales: phénomènes parapsychologiques et astrologiques.

Finalement, il faut une dernière explication préliminaire en ce qui concerne le niveau d'analyse où je prétends délimiter cette thématique. À vrai dire, la discussion de la consistance théorique du contenu des parasciences ne m'intéresse pas et encore moins celle des critères de validité épistémologique de leurs énoncés. De tels phénomènes seront envisagés en tant qu'émergence de formes de comportements concrets ou sein de nos sociétés et en tant que représentations collectives, dont les significations et les fonctions sociales exigent un effort explicatif ou interprétatif en termes socio-anthropologiques. Cependant, cela n'exclut pas la possibilité d'appuyer la tâche de sa compréhension sur d'autres contributions pertinentes. Or, un historien des religions, armé d'une approche phénoménologique, comparatiste et herméneutique, aurait certes beaucoup de choses à dire pour élucider les racines de telles manifestations. D'outre part, l'analyse d'un économiste ne serait pas indésirable, puisque ces faits dans leur mode d'existence possèdent une de leurs dimensions essentielles exprimée par la production d'une littérature et d'objets de valeur symbolique ou d'instruments, de journées d'étude, stages de formation, salons, consultations et services, et enfin, l'activité de professionnels, l'existence d'un public ou d'une clientèle, en un mot, d'un *marché*.

## 2. QUELQUES FAITS

Contrairement aux prévisions du projet épistémologique positiviste et du rationalisme naturaliste, nos sociétés n'ont pas assisté au dépassement de ces phénomènes qualifiés de superstitieux ou même d'irrationnels, fruit de l'ignorance naïve. Très éloigné de ce désir illuministe, l'essor des parasciences et les croyances qu'elles suscitent semblent constituer un fait d'observation courante dans nos sociétés où, néanmoins, la technique, la science et le rationalisme dominant évidemment. Donc, les phénomènes avec un contour fantastique et merveilleux sont loin d'être disparus du paysage socioculturel de notre temps. Je risquerais même de faire cette affirmation apparemment paradoxale: c'est à l'intérieur même de la science et du rationalisme, dans le domaine de la recherche la plus avancée, qu'ont surgi les propos les plus hardis vers une synthèse entre

les résultats de leur travail et les formulation de la parapsychologie. En effet, quand le 15 juin 1982, le Pape Jean Paul II a visité le Centre Européen de Recherches Nucléaires (CERN), Herwig SCHOPPER, le directeur général de ce haut lieu de la Physique contemporaine, affirma dans son allocution d'accueil que les recherches actuelles concernant les structures fines de la matière favorisaient "une interprétation abstraite et transcendante de l'Être" plutôt qu'"une vision purement matérialiste du monde". Le Pape, au contraire, semble avoir été plus nuancé dans sa réponse: tout en affirmant qu'il n'y avait pas d'opposition entre la culture scientifique et la culture religieuse, il rappela que l'Univers pouvait être perçu sous plusieurs aspects différents [Cf.: *La Recherche*, Paris, n.º 169, sept. 1985: 1045]. Quoi qu'il en soit, les grands hommes de science de notre siècle semblent avoir une conscience aigüe de la nature "mystique" des concepts avec lesquels ils opèrent.

On pourrait, d'ailleurs, parcourir les opinions de savants contemporains très connus et on se rendra compte de la répétition insistante d'affirmations plus ou moins perplexes comme celle du directeur du CERN. C'est ainsi que W. HEISENBERG commente: "les atomes ne sont pas des choses, au sens de la physique classique. Les électrons qui forment la coquille des atomes ne sont plus de simples choses, qui puissent être clairement décrites selon les concepts de position, de vitesse, d'énergie, de dimension. Une fois arrivé au niveau atomique, le monde objectif de l'espace et du temps cesse d'exister, et les symboles mathématiques de la physique théorique se réfèrent à de simples possibilités et non pas à des faits." [apud KOESTLER, 1973: 46]. Cela dit, on comprend mieux l'épigramme de William BRAGG lorsqu'il dit des entités subatomiques qu'elles semblent des ondes les lundis, les mercredis et les vendredis, et des particules les mardis, les jeudis et les samedis (*ibid.*, p. 49). Ce qui n'est pas tout à fait différent de cette remarque de Bertrand RUSSELL: "D'après ce que nous savons, l'atome peut se composer entièrement de radiations qui en proviennent. Il est inutile d'argumenter que les radiations ne peuvent pas provenir du néant. (...) Nous ne savons rien de ce qui arrive dans ce centre. L'idée qu'y existe une petite masse dure, qui est l'électron ou le proton, constitue une intrusion illégitime des notions du sens commun dérivées du toucher. (...) 'Matière', c'est une formule commode pour décrire ce qui arrive quand elle ne se trouve pas présente." [1956: 195 et 198]. Sir James JEAN serait d'accord avec cet avis, puisqu'il affirme dans une conférence: "Aujourd'hui, on croit généralement — et, parmi les physiciens, quasi unanimement — que le courant

de la connaissance nous amène à une réalité nonmécanique; l'univers commence à se présenter beaucoup plus comme une grande pensée que comme une machine." [apud KOESTLER, 1973: 54]. Voilà pourquoi on pourrait considérer comme synthèse conclusive de ces nouvelles conceptions le mot d'EDDINGTON:

"La matière première de l'univers, c'est l'esprit."  
[*ibid.*]

Et même dans les formulations théoriques les plus avancées et les plus récentes, comme c'est le cas du mathématicien et astrophysicien anglais, Stephen William HAWKING — qui en plus d'être un savant possède une sorte d'aura de "sainteté" suite à une maladie dégénérante incurable —, il n'est pas difficile de percevoir la dimension mythico-religieuse de la problématique qu'il est en train de rechercher et qu'il désigne du nom très significatif de *Théorie de la Grande Unification*, laquelle prétend remuer toutes les notions établies de temps, d'espace, de matière et de vie, ainsi que de prouver que tous les phénomènes observables (de l'explosion d'une galaxie au parfum des fleurs) sont commandés par un même principe immuable et exprimable mathématiquement. Selon l'explication de Roger PENROE, son collègue et interlocuteur à l'Université de Cambridge: "Il a montré que tout ce que nous arrivons à apprendre sur les trous noirs nous renseigne sur l'origine, la forme et le destin de l'univers observable." HAWKING lui-même argumente: "Je n'abomine pas le concept de divinité. Simple-ment, j'essaie de découvrir s'il existe une loi naturelle supérieure, dont relèvent toutes les autres. Je pense qu'un jour je peut répondre cela.... [VEJA, São Paulo, 15 juin 1988: 56-58].

Un examen historique, même sommaire, nous montrerait que ces conceptions possèdent des racines extrêmement anciennes et que, malgré la croissance continue du rationalisme, l'histoire des sciences a été balisée parallèlement par des mouvements intellectuels qui refusent, à chaque époque, les limites imposées par les paradigmes scientifiques "normaux" et par l'épistémologie dominante. De plus, l'astronome brésilien, Ronald MOURÃO [1982], nous rappelle que l'Astrologie, par exemple, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle ne pouvait pas être séparée de l'Astronomie: tous les systèmes primitifs de description de l'univers étaient à la fois astronomiques et astrologiques. Ainsi, depuis Ptolémée jusqu'à Kepler, et même après, chez les grands savants comme Galilée et Newton, l'Astrologie a toujours été l'objet d'analyses et de discussions passionnées. Malgré tout son effort pour élaborer une mathématique de l'univers, dans l'esprit

et dans les recherches d'un génie comme Isaac NEWTON, l'Astrologie s'associe même à l'Alchimie. En somme, dans l'Occident, malgré la condamnation des Pères de l'Église, l'Astrologie s'est développée au moins jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle et, après son exclusion de l'Académie des Sciences par COLBERT, semble intervenir une quasi-hibernation qui dure jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle. On voit resurgir alors de nouveaux ouvrages savants sur le thème et cela parallèlement à sa large diffusion auprès du grand public.

Quoique mon intention ne soit pas de retracer ici ces parcours historiques — il faut dire que le processus diachronique des parasciences constitue une question spécifique et donc exclue de cet examen sommaire et tourné vers leurs manifestations plus récentes —, il ne serait pas du tout mal fondé d'affirmer que quelque chose de semblable est arrivé en ce qui concerne la Parapsychologie. Voilà pourquoi, il est aujourd'hui rare dans le monde de trouver un pays où un ou plusieurs instituts universitaires ne soient pas engagés dans le domaine des recherches parapsychologiques. Ce qui est plus surprenant encore, c'est que l'on y trouve l'Union Soviétique au premier rang. En 1967, l'Académie des Sciences de New York a patronné un symposium de Parapsychologie. En 1969, la très respectable Association Américaine pour l'Avancement de la Science, après avoir refusé deux demandes antérieures, a finalement approuvé l'affiliation de l'Association de Parapsychologie, ce qui lui a attribué une reconnaissance et une certaine légitimité [Cf. KOESTLER, 1973: 17]. En un mot, pendant ces dernières décennies, on verra la montée de la *Gnose de Princeton*, où un groupe de scientifiques américain (physiciens, astronomes, cosmologistes, biologistes, médecins, etc.) ont entrepris un mouvement qui s'est étendu de Pasadena à Princeton. Il s'agit d'un ensemble de "savants à la recherche d'une religion" par le moyen de la connaissance scientifique moderne. Dans les années 60 encore, on assistera à l'énorme succès de publications comme la revue *Planète* et, quelques années plus tard, la réalisation du célèbre *Colloque de Cordoue* sur "science et conscience" (1980). Au Brésil, dans la ville de São Paulo, l'Université de Campinas (UNICAMP), l'une de plus renommées du pays, a réalisé du 22 au 24 juillet 1985 la *1<sup>ère</sup> Conférence Internationale sur l'Interaction Esprit-Matière*. Partout dans le monde, le nombre de réalisations semblables tendent à croître ces dernières années; cela sans compter les manifestations plus "profanes" du monde social et politique comme, par exemple, le scandale dans la presse, au printemps 1988, lorsqu'on



a découvert que les grandes décisions du Président REAGAN étaient toujours prises en consultant d'abord une amie astrologue et milliardaire de Californie: Joan Quigley.

Pour conclure, mais aussi pour simplifier cet abrégé factuel, je passe directement à la présentation de quelques informations disponibles concernant les croyances aux parasciences, sans préoccupation d'ordre ou de hiérarchie des données.

Il est difficile de préciser le rapport entre les résultats de quelques-unes des études scientifiques mentionnées plus haut et l'"explosion d'occultisme" qui survient dans l'Occident à partir de 1970 [cf. ELIADE, 1978: 79]. En effet, dans les années soixante-dix, cinq millions de Nord-Américains se sont habitués à planifier leur vie d'après des prédictions astrologiques, et 1 200 des 1 750 quotidiens des États-Unis (donc 68,57%) publient régulièrement des horoscopes. Il y a assez de travail pour maintenir occupés près de 10 mille astrologues à temps complet et 175 mille à temps partiel. A peu près 40 millions de Nord-Américains ont converti le *zodiac business* en une entreprise au chiffre d'affaires annuel de 200 millions de dollars. Il existe aujourd'hui plusieurs ordinateurs au service du calcul et de l'interprétation des horoscopes. Pour 20 dollars, un de ces ordinateurs peut imprimer en quelques minutes un horoscope de 10 mille mots. Un autre qui fonctionne 24 heures sur 24 fournit des horoscopes à près de 2 mille associations dans le pays [*Ibid.*, p. 80]. D'autre part, certains *Jesus Shows* proposent des miracles à distance, pourvu que les fidèles posent les mains sur le téléviseur. Et ainsi de suite, plusieurs autres formes de manifestation de même nature pourraient être indiquées.

Au centre de Paris, sur l'avenue des Champs-Élysées, une boutique vend chaque jour des centaines d'horoscopes élaborés sur ordinateur. Or, l'horoscope peut être sûrement considéré comme la forme la plus diffusée de la production astrologique dans la société contemporaine. Comme rubrique régulière, il apparaît dans la presse française à partir de 1935 à l'imitation des journaux nord-américains. Sous sa forme standard, il est généralement présenté comme un tableau à double entrée ou en bandes ordonnées selon les signes du zodiaque, et il comporte normalement des indications sur: la santé, la vie affective, l'activité économique et la "chance" (les nombres et les couleurs). Pour ce qui est de son style, le texte de l'horoscope est rédigé sous une forme allusive et ambiguë, de façon à permettre plusieurs interprétations, ce qui souligne la personnalisation pendant la lecture que fait le consommateur. En France (1979-1980), pour les quotidiens et pour les magazines hebdo-

madaires, on trouve la même proportion d'horoscopes: 63% des exemplaires diffusés comportent cette rubrique. Parmi les magazines hebdomadaires, les "féminins" ont presque tous un horoscope (92%). Ainsi, étant devenu un bien de l'industrie culturelle, l'astrologie, en plus de diffuser sur le marché d'autres produits véhiculant les signes de naissance (pendentif, bagues,

Le tableau ci-dessous indique la proportion des personnes présentant à la fois les trois caractéristiques suivantes: elles connaissent leurs signes, lisent l'horoscope au moins de temps en temps et disent qu'il y a une part de vérité dans les traits de caractère attribués aux individus par l'astrologie. Ainsi, les personnes qui croient en l'astrologie, d'après les sondages de l'I.F.O.P. (1962 et 1963), représentent 30% de la population totale et se distribuent par catégorie selon les pourcentages ci-dessous:

SEXE	Hommes .....	21
	Femmes .....	39
ÂGE	20 à 34 ans .....	38
	35 à 49 ans .....	33
	50 à 64 ans .....	24
	65 ans et plus .....	20
PROFESSION	Professions libérales, cadres supérieurs .....	34
	Commerçants .....	36
	Employés .....	46
	Ouvriers .....	29
	Agriculteurs .....	15
	Sans profession, retraités .....	30
HABITAT	Moins de 2 000 habitants .....	21
	2 000 à 5 000 habitants .....	27
	5 000 à 20 000 habitants .....	37
	20 000 à 100 000 habitants .....	34
	Plus de 100 000 habitants .....	40

[Apud. J. MAYTRE. 1985: 571].

médailles, porte-clefs, agendas, etc.), a envahi la radio, la télévision, le roman, la littérature policière, la fiction scientifique, le cinéma, pour ne pas parler de la multiplication des publications spécialisées [cf.: Jacques MAITRE, 1985]. Enfin, toujours en France, il faut encore souligner le fait que, seulement à Paris, il existe 50 mille guérisseurs sur près de 49 mille médecins (selon l'information personnelle que m'a donnée le professeur Serge MOSCOVICI).

En réalité, ce syncrétisme scientifico-religieux s'est répandu dans toutes les sociétés occidentales et constitue aujourd'hui l'un des éléments fondamentaux de notre imaginaire merveilleux. Un des signes représentatifs de cette tendance généralisée réside dans le fait que presque toutes les sciences officielles possèdent une homologue dans le domaine des parasciences. C'est ainsi qu'une para-archéologie cherche à exploiter les légendes des civilisations inconnues, auxquelles sont attribuées des connaissances fabuleuses. Également, aux marges de l'Histoire se situent les spéculations sur certaines énigmes: les morts contestées, (Jeanne d'Arc, Hitler, etc.), les trésors cachés (des Templiers, des Cathares...), les personnages mystérieux, les sociétés secrètes, sans parler des prophéties (celles de Nostradamus, par exemple) dont les interprétations se renouvellent sans cesse. Aux marges de la Zoologie se développent aussi les recherches sur des animaux fabuleux. Une parascience géométrique et architecturale se constitue autour des idées de courants telluriques et énergétiques, dont l'exemple le plus banal est la manie des pyramides de type égyptien. Bien qu'on soit là face à une sorte de magie empirique, demeurent solidement ancrées les notions occultistes traditionnelles de "faste" et de "néfaste" derrière un discours parascientifique. Enfin, les médecines parallèles connaissent un essor considérable et d'autres de leurs dénominations ("médecines douces" ou "naturelles") révèlent leur rapport au mouvement écologique de retour à la nature [cf.: Jean-Bruno RENARD, 1984: 46-47]. Dans ce sens donc, il est très significatif que le Pape Jean Paul II a fait de Saint François d'Assise, en 1979, le "patron des écologistes", ce qui met en évidence l'aspect religieux de ces mouvements.

Dans le cas spécifique du Brésil, je ne connais pas d'études valables, qu'elles soient descriptives ou analytiques, sur cet ensemble de phénomènes. Quoi qu'il en soit, même une observation superficielle suffit à constater leur manifestation évidente et généralisée à plusieurs niveaux de notre vie sociale. L'un de ces aspects réside certainement dans le fait que la

quasi-totalité des feuillets diffusés par la télévision pendant ces dernières années — en particulier sur les deux chaînes principales: Globo et Manchette; et ce constitue en général un enjeu de base de la production et de la consommation de biens culturels au Brésil — comportent une multiplicité des “ingrédients” véhiculés par les parasciences. On peut dire la même chose des films présentés au cinéma et à la télévision. Également, les grandes maisons d'édition traditionnelles [cf.: CARVALHO, 1988], qui assuraient un secteur important de la production littéraire, investissent dans cette fraction rentable du marché de consommation symbolico-religieuse: Nova Fronteira, Record, Cultrix, etc. S'effacent alors les frontières qui assuraient la partition de ce territoire et cernaient cette production dans des maisons spécialisées, plus ou moins marginales ou ayant peu de prestige aux yeux des groupes attachés à la culture dominante. Il faut encore souligner qu'au niveau de la distribution on remarque que les grands libraires eux-aussi mettent de plus en plus en évidence un lieu spécial réservé à ce genre de littérature.

### 3. INTERPRÉTATIONS

Au-delà de ce tableau plus ou moins impressionniste, comment peut-on interpréter le surgissement de ce vaste mouvement qui s'exprime au moyen de plusieurs pratiques et doctrines des parasciences, surtout en ce qui concerne les croyances qu'elles suscitent? Évidemment, personne ne possède une réponse toute faite à ce problème troublant à différents points de vue. Dès le début, j'en ai souligné la dimension religieuse. Cependant, il est vrai que le surnaturel y devient le paranormal, dans un processus de laïcisation qui suit la tendance générale des sociétés occidentales. De plus, la polarisation vers le *merveilleux* que présentent ces manifestations, fait que ceci reste le lieu par excellence de ce que Mircea ELIADE appelle les “*kratophanies*”, à savoir, les irruptions dans le quotidien d'un “tout-autre”, d'un inexplicable qui incite l'homme à regarder par delà les frontières de ses connaissances provisoires et de ses certitudes fragiles — si l'on accepte les remarques de Jean-Bruno RENARD [1984: 44]. Certes, ce “plus-être” différent possède aussi à la fois les attributs de fascinant et terrible, par lesquels R. OTTO caractérisait le sacré. Mais cela ne suffit pas à délimiter et comprendre ces modalités de comportements collectifs.

Bien qu'il se reportait spécifiquement aux phénomènes relatifs à ce qu'aujourd'hui on appelle les OVNI ou UFO (*Unidentified Flying Objects*), JUNG fut le premier, en 1961, à affronter sérieusement cette question, lorsqu'il affirmait, dans son ouvrage *Un Mythe Moderne*, que ces rumeurs, ces bruits lui paraissaient tellement importants qu'il croyait de son devoir de lancer un cri d'alarme. À son avis, ces étranges théophanies constituaient une sorte de ruse des contenus latents de la psyché en quête de reconnaissance [apud Jean ROBIN, 1987: 567]. D'autre part, on connaît bien les explications du type "réponse à l'affliction" (Peter FRY, par exemple). Mais l'interprétation la plus commune fait appel à la notion excessivement vague de "crise de la société occidentale": ainsi, par leur dimension eschatologique, ces croyances semblent "offrir à l'Occident malade, conscient d'avoir irrémédiablement pêché contre l'Esprit, la promesse d'une miraculeuse réconciliation, sinon avec le Ciel, du moins avec un cosmos de nouveau idolâtré..." [ROBIN; *ibid.*, p. 566]. Sans employer ce discours religieux et moralisant, Jean-Bruno RENARD suit, avec un peu plus de rigueur, le même ordre de considérations lorsqu'il conclut: "N'ayant pas accès à la recherche scientifique pure [*sic!*], ou la refusant comme trop parcellaire, et aspirant à donner un sens au monde, mais déçu par les religions et les philosophies, *l'homme occidental de notre temps* se tourne vers des syncrétismes scientifico-merveilleux qui répondent à son besoin de rationalité et à son besoin d'irrationalité." [1984: 49 — c'est moi qui souligne]. Il est vrai que celui-ci a consacré d'autres études plus poussées à ces phénomènes [1988a et 1988b], où il examine en particulier les croyances aux extra-terrestres et à la paraarchéologie avec plus de richesse analytique. À son avis, toute parascience occupe l'espace entre un pôle scientifique et un pôle religieux. d'un champ de connaissances socialement disponibles. Le premier est celui qui rassemble la communauté scientifique fondée sur la recherche et sur des modèles méthodologiques et explicatifs qui sont l'objet d'un consensus né de l'activité critique. Le pôle religieux est formé de groupes fondés sur la foi en des croyances et sur des rites. Une parascience s'inspire et se distingue à la fois de ces deux pôles. Ainsi, la parapsychologie est située entre la psychologie et le spiritisme, de même que "la para-archéologie se situe entre l'archéologie, discipline scientifique, et *l'archéolâtrie*, c'est-à-dire les mouvements religieux néo-antiques, qui constituent un type particulier de sectes." [1988b: 275-6]. Or, tout en posant les questions fondamentales pour la discussion socio-

anthropologique du problème — “Qui croit, à quoi et pourquoi? Quels mythes anciens et nouveaux structurent ces croyances? Quel est le profil sociologique des croyants? etc.” —, toutefois son analyse ne dépasse pas au niveau explicatif les corrélations empiriques construites à partir de sondages d’opinion, ce qui n’empêche pas des remarques significatives telles que: “les croyants à la para-archéologie sont aussi ceux qui croient aux autres parasciences: parapsychologie, ufologie, etc. Cela montre bien l’existence d’une culture savante marginale relativement homogène, ni scientifique, ni religieuse, mais qui participe pourtant de l’un et de l’autre de ces domaines.” [*ibid.*: 288].

Des sociologues de tendance encore plus empiriste, appuyés sur les données de ce genre de sondagens et sur des procédés statistiques, ont essayé à mettre en évidence les relations entre ces phénomènes et certaines variables socio-démographiques et psychologiques telles que le sexe, l’âge, le niveau d’instruction, la catégorie professionnelle, l’attitude face à la science, l’affiliation religieuse, l’habitat rural ou urbain, etc. [cf.: BOY et MICHALAT, 1984 et 1986]. Ce n’est pas mon intention de résumer ici les résultats de ces investigations puisque, en dépit de reconnaître leurs mérites et le sérieux de l’effort, je pense qu’elles ont peu de valeur interprétative. Néanmoins, quelques-uns de leurs résultats présentent un intérêt relatif, comme par exemple les données qui montrent que les taux les plus élevés d’adhésion à ces pratiques se trouvent chez les femmes et que, d’autre part, les paysans et les classes populaires urbaines sont peu engagés dans l’envoutement des parasciences, etc. Enfin, un de leurs commentaires conclusifs peut être mentionné plus ou moins sans restrictions: “L’idée selon laquelle le rationalisme qui est à la base de l’activité scientifique dominerait les mentalités, orienterait les conduites et servirait d’instrument privilégié d’appréhension du monde est évidemment fausse: ce que Lévi-Strauss nommait la pensée sauvage et l’opposant [*sic!*] à la pensée scientifique demeure un instrument essentiel de perception de la réalité, y compris dans nos propres sociétés dites industrielles et techniciennes. Il est vrai, et la remarque est banale, que la science nous propose une vision désenchantée du monde (...). Il est sur également que, par nature, la science écarte de son champ de réflexions des questions fondamentales et en particulier les interrogations métaphysiques. Il est certain, enfin, que l’activité scientifique ne fournit jamais une compréhension globale du monde, mais seulement des explications partielles. Or, les systèmes de croyance que nous voyons se développer sont pour

partie fondés sur un projet de réconciliation du spiritualisme et du rationalisme, sur un essai de décloisonnement, d'ouverture de la connaissance scientifique à d'autres modes de réflexion plus globaux, plus intuitifs, plus proches parfois de la révélation." [*Idem*, 1986: 200-201].

Même un essai plus sérieux — comme celui de Françoise CHAMPION [1990] — de compréhension de l'ensemble de ces manifestations (qu'elle appelle la "*nébuleuse mystique-ésotérique*"), qui s'efforce d'en répertorier les principaux courants, groupes et réseaux, et qui cherche de dresser un tableau idéaltypique de leurs orientations psychoreligieuses, laisse plus ou moins sans réponse les interrogations fondamentales posées par l'approche socio-anthropologique de ces modalités de comportement collectif. Et les étiqueter comme une "*nébuleuse mystique-ésotérique*" n'est qu'avouer l'impossibilité d'avancer sur la voie de l'explication, qui pourtant était son propos initial. Tout de même, cette étude contient de bonnes remarques psychoreligieuses d'inspiration weberienne et je pense qu'on peut retenir quelques-unes de ses conclusions: "La nébuleuse mystique-ésotérique est en son principe même instable et mobile (...) Elle correspond à la recomposition de ce religieux flottant qui se développe avec la perte d'emprise des grandes institutions religieuses. Je pense qu'elle représente une tendance lourde des évolutions socioreligieuses (...). D'une certaine manière, la *nébuleuse mystique-ésotérique* représente la pointe extrême d'une sensibilité qu'on retrouve dans l'ensemble du *champ religieux*, y compris dans les courants néo-traditionalistes." [1990: 68-69 — souligné par F.C.].\*

D'une certaine façon, Jacques MAÏTRE complète ces analyses lorsque, tout en écartant l'hypothèse selon laquelle la consommation massive de l'astrologie serait due à la valeur prédictive des horoscopes, il préfère mettre l'accent sur d'autres fonctions sociales que remplit cette modalité de divination face aux difficultés qu'éprouvent les sujets à s'adapter au genre de vie des sociétés industrielles et donc indépendamment de toute

---

\* J'aimerais signaler que, à la page 39, l'auteur ressuscite candidement cette vieille invention chrétienne selon laquelle la racine du terme 'religion' serait le verbe latin *religare* (relier), en absolu désaccord avec les sources les plus solides dans ce domaine [cf.: E. ERNOUT et A. MEILLET: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. Histoire des Mots. Paris: Klincksieck 1967; et surtout Émile BENVENISTE: *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, tome 2: pouvoir, droit, religion. Paris: Minuit, 1981]; ou encore Georges DUMÉZIL: *La Religion Romaine Archaique*. Paris: Payot, 1966].

validation par les événements. Ces fonctions peuvent être résumées comme suit:

1) *Exorciser le hasard*: entre le terrain qu'a gagné la technique et celui qu'a perdu la religion, il reste un "no man's land" d'autant plus large que les nouveaux modes de vie engendrent à leur tour d'autres événements aléatoires (accidents, maladies, etc.), ce qui accentue le phénomène;

2) *Expliquer le destin et fournir un médiateur*: de même que l'astrologie, en mettant la planète sous l'empire du cosmos, reste géocentrique, de même la signification subjective des déterminations externes successives d'une destinée individuelle correspondrait à un déterminisme personnel initial (le ciel de naissance), lequel constitue le fil conducteur objectif; corrélativement, celui qui interprète les signes du destin astral réalise la médiation à la place du prêtre qui déchiffrait autrefois les voies de la Providence;

3) *Vulgariser la psychologie et l'art de vivre*: cette fonction rappelle la remarque de Serge MOSCOVICI selon laquelle on note dans la presse un lien entre la psychanalyse et l'astrologie en ce qui concerne une typologie des personnalités et l'art de vivre avec son tempérament;

4) *Donner un caractère pratique à la "nébuleuse d'hétérodoxie"*: la consommation des horoscopes s'inscrit parmi les comportements dont le trait commun est de protester contre ce qui est "officiel" dans la science, dans l'État et dans la religion dominante; et l'astrologie diffusée par des quotidiens et des magazines se présente au milieu d'un contexte constitué par une nébuleuse d'hétérodoxie: annonces de consultations de voyance, de magie, de guérisseurs, de yoga, de spiritisme, de parapsychologie, etc. [1985: 570-571].

Ce dernier ensemble de remarques n'est pas éloigné des réflexions de Mircea ELIADE sur ces mêmes comportements collectifs. Le titre de l'ouvrage où il a rassemblé les essais qu'il a consacrés à cette question indique déjà d'une certaine façon la voie de son interprétation. Seulement, l'appel à la notion de "modes culturelles" exigerait de prendre en considération toute une tradition d'analyse de tels phénomènes, sociologique mais aussi psychologique (SIMMEL, KROEBER, SAPIR, BLUMER, FLÜGEL, RIESMAN, MERTON, etc.), ce qu'évidemment



il ne fait pas. Cependant, sans dépasser la perspective propre à son territoire d'historien des religions, il propose une interprétation qui peut être résumée par cette citation: "...la fonction parareligieuse de l'astrologie (...) ne laisse pas de donner une portée nouvelle à votre existence. Vous n'êtes plus simplement l'individu anonyme décrit par Heidegger et Sartre... L'horoscope lui, vous pare d'une nouvelle dignité: il montre à quel point vous êtes intimement rattaché à l'univers tout entier. Il est vrai que votre vie est déterminée par le mouvement des astres; mais encore est-ce là une détermination d'une incomparable grandeur. (...) En outre, la prédétermination cosmique de votre existence est un mystère; c'est-à-dire que l'univers se meut selon un plan préétabli, que la vie humaine et l'histoire elle-même suivent un schéma et avancent progressivement vers un but. La finalité de ce but reste secrète ou par-delà l'entendement humain; mais du moins le cosmos, où la plupart des savants voient la résultante d'un hasard aveugle, en reçoit une signification, et l'existence, dont Sartre déclare qu'elle est *cé trop*, y trouve un sens. Cette dimension parareligieuse de l'astrologie est même considérée comme supérieure aux religions constituées, parce qu'elle n'entraîne aucune difficulté théologique: existence d'un Dieu personnel ou transpersonnel, énigme de la Création, origine du mal, etc. En vous conformant aux instructions de votre horoscope vous vous sentez en harmonie avec l'univers, sans que vous inquiète le côté ardu, tragique ou insoluble des problèmes." [1978: 82-83].

Il ne semble pas certain que la plupart des savants contemporains voient l'univers selon l'affirmation d'ELIADE. En tout cas, d'autres aspects de la question exigeraient certainement que la réflexion s'amplifie vers d'autres directions et que la recherche poursuive sa voie sur des fondements plus solides. Toutefois, quelles que soient les raisons de l'essor de telles pratiques et de l'intérêt croissant qu'elles suscitent, nos conceptions fondamentales, aussi bien sur le plan phénoménal que sur celui théorique ou analytique, sont aujourd'hui soumises à des questionnements incessants et radicaux. Cette tendance conduira-t-elle à des fusions de plus en plus larges des connaissances, dans une voie décidément unificatrice et holistique?

D'autre part, la science contemporaine et la physique en particulier, avec ses modèles ambitieux et son étrange cadre conceptuel, et enfin avec ces mondes paradoxaux et surréalistes qu'elle construit, ressemble beaucoup plus aux philosophies spiritualistes venues de l'insondable fonds religieux de l'Orient: elle s'assimile beaucoup plus à la cuisine de l'alchimiste anti-

que qu'aux laboratoires aseptisés des multiples projets positivistes. Finalement, "l'arbre du péché n'est-il pas aussi l'arbre de la connaissance, et cela depuis Adam? Dans sa *Fable des Abeilles* (1705), Mandeville avait déjà montré la productivité de toutes les diverses professions possibles, et il avait dégagé la tendance générale de l'argument que voici: 'Ce que, dans ce monde, nous appelons le mal, tant moral que naturel, c'est le grand principe qui fait de nous des êtres sociaux, c'est la base, la vie et le point d'appui de tous les métiers et de toutes les occupations sans exception; c'est ici qu'il faut chercher la véritable origine de tous les arts et de toutes les sciences; (...).' Il est évident que Mandeville était infiniment plus audacieux et honnête que les philistins apologistes de la société bourgeoise." [MARX, 1972: 400-401]. Et, sans conclure, je finis par une autre question: la science ne serait-elle pas la forme actualisée de dire aujourd'hui le Mythe?

## BIBLIOGRAPHIE

RELL, Daniel:

- 1977 "The return of the sacred? The argument on the future of religion"  
Hobhouse Memorial Lecture, *British Journal of Sociology*, 28 (4):  
419-449.

BERTALANFFY, Ludwig von:

- 1973 *Teoria Geral dos Sistemas*. Petrópolis: Vozes.

BOY, Daniel et MICHALAT, Guy:

- 1984 "Les Français et les 'parasciences'", *La Recherche*, Paris, n.º 161:  
1560-1567.  
1986 "Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles".  
*Revue Franç. de Sociologie*, Paris, XXVII (2): 175-204.

RÜTLER, Frances:

- 1977 "The Religious Symbolism of Astrology", *Acts of 14th International  
Conference on Sociology of Religion — Symbolism* Lille: C.I.S.R.,  
pp. 175-204.

CAPRA, Fritjof:

- 1985 *O Tao da Física*. Um paralelo entre a Física moderna e o misticismo  
oriental. São Paulo: Cultrix.  
1986 *O Ponto de Mutação*. A ciência, a sociedade e a cultura emergente  
São Paulo: Cultrix.

CARVALHO, Flavio de:

- 1988 "Escritos das Estrelas", *ISTO É*, São Paulo, n.º 586, 16/3/88: 70-72

CHAMPION, Françoise:

- 1990 "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains", in CHAMPION Françoise & HERVIEU-LÉGER, Danièle (sous la direct.): *De l'Émotion en Religion — Nouveaux et traditions*. Paris: Centurion pp. 17-69.
- CHERRY, Laurence:  
1982 "A Parapsicologia à luz da Física", *Ciência Ilustrada*, São Paulo. nov.-dez., n.º 4: 98-103.
- CHEVALIER, Gérard:  
1986 "Parasciences et procédé de légitimation", *Rev. Franç. de Sociol.* Paris, XXVII (2): 205-219.
- DURKHEIM, Émile:  
1968 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF.
- EASLEA, Brian:  
1973 *Liberation and the Aims of Science*. Sussex: Sussex Univ. Press.
- ELIADE, Mircea:  
1978 *Occultisme, Sorcellerie et Modes Culturelles*. Paris: Gallimard.
- FERREIRA NETO, José Fonseca:  
1984 *A Ciência dos Mitos e o Mito da Ciência*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília (mimeogr.).
- FEYERABEND, Paul:  
1988 *¿Por qué no Platón?* Madrid: Editorial Tecnos. [V. les chapitres "A menudo la opinión de los expertos está sujeta a prejuicios, no es digna de confianza y necesita de un control externo" et "El extraño caso de la Astrología"].
- GRITTI, Jules:  
1986 "L'Astrologie et ses adeptes"; UNIVERSALIA, Paris: Enc. Univ. Ed. pp. 365-369.  
1988 "L'Ésotérisme contemporain", *Ibid.*, pp. 319-322.
- HASLETT, A. W.:  
1938 *Les Problèmes non résolus de la Science*, Paris: Hermann.
- HEISENBERG, W.:  
1962 *La Nature dans la Physique Contemporaine*. Paris: Gallimard.
- HOFFMANN, Linneu:  
1982 *Astrologia, análise de um mito*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- JUNG, Carl Gustav:  
1961 *Un Mythe Moderne*. Paris: Gallimard.
- KLEIN, Gérard:  
1982 "Os Extraterrestres existem", [extraído de *Le Monde*], *Folhetim*, São Paulo, n.º 301, 24 out., pp. 6-8.
- KOESTLER, Arthur:  
1969 *O Fantasma da Máquina*. Rio de Janeiro: Zahar.  
1973 *As Razões da Coincidência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- LAUTMAN, François:

- 1983 "Les superstitions, hier et aujourd'hui", *UNIVERSALIA*, Paris: Enc. Univ. Edit., pp. 382-386.
- LLOID, G.E.R.:
- 1979 *Magic, Reason and Experience*. Studies in the origin and development of Greek science. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- MAHEU, René (sous la dir.):
- 1967 *Science et Synthèse*. Colloque organisé par l'UNESCO pour le X<sup>e</sup> anniversaire de la mort d'Einstein et de Teilhard de Chardin. Paris Gallimard.
- MAITRE, Jacques:
- 1984 "Horoscope", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, v. 9, pp. 569-571.
- MARX, Karl:
- 1972 "Matériaux pour l' "Économie" (1861-1865)", (*Œuvres*. Économie II Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, pp. 361-498.
- MORIN, Edgar:
- 1982a "La crise de la rationalité", *Raison Présente*, Paris, n.° 61: 87-96.
- 1982b *La croyance astrologique moderne*. Paris: L'Âge d'Homme.
- MOURÃO, Ronaldo Rogério de F.:
- 1982 "Apresentação", in HOFFMANN, Linneu: *op. cit.*
- OGGER, Armelle et CASHGA, J.-Y.:
- 1989 "La France ensorcelée", *VSD*, Paris, 31 aout-6 sept, n.° 626: 44-51
- OPPENHEIMER, J. Robert:
- s/d. *Energia Atômica e Liberdade Humana*. Lisboa: Livros do Brasil.
- POUPARD, Paul (sous la dir.):
- 1984 *Dictionnaire des Religions*. Paris: PUF.
- PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle:
- 1979 *La Nouvelle Alliance*. Métamorphose de la science. Paris: Gallimard.
- RENARD, Jean-Bruno:
- 1948 "Le Merveilleux et l'Homme contemporain", in MESLIN, Michel (sous la dir.): *Le Merveilleux — L'Imaginaire et les croyances en Occident*. Paris: Bordas, pp. 45-49.
- 1986 "Les croyances aux extraterrestres: approches lexicologiques", *Rev. Fr. de Sociol.*, Paris, XXVII (2): 221-229.
- 1988a *Les Extra-terrestres*. Paris: Éd. du Cerf.
- 1988b "La Para-Archéologie et sa diffusion dans le grand public", *L'Archéologie et son Image*. (VIII<sup>e</sup> Rencontres Intern. d'Archéologie et d'histoire, Antibes, oct. 1987). Juan-les-Pins: éd. APDCA.
- RHINE, J.B.:
- 1956 *El Alcance de la Mente*. Buenos Aires: Paidós.
- ROBIN, Jean:
- 1987 "La Religion des OVNI", in CLEVENOT, Michel (sous la dir.): *L'État des Religions dans le Monde*. Paris: La Découverte/Le Cerf. pp. 566-567.

- ROSZAK, Theodore:  
1972 *A Contracultura*. Petrópolis: Vozes.
- RUSSELL, Bertrand:  
1956 *Delineamentos da Filosofia*. São Paulo: Comp. Edit. Nacional.
- RUYER, Raymond:  
1970 *Dieu des Religions, Dieu de la Science*. Paris: Flammarion.  
1974 *La Gnose de Princeton*. Des savants à la recherche d'une religion  
Paris: Fayard.
- SUDRE, René:  
1966 *Tratado de Parapsicologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- THOMAS, Louis-Vincent:  
1982 "Catastrophisme et Science-fiction", *Arch. des Sc. Soc. des Religions*,  
Paris, 53 (1): 69-85.
- THUILLIER, Pierre:  
1983 "Le Spiritisme et la Science de l'Inconscient", *La Recherche*, Paris  
n.º 149: 1358-1368.  
1987 "Les Mathématiques mènent-elles à Dieu?", *La Recherche*, Paris,  
n.º 184: 116-119.
- VALADIER, Paul:  
1985 "Le Catholicisme et la Science" (entretien avec P. Thuillier), *La  
Recherche*, Paris, n.º 169: 1038-1045.
- VV. AA.:  
1960 "L'Orient et l'Occident devant l'Ultime Réalité". *L'Âge Nouveau*,  
Paris, n.º 110.
- VEJA (hebdomadaire):  
1988 "O Universo do Gênio — As aventuras intelectuais do físico mais  
brilhante do mundo, o inglês Stephen William Hawking", São Paulo.  
15 jun, pp. 56-64.
- VINCENT, Gilbert:  
1982 "L'Apocalyptique dans la critique contemporaine de la Science",  
*Arch. des Sc. Soc. des Relig.*, Paris, 53 (1): 87-119.
- WALTER, W. Grey:  
1954 *Le Cerveau Vivant*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.