



HAL
open science

Les termes de la fabrique du religieux : objets, lieux, acteurs

Morgane Deboom

► **To cite this version:**

Morgane Deboom. Les termes de la fabrique du religieux : objets, lieux, acteurs. Anthropologie sociale et ethnologie. 2013. dumas-00868026

HAL Id: dumas-00868026

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00868026v1>

Submitted on 1 Oct 2013

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

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



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

Aix-Marseille Université, UFR ALLSH, Département d'anthropologie

Master recherche d'anthropologie sociale et culturelle, parcours Europe

Les termes de la fabrique du religieux : objets, lieux, acteurs



Morgane Deboom

Sous la direction de Christophe Pons

2013

Buste Reliquaire

Anonyme, 17^e siècle

Leuven, Stedelijk Museum Vanderkelen-Mertens

Buste en bois, vêtue de velours rouge, point de piqûre et passementerie en or,
petites perles et cristal de roche, 34 x 30 cm.

Aix-Marseille Université, UFR ALLSH, Département d'anthropologie

Master recherche d'anthropologie sociale et culturelle, parcours Europe

Les termes de la fabrique du religieux : objets, lieux, acteurs

Morgane Deboom

Sous la direction de Christophe Pons

2013

Je remercie Christophe Pons pour son écoute et ses conseils ainsi que Florence Hérault.

Sommaire

Introduction	1
Chapitre I. Variations des points de vue anthropologiques et religieux.....	5
a. Approche anthropologique	5
L'étude du fait religieux	6
Les objets et la présence surnaturelle	9
Anthropologie et religion	11
Pragmatisme	13
Quelques termes de vocabulaire.....	15
b. Position religieuse et représentation : variations de points de vue au cours de l'histoire	
19	
Le regard catholique.....	19
La représentation, un débat sans fin	20
L'Eglise face aux pratiques populaires	24
Et ailleurs ?.....	27
Chapitre II. L'Objet/matérialité : un élément indispensable au religieux ?	31
a. Un appui de mise en scène	31
Accessoire de mise en scène et efficacité rituelle	31
Les différentes fonctions des objets dans la « scénographie » religieuse et spirituelle....	34
b. Interaction avec l'objet, interaction avec l'invisible	43
L'écrit	44
Une scénographie au service de l'intercession.....	48
L'ex-voto.....	50
Re-présentation.....	51
c. L'exceptionnalité de l'objet : force, aura, pouvoir et dimension sacrée	54

L'objet exceptionnel autonome	55
d. Processus de création de l'exceptionnalité et du pouvoir efficace	62
Chapitre III. Un lieu, un espace, un <i>cadre</i>	70
a. Constitution d'un espace spécifique sacralisé : un cadre	71
Eléments de modalisation.....	71
Espaces délimités, propre à accueillir le divin	74
Le monastère carmélitain d'Amiens.....	77
L'aménagement de l'espace culturel catholique	83
b. En Pèlerinage.....	87
La Terre Sainte	87
Processus de création d'un pèlerinage.....	92
c. Lieux et espaces imaginaires	100
Conclusion.....	105
Annexes	109
Bibliographie.....	113

Introduction

Depuis le début de la discipline anthropologique, les chercheurs s'interrogent sur les « croyances » et les pratiques religieuses de l'Autre, du « primitif ». Le phénomène religieux subit les considérations évolutionnistes et connaît des théories, notamment au XVIII^e siècle, comme celle de la dégénérescence ou celle du progrès. De Brosses, qui s'inscrit dans cette dernière pensée, est aussi l'inventeur du terme *fétichisme*¹ qui désigne la religion centrée sur le culte des animaux et le culte divinisé des objets façonnés par la main de l'homme. D'après lui il n'y a, dans le fétichisme, rien de rationnel, et c'est la forme de religion la plus primaire. De même, sans être une version dégénérée de la vraie religion, contrairement à ce qu'en dit Lafitau, la pensée fétichiste se rapporte, selon De Brosses, à une simplicité de pensée qui correspond à une naïveté et à une pensée irrationnelle.

Lévy-Bruhl², de son côté, développe l'idée d'une mentalité « primitive » se caractérisant essentiellement par la magie. Son étude de ce qu'il appelle la « pensée prélogique » repose sur un biologisme culturel qui laisse entendre qu'il s'agit d'une pensée non logique, dépouillée de toute rationalité.

Mais tout en appréciant son questionnement autour de la « pensée prélogique », De Martino³ le critique vis-à-vis de ses jugements trop encore liés à la conception évolutionniste. Il affirme qu'il faut se libérer du schéma naturaliste qui domine toute l'ethnologie.

La « quête des origines » religieuses, à la base de nombreuses erreurs scientifiques, est déjà abandonnée à partir de Mauss. Sur la même impulsion, l'anthropologie revoit ses conceptions de l'Autre. Le « Primitif » devient un contemporain des populations « civilisées », ce qui a pour conséquence l'abandon du terme même de « primitif ».

La question du religieux dévie et se diversifie. Durkheim et Mauss, par exemple, étudient le religieux pour comprendre le social.

Nous élaborerons nous aussi une réflexion sur le religieux en mettant en avant, pour commencer, la manière dont il est interprété par l'anthropologie et en parallèle comment les

¹ De Brosses C. (1760), *Du culte des dieux fétiches: ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris : Fayard.

² Lévy-Bruhl L. (1922), *La mentalité primitive*, Paris : Alcan.

³ De Martino E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari : Laterza.

institutions religieuses l'organisent, notamment en ce qui concerne la représentation figurative du divin. Nous nous appuierons ensuite sur les éléments matériels servant à la fabrication du religieux comme les objets et l'espace.

Pour la courte enquête de terrain que je devais effectuer lors de ma troisième année de licence, j'ai choisi de me rendre dans un monastère carmélitain afin d'y étudier la question de l'entre-soi. Je n'ai par ailleurs pu accéder qu'à la partie publique du monastère. Au fur et à mesure de mes visites et de mes observations, mon questionnement a subi une digression et s'est plus spécialement orienté sur l'aménagement de l'espace et sur l'architecture. Mes quelques années d'étude d'art dramatique ont poussé mon intérêt vers la mise en scène des lieux en tant que signifiante et génératrice d'atmosphère. En cette année de L3, j'ai également eu l'occasion de connaître les travaux d'Erving Goffman à travers un article de Natalie Heinich (1988) qui y reprend la notion de *cadre*. J'ai été beaucoup intéressée par cette notion et l'ai intégrée dans l'analyse de mes observations. Par la suite, *Le Fait Religieux* d'Albert Piette (2003) fut également l'objet de mon intérêt. Son approche pragmatique et son théisme méthodologique ont attiré mon attention et je prends le parti de me placer également sur cet axe. Nous commencerons par ailleurs le premier chapitre en nous appuyant sur les travaux de cet auteur.

C'est intriguée par la sensation de la présence immatérielle dans les choses palpables, et ainsi par l'existence des objets au-delà de leur simple matérialité, mais également intéressée par la relation que les hommes peuvent entretenir avec un autre monde immatériel que j'ai établi ma problématique sur le thème des objets et des lieux attribués au champ du religieux.

Pierre Smith (1979) évoque la situation de « quelqu'un qui prend les rites au sérieux mais sans trop y croire et qui constate alors que le fait de donner un nom au navire et de briser sur sa coque une bouteille au moment où les filins qui le rattachent à la terre sont tranchés et où il s'ébranle et glisse dans la mer pour la première fois, produit sur lui un effet particulier, comme si cette machine était aussi une personne gigantesque et comme si cette aura conférée allait l'accompagner dans sa vie de machine » (Smith, 1979 : 141). Produire un effet particulier, attribuer un statut de personne, « gigantesque » de surcroît, qui a une vie propre, ainsi qu'une aura : tout cela a trait aux impressions de l'individu en situation rituelle et surtout en interaction avec l'objet en tant qu'élément matériel. Mais ce n'est pas tout... C'est ce qui nous intéressera de manière générale tout au long de ce mémoire.

Nous nous demanderons, à travers différentes ethnographies contemporaines, comment se construit le caractère exceptionnel des objets et des lieux, et plus généralement nous nous questionnerons sur : Comment et en quoi des éléments tangibles tels que des objets et des lieux se révèlent-ils essentiels dans le champ du religieux ?

Le terme « exceptionnel » nous permettra de relier ce qui est désigné par « sacré », et de manière plus globale par « aura », « force », « puissance » ou encore « mana » (Mauss, 1968) que les différents auteurs peuvent employer dans leurs études. Qualifier un objet d'« exceptionnel » nous permet de le placer d'emblée dans une position particulière en comparaison aux autres objets et de ne pas seulement parler de ce qui en émane mais également de faire référence à sa position face aux acteurs qui vivent la relation à l'objet.

Nous parlerons essentiellement du monde catholique et spécialement de l'occident, de façon à réduire le champ. Nous serons conscients que cela ne permet pas de réaliser une étude exhaustive mais l'objectif de ce modeste mémoire est d'effectuer un travail aussi pertinent que possible. Nous en tenir au monde chrétien permet de réduire le champ et surtout de rester dans un même contexte, afin de ne pas mélanger des faits qui ne soient pas assez comparables. Cependant, afin de servir notre propos, nous nous éloignerons parfois de ce contexte socioreligieux.

Les différentes études qui ont été faites jusqu'alors démontrent que le cadre rituel est un des éléments essentiels de la force d'un objet ou d'un lieu. Et le mode théâtral plus ou moins flagrant et accepté participe du rituel. On observe qu'une certaine mise en scène est établie dans des espaces construits pour de nombreuses années ou éphémères lors des cérémonies. La mise en scène de l'évènement joue sur la sensation ressentie lorsque l'on est face à l'objet et au cœur de l'espace transformé et consacré particulièrement dans l'instant rituel. Dan Sperber (1982) parle de *mise entre guillemets*.

Au fil des lectures ethnographiques, nous trouvons différents intérêts à l'appui matériel et perceptible de l'objet et du lieu. Tout d'abord, bien que les différentes religions connues dans le monde rejettent à un moment ou à un autre la représentation figurative (Goody, 2003), l'homme a besoin de se reposer sur des éléments concrets. Même mentalement, il reproduit des images qu'il trouve dans la réalité terrestre qui l'entoure. Saint Augustin⁴, théologien et

⁴ Bochet I. (2009). Le statut de l'image dans la pensée augustinienne. *Archives de Philosophie*, 2, Tome 72, pp. 249-269.

mystique, l'a lui-même admis et revendiqué sous une certaine mesure. De même, comme le confirme l'étude de l'efficacité rituelle et symbolique, le caractère concret de la matérialité s'avère être un fort allié magico-religieux, comme le démontre par exemple Lévi-Strauss (1971) dans son analyse de l'histoire de Quesalid. Nous aurons l'occasion d'en parler plus en détails.

Le présent mémoire se divise en trois chapitres. Le premier aura donc pour but de réunir les écrits théoriques qui nous serviront d'appui et de ligne de pensée, et permettra également de faire un point historique sur le contexte religieux et les positions que la religion catholique et les autres grandes religions peuvent prendre face à l'emploi des objets. L'étude des objets traités sous le mode religieux nous amènera à nous arrêter sur quelques termes et notions spécifiques à l'étude du religieux afin, d'une part, de mettre en avant ce qu'implique leur emploi dans un texte anthropologique et poser les bases de notre approche, et d'autre part, dans le but de comprendre une réalité qui concerne les religions. Ainsi, *l'iconoclasme* est, nous le savons, le fait de rejeter violemment et de détruire toute représentation figurative du divin. A cela s'oppose la position iconodule ou iconophile qui accepte et même prône l'usage de la représentation afin d'apporter un appui à la foi et à l'interaction (Latour, 2009).

C'est naturellement que nous passerons, dans le deuxième chapitre, à la question de l'usage et de l'utilité des objets dans le religieux. Nous noterons grâce à divers travaux ethnographiques que l'objet peut être un appui de mise en scène utile par exemple au rituel et à la dévotion. Nous nous intéresserons ensuite plus particulièrement aux objets qui ont une fonction de médiateurs entre le monde matériel et l'impalpable. La fabrication de leur exceptionnalité fera alors l'objet de notre attention.

La sacralité étant liée à un *cadre*, nous constaterons que l'espace et les objets ne peuvent pas totalement être étudiés l'un sans l'autre. La sacralité circule entre l'objet et le lieu et chacun nourrit l'autre à échelle plus ou moins égale. Mais pour des raisons pratiques, nous traiterons le cas des objets et celui de l'espace en deux chapitres distincts.

Le troisième chapitre sera donc consacré à l'espace. Il y sera question des processus de délimitation et de sacralisation de différents espaces et surtout de la création d'un cadre spatio-temporel religieux. Puis c'est en nous dirigeant vers le *monde imaginal*⁵ que nous pourrons à nouveau servir notre propos concernant la nécessité d'une relation matérielle à l'espace dans celle que nous entretenons avec un monde abstrait.

⁵ Corbin Henry (2005 (1961)) *Corps spirituel et Terre céleste : De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Paris : Buchet Chastel.

Chapitre I. Variations des points de vue anthropologiques et religieux

Il convient, pour commencer, de situer l'anthropologie dans son contexte contemporain et par là même de définir notre logique d'approche. Il s'avère également important, afin de mieux comprendre notre objet d'étude, de dresser une petite histoire de la religion catholique et des positions de celle-ci face à l'image et l'objet en dévotion. Nous aborderons ici diverses critiques et avancées de l'anthropologie en ce qui concerne l'étude du religieux, et nous traiterons de la question de l'iconoclasme. Aussi les réactions plus ou moins virulentes de l'autorité religieuse envers les dévotions populaires s'y imbriqueront, et laisseront apparaître le problème de la norme et des dogmes catholiques. Les autres religions nous permettront en outre d'élargir notre regard quant à la question de l'iconoclasme. Mais pour commencer, il importe de situer le présent mémoire dans un contexte scientifique et de poser les différents concepts et différentes notions qui pourront nous être utiles dans les deux chapitres suivants.

a. Approche anthropologique

L'objet de dévotion, par exemple, est considéré comme un élément important en sociologie et en ethnologie pour comprendre le fait religieux. L'anthropologie, comme toute science, ne cesse d'évoluer. Et sa manière actuelle d'aborder le religieux est l'exemple le plus flagrant. Nous sommes passés des Lumières anticléricales au pragmatisme montant des XX^e – XXI^e siècles.

Les sciences sociales ont longtemps eu tendance à placer le religieux dans la catégorie des croyances irrationnelles et, de cette façon, ont commencé par porter un jugement sur ce qui ne peut pas être explicable scientifiquement. L'anthropologie a également longtemps regardé le fait religieux sous une dimension extraordinaire sans se pencher réellement sur les détails plus quotidiens et les moments de doutes des individus, ou même parfois d'indifférence. C'est une critique qui ressort de plus en plus aujourd'hui, et c'est notamment celle d'Albert Piette (2003). Dans le même esprit, il n'est plus question, désormais, de dire qu'un individu *croit*

complètement sans remettre quoique ce soit en question, ce qui l'assimilerait à un « idiot culturel », comme l'évoque gravement l'auteur.

L'étude du fait religieux

En référence aux écrits de Paul Veyne⁶, Albert Piette montre que les individus ont beau croire, ils savent le remettre en question au moment opportun. Ainsi, un arbre réputé pour sa force spirituelle peut être un jour abattu pour obtenir du bois de chauffage (Piette, 2003 : 58). Chez des chercheurs comme Pierre Smith, ou plus tard Paul Veyne et aujourd'hui Albert Piette, l'individu peut se définir comme croyant mais tout au long de sa vie, et même simplement au cours d'une cérémonie, il passe par différents états de croyance.

De même il croit sans y croire totalement ; il convient, par ailleurs, d'après A. Piette, de prendre ce paradoxe comme un élément important de l'analyse et donc de ne pas l'occulter. L'individu qualifié de croyant n'est plus regardé comme naïf. On lui accorde enfin le doute. Et si l'acteur social a quand-même pu se montrer « naïf », c'est qu'il le veut bien. « L'homme sait bien de quoi il ne faut pas qu'il devienne conscient ». Paul Veyne qualifie cela d'« indifférence léthargique » (Piette, 2003 : 70). Claverie (2003), de son côté explique que venir en pèlerinage suppose en quelques-sortes de s'engager à laisser de côté son sens critique. Le long du séjour, les pèlerins peuvent aussi passer par différents degrés.

Nous en avons un autre exemple avec les travaux de Jenny Hockey, Leonie Kellaher et David Prendergast (2007) qui étudient les choix faits par des personnes résidant en Angleterre et en Ecosse en ce qui concerne la crémation et le devenir des cendres des défunts. Ils montrent qu'en général les personnes ne croient pas totalement qu'ils parlent à leurs proches défunts en parlant aux cendres. Une femme déclare à l'enquêteur « je sais que c'est idiot, je sais qu'ils ne sont pas là », « mais je pense que ça me fait sentir, ça me fait remplir le cœur de paix, vous voyez » (Hockey et al, p.301). Cela ressemble plus à un choix qu'à un état d'aliénation. Parler aux cendres n'est pas forcément irrationnel mais il s'agit plutôt d'une logique interne.

Les auteurs complètent leur explication en recourant au travail des G. et K. Bennett⁷. Selon ces derniers, les personnes qui essaient de donner un sens à la mort d'un proche le font en

⁶ Veyne P. (1992), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris : Seuil.

⁷ Cites par Hockey et al. : Bennett Gillian et Kate, 2000, « The presence of the dead : an empirical study », *Mortality*, 5 (2) : 139-157.

oscillant entre l'explication matérialiste et celle du surnaturel. Ils ont par exemple interrogé des veuves. Celles-ci hésitent entre les deux tendances et l'une d'elle, notamment, « rapporte avoir très distinctement vu sa mère, [et] croit qu'il peut s'agir d'un avertissement. Ce qui ne l'empêche pas de donner une explication matérialiste de sa vision surnaturelle en disant qu'elle avait beaucoup pensé à sa mère, s'était sentie déprimée, et avait peut-être rêvé d'elle » (Hockey et al, 2007 : 301).

La relation à Dieu se présente en fait de la même manière que la relation aux défunts. Aussi, A. Piette annonce : « Notre perspective montre que les hommes savent, d'une part, qu'ils assurent eux-mêmes la présence de Dieu et d'autre-part, que celui-ci est présent en situation, capable d'agir en retour sur eux. » (Piette, 2003 : 51). Par ces termes, A. Piette se revendique d'un *théisme méthodologique*, approche par laquelle l'entité surnaturelle est également à étudier comme étant impliquée dans une interaction avec l'individu. Cette perspective sera aussi la nôtre.

Lorsque l'homme se trouve en interaction avec une entité surnaturelle, il crée sa présence, le sait bien et accepte le caractère incertain de cette présence. L'interaction avec Dieu et sa mise en présence peuvent par ailleurs être abordées grâce à la notion de *cadre* qu'a développé Erving Goffman (1986) à la suite de Gregory Bateson (1954). En effet E. Goffman annonce dès les premières pages de *Frame Analysis* qu'il prend appui sur la théorie des cadres de G. Bateson.

Afin de comprendre ces notions, il sera pertinent de reprendre les différents concepts qui les constituent et qui nous serviront par la suite⁸.

Le *cadre primaire* est en quelque sorte le cadre de base. « Est primaire un cadre qui nous permet, dans une situation donnée, d'accorder un sens à tel ou tel de ces aspects, lequel autrement serait dépourvu de signification. » (Piette cite Heinich (1988 : 30)). Parmi ceux-ci, nous trouvons les cadres naturels et les cadres sociaux. La *modalisation* est indispensable au cadre qui nous intéresse. Elle est ce qui vient transformer le cadre primaire : c'est ainsi qu'une cérémonie ou un carnaval amènent un caractère fictionnel. Il ne faut pas confondre avec la *fabrication* qui est une autre forme de transformation du cadre primaire, relevant plutôt « du registre de la tromperie et impliquant une intention de produire chez autrui une croyance erronée » (Piette, 2003 : 33). L'*activité hors-cadre* caractérise des événements anodins qui surviennent au milieu de la situation modalisée mais qui n'y sont pas attendue ou prévues,

⁸ Nous nous aiderons de l'explication qu'en donnent Albert Piette (2003) et Nathalie Heinich (1989).

bien qu'ils soient récurrents. On ne lui prête en général pas attention. Ce sont les bâillements, la toux, par exemple. La *rupture de cadre* se rapproche de ce dernier concept mais s'oriente plutôt sur l'affect. La rupture implique par exemple un désengagement ou au contraire un débordement parce que l'évènement est trop pris au sérieux. En découle alors le *mécadrage* qui inclue la *sous-modalisation* et la *sur-modalisation*. Le premier terme caractérise le fait d'interpréter une action en retirant une strate, comme par exemple le côté ludique du carnaval. L'acteur social prend alors l'évènement trop au sérieux. Le second terme caractérise cette fois le fait d'interpréter une situation en ajoutant une strate, comme par exemple le côté ludique pour quelque-chose qui est donné comme sérieux. L'acteur social prend l'évènement trop à la légère. A cela s'ajoutent les « moments de pauses par rapport à des moments d'activités » (Piette, 2003 : 33) et « la forme externe de l'évènement qui indique le statut de la situation, quel que soit le registre des différentes strates » (*ibid.*).

Les éléments matériels que nous évoquerons au cours de ce mémoire participent chacun, à un moment donné, à la modalisation d'un cadre qui lui-même les transforme par modalisation.

Afin de mieux comprendre ces différents concepts, nous reprendrons un exemple de Nathalie Heinich (1989). Elle a analysé l'évènement de l'inauguration du Pont-Neuf de Christo à partir de l'approche de Goffman. Le Pont-Neuf emballé par l'artiste Christo en 1985 a eu un retentissement médiatique. Une foule s'est déplacée pour assister, le jour de l'inauguration, à son déballage. Cette installation est considérée comme une œuvre d'art éphémère : la modalisation du pont. Une économie s'est développée autour de cet évènement et l'on a méticuleusement préparé l'accueil des visiteurs ainsi que la solennité du jour. Tout cela constitue le cadre. Seulement, certains habitants des alentours se moquent ouvertement de cette qualification d'œuvre d'art. Leur réaction est donc à classer dans la catégorie mécadrage, et notamment dans la sur-modalisation, car ces personnes ajoutent une strate au mode fictionnel en tournant l'évènement en dérision.

Pour reprendre ces concepts sous le mode religieux, pensons par exemple au *cadre* d'une messe dominicale dans une église catholique française. Le cadre primaire commence à être délaissé à partir du moment où l'on entre dans cet espace et surtout lorsque débute la liturgie. Celle-ci apporte un caractère *fictionnel* et donc participe à la modalisation. Imaginons maintenant qu'un bébé se met à pleurer, il fait surgir le hors-cadre. Ensuite une vieille femme se met à crier, se disant en présence de la Vierge Marie. Pour l'assemblée incrédule la femme a fait une rupture de cadre, elle est en mécadrage. C'est le cas d'une sous-modalisation car

elle a pris le cadre trop au sérieux. En dehors du cadre, il peut y avoir l'enfant de cœur qui se prépare et range son mp3.

La notion de cadre peut être une façon d'aborder l'interaction entre l'homme et l'entité céleste. Pour A. Piette, l'observation des détails et l'écoute du discours indigène permet de rendre compte de la manière dont ceux-ci construisent la présence de Dieu et comment cette présence « agit interactionnellement » (Piette, 2003 : 42). A. Piette insiste par ailleurs sur l'importance analytique de l'entité invisible.

Comme nous l'avons vu et le verrons par la suite, de plus en plus d'auteurs contemporains, choisissent de prendre en compte l'entité surnaturelle dans l'interaction. Il s'agit, comme pour les êtres humains, d'accorder un « statut de présence interactionnelle » aux entités invisibles (Piette, 2003: 38 ; se réfère ici à E. Claverie ; 2003).

L'entité est présente notamment dans des gestes, des paroles et, ce qui nous intéresse ici, des objets.

Les objets et la présence surnaturelle

« L'interaction religieuse est sous la contagion permanente d'un absent invisible mais dont le statut de pertinence et la capacité de structuration renvoient à des éléments divers (objets, paroles) qui, plutôt que de provoquer des interférences dislocatrices, cadrent le cours de l'interaction d'une nouvelle manière : « Dieu est présent ». » (Piette, 2003 : 41)

Cet auteur constate que « L'essentiel de l'activité religieuse porte sur les médiations » (*ibid.* p. 43). Par exemple dans l'incarnationnisme catholique, il y a quatre types de médiations : « l'objectivation » dans le rituel du pain et du vin comme étant le corps du Christ ; « l'exemplification » : attitudes qui témoignent de l'amour du Christ ; la « trace » sous des formes diverses : objets comme le ciboire, un bâtiment ou icône, la parole du Christ dans les livres, bulletin paroissial. Ceux-là présenteraient des degrés variables ; la « substitution » : c'est par exemple le prêtre, en tant que représentant du Christ, et la pratique rituelle, qui confère son statut à l'hostie (*ibid.*). L'hostie portant alors la trace du Christ, « peut agir sur le paroissien qui perçoit dans cette consommation « le sommet de sa rencontre avec le Christ » » (*ibid.*).

La médiation du prêtre et l'intervention de l'Esprit Saint font que les récipients qui contiennent l'hostie et le vin sont aussi porteurs de la présence du Christ. Par conséquent, comme l'annonce très justement A. Piette, l'église qui renferme ces objets est également consacrée. De même « elle diffuse cette sacralité à tout ce qu'elle contient d'originellement profane » (*ibid.*). L'église et les objets qu'elle renferme se transmettent mutuellement cette sacralité par un phénomène de réfraction. Ceci-dit, tout ce qui est profane ne peut pas toujours recevoir cette sacralité ; ainsi pensons à un simple manteau oublié le soir sur un banc de l'église. Il faut donc garder à l'idée que si cette sacralité se diffuse sur les objets qu'elle renferme, c'est parce que ces mêmes objets y sont prédestinés par la volonté des individus.

Cette modalisation, cette transformation de profane à sacré « suppose la « foi » du chrétien pour maintenir l'articulation du réseau, donc, la présence de Dieu » (Piette, 2003 : 45). L'auteur explique son emploi du terme de « foi » comme désignant « l'amour qui fait rapprocher les absents en les rendant présents ou encore par un geste qui les rappelle » (*ibid.* en référence à B. Latour (2009)). La foi, ici, est liée à l'affect mais aussi aux éléments qui réfèrent à l'absent, comme si la foi avait parfois besoin de visualiser l'absent dans quelque-chose de plus concret, ainsi le geste. Mais on peut probablement aussi ajouter les éléments matériels qui témoignent de la foi de l'individu à qui il appartient et qui ont un caractère sacré, et par là même rendent Dieu présent. Pensons par exemple au chapelet qui accompagne les catholiques le long de leur vie et les met en interaction avec Dieu et les Saints. Pensons aussi au Christ en croix ou aux statues le représentant. Les femmes des couvents allemands du XV^e siècle, qu'étudie Boerner (2004) prenaient clairement appui sur ces représentations figuratives dans leur dévotion. Nous le verrons par la suite. L'hostie est aussi très intéressante car elle rend présent Dieu en le *signifiant*, comme étant (sans être vraiment) le corps du Christ : « Sans portée représentative, le signe fait venir quelque-chose qui est hors de lui. Comme l'hostie dont la surface blanche n'implique rien de semblable avec ce qu'elle désigne. C'est une « opération de conversion » qui vise la présence plutôt que la représentation » (Piette, 2003 : 36). C'est une « re-présentation du Dieu absent » (*ibid.* : 45). Nous réutiliserons par ailleurs de nombreuses fois ce terme.

Parler de présence peut aussi renvoyer à l'une des affirmations centrales de l'auteur, à savoir le fait que l'entité invisible invoquée soit présente en même temps qu'elle est absente. Et ceci, tout autant que l'individu croit et ne croit pas. L'hostie est du même coup à la fois corps du Christ et simplement signifiant. Ainsi, l'homme est intérieur et extérieur à l'interaction, et il

en est de même pour Dieu. A. Piette voit en cette double extériorité un élément fondamental pour comprendre l'interaction entre l'homme et Dieu.

Anthropologie et religion

L'anthropologie présente encore certaines lacunes que C. Pons (2011) ou A. Piette (2003) ne se cachent pas de souligner. Notre discipline porterait un regard aussi fermé que l'Eglise a pu l'être tout au long de l'histoire. L'ethnocentrisme a, nous le savons, touché et touche encore la recherche sur les religions et les objets qui en sont l'expression. Bruno Latour dans son livre *Sur le culte des dieux faitiches* (2009) est très fécond en matière de critique vis-à-vis des chercheurs en anthropologie et de leurs prédécesseurs. Il y reprend notamment les écrits des explorateurs portugais qui découvrent et donnent leur noms aux *fétiches* des « Nègres » du Golfe de Guinée. Toute leur erreur provient du fait qu'ils *croient* que les *Nègres croient* naïvement en le pouvoir d'objets « fétiches » qu'ils ont, par définition, créés de leurs propres mains et dans lesquels ils ont projeté leurs désirs. Le problème, selon les explorateurs, est que les hommes qu'ils interrogent affirment deux choses contradictoires : l'autonomie d'un objet, lequel objet est créé par l'homme. Le raisonnement est le suivant : si j'ai fabriqué un objet, il ne peut pas être autonome car c'est moi qui l'ai fabriqué. De la même façon, si l'objet est autonome, je n'ai pas de pouvoir sur lui, je ne peux pas l'avoir complètement fabriqué. Si je l'ai fabriqué et que je *crois* qu'il est un dieu, alors je suis aliéné.

Latour renvoie le problème sur les amulettes de la Vierge que portent ces mêmes dénonciateurs. En bon théologien, un prêtre peut rétorquer que l'image pieuse n'est qu'un rappel du modèle... Quoiqu'il en soit ce sont en fait des *iconodules* face à d'autres *iconodules* comme le montre l'auteur (Latour, 2009 : 24).

Latour pose deux dénonciations critiques. La première pointe du doigt les antifétichistes qui assurent que l'autonomie attribuée à ces objets n'est qu'illusion et que ce sont les acteurs qui octroient cette force à l'objet-fétiche, et surtout sans en avoir conscience.

Cela ne peut fonctionner que si le fabriquant manipulateur devient ensuite « berné de bonne foi » (Latour, 2009 : 31). Selon les antifétichistes, le fétiche n'est qu'un objet complètement fabriqué, manipulé par l'homme. Aussi l'acteur doit prendre conscience de son rôle de manipulateur pour enfin se désaliéner.

La seconde critique concerne les « scientifiques » qui attribuent un pouvoir à la « multitude sociale » (*ibid.* : 33), pouvoir qui n'a rien de divin mais qui dépasse les acteurs. La référence se trouve notamment chez ce qu'il appelle les « modernes » comme Durkheim avec le *fait social*, ou Marx et sa réflexion sur le fétichisme de la marchandise. Chez ces derniers, l'individu *croit* être autonome mais *l'objet-fait*, c'est-à-dire le social, exerce une influence sur le comportement de l'individu sans que celui-ci s'en aperçoive.

Chacune de ces deux dénonciations critiques fait des acteurs des *croyants* aliénés, c'est-à-dire des croyants qui ne savent pas qu'ils ne font que croire. C'est ainsi que l'emploi des termes « croyance », « croyant », « croire » deviennent des révélateurs de ces positions qui présentent les individus comme des êtres aliénés nécessitant d'être *sauvés* par un discours *objectif*. Nous tâcherons dès lors de ne pas user du vocabulaire référant à la croyance sans au moins en mesurer la signification. Bruno Latour déclare : « Personne n'a jamais en pratique manifesté une croyance naïve en un être quelconque. Si croyance il y a, c'est l'activité la plus complexe, la plus réflexive qui soit » (*ibid.* : 90). Le philosophe Henry Corbin explique de son côté, à propos de la gnose : « En tant qu'elle croit, elle *sait*. Mais en tant que ce qu'elle sait ne relève pas des évidences positives, empiriques ou historiques, elle *croit* » (cité par Antoine Faivre, 1996 : 19).

En plus d'identifier les acteurs à des croyants naïfs, l'une et l'autre position se place à l'extrême sans accepter de compromis. D'un côté les acteurs sont supposés être totalement autonomes et maîtres de leurs actions, donnant son pouvoir à l'objet-fétiche, de l'autre les objets-faits sont totalement autonomes et agissent sur les individus passifs. Il convient alors de trouver un juste milieu que Latour propose sous le terme de *faitiche* : « A condition de maintenir une stricte séparation entre les deux types d'objets et les deux types de sujets, la pensée critique n'aura donc aucune difficulté à prétendre à la fois que l'acteur humain libre et autonome crée ses propres fétiches et qu'il est complètement défini par les déterminations objectives que révèlent les sciences exactes ou sociales » (*ibid.* : 42). Nous y reviendrons par la suite.

D'autres critiques s'ajoutent à celles-ci comme celle de la tendance à souvent étudier ce qui est marginal pour la marginalité. C. Pons explique que les pratiques rangées dans la case de l'ésotérisme moderne, par exemple, sont à étudier pour elles-mêmes, pour ce qu'elles rendent compte du monde et des sociétés, mais encore sur ce nouvel objet d'étude qu'est l'interaction

entre les hommes et les entités invisibles. A. Piette en est en outre un fervent défenseur. Celui-ci va même plus loin par rapport à l'attrait qu'a l'anthropologie pour le marginal en traitant de ce qui est central et pourtant très peu estimé, à savoir la religion catholique. Il rend enfin compte du côté ordinaire du religieux et observe chaque détail qui aurait pu sembler non-pertinent pour des folkloristes, par exemple. Elisabeth Claverie, de son côté observe aussi intelligemment les faits sur son terrain à Medjugorje. Latour la montre d'ailleurs en exemple. Se référant au proverbe chinois disant « quand le savant montre la Lune, l'imbécile regarde le doigt » il affirme qu'elle « suit le doigt qui désigne la Vierge, position fort sage et surtout fort savante » (Latour, 2009 : 93).

Ce que nous comprenons avec des chercheurs théoriciens contemporains tels que B. Latour ou A. Piette, est que le problème ne se pose pas dans l'existence ou non de forces surnaturelles mais d'étudier celles-ci comme des faits agissants et faisant agir, des *modus operandi* comme dit Latour, et comme résultant de l'interaction avec les acteurs. Une telle position s'avère le résultat d'un cheminement pragmatiste.

Pragmatisme

Méthode de pensée déjà plus ou moins présente depuis l'antiquité, le pragmatisme devient à la mode au début du XX^{ème} siècle, grâce notamment à son père fondateur américain William James. La pensée allemande phénoménologique prend le pas sur le pragmatisme dans les années trente, mais ce dernier courant, après avoir fait une apparition dans les années soixante-dix, émerge de plus belle depuis le début de notre siècle⁹.

Afin de comprendre ce qu'est le pragmatisme, nous nous référerons à un texte de W. James (2010 (1907)).

Celui-ci explique que le pragmatisme est avant tout une méthode qui permet d'éviter les débats sans fin entre des discours opposés mais cohérent à travers les points de vue respectifs. Ainsi un questionnement qui se dit scientifique (en sciences « moles » comme en sciences « dures ») n'a de pertinence que si sa réponse a des conséquences concrètes et pratiques sur la réalité. Il rapporte les propos du chimiste Ostwald : « Toutes les réalités influencent notre

⁹ Petit P. (08/07/2010-21h à 22h), La Fabrique de l'humain, émission diffusée sur France Culture.

conduite, m'avait-il écrit, et c'est dans cette influence que réside pour nous leur signification. Dans mes cours, je pose d'ordinaire les questions comme ceci : en quoi le monde serait-il différent si telle proposition plutôt que telle autre était vraie ? Si je ne vois aucune différence, alors l'alternative n'a pas de sens » (James, 2010 : 103).

Il ne s'agit donc pas seulement de pertinence mais surtout de signification. Ainsi, il éloigne les questionnements trop abstraits qui sont alors inutiles et improductifs. « La philosophie ne devrait pas avoir pour unique fonction, dit James, que de déterminer précisément quelle différence cela fera pour vous et pour moi, à tel et tel moment de votre vie, si l'on tient pour vraie telle formule de l'univers plutôt que telle autre » (James, 2010 : 104).

L'exigence pragmatique poserait les bases d'un empirisme différent de celui connu jusqu'alors. Et W. James écarte tout aussi fermement l'approche rationaliste. La « vérité » n'a de fondement qu'à travers l'expérience des individus, idée qu'il tire du discours de MM. Schiller et Dewey. Une idée est vraie à travers un point de vue. Par ailleurs, la vérité individuelle est logiquement sujette à des changements, dus à l'expérience personnelle (discussion, observation, incident qui bouleversent l'idée première, etc.). Par conséquent « il n'y a pas de vérité objective pure, de vérité qui s'établirait sans qu'intervienne la fonction qui répond aux besoins de l'individu de lier les parties anciennes de l'expérience aux plus récentes » (*ibid.* : 115).

Le pragmatisme est donc « une théorie génétique de ce qu'on entend par vérité » (*ibid.* : 116).

Néanmoins il reste une méthode avant tout, et consiste en une attitude, une orientation, en dehors de toute théorie particulière. Il s'appuie simplement sur des faits. C'est en quelque sorte ce qui fait sa force scientifique et l'impose comme une méthode presque obligatoire et évidente pour notre travail anthropologique.

Supérieur, selon W. James, à l'empirisme positiviste et au rationalisme, notamment en ce qui nous concerne ici, c'est-à-dire le religieux, le pragmatisme « est prêt à tout prendre en compte, la logique comme les sens, et même les expériences les plus humbles et les plus personnelles. Il prendra les expériences mystiques si elles ont des conséquences pratiques, accepterait un Dieu embourbé dans le fait privé s'il pensait pouvoir l'y trouver » (*ibid.* : 126).

Convaincu par ces explications, nous choisirons dans ce mémoire d'adopter un regard pragmatique.

Quelques termes de vocabulaire

Tout comme les choix méthodologiques témoignent de notre regard et de nos affiliations scientifiques, le vocabulaire employé par l'auteur se trouve être un révélateur du point de vue choisi par celui-ci. Il est aussi simplement le résultat d'un choix d'auteur afin d'être compris dans sa complète signification. Il servira alors à l'argumentaire. C'est l'œuvre des *concepts*.

Il nous faudra donc être vigilant quant aux termes que nous emploierons.

Le vocabulaire référant à la croyance a déjà été évoqué. Mais il semble important, compte tenu du sujet de ce mémoire, de parler de la notion de *mana* proposée par Marcel Mauss dans sa « Théorie générale de la magie » (Mauss et Hubert, 1968).

Il emprunte ce terme aux mélanésiens, pour nommer le « pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incarné, agir magiquement » (Mauss, 1968 : 101). « Le mana n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité, et un état » (*ibid.*).

Lévi-Strauss, de son côté, critique ce choix méthodologique en comparant ce mot à « truc » et « machin ». En effet, le terme *mana*, tel que Mauss le présente est très vague, et ce dernier le concède. Néanmoins, selon lui, il permet justement de créer une confusion et de faire une liaison entre ces éléments fondamentaux de la magie. L'idée de *mana* « est obscure et vague et pourtant étrangement déterminée » (*ibid.* : 102). Elle est concrète. Le *mana* est d'abord une qualité (du chaud, du lourd, puissant), il est ensuite une chose, « une substance, une essence maniable, mais aussi indépendante. Et c'est pourquoi il ne peut être manié que par des individus à *mana*, dans un acte *mana*, c'est-à-dire par des individus qualifiés et dans un rite » (*ibid.* : 102). Et en troisième lieu, « le mana est une force et spécialement celle des êtres spirituels (...). C'est lui qui en fait des êtres magiques » (*ibid.* : 103). Les esprits de la nature en ont tous mais les esprits des morts, affirme-t-il, n'ont de *mana* que s'ils ont un statut de chefs ou s'ils ont été l'objet de miracle, par exemple. Seuls les esprits *efficaces* en ont.

Une autre limite peut éventuellement être proposée : Tirer un concept d'une société donnée pour en faire un concept général utilisable dans le monde entier comporte un risque méthodologique quant à l'analyse d'un fait dans un tout autre contexte.

Si nous voulions étudier le fait religieux par le biais de cette notion, la qualification ne devrait pas être forcément liée à la place de maître de cérémonie, ou encore à un élu des entités spirituelles, qui peut venir à l'esprit en premier. Comme nous le verrons dans la prochaine

partie, certains objets entretiennent un rapport plus privilégié avec des personnes qui n'ont pas ce type de statut et exercent une force. Les cendres d'un défunt par exemple, sont porteuses de cette *force* que les personnes ressentent à son contact, notamment par la mise en présence d'un corps mort mais surtout d'un ancien vivant¹⁰. Ces cendres seront manipulées¹¹ par des personnes qualifiées dans la profession funéraire, éventuellement par un maître de cérémonie mais aussi en général par la famille qui use de son droit de les emmener dans le foyer ou dans un endroit qui fait sens. Les membres de la famille sont *qualifiés* par la place qu'ils occupaient dans la vie du défunt et par ce lien de naissance.

Si l'on affirme ici que cette force octroyée aux cendres peut être qualifiée de *mana*, ce serait en considérant que l'action efficace mise en avant par Mauss peut être accordée dans l'action « faire-faire » que Latour a développé, c'est-à-dire qu'à moindre mesure, l'objet agit en faisant agir les individus. Dans ce cas, l'individu qui le manipule n'est pas forcé d'être « à *mana* ». Ou bien cela pourrait être possible si nous envisageons que l'individu reçoit le *mana* par l'objet, dans le cadre de l'interaction qui s'instaure. Mais à la réflexion, le terme de *mana* ne conviendra pas à la présente étude. Nous nous en tiendrons à des mots tels que « force », « exceptionnalité » ou « aura ». Ces mots ont au moins pour intérêt d'être moins impliqués dans une méthode particulière et ils seront plus faciles à employer bien que toujours très vagues. Nous avons vu en introduction que le terme « aura », qui peut parfois être refusé par certains auteurs, est utilisé par Pierre Smith (1979) pour parler de ce qui émane de la coque du bateau, lui donnant une existence autonome.

D'autres termes importants ressortent lorsqu'il est question de l'usage des objets et de la représentation figurative dans le cadre des institutions religieuses. Les idées d'*iconoclasme* et d'*iconodule* que nous avons définies au tout début y sont récurrentes.

Mais Bruno Latour fait remarquer au lecteur que la destruction de l'icône et son adoration peuvent se confondre. C'est pourquoi il invente les mots « *iconoclash* » et « *iconocrise* » afin de nommer ce qu'il nous livre en exemple¹² : des pompiers détruisent la vitre blindée du Saint Suaire devant une foule hystérique, et cela pour le protéger du feu. La qualité de restaurateur,

¹⁰ Les proches du défunt projettent les représentations qu'ils se font de la personne qu'ils ont connue, son personnage additionné des souvenirs.

¹¹ Dans le sens d'avoir une relation plus ou moins directe. Cela ne signifie pas forcément toucher.

¹² Qu'il tire du film d'Alberto Giglio : *The Shroud* : VHS couleur, août 2000. Alberto di Giglio audiovisuel : viale Leonardo de Vinci, 83, 00145 Rome, Italie (tel : 039065434671, et e-mail : telo@pelagus.it).

autre exemple qu'il propose, est aussi une position paradoxale car subissant l'accusation constante de « tuer par amour » (Latour, 2009 : 176).

A l'opposé, on trouve les situations par exemple où les individus décidant de détruire les images qu'ils jugent blasphématoires accordent et génèrent plus d'intérêt qu'avant, où alors se repentent en leur donnant de grands soins comme s'ils n'étaient plus certains du bien-fondé de la destruction, se rendant compte que « quelque-chose *d'autre* avait été détruit par erreur » (*ibid.* : 142).

Dans l'iconoclasme les individus savent pourquoi ils détruisent l'objet d'une adoration, mais dans le cas de *l'iconoclash* l'affaire est plus compliquée : « *l'iconoclash*, ou *l'iconocrise* au contraire c'est lorsque l'on ne sait pas, que l'on hésite, que l'on est troublé par une action dont il est impossible de savoir, sans indice supplémentaire, si elle est destructrice ou constructrice » (Latour, 2009 : 138).

Afin de mieux séparer l'iconophilie et l'iconoclasme, Latour propose une classification des différents gestes iconoclastes et cela par le biais d'éléments observables dans les situations d'iconocrise rapportés ci-après : « la motivation profonde des briseurs d'icônes, les rôles qu'ils confèrent aux images détruites, les effets que cette destruction a sur ceux qui chérissaient ces images, la manière dont cette réaction est interprétée par les iconoclastes, et, enfin, les effets de la destruction sur les propres sentiments du destructeur » (*ibid.* : 148). Il en tire les catégories A, B, C, D et E qu'il ne nous sera pas utile de détailler.

Le sujet de l'iconophobie ou de l'iconophilie nous ramène à une autre question que les travaux de C. Pons (2007 et 2011) mettent en avant notamment sur le paradoxe iconophile dans le contexte aniconique et iconophobe islandais contemporain. Il étudie le médiumnisme en Islande et observe que l'occultisme fonctionne en parallèle de la religion protestante, l'un faisant un grand usage de la représentation figurative, l'autre la refusant fermement. Mais chacune cohabite avec l'autre. La position aniconique du protestantisme ancrée dans les sociétés nordiques, cohabite simplement avec une culture fortement enracinée elle aussi depuis plusieurs siècles, celle d'un monde chtonien et des petits êtres qui peuplent les contes, mais aussi celle d'une mise en scène de l'ancestralité où la photographie des défunts est d'usage à l'échelle même de l'Etat.

Ceci nous amène à une dernière critique de l'anthropologie. Nous voyons ici l'importance d'une tendance ancrée historiquement et qui persiste malgré un contexte apparemment

contradictoire. Hors, C. Pons fait remarquer que les anthropologues ont pour habitude d'expliquer cet usage conséquent de l'image tant matérielle que mentale de l'occultisme comme un « éclectisme aléatoire, porté par l'individualisme récent du monde moderne » (Pons, 2007 : 130). De cette façon, « la tendance consisterait à transcrire une tentative iconophile en de la décadence superficielle, et à mimer par là même l'attitude rigoriste qu'ont longtemps arborées les confessions religieuses officielles à l'égard des images officieuses dissidentes » (*ibid.*).

L'anthropologie se montre donc parfois aussi imperméable que la religion officielle peut l'être.

Le contexte scientifique étant ainsi posé, nous tâcherons rapidement de comprendre le contexte religieux et notamment les réactions de l'institution de la religion catholique face à l'emploi de représentations figuratives et iconographique.

Nous mettre au courant des principaux changements survenus durant l'histoire concernant la religion nous permettra d'avoir une vision globale du contexte religieux dont il sera question dans les différents travaux que nous aborderons au court de ce mémoire.

b. Position religieuse et représentation : variations de points de vue au cours de l'histoire

Le regard catholique

Alain Besançon (1994) fait remarquer que L'Égypte ancienne et la Mésopotamie, puis la civilisation grecque antique usaient de l'image sans rougir pour figurer les dieux, ce que l'auteur appelle une « situation d'innocence » (Besançon, 1994 : 10). Mais les philosophes grecs n'étaient pas tous d'accord avec cet usage figuratif, Platon soutenant que « le regard doit se tourner vers le divin et que lui seul vaut la peine d'être contemplé ; que le représenter est vain, sacrilège, inconcevable » (*ibid.* : 12).

Nos ancêtres antiques ont donc déjà amorcé les questionnements concernant l'image et la représentation. Platon rejette l'activité mimétique car il est convaincu que l'artiste, en essayant de la reproduire se détourne de la *vérité*. L'imagination (*phantasia*) qu'il définit comme pensée par l'image et mélange de sensations et d'opinions, ne peut qu'éloigner de la vérité. Pour Aristote, au contraire, l'art qui reste une imitation peut permettre d'atteindre la vérité. L'âme aurait deux élans distincts vers l'image : pour l'un l'image est le *signe* de ce qu'elle représente, pour l'autre l'image est une réalité qui s'impose d'elle-même.

On ne cesse de débattre sur l'intérêt de l'image pour atteindre le vrai. Et c'est particulièrement le cas dans la religion catholique.

La représentation, un débat sans fin

La Bible dit : « Tu ne te feras aucune image taillée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre » (Exode 20, 4 ; cf. aussi Deut. 5, 8). Cependant, Jack Goody (2006) montre que la règle comporte quelques rares exceptions : Dieu aurait lui-même demandé et inspiré la création de l'arche d'alliance qui porte deux chérubins d'or forgé. Et Moïse a sculpté le serpent d'airain.

L'Eglise porte tout au long de l'histoire un regard spécifique sur les pratiques marginales. Et, comme dans la plupart des sociétés et religions, le discours de l'Eglise sur le rapport à l'objet et aux représentations de l'invisible fluctue au court du temps, classant souvent ce rapport matériel avec les pratiques marginales combattues par l'institution officielle. L'autorité religieuse n'apprécie guère les dévotions populaires qu'elle qualifie parfois de blasphématoires, de barbares ou, à moindre échelle, de superstitieuses. Elle n'a néanmoins pas toujours le même point de vue radical.

Jack Goody, dans son ouvrage intitulé *La peur des représentations*, retrace l'histoire des réactions face aux représentations iconographiques. Il nous montre tout d'abord que le problème de la représentation du « Créateur » est récurrent dans beaucoup de sociétés. Car, par exemple, ce ne serait que vaine tentatives que d'essayer d'approcher la réalité ainsi, car les dieux ne sont souvent pas perceptibles visuellement. D'autres raisons plus sociales et politiques sont également à prendre en compte, comme l'accusation d'un trop grand luxe attribué aux représentations figuratives, par exemple.

L'iconoclasme est toujours plus ou moins présent un peu partout. Il connaît des variations, revenant de plus belle de manière épisodique. Le rejet de l'icône et ses fluctuations sont observables dans les diverses régions du monde et diverses religions : Proche-Orient, par exemple, Bouddhisme *primitif* où l'iconoclasme était surtout une dénonciation du luxe. Mais Jack Goody affirme que le rejet des arts représentatifs est plus radicalement présent dans les « cultures écrites », bien qu'il y soit implicitement présent dans les autres cultures. En fait, l'écriture apporterait selon Goody une réflexion plus accrue. N'y voyons pas là pour autant une idée que les membres des sociétés à « cultures orales » ne sont pas capables de raisonner. Néanmoins, la question pourrait être gênante si elle n'est pas traitée avec assez de rigueur. Quoiqu'il en soit, elle ne nous sera pas utile ici.

En ce qui concerne l'Europe, les arts figuratifs comme le théâtre et la sculpture ont connu un énorme déclin au moment où les églises ont commencé à s'y développer. L'appauvrissement et la décadence de l'Empire Romain a jeté les arts dans la catégorie du gaspillage de temps et d'argent. L'Eglise s'est alors emparée de cet argument en y ajoutant la proscription de la représentation, de la mimesis. Et si au Moyen-Âge l'art figuratif est très présent avec la persistance de la tradition celtique sur une bonne partie de l'Europe du Nord, cette période connaît en parallèle un déclin avec la puissance ecclésiastique, en ce qui concerne le théâtre, la peinture et à moindre mesure la littérature profane (Goody, 2006 : 24). En Europe, les œuvres profanes sont arrêtées le jour de Pâques, et la musique est un objet de débat. Nous sommes même passés par la proscription de la culture de fleurs (*ibid.* : 35). Celles-ci étaient vues comme un luxe (dans un contexte de révolution française par exemple) mais aussi employées comme offrande à de mauvais dieux. L'Eglise prône surtout le Verbe contre l'objet, et combat la dévotion païenne.

Cependant, Goody constate un changement radical avec l'avènement des médias de masse, et d'« une culture de masse des représentations » (Goody, 2006 : 34). Mais l'opposition ne fait que se déplacer à celle de la re-présentation face à l'abstrait. Les dogmes de l'Eglise indiquent que l'hostie est censée être réellement le corps du Christ. La présence affirmée de Dieu, comme dans les reliques, justifie l'« idole », la statue. *Presentia* s'oppose alors à *imago*. Mais l'affirmation catégorique du pain et du vin comme étant le corps du Christ pose régulièrement question.

Par ailleurs, l'hostie est au centre de certaines pratiques qualifiées d'hérétiques par l'Eglise, à savoir l'utilisation magique de l'hostie. L'Eglise place ce pain particulier au sein d'une norme à suivre, nous dirons même d'un *cadre* et d'une *modalisation* à accepter, selon les termes de E. Goffman (1986). Les « hérétiques » seraient, de cette façon, coupables de *mécadrage*.

Rappelons également que les objets rituels et les rituels eux-mêmes, que l'on en use dans les dévotions hors de la religion instituée ou à l'église, a aussi connu des rejets. Les puritains¹³ ont critiqué le caractère faussé des cérémonies religieuses comme la messe, qui s'affilie au théâtre. De même, le prêtre y est accusé de s'interposer entre l'homme et Dieu.

Goody illustre le phénomène de la représentation en partie à partir de la représentation linguistique. Ainsi, le mot « cheval » n'est pas l'animal mais il le représente en son absence. Il en est de même pour l'icône. Et comme nous l'avons vu avec A. Piette, elle ne fait pas que

¹³ Le puritanisme est un mouvement de l'Eglise anglicane apparu au XVIème siècle.

représenter le Saint, elle le rend présent. Elle le *re-présente*. Le mot « cheval » et l'icône entraînent « le maintien simultané de deux niveaux de croyance » (Goody, 2006 : 47) ; l'un et l'autre étant en quelque sorte une tromperie, et l'individu le sait, l'accepte, mais accepte aussi qu'il est une sorte de double symbolique, un double permettant l'accès mental à ce qu'il représente.

Les représentations figurative réfèrent donc aux saints qu'elles représentent, c'est aussi le cas des reliques mais d'une façon bien différente, elles y font références par leur constitution même, en tant que trace du passage du saint sur terre et donc élément palpable permettant de rendre réel un être maintenant immatériel. La relique, la statue reliquaire, etc., inspirent le respect et même la crainte par la force qu'elles dégagent. Et des pratiques y sont associées. Les premiers chrétiens voyaient dans les os, et autres reliques, des pouvoirs surnaturels. Comme les récits de miracles, les reliques ont beaucoup attiré les pèlerins et ont connu un très fort engouement par périodes.

Au IV^e siècle, un réel trafic de relique se développe. S'il existait déjà, il augmente exagérément.

Les reliques, nous dit Goody, ont même fait l'objet de transactions politiques avec l'Eglise. La conséquence fut que les corps entiers de saints ont été dispersés dans le monde. Cela devenait inacceptable, et aboutit à une loi de l'Etat sur le déplacement des corps.

Cette adoration aux reliques et aux saints en général a été fortement décriée par l'Eglise durant des périodes iconoclastes. La représentation devenait blasphématoire et adorer un Saint au lieu du seul Dieu était un pêché. De même, selon les accusateurs, le culte des reliques créerait une certaine confusion entre le monde céleste et le monde terrestre.

Nous retrouvons des désaccords de position au sein même de la France. Dans certaines églises de régions différentes, ont été érigées des statues de Saints patrons, alors que d'autres n'acceptent que Jésus sur sa croix. On trouve aussi des discours divergents concernant le matériau à employer pour la statue de Dieu. Une école de pensée refuse l'étalage du luxe, prônant l'humilité, l'autre veut glorifier Dieu en le représentant dans des métaux précieux.

Au V^e siècle, en Europe, J. Goody note que des reliques de membres miraculés sont exposées de façon très répandue. Pour la première fois, l'Eglise décide d'exposer des ossements originellement ordinaires dans ses chapelles et ossuaires. Ils sont par moment disposés comme ornements. Les os sont vénérés, mais ce sont des « ossements propres », débarrassés de leur

chair. Dans certains contextes, ils sont chéris, peints, enfermés dans des reliquaires ou sur une cheminée.

Goody rapporte le côté paradoxal des reliques corporelles que souligne Strong (1987)¹⁴. Ces reliques sont d'une part vues comme impures par leur composition organique mais pourtant elles sont vénérées comme les saints eux-mêmes. De plus, ces parties du corps mort symbolisent la mort mais elles représentent aussi une « présence continue » (cité par Goody, 2006 : 103 ; Strong, 1987¹⁵), par leur statut de relique. En outre elles portent en elles la matérialité et l'immatérialité. Tout cela marque les problèmes cognitifs que Jack Goody place à plusieurs reprises dans son analyse à propos de l'iconoclasme.

Au IX^e siècle, l'Europe connaît un grand mouvement de destruction des reliques. Des mystiques réprouvent leur usage. Au XVI^e c'est la Réforme qui conduit à la destruction des reliques. Au XI^e siècle, les reliques sont toujours plus ou moins rejetées par un pan de l'Eglise, mais des théologiens comme Thomas d'Aquin soulèvent des arguments favorables au culte des reliques. Ce serait selon lui aussi légitime que de vénérer son père à travers la bague qu'il nous a légué, et par extension son corps. Le culte des reliques est de nouveau validé, mais Goody observe que le rationalisme qui va naître et la sécularisation qui se développera en parallèle ne joueront pas en la faveur des reliques. Actuellement, elles sont plutôt devenues une attraction pour les touristes.

La religion officielle n'a pas toujours été à l'origine de réactions iconophobes, voire iconoclastes. Au XVIII^e siècle, c'est le peuple qui se dresse contre les icônes religieuses, et surtout contre le clergé : « En 1792, l'effondrement de la monarchie vit déferler une vague d'iconoclasme qui dura trois ans : statues brisées, toiles brûlées à Fontainebleau pour apaiser l'esprit de Marat assassiné. » (Goody, 2006 : 135).

Ce que l'on voit ici, est qu'en cas de conflits politiques en rapport à une religion trop près du pouvoir central, l'iconoclasme est parti du peuple contre l'institution religieuse, alors qu'habituellement c'est l'institution religieuse qui combat la dévotion blasphématoire du peuple.

¹⁴ J. S Strong, (1987), Relics, *Encyclopaedia of Religion*, éd. M. Eliade, vol. 12, New York.

¹⁵ J. S Strong, (1987), Relics, *Encyclopaedia of Religion*, éd. M. Eliade, vol. 12, New York, p.281.

L'Eglise face aux pratiques populaires

L'Eglise s'oppose fermement aux croyances « magiques et merveilleuses » (Berthod, 2010 : 36) autour des objets. Elle s'oppose tout autant à une « religion à la carte » (*ibid.*), comme si elle voulait avoir le contrôle sur la cosmologie et les pratiques de la population. Mais voyant que les pratiques populaires persistent, l'autorité catholique comprend qu'elle doit accepter un minimum de ces conceptions et pratiques en se les appropriant et en les modifiant.

Odile Vincent, lorsqu'elle étudie les ostensions en Limousin en dresse la brève histoire et constate que « les communautés locales, lorsqu'elles prennent en main la vénération des reliques de leur saint patron, se trouvent en position de requérir les compétences du clergé au service de l'avènement de ce saint ; et les prêtres sont bien obligés de s'exécuter s'ils veulent conserver le peu d'audience qui leur est encore accordée dans cette région » (Vincent O., 2002 : p.103).

De la même façon que les reliques, des produits alimentaires ou objets de consommation courante sont transformés en sacramentaux. Mais ce mouvement, bien que toujours un minimum présent, s'estompe après le concile du Vatican II au profit d'un retour au Verbe et à la Parole. « Le culte des reliques est codifié et la congrégation catalogue les objets qui permettent aux fidèles d'obtenir des bienfaits spirituels et donne l'exemple en distribuant *agnus dei*, chapelets et médailles. » (*ibid.* : 35)

Ayant déjà, au court du temps, encouragé les dévotions au Père, à l'Esprit, Marie et même le lieu de pèlerinage ou encore l'ange gardien, l'Eglise trouve de nouveaux enjeux pour en encourager davantage ; à savoir sa nouvelle concurrence avec le protestantisme : « Face au protestantisme qui récuse les « bondieuseries » vendues par les colporteurs, la Contre-Réforme catholique utilise l'objet de dévotion pour toucher la sensibilité » (Hennique, 2010 : 21). Un nouvel accroissement des objets de dévotion s'observe justement à partir du XVI^e siècle. L'autorité catholique autorise donc des dévotions populaires mais porte une attention particulière à ce qu'elle classe elle-même dans les « superstitions ».

Les objets de piété populaire ne vont pas forcément à l'encontre de la foi catholique. « En s'exprimant en des formes diversifiées et largement répandues, la religiosité populaire qui a la foi comme source devra même être favorisée à la condition de ne pas s'opposer au caractère

central de la liturgie qui manifeste la présence du Christ à son Eglise, dans l'assemblée, le ministère, la Parole et les sacrements. » (Hennique, 2010 : 19)

« Évangéliser toutes les manifestations de dévotion populaire » (*ibid.* : 20) est une stratégie plus douce et de ce fait plus productive que l'interdiction ferme voire violente¹⁶ qu'a pu connaître la population européenne au cours de l'histoire. Il s'agit là d'une certaine manipulation, bien que les intentions soient possiblement bonnes.

Le pape Paul VI déclarait : « La religiosité populaire, on peut le dire, a certainement ses limites [...] mais si elle est bien orientée, surtout par une pédagogie d'évangélisation, elle est riche de valeurs [...]

En raison de ces aspects, nous l'appelons volontiers « piété populaire », c'est-à-dire religion du peuple, plutôt que religiosité. La charité pastorale doit dicter les normes de conduite à l'égard de cette réalité, à la fois si riche et si menacée. Avant tout, il faut y être sensible, savoir percevoir ses dimensions intérieures et ses valeurs indéniables, être disposé à l'aider à dépasser ses risques de déviation. Bien orientée, cette religion populaire peut être de plus en plus, pour nos masses populaires, une vraie rencontre avec Dieu en Jésus-Christ » (cité, *ibid.* : 23).

La position que met en avant le pape des années 60' et 70', semble à la fois tolérante, bienveillante et paternaliste. L'Eglise se doit d'éduquer le peuple et de « l'aider » à se diriger sur le bon chemin qui mène à l'amour de « Dieu en Jésus-Christ ». Il accorde une certaine légitimité à la « piété populaire » mais seulement si elle est modelée pour entrer dans les normes de l'Eglise. Parce que si elle a des valeurs, cette piété populaire comporte quand-même certains risques. Le pape parle de déviation, que nous pourrions interpréter comme le risque que le peuple ne se soumette pas à l'autorité religieuse, par exemple. Peut-être y a-t-il une volonté d'inculquer une certaine éthique, mais si c'est le cas cela reste leur éthique. C'est en cela que le regard de l'Eglise rejoint le regard problématique que peut avoir l'anthropologie : un peu trop religiocentriste.

Mais comme on le voit, l'autorité religieuse sait parfois s'accommoder de la réalité et, tout en apportant ses normes et sa vision cosmologique, elle laisse une petite marge de manœuvre. La meilleure stratégie trouvée est de se réapproprier des dévotions déjà en place pour les transformer à sa façon : qui prend le nom d'évangélisation.

¹⁶ La répression du paganisme qui débute avec l'invasion romaine et se poursuit de plus belle avec l'essor du catholicisme, ne peut pas être niée.

La stratégie catholique, nous l'avons dit, n'a pas toujours été aussi conciliante. D'aucuns pointent du doigt l'intolérance et la violence qu'a pu avoir le clergé envers les païens et leur culture. Certains néo-païens se montrent d'ailleurs assez virulents par rapport au passé de l'Eglise, au point de trouver dans leurs premières motivations de conversion une grande part contestataire face à la religion dominante¹⁷.

Par expérience générale, nous aurons pu remarquer que les contes peuvent également illustrer certaines conceptions fondamentales véhiculées durant une période et sur un territoire donné, comme le bien et le mal, par exemple. Il ne s'agit pas forcément de réalités générales mais, bien que remaniés par l'art littéraire, ils rendent compte des conceptions et des pratiques socio-culturelles historiques d'une société. Dans ces contes colportés au moment où la religion catholique est bien en place, les dénommés païens sont présentés comme des marginaux souvent apparentés à des bêtes et vus comme des voleurs et des criminels sans morale. Ne connaissant ni dieu ni diable, ils sont ignorants, ils sont barbares, ils sont inférieurs aux chrétiens et n'ont pas le sens du bien et du mal. Dans ce cas, les évangéliser est souvent présenté comme une cause perdue¹⁸.

La religion catholique et par extension chrétienne n'est bien sûr pas la seule à combattre les dévotions *blasphématoires* de ce type.

¹⁷ J'insiste sur le mot « certains ». Tous ne tirent évidemment pas leurs motivations dans la contestation. Le néo-paganisme est clairement à classer dans les religions et le choix d'en faire partie relève d'autres motivations spirituelles qu'une simple contestation face à la religion dominante. Lors de recherches sur internet à propos du néo-druidisme, notamment, un certain nombre de sites internet dédiés à des groupes revendiquent leurs motivations comme n'étant pas d'ordre contestataires. Le souci est que les sciences humaines ont tendance à regarder ces religions paganistes par rapport à la religion dominante, c'est-à-dire comme des religions marginales. C'est ce que déplorent par exemple Albert Piette (2003) ou Christophe Pons (2011) pour ne citer que ces deux auteurs.

¹⁸ Voir par exemple : Markale, J (2007). La Mer de Murin. In *Contes populaires de toutes les Bretagnes*, Ouest-France, pp.51-52.

Et ailleurs ?

Il semble bien que les religions institutionnalisées soient, de manière générale, réticentes voire virulentes face aux dévotions populaires. Ainsi la Cabbale et l'ésotérisme soufi s'éloignent et s'attirent les critiques respectivement de la tradition rabbinique et de la tradition islamique particulièrement sur la question de la représentation figurative : « Cette approche prend la forme d'une méditation sur l'image, où une place privilégiée est attribuée à toute forme en tant qu'elle est le reflet de la Forme suprême » (de Benoist, 1996 : 6).

Goody affirmant de son côté que les religions vivent en général des périodes de refus de l'icône, A. de Benoist (1996) indique que la plupart des religions du monde auraient « manifesté au cours de leur histoire le souci de donner de leurs dieux une représentation figurée » (de Benoist, 1996 : 1), à l'exception selon lui de la Bible. Ceci reste à nuancer. Nous ajouterons la Torah et le Coran que par ailleurs de Benoist présente dans la suite de son article. La Torah, dit ce dernier, interdit clairement l'idolâtrie : « Vous ne vous ferez pas d'idoles, vous ne vous dresserez ni statue ni stèle, vous ne mettrez pas dans votre pays des pierres peintes pour vous prosterner devant elles » (Lév. 26, 1). Mais de Benoist montre que cela n'a pas toujours été suivi par le pouvoir religieux au regard des synagogues galiléennes du IV^e siècle et celle de Doura-Europos du III^e siècle ; des exceptions qui peuvent s'expliquer selon l'auteur par des influences extérieures ou le paganisme présent. En réaction à un développement croissant du culte de l'icône au V^e siècle, le siècle suivant voit surgir au sein du judaïsme palestinien un fort iconoclasme. L'étendue de cet interdit fluctue ensuite, variant par ailleurs selon les interprétations, on accorde des nuances sur la signification de la représentation, comme dans le catholicisme, nous l'avons vu. Ainsi, le Moyen-Age voit apparaître les premières bibles juives enluminées et illustrées (XIII^e siècle). Goody (2006) ajoute que le Livre interdit non seulement la représentation du divin mais aussi celle de l'homme ainsi que tout être et chose naturelle. Mais les acteurs et l'institution rabbinique instaurent des nuances comme la distinction entre les entailles et les reliefs : c'est ainsi que les broderies, les peintures murales, les figures tissées sont admises et appréciées dans les synagogues. De même les figures non-humaines apparaissent sur la monnaie vers la fin du Moyen-Âge.

Pour la plupart des religions, affirme Goody, le refus de la représentation peut être lié à la création unique de Dieu. Le fait que l'homme fasse une image de ce que Dieu a créé peut s'avérer être une menace ou un défi à Dieu. Goody évoque un conte de la culture musulmane

dans lequel un jardin jugé parfait doit être détruit car cette perfection est vue comme une imitation du Paradis. « Dans l'histoire des sociétés musulmanes, l'interdiction a été parfois surmontée ou contournée, mais d'une façon générale, l'islam a rejeté les représentations, notamment dans les mosquées, dans l'espace privé, se bornant à des dessins abstraits tels que les rythmes dansants des arabesques et de la calligraphie » (Goody, 2006 : 54).

Le Coran interdit fermement les idoles mais il est apparemment plus complexe, d'après A. de Benoist, de trouver l'idée d'« image » ou de « représentation » dans les écrits sacrés. Seuls quelques passages assimilent néanmoins l'« idole » à une statue ou une stèle, par exemple, dont la vénération est interdite. L'auteur constate qu'il faut attendre les VII^e et VIII^e siècles pour trouver des textes plus explicites : « Celui qui fabriquera une image, Dieu le punira jusqu'à ce qu'il insuffle une âme : ce qu'il sera à jamais incapable de faire » (77, 92) (cité par de Benoist p.5). Cependant, ce sont des textes qu'aucun dieu n'a insufflé. Ainsi, ces textes sont critiqués et corrigés : « il n'y a du point de vue de Dieu aucun refus de la représentation ou même de la figuration en général. Seules méritent d'être détruites les représentations fausses de la divinité, et de la divinité seulement. Doit être évitée l'adoration de l'image et non sa création. Et cela parce qu'elle fait perdre l'état de pureté et engendre une souillure »¹⁹ (Clément J.-F. cité par de Benoist p.5). Là encore, les débats continuent et le refus de l'idole est plus ou moins rigoureux au cours de l'histoire. Un iconoclasme éclate à partir du IX^e siècle dans le monde sunnite maghrébin, alors qu'à Byzance, nous dit de Benoist, les iconophiles l'emportent. Ceci permet par ailleurs de rappeler que le contexte historico-politique est en jeu, et pas simplement les ordonnances religieuses, qui cela-dit peuvent fortement favoriser le déclenchement et la persistance de l'iconoclasme.

Dans l'Islam aussi on peut tout de même observer des relâchements dans l'application de l'interdiction. Selon l'implantation des populations musulmanes dans le monde, ces communautés peuvent subir des influences et ainsi modifier quelque peu leurs pratiques. C'est aussi ce que l'on peut observer dans d'autres cohabitations religieuses et culturelles.

Les différentes religions refusent à leur manière l'image et l'icône. Selon Alain Besançon, dans le judaïsme la cause en est la « distance infranchissable » avec le divin, et dans l'islam il s'agit de « l'intimité familiale avec Dieu qui rend impossible la confection d'une image digne de son objet (Besançon A., 1994 : 13)».

¹⁹ Clément J.-F (1995). L'image dans le monde arabe, in G. Beaugé et J.-F. Clément (éd.), *L'image dans le monde arabe*, CNRS Editions, p. 18.

Et Goody d'ajouter concernant l'iconoclasme récurrent : « Un problème constant des images figuratives vient de la tendance à les identifier par trop étroitement à la réalité d'un côté, à la divinité de l'autre » (Goody, 2006 : 65).

Nous pourrions avancer par ailleurs que s'il y a débat, c'est tout de même qu'il y a un certain désir d'image. Un désir qui peut être réprouvé violemment, mais un désir bien présent et récurrent.

Nous admettrons cependant qu'il existe des religions dans lesquelles l'image figurative des divinités n'est même pas désirée, et cela peut nuancer les propos de de Benoist : « En Afrique, le dieu suprême des indigènes, le *High God* des Anglo-Saxons et que les pratiquants eux-mêmes, à commencer par les musulmans et les chrétiens, identifient souvent à Allah et à Jéhova, prend rarement, sinon jamais, une forme figurative » (Goody, 2006 : 71).

Le bouddhisme était aussi une religion qui ne représentait pas Bouddha. Puis lorsqu'il fut finalement représenté de manière figurative, un problème conceptuel se posa : « la question n'était plus comment représenter l'inimaginable, mais comment imaginer celui qui jusque-là n'a pas eu d'image » (*ibid.* : 62). C'est alors que des sectes iconoclastes sont nées.

La religion catholique essaie au cours de l'histoire d'imposer ses conceptions. Nous avons pu voir qu'elle adopte des points de vue différents selon les époques, et ceci est observable dans d'autres religions. De plus, l'Eglise semble subir les mêmes influences que l'anthropologie dans son évolution, pour des raisons diverses dont stratégiques, vers une plus grande tolérance de l'autre. Cela ne découle pas entièrement des mêmes causes mais nous évoquerons l'idée qu'entre science et religion le lien se fait par exemple car chacune est constituante de la société en mouvement, elle est autant influencée par ces changements que les sciences humaines. Néanmoins, comme nous l'avons vu, s'il y a une évolution, le changement de discours au sujet du rapport au matériel varie sans aucune linéarité. C'est la réaction qui a vraiment changé. Une constatation simple est que la pratique catholique, particulièrement en France, a subi un fort déclin depuis l'avènement de la République laïque. De même, l'évolution des sociétés et des conceptions a pour conséquence d'inciter l'Eglise à changer de stratégie pour attirer ses fidèles. Et n'oublions pas que les hommes d'églises font intégralement partie de ces sociétés en évolution. Et si les discours à propos du rapport

matériel/immatériel changent de manière aussi peu linéaire, et effectue de constants retours, c'est qu'il y a des raisons purement sociologiques voire politique.

Les objets de dévotion, accessoires rituels et représentations de l'absent sont des sujets à débats en ce qui concerne leur analyse anthropologique, et les axes de recherches mis en œuvre dans l'étude de ces objets ont été divergents. Ils sont également sujets à débat au sein de l'Eglise et des autres religions monothéistes. Et le discours dominant y varie par périodes en ce qui concerne leur emploi et la valeur que nous devons leur accorder.

Nous avons relevé que l'anthropologie adopte un nouveau regard qui semble beaucoup plus tolérant par rapport au discours des acteurs et beaucoup moins ethnocentriste.

A travers un théisme méthodologique et une approche pragmatique, l'objet religieux, en tant qu'agent interactionnel, peut être étudié à travers son statut de médiateur entre l'entité invisible et l'homme.

Chapitre II. L'Objet/matérialité : un élément indispensable au religieux ?

Dans le champ du religieux, l'objet et l'iconographie s'avèrent être des éléments importants pour l'analyse anthropologique de la relation à l'invisible. Et nous avons pu noter au chapitre précédent que les représentations figuratives et la dévotion aux objets étaient plus ou moins fortement controversées par les grandes religions tout au long de l'histoire. Pourtant les religions, en tant qu'entretenant la relation à l'abstrait semblent ne pas pouvoir se passer de certains objets. L'hostie, par exemple, reste présente dans la liturgie catholique, parce que portant la présence divine.

Nous pourrions dans cette partie passer en revue les différents usages de l'objet observé dans une modalité propre au domaine du religieux, et mettre en avant ce qui permet d'attribuer à la plupart de ces objets un caractère exceptionnel.

a. Un appui de mise en scène

Le religieux met toujours en place une forme de théâtralisation plus ou moins avouée et plus ou moins manifeste. C'est pourquoi, nous nous permettrons d'user pour ces premières parties d'un vocabulaire théâtral.

Accessoire de mise en scène et efficacité rituelle

Une première catégorie d'objet peut s'inscrire dans le processus de l'efficacité rituelle. Sur ce point Claude Lévi-Strauss a d'abord relevé que certains rituels étaient plus efficaces que d'autres, et cela grâce à l'intervention d'un détail matériel.

Ainsi, il reprend un exemple de Franz Boas de façon à démontrer l'importance de pouvoir visualiser le mal. C'est l'histoire de Quesalid (Lévi-Strauss, 1971 : 192). Celui-ci, très sceptique par rapport à la sincérité des shamans, persuadé que ceux-ci sont des charlatans, est amené à apprendre cet art, ce qui le conforte plus encore dans son idée. Tout n'est que

prestidigitation. Mais lorsqu'il se retrouve dans le rôle de guérisseur, il est étonné de se voir réussir aussi brillamment. Il sait bien que cette guérison prend sa source au niveau psychologique, néanmoins, il réussit là où d'autres shamans ont échoué. Ses différents succès finissent progressivement à la convaincre de son don particulier.

Lévi-Strauss y attribue plusieurs facteurs sur lesquels nous ne nous épancherons pas. L'élément qui nous intéresse ici est l'accessoire que Quesalid a appris à employer dans son rituel. Il semblerait, d'après C. Lévi-Strauss, que cet accessoire soit en bonne partie responsable de la grande efficacité de ses interventions. La technique qu'a appris Quesalid a ceci de particulier qu'elle « présente la maladie sous une forme visible et tangible » (*ibid.* : 194). Il s'agit d'un petit mélange visqueux de teinte noire qu'il crache à la fin du rituel : la maladie évacuée et vaincue. Il a le mérite de permettre au malade de visualiser concrètement son mal. Il aurait une « fonction symbolique » en tant que représentant le mal.

Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer que le malade est dupe mais c'est un moyen de visualiser concrètement son mal, de donner une forme tangible à quelque-chose que le patient ne comprend pas, quelque-chose qui le dépasse. Cet exemple est représentatif de tous les objets traités sur le mode religieux. Il nous permet d'introduire que l'homme a le plus souvent besoin d'un appui visuel et palpable afin de pouvoir appréhender la réalité. Ici, la réalité du mal est trop abstraite pour le malade, et il est démuni, mais le shaman lui offre de la combattre *devant ses yeux*. Il lui fournit une preuve de sa guérison, la preuve du mal enfin terrassé. Le malade a sa part de responsabilité dans cette guérison. Il sait bien que ce n'est pas vraiment sa maladie, mais il accepte qu'elle soit représentée à travers ce mélange repoussant. Le shaman l'a rendu crédible par une mise en scène rituelle. Le malade y adhère en faisant confiance au shaman et en se laissant prendre au *jeu*.

Selon Lévi-Strauss l'efficacité est possible notamment grâce à ce qu'il appelle un « complexe shamanistique » qui serait indispensable à la réussite de Quesalid. Le rituel aurait un effet sur le shaman, sur le malade (guéri ou non) et sur le public. Cela implique un minimum d'adhésion de la part de chacun de ces trois partis. Le collectif, comme a pu le démontrer Marcel Mauss dans son « Essai sur la Magie » (Mauss, 1968), a beaucoup de pouvoir aux côtés du shaman dans la réussite finale : « Quesalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades, il guérissait ses malades parce qu'il était devenu un grand sorcier » (Lévi-Strauss, 1971 : 198), sous-entendu attesté par le collectif.

Parlant de collectif, les modes de représentation du monde et de la maladie sont aussi à prendre en compte. Nombre de chercheurs, comme Tobie Nathan et Isabelle Stengers (1995)

ont développé l'idée que la médecine occidentale était parfois moins efficace sur des individus élevés dans les sociétés où la médecine traditionnelle est très présente. La maladie n'est pas qu'un fait objectif et positif, c'est aussi un ensemble de concepts et de représentation, et la guérison a plus de chance d'être effective si le patient comprend la maladie et ce qui le soigne. C'est ici que nous rejoignons le concept d'efficacité symbolique. Car le mal guéri par le shaman est traité à partir de la symbolique, qui est comprise et acceptée car appartenant aux modes de représentation du malade et du collectif. Nous l'auront compris, il ne s'agit pas que d'un fait physiologique. La thérapeutique magique est d'ailleurs souvent rattachée à la thérapie psychanalytique. Et Lévi-Strauss lui-même propose d'étudier l'efficacité symbolique sous l'angle de la psychanalyse.

Le champ de la psychanalyse est aussi une voie qu'emprunte volontiers Jeanne Favret-Saada en dévoilant les séances de Madame Flora qui ne sont autre, apparemment, que des séances de thérapie. Cette dernière use de la symbolique en prenant appui sur ses cartes, et procède en outre à une « accumulation de preuves visuelles et auditives » (Favret-Saada : 2009 : 99).

L'auteure remarque aussi que la désorceleuse s'emploie à obtenir des informations sur le problème des clients sans qu'eux-mêmes s'en aperçoivent. Elle joue beaucoup de sa parole, de sa présence, et la symbolique qu'elle met en jeu dans ses cartes²⁰ et son discours sont en fait des appuis à l'échange, à l'interaction²¹.

La chercheuse décrit la pièce de Mme Flora avec ses divers objets, ainsi que la luminosité et le jeu sonore. Cela crée une ambiance qui place les ensorcelés dans des dispositions particulières. C'est-à-dire que Madame Flora les a inscrits dans un cadre spécifique, le cadre de la séance de désorcèlement créé par les dispositifs de mise en scène évoqués au-dessus. Elle les a préparés *psychologiquement*. L'accent est aussi mis sur l'emploi des cartes qui constituent en quelques sortes un appui de *jeu*, pour employer le vocabulaire théâtral. Mme Flora a composé sa propre symbolique à partir des cartes de jeu ordinaires en utilisant l'analogie faite entre les couleurs et les notions de bien (rouge) et de mal (noir), et a tout autant façonné sa propre interprétation sur la base des significations dont Melle Lenormand fait part dans la notice de ses cartes de tarot. Elle suit tout de même strictement certaines règles par rapport à des cartes précises, ce qui permet d'éviter d'être cataloguer de charlatan, dans le sens où elle semble adhérer un minimum à la divination par les cartes.

²⁰ Qui peuvent être considérées comme exceptionnelles en tant que servant à la divination.

²¹ Interaction, au passage, qu'il n'a pas été jugé utile d'étudier par Lévi-Strauss.

Les cartes ne sont pas qu'un simple appui de jeu. Apparemment, la finalité du désorcèlement est la reprise en main des clients eux-mêmes. Ainsi, la désorceleuse dresse une symbolique de la violence dans les cartes de manière à influencer une nouvelle violence chez les ensorcelés. Favret-Saada parle d'« embrayeur de violence » (*ibid.* : 88). Il s'agit là cependant d'une violence symbolique. « On pourrait dire que le jeu figure un parcours thérapeutique » nous dit-elle (*ibid.* : 96).

Les objets présentés ici sont donc en *jeu* dans l'action efficace, c'est un *accessoire* au sens d'un accessoire théâtral. C'est-à-dire que l'objet est un appui de jeu, un appui à l'efficacité, tant narrative (pour le théâtre), que rituelle et symbolique, et aussi psychologique.

Le shaman et la désorceleuse emploient l'objet sur le mode de la manipulation. Mais comme nous l'avons vu, les « patients » guérissent parce qu'ils acceptent la mise en scène thérapeutique, et parce que le guérisseur utilise les mêmes modes de représentation et les mêmes schémas de pensée. Le guérisseur n'impose pas sa vision, il s'adapte, et en principe, il appartient au même contexte culturel. Par voie de conséquence, nous pourrions affirmer que l'acteur, ici le patient, peut avoir besoin de l'appui de l'artefact qui objective et affirme un mode de représentation jusqu'alors trop abstrait.

Les différentes fonctions des objets dans la « scénographie » religieuse et spirituelle

Christophe Pons dans un article de 2007 analyse le paradoxe apparent des tendances iconophiles des contextes aniconiques islandais. Il étudie notamment le médiumnisme très répandu en Islande. L'ésotérisme moderne accorderait une grande place aux représentations.

C. Pons distingue en Islande trois dimensions de figuration cosmogoniques : la dimension panthéiste qui met en scène des objets, tels que figurines, photographies et peintures, témoins des « modes d'expression de la conception panthéiste d'un monde puissamment habité de forces invisibles » (Pons, 2007 : 129) ; une dimension qui met en avant « une Nature islandaise magnifiée » (*ibid.*) et des lieux réputés contenir une force, qui réaffirme, selon C. Pons, une identité ancestrale ; la dimension des icônes chrétiennes, le Christ et Marie, notamment, parfois dotés d'ailes d'anges. Ils font figure de modèles et de référents.

L'auteur dresse une description de la pièce dans laquelle se déroule une « séance hebdomadaire à la Société psychique de Reykjavik ». En voici un extrait : « Tournant le dos aux grandes baies vitrées qui ceignent la salle, six rangées de chaises décrivent un arc de cercle tourné vers un petit guéridon, sur lequel sont disposées des figurines et des cailloux autour d'un bougeoir à trois branches » (Pons, 2007 : 126). L'ethnologue note en bas de page qu'aucun de ces objets ne sera utilisé de toute la séance. Nous pouvons alors voir ces derniers comme faisant partie du décor scénique de ce « spectacle » spirituel. Très divers, ils illustrent le bricolage spirituel général en Islande et récurant dans l'ésotérisme moderne. Ils ont un sens symbolique et de ce fait montrent de quelles affiliations le médium se revendique. De plus, la présence de ces objets marque aussi la présence des êtres invisibles auxquels ils réfèrent. Et cela tout en gardant une fonction scénographique.

Par cette qualification, il ne s'agit pas de dire qu'ils font simplement partie du décor. Notons cette définition qui traduit bien les conceptions contemporaines du théâtre occidental :

« Une scénographie ne copie pas une forme du réel, elle a une valeur autant métaphorique que visuelle. Cette métaphore possède parfois ses propres règles, miroir exact ou image inversée dans les cas les plus extrêmes de ce qu'elle illustre, elle peut amener un surplus de sens (redondance ou hyperthéâtralité), en tout cas ouvre les possibilités de réception sensible de la pièce et les multiplie²² ».

L'objet sert donc à la scénographie religieuse. Il est un appui rituel et symbolique à l'efficacité, un mode d'expression d'une cosmogonie, une affirmation identitaire ancestrale ou encore une représentation d'un référent spirituel, mais il est également un appui pour la prière et plus généralement la vie religieuse :

Bruno Boerner (2004) a effectué une étude sur le statut de l'image sculptée dans la vie des moniales de couvents allemands du XIV^{ème} siècle en se basant sur des livres tenus par des sœurs ainsi que sur des travaux de chercheurs allemands.

Il relate entre autres cet épisode : Une moniale nommée Gertrude fut malade, et ses *sœurs* lui ont conseillé de réduire ses contemplations qui l'affaiblissaient. Elle accepta « à condition qu'on lui laissât la délectation « extérieure » (*exteriores delectationes*) d'orner des images du

²² Contributeurs de Wikipédia, "Scénographie," Wikipédia, l'encyclopédie libre, <http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sc%C3%A9nographie&oldid=86359671> (Page consultée le 4 janvier 2013).

Christ crucifié » (Boerner, 2004 : 121). Le Christ lui fait alors comprendre que les pensées et les actions pour l'honorer lui sont chères. Aussi, consciente de sa propre implication dans l'éthique théologique, elle entreprend de défendre les « exercices « extérieurs » de dévotion comme l'ornement du crucifix du Saint Sépulcre ou l'utilisation de l'image en général » (*ibid.*).

Boerner remarque que le déroulement d'une journée des sœurs est riche en ce rapport à l'image : « La coutume de faire correspondre chaque moment de la journée aux différentes stations de la Passion du Christ est un élément essentiel dans le rôle joué par l'image de dévotion : à tierce, par exemple, les religieuses commémoraient la flagellation » (*ibid.* : 123).

Les diverses images et statues représentant la Passion du Christ incitent en outre les religieuses à vouloir ressentir dans leur propre corps les souffrances que leur divin aimé a enduré. La position de l'époque face à la souffrance, ainsi que la conscience du corps corruptible, est favorable aux comportements observés chez les religieuses. Une sœur aurait fait le vœu, devant une statue (un objet qui prend tout à coup le rôle d'intercesseur, voire qui re-présente le Christ), de ressentir ce que le Christ a enduré. Le vœu fut exaucé et elle ressentie dans son corps les souffrances en questions et plongea dans un « état de « grâce » pendant quinze jours » (*ibid.* : 126). Au-delà de la prière, c'est une demande à la statue qui fut exaucée et lui fit ressentir tout cela intérieurement, dans l'âme (état de grâce) et surtout corporellement (le corps étant par excellence terrestre et corruptible par définition).

Cet état serait en partie apporté par l'image même de la souffrance, qu'elle a donc d'abord devant les yeux. Ce pourrait être en partie un phénomène de mimétisme. Quoi qu'il en soit, le repentir et la pénitence sont favorisés par cette vision : « L'image leur fournit l'évidence sensuelle et le terrain émotionnel indispensable au vécu intérieur du dialogue avec le Christ » (*ibid.* : 127).

Les images sculptées ont l'avantage de donner un visuel de la souffrance que Jésus endure et qu'elles veulent partager avec lui mais aussi de l'amour marital que représenterait Jean en contemplation sur le cœur de Jésus (groupe Christ-Saint Jean²³) : « la contemplation de l'attitude de Jean « reposant sur le cœur de Jésus » devait amener les sœurs à sentir leur cœur se remplir du bonheur de leur union personnelle avec leur Époux » (*ibid.* : 131). Pour ce qui

²³ Groupe de statue mettant en scène la relation intime entre Jésus et l'apôtre, celui-ci posant sa tête sur le cœur du premier.

Par Maître Heinrich de Constance, Constance, début du xiv^e siècle, noyer polychrome. Anvers, musée Mayer van den Bergh, inv. 224.

est de l'image de Marie avec Jésus, elle invite à la *compassio* envers le fils. Ces images représentent des sensations et des sentiments auxquels les religieuses peuvent se référer.

Etre face à la Passion du Christ complaît aussi les religieuses dans leur vie vertueuse. Un exemple raconte comment une sœur ayant vu la statue du Christ saigner a décidé de ne pas pécher. La contemplation de l'image de la Passion a ainsi eu un effet sur le comportement, soit « la volonté d'agir et la conscience de la sœur » (*ibid.* : 129).

A ce travail, nous pourrions ajouter une interprétation :

L'image, entre-autre figurative, a donc ici un impact sur la vie pieuse et religieuse. Nous affirmerons que les images, ici statuaires, sont en accord avec l'idéologie des moniales du XIV^{ème}. Subséquemment, l'idéologie serait une des conditions pour que ces statues et ce qu'elles représentent (nous dépasserons la figuration par la suite) aient une si grande place dans la vie spirituelle de ces femmes et soient prises comme modèle de référence. Bien qu'en principe rejetant la vénération de choses matérielles, l'idéologie pieuse semble être en lien avec le rôle important que jouent les statues dans la vie des sœurs. Le positionnement religieux des moniales confère à la statue son rôle particulier, et la statue elle-même répond à ces dernières par son influence qui nourrit alors l'idéologie pieuse. Le tout forme une boucle ou encore un échange que Bruno Latour (2009) explique à travers la notion de *faitiche* dont nous avons parlé dans la première partie de ce mémoire. Il choisit entre-autres de s'appuyer sur un strip de la célèbre bande dessinée *Mafalda* (Latour, 2009 : 115-121). La petite fille dit à son père qui est en train de fumer : « Je croyais que c'était la cigarette qui te fumait ». Ceci est le point de départ d'une réflexion sur la question de la forme active de l'énonciation (« je fume ») et la forme passive (« je suis fumé »). Latour insiste sur le fait qu'il ne faut pas s'arrêter à cette stricte distinction et propose d'adopter la « voix moyenne » empruntée à la linguistique grecque. Dans la bande dessinée, le père est d'abord convaincu qu'il contrôle le fait de fumer, qu'il a le contrôle sur la cigarette et après avoir entendu les mots de Mafalda, il se sent totalement contrôlé par cette cigarette. Hors il se trouve dans chacun des cas dans un état trop radical. La cigarette ne fume pas le père, mais *elle le fait fumer*. C'est ainsi que Latour montre l'importance des termes de « faire faire » et que la notion de « faitiches » qu'il invente prend tout son sens : « Voilà deux idiomes, celui de la liberté et celui de l'aliénation, qui permettent d'éviter l'étrange position des « faitiches » capables de vous faire faire des choses que personne, ni vous ni eux, ne maîtrise » (*ibid.* : 118). Il prend plus loin l'exemple des marionnettistes. Chacun de ces artistes peut affirmer être « légèrement dépassé par ce qu'il contrôle » (*ibid.* : 130). Il maîtrise sa marionnette mais le fait est qu'elle s'exprime à

travers le marionnettiste. Pareillement, l'artiste est manipulé par d'autres agents (habitus, société, langue, etc.) mais, et c'est un grand point de sa critique scientifique, ces agents sont eux-mêmes dépassés par le marionnettiste.

Pour revenir aux moniales, nous passerons par une dernière démonstration de l'auteur qui passe par les sciences dites *dures* : « Il n'existe nulle part un acide capable de dissoudre le sujet. Celui-ci reçoit l'autonomie en donnant celle qu'il ne possède pas aux êtres qui adviennent grâce à lui » (*ibid.* : 121). Il s'agit d'un échange. Tout comme dans les couvents étudiés par Boerner. Le statue-faitiche a une influence sur les moniales parce que ces dernières leur offrent une certaine autonomie. Et ceci est possible parce que les statues agissent sur les moniales. L'un et l'autre agit sur l'autre, *fait faire* à l'autre.

L'image sculptée s'est donc révélée être, dans ce cas, un précieux appui dans la vie monacale de ces femmes. Et nous allons voir que la sculpture peut aussi venir en aide aux personnes qui perdent un être cher.

Dans son article de 2006, Régis Bertrand a rédigé une étude sur les représentations statuaires de l'ange dans les cimetières contemporains (français) en se basant essentiellement sur ceux de Marseille. La place des anges dans les cimetières est particulièrement notable ; elle serait première si l'on ne compte que la statuaire de plus de 30cm de haut.

L'ange est d'abord un être immatériel qui prend différents sens et différentes fonctions dans l'imaginaire mais aussi au travers de l'iconographie. Chaque ange représenté dans le cimetière est différent selon les tombes, et selon l'intention des personnes qui font poser la statue. Un tel investissement de l'espace visuel tient par ailleurs son importance et sa singularité dans le rapport aux morts qui lui est attribué.

L'auteur rappelle que la religion a délaissé l'image de l'ange, dans la seconde moitié du XXème siècle, pour se recentrer sur Jésus et Marie ; dès lors les laïcs s'emparent de la figure de l'ange, ce qui l'ôte, à l'évidence d'un rôle strictement religieux et le place dans une fonction spécifique liée aux morts. L'angelot, lui, reste pour tous le « signal d'une tombe enfantine » (Bertrand, 2006 : 93). Vraisemblablement, le terme « signal » que l'auteur emploie semble désigner une des fonctions de la statue de l'ange. Et plus que signifier, elle représente aussi le passage du monde terrestre à l'au-delà, le personnage de l'ange ayant un rôle guide et de gardien.

« Il y a souvent dans les représentations sculptées du cimetière simple juxtaposition du portrait des morts et d'un ange en position d'envol dont on ne sait s'il est leur ange gardien ou leur âme montant au ciel » (*ibid.*: 97). Il symbolise alors simplement la montée de l'âme. Et comme le témoignent les épitaphes, l'ange est aussi le double du mort, ce à quoi le mort ressemblera dès son assomption.

Le contact physique entre l'ange et le défunt est aussi un thème récurrent. Il signifie un lien par une image matérialisée dans la pierre et reprend une référence humaine d'une personne bienfaitrice qui emmène son protégé. Nous pouvons évoquer à nouveau le groupe Christ-Saint Jean. L'amour est ici représenté et peut se répercuter sur les personnes qui viennent se recueillir sur la tombe. L'ange peut aussi être représenté et pensé comme ange de la mort, messenger de Dieu, ou ange gardien d'un enfant. Aussi, les sens donnés marquent respectivement la douleur ou l'espoir des proches du défunt.

La scénographie se référant à l'ange nous permet de faire un autre lien avec les sociétés spiritistes en Islande. Certains des anges sont marqueurs d'identité religieuse ou d'adhésion spirituelle, et permettent de le revendiquer dans le cimetière : l'ange à la trompette, par exemple, est annonciateur de la fin du monde « et surtout, selon un raccourci de la tradition iconographique occidentale, de la résurrection des corps et du jugement dernier » (*ibid.* : 99), ce qui s'inscrit dans la religion catholique. D'autres figures en font partie comme l'ange portant des instruments de la Passion. On y trouve aussi en grand nombre des anges du paganisme, portant un flambeau. Selon s'il est brandi ou renversé, cela n'indique pas la même chose. Ils font par ailleurs partie des allégories.

Selon Zygmunt Bauman (1992)²⁴, la mort s'est vue accorder par la modernité « une place bien à elle, nettement séparée, dans l'espace social » (Hockey et al, 2007 : 296). C'est ainsi que le monde occidental moderne a vu naître dans la dispersion des cendres « un nouveau processus rituel » (Davis, 1997²⁵, cité par Hockey et al, 2007 : 295).

Jenny Hockey, Leonie Kellaher et David Prendergast (2007) sont les auteurs d'un article qui traite de la question des choix que les individus et les familles font par rapport au devenir des cendres des défunts au Royaume-Uni.

²⁴ Bauman Z. (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge : Polity Press.

²⁵ Davies D. (1997), *Death, Ritual and Belief*, London : Cassell.

Les personnes endeuillées ont l'impression d'abandonner leur proche en le laissant loin de sa famille, c'est ce pourquoi elles décident d'emporter les cendres.

A partir des travaux de Henry Lefebvre²⁶, ces chercheurs montrent que les acteurs ont une perception des lieux prévus pour les cendres différente des professionnels qui les leur proposent, qui sont chargés de les créer, de les aménager. Ceci pose par ailleurs le problème de l'écart entre l'élite intellectuelle et la perception au quotidien des individus. La notion fort intéressante que propose H. Lefebvre est « l'espace vécu ». Les individus opéreraient une « *résistance symbolique* » vis-à-vis de ce qu'on leur impose. Ces deux concepts se retrouvent dans la mise en place de « monuments commémoratifs improvisés » (Hockey et al, 2007 : 297) : autrement dit des mises en scènes commémoratives domestiques. Les cendres « constituent un résidu corporel qui peut être incorporé dans l'espace domestique ordinaire ; elles sont devenues un support matériel qui s'offre à la contemplation et qui, par la suite peut-être, sera, physiquement et conceptuellement déposé dans divers lieux à des moments différents » (*ibid.* : 298).

D'autres personnes dispersent les cendres en choisissant le lieu à partir de ce que les « survivants » connaissent du défunt, son histoire, ses centres d'intérêts et surtout comment les personnes se le représentaient. L'acte de répandre est un rituel important qui permet de dire adieu par une dernière proximité avec ce qui reste du corps.

Une malheureuse anecdote raconte l'histoire d'un homme homosexuel dénigré et évincé par la famille de son compagnon qui ne lui laisse qu'une très mince partie des cendres (dont l'origine est d'ailleurs douteuse) pour qu'il réalise la dispersion souhaitée par le défunt lui-même. Sans oublier le tragique de la situation, nous pouvons nous intéresser à ce qu'il effectue de son côté à partir de ce moment. De façon à pouvoir accomplir la dispersion et le cérémonial qu'il souhaite pour son compagnon, il se voit obligé de brûler une partie des affaires de celui-ci afin d'en augmenter la quantité de cendres. Avoir assez de cendres à disperser et surtout assez de matière représentant l'homme qu'il aime est donc primordial pour finaliser le tout, les cendres s'avérant l'élément central. Notons aussi l'importance rituelle des affaires du défunt qui prennent ainsi la place du corps injustement octroyé, et plus que représenter son compagnon, elles le présentent tout comme les cendres.

« Même si peu d'informateurs les considèrent explicitement comme étant, par exemple, « animées » par l'âme du défunt, leur *pratique* en revanche suggère que leur position n'est pas

²⁶ Lefebvre H. (1991), *The Production of Space*, Oxford : Blackwell.

purement « matérialiste » pour autant » (*ibid.* : 300). Les informateurs laisseraient entendre qu'ils manipulent une sorte de force²⁷.

Les auteurs rappellent la théorie de *l'acteur réseau* de John Law²⁸. Par le biais de cette théorie, la capacité d'action des objets est possible par ses effets en tant qu'agents d'une interaction. Ceci peut rejoindre ce qui a été dit sur les statues dans les couvents.

« Les interactions humaines sont replacées à l'intérieur d'un réseau plus large qui, selon John Law, se compose « de personnes [...], de machines, d'animaux, de textes, d'argent, d'architecture – et de toutes les choses que vous voudrez » (Hockey et al. : 300 cite Law, 2003). Hockey et ses confrères proposent de se laisser convaincre par la possibilité que l'effet puisse « à la fois venir de l'objet ou de la substance inanimée et aller vers lui » (Hockey et al, 2007 : 300), propos qui se rapprochent de ceux de Bruno Latour (2009).

Les chercheurs font également référence à Peter Pels²⁹ qui place plutôt l'intentionnalité humaine à l'origine de la capacité d'action des objets, et cela grâce au fait que seuls les êtres humains sont capables de produire du *sens*. « Il soutient que « les choses ont du répondant » et possèdent ainsi une capacité d'action ». « Quand, par exemple, les membres de la famille Fairweather ont pris le polytainer contenant les cendres de leur mère et grand-mère pour le placer à table sur une chaise de la salle à manger, « coiffé » de son vieux bonnet de laine, avec ses cigarettes et son briquet posés près d'elle, on peut affirmer que c'est l'action intentionnelle d'individus particuliers qui a permis à la substance de s'animer » (Hockey et al, 2007 : 302). Néanmoins, les auteurs de l'article soulignent le fait que l'intention ne peut pas aller jusqu'à la signification des restes du corps. Cette grand-mère était apparemment une excentrique, ainsi « la détermination de la signification de ces cendres n'est pas, en soi, entièrement libre » (*ibid.*).

²⁷ Ceci pourrait nous ramener à la question de mana. Mais si nous nous appuyons sur la définition de Mauss (1968), cette force ne peut pas être appelée mana car selon lui, toutes les âmes des morts ne sont pas mana. Ce sont des personnes qui doivent avoir eu un statut particulier leur accordant cette qualité d'âme efficace. Certes, les cendres ici n'ont pas de valeur efficace telle que l'entend Mauss mais elles ont une autonomie et ont un effet sur les personnes en interaction avec elles. La définition de mana ne nous permet pas d'utiliser ce terme. Mais faut-il vraiment un mot spécifique autre que « force » ? Car après-tout, comme le montre Lévi-Strauss, le mot mana reste tout aussi vague. Et comme il a été évoqué dans le premier chapitre, mana reste un mot pris dans un contexte culturel et cosmologique propre à une région du monde.

²⁸ Law J. (2003), *Notes on the Theory of the Actor Network : Ordering, Strategy and Heterogeneity*, Centre of Science Studies : Lancaster University.

²⁹ Pels P. (1998), « The Spirit of Matter : On fetish, rarity, fact and fancy », in P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms : Material Objects in Unstable Spaces*, London : Routledge.

L'urne de la « mamie », évoquée au-dessus, est intéressante car elle matérialise la personne de cette femme et la rend présente : « Il ressort aussi de leur attitude au moment de l'entretien que pour recevoir cette « communication » (savoir où les cendres doivent être placées ou dispersées), il faut rester à proximité des cendres – et de Mamie » (*ibid.*). Elle est d'autant plus présentifiée par la mise en scène qui emploie ses objets personnels et semble vouloir correspondre à l'image que sa famille se fait d'elle. Nous pourrions avancer qu'elle est présentifiée à travers la *face* (cf. Goffman, 1974 (1967)³⁰) reproduite de la personne qu'ils ont connue.

Ici, nous voyons que la mise en scène de l'urne dans le foyer domestique redonne de la présence à la personne qui a disparue. Et bien qu'en dehors d'une sacralité reconnue, il ressort une certaine force de sa proximité.

Les cendres, pourtant résultat de la destruction de la forme corporelle, sont à nouveau investies de la personne disparue ou au moins de son souvenir à travers une mise en scène commémorative, ou encore l'association avec des affaires ou un lieu qui caractérise le défunt.

Nous pourrions nous interroger sur la nature de ces restes humains en tant qu'objets. En effet ce ne sont apparemment pas des objets comme les autres, et nous pouvons penser aussi aux reliques. Le corps est d'abord en vie, le corps de quelqu'un qui fait des choix, un semblable, car même si c'est un saint, il a des points communs avec nous, il change de nature dès lors qu'il est vidé de son énergie vitale. Il a alors une toute autre *vie*. Comme les objets que nous avons vus et que nous verrons par la suite, il s'anime à travers l'interaction que les hommes entretiennent avec lui. Mais cette nouvelle vie est le plus souvent liée à celle d'avant, le corps mort est celui de telle personne qui a fait des exploits ou de telle personne avec qui on a vécu vingt ans de vie commune et qui a partagé tous nos secrets. L'un ou l'autre n'aura pas le même impact sur les personnes qui entretiennent une relation avec ces restes humains, qu'ils soient des parties d'un corps ou en cendres. La matérialité de ces « restes humains » est une trace concrète de leur existence antérieure mais aussi actuelle. Et cette matérialité vidée de l'énergie vitale ensuite réinvestie d'une existence symbolique est finalement une caractéristique qui permet de les ranger parmi les objets que nous tâchons d'étudier dans ce chapitre.

³⁰ Goffman E. (1974), *Les Rites d'interaction*, trad. par A. Kihm, Paris : Ed. de Minuit.

Les usages autour des cendres des morts que nous venons de voir à partir de l'article de Hockey et ses confrères permettent de garder une place de ces anciens vivants et un lien dans le monde terrestre par l'affirmation de l'identité terrestre mais aussi en conservant les restes dans le foyer familial (qui garde une proximité) ou en les dispersant dans le monde terrestre. En cette affaire, chaque choix, bien que soumis à d'autres instances que la volonté des personnes (loi, tabou, querelles familiales), a une signification symbolique pour les individus qui le prend et n'est donc pas pris au hasard. C'est ce qui caractérise en partie la mise en scène telle que nous nous permettons de la définir ici. La mise en scène notamment scénographique mise en place dans le champ magico-religieux s'est dévoilée dans ces quelques exemples avoir des fonctions particulières comme un appui à l'efficacité rituelle, un mode d'expression cosmologique, une affirmation identitaire, une référence à un modèle, un appui à la vie religieuse, un appui visuel pour l'imaginaire et l'affect en jeu par exemple dans les couvents ou les cimetières.

La matérialité a donc une utilité, même si le propos ne se trouve pas toujours à ce niveau (prières, commémorer un mort, faire appel aux esprits, etc.). Mais pour cette même raison, nombre d'objets vont plus loin que le symbole ou l'appui affectif. Lorsqu'il est question de rapport avec l'au-delà, il peut être un médiateur, un intercesseur.

b. Interaction avec l'objet, interaction avec l'invisible

« Tout signe est au cimetière un message personnalisé qu'une initiative privée adresse en ce lieu public aux visiteurs, en feignant souvent de le destiner à ses morts. L'on peut dès lors se demander si le succès de l'ange ne résiderait pas dans l'ambiguïté de sa nature et de ses significations potentielles » (Bertrand : 95). L'ambiguïté que R. Bertrand met en avant dans son article sur les anges des cimetières laisse entendre une autre fonction de l'ange apparemment désirée ou présente dans la pensée des acteurs, soit un rôle de médiateur, de messenger de Dieu, d'intercesseur, de saint patron, ou encore de gardien et de conducteur de l'âme vers l'au-delà. L'ange du cimetière est à la fois un signal visuel pour les visiteurs et celui qui fait le lien entre le monde dans lequel sont parties les âmes des morts et le monde terrestre auquel est rattaché la famille en deuil.

Nous nous intéresserons donc dans cette partie aux objets en tant qu'intercesseurs entre le monde terrestre et la surnature.

L'écrit

Christophe Pons s'inscrit dans la lignée des anthropologues qui s'intéressent à l'analyse de l'interaction avec les entités invisibles. Dans *Les liaisons surnaturelles* (2011), il fait mention du « Livre de prière » : C'est un cahier que chaque médium d'Islande personnalise à son nom. Il est aussi employé dans les cercles de prière et dans les sociétés SRF (sociétés psychiques). Ceux qui le désirent inscrivent le nom de la personne pour qui ils demandent de l'aide. Le médium n'est qu'un intermédiaire car ce qui est écrit est avant tout destiné aux esprits. C'est aussi ce qui marque la différence avec la Bible : le sens de l'interaction est inversé (Pons, 2011 : 192-193). La Bible est la retranscription de la Parole divine, du Verbe, dans un livre tout à fait palpable. C'est évidemment bien plus qu'un simple livre car c'est l'un des moyens pour l'homme d'accéder à la Parole divine. La Bible ou surtout ce qui y est écrit est en quelque sorte un lien, elle est au moins le médiateur de Dieu vers les hommes.

Le livre de prière des médiums est aussi un médiateur, un lien qui permet une des interactions entre les hommes et Dieu. Mais celui-ci contient l'écriture humaine, très succincte par ailleurs. C'est aux entités invisibles de bien vouloir prendre connaissance de ces listes de noms et d'aider les personnes à qui ils réfèrent.

Les auteurs hongrois Klaniczay et Kristóf (2001) s'interrogent sur les usages de l'écriture dans le contexte européen chrétien du Moyen-Âge jusqu'aux Temps Modernes. L'illettrisme très répandu au Moyen-Âge aurait, d'après les auteurs, un lien avec les légendes et les manipulations sacramentelles des livres, écrits et objets liés à leur usage. Mais à partir du moment où les individus savent un minimum lire, le pouvoir de médiation des écritures est mis en avant. Mais les mouvements « hérétiques » perpétuent cet usage. On a donc d'un côté un usage du livre comme objet sacré et de l'autre un usage de l'écrit qu'il y a dans ces livres. Observons pour le moment en quoi les livres peuvent être des instruments de communication et un lien entre les deux mondes.

Le livre sacré a pu être l'objet de demande de conseil divin. On l'ouvrait au hasard et on avait la réponse envoyée par le divin. Un exemple fort se trouve être le fameux *tolle*

*lege*³¹(« prends, lis »), passage crucial de la vie de Saint Augustin duquel il entendit une voix qui lui intima d'ouvrir le livre de l'Apôtre et il prit compte des premiers mots sur lesquels il tomba. Cette pratique montre que le livre peut être un moyen de communication avec Dieu et donc être un médiateur entre le monde céleste et le nôtre. D'après les auteurs de l'article, les tables de la loi sont les premières à avoir ce rôle dans le christianisme.

L'écriture divine se manifeste à divers moments, et pas seulement dans les livres. Le livre de Daniel (5,1 à 6,1) raconte par exemple l'apparition de doigts qui se mettent à écrire sur le mur du palais du roi Nabuchodonosor. Quant à celui de Zacharie (5, 1-4), il fait mention d'un livre volant porteur d'une malédiction divine.

La communication avec le divin se fait aussi par le biais de lettres. La lettre céleste permet au divin de faire passer un message aux hommes ou à envoyer une aide. Son origine donne un statut miraculeux à l'écrit. Ces courriers ainsi qualifiés de miraculeux existaient apparemment déjà dans l'antiquité, notamment par le médecin divin qui envoie des lettres guérisseuses.

Les lettres célestes sont assez fréquentes dans l'histoire du Moyen-Âge ; par exemple une lettre qui « exhorte à observer le jour du Seigneur : mentionnée pour la première fois par Licien, évêque de Carthage († 603) » (Klaniczay et Kristóf, 2001 : 967), et menace l'humanité si la règle n'est pas adoptée par tous. Ces lettres sont en outre très utiles pour cautionner les croisades ou encore instaurer des réformes notamment dans un couvent.

Dans les diverses médiations impliquant l'écriture dans l'interaction du surnaturel et des hommes du monde chrétien, il ne faut pas oublier le pacte avec le diable :

« C'est en fait à la légende de Basile le Grand, évêque de Césarée (330-379), que remonte la première évocation d'un pacte écrit » (Klaniczay et Kristóf, 2001 : 969). Désirant la fille de Basile, un esclave obtient une lettre d'un magicien qu'il lit pour invoquer le diable, sur des instructions rituelles de lieu et d'heure (minuit, sur la tombe d'un païen). En échange de ce qu'il demande, le diable exige de mettre par écrit son reniement au Christ. Ainsi un pacte est un contrat qui prend des formes plus ou moins juridiques : rédaction d'une lettre, seau, signature (évoluant avec les usages de l'écriture) du pacte ou d'un registre, soit simplement à l'encre soit de son sang, le sang lui-même peut remplacer la signature manuscrite (dans ce

³¹ « "Prends, lis ! Prends lis !" ["tolle lege" en latin - ce qui fait que l'on désigne souvent ce passage de la conversion d'Augustin en référence au "tolle lege"]. A l'instant, j'ai changé de visage et, l'esprit tendu, je me suis mis à rechercher si les enfants utilisaient d'habitude dans tel ou tel genre de jeu une ritournelle semblable ; non, aucun souvenir ne me revenait d'avoir entendu cela quelque part. J'ai refoulé l'assaut de mes larmes et me suis levé, ne voyant plus là qu'un ordre divin qui m'enjoignait d'ouvrir le livre, et de lire ce que je trouverais au premier chapitre venu. » (Augustin, *Les Confessions* : <http://peresdeleglise.free.fr/Augustin/vie.htm>).

cas, l'accent est mis sur le fait que sceller un pacte avec le diable engage l'être tout entier, jusqu'à la substance qui nous maintient en vie, qui maintient en vie notre corps et qui a un lien avec notre identité, notre âme).

L'usage de « l'écriture dans les pactes diaboliques coïncide assez précisément avec leur relation aux textes dans leur univers social ordinaire, leur monde « réel » » (*ibid.* : 973).

Le fait de donner une forme juridique aux pactes permettrait d'« apporter un surcroît de réalité aux récits » (*ibid.* : 974). Bien qu'en dehors de la problématique, ceci entre en résonance avec le propos de ce mémoire à travers l'idée que les relations avec la surnature prend ses références dans ce que nous connaissons sur Terre, et cela comprend bien sûr le monde social. Les lettres à lire de la part d'un magicien et les registres de noms ne sont pas les seuls écrits médiateurs de la communication avec le diable. Il y a aussi les « livres du magicien », « livres de magie », « livres des secrets » qui sont répandus au Moyen-Âge. On raconte que certains s'en servent pour réaliser leur désir de pouvoir, comme devenir évêque puis pape. Des textes anciens refont par ailleurs surface pour abreuver les pratiques magiques. L'hermétisme est alors très présent. Cependant, contrairement à ce que l'on pourrait éventuellement penser, les écritures saintes peuvent également être utilisées pour convoquer le diable. Les *livres secrets* peuvent être rattachés aux écritures saintes portant la Parole divine. Ces livres porteurs d'une « science universelle » ont pu être, selon des récits, médiateurs voire acteurs d'une quête de pouvoir personnelle : pour devenir roi, par exemple.

De nombreux livres de ce type sont condamnés par l'Église. L'Inquisition mène en procès un prêtre, par exemple, pour « avoir eu recours à des livres interdits pour conjurer les esprits » (*ibid.* : 955).

Les écritures saintes permettent donc à la fois une communication du monde de la surnature à notre monde et de notre monde à la surnature. Voici un autre rôle de l'écrit entre les hommes et les entités surnaturelles et divines. La Bible mentionne « un Livre de vie » et « un Livre des destins ou de la destinée », et « Saint Paul évoque le livre des bonnes œuvres » (*ibid.* : 975). C'est un thème qui existait aussi dans l'antiquité. Tous ces livres sont destinés à juger la vertu de chaque homme et à décider de leur sort. En ce qui concerne le christianisme, ce sont des livres dans lesquels les êtres célestes inscrivent les noms des hommes qui pourront être sauvés lors du Jugement Dernier.

Des récits mettent en scène des anges qui écrivent les noms des moines qui communient, « à l'exception des deux qui le font en état de péché mortel » (*ibid.* : 976). De son côté le Diable dresse la liste des pécheurs.

Mais comme la pratique de la confession est d'usage dans le christianisme médiéval, les hommes peuvent demander pardon et donc que Dieu efface leurs péchés. Des récits font état de lettres que des personnes auraient écrites en y faisant la liste de leurs péchés et qui sont ensuite scellées par leurs soins. Il est raconté qu'elles sont littéralement effacées par Dieu grâce à l'intermédiaire du saint qui intercède en faveur de la personne. Des récits mettent par exemple en avant la pratique du pèlerinage dans le but d'expier ses fautes et d'obtenir les faveurs du saint. Ce type de lettres est une façon de voir ses péchés gommés, au sens concret du terme. Par là-même, la lettre est au centre de l'intercession.

Nous pourrions ajouter que le fait d'écrire ces lettres ou de signer un pacte est une action particulièrement forte qui engage la personne. Cela implique le mouvement et donc le corps. De même, que l'inscription soit d'encre ou de sang, elle est une trace de la personne et de son identité. L'intercession engage donc ici le corps et l'âme, et ainsi la personne toute entière.

C'est une caractéristique qui se retrouve dans les autres formes et demandes d'intercessions. Ce qui n'est pas forcément le cas lors de l'écriture mais prend forme dès qu'il y a un rituel est que le corps et les sensations sont souvent préparé(e)s grâce à des rites, soit des enchaînements d'actions plus ou moins codifiés.

Une scénographie au service de l'intercession

David Bozzini (2003) fait une enquête de terrain dans un petit appartement à Naples qui est en fait l'ancien appartement de la sainte Maria Francesca, et maintenant transformé en sanctuaire. Cet appartement est l'objet d'un rite de fécondité basé sur une déambulation dans l'appartement jusqu'à s'asseoir sur la chaise de la sainte. Là aussi il est question d'un « dispositif scénographique » (Bozzini, 2003 : 2) qui joue un grand rôle dans le rituel et la sensibilité en jeu au point culminant du rituel.

Pour commencer, présentons les propos de l'auteur en ce qui concerne la médiation de ces objets :

« Je suis d'avis qu'il est totalement inutile, d'un point de vue heuristique, de penser la médiation dans le champ rituel comme quelque chose qui permet de relier le ciel et la terre. Une telle perspective mobilise de plus tout un ensemble de croyances qui restent avant tout pour les acteurs une manière de dire (à l'ethnologue) plus qu'une manière de faire et d'expérimenter. Nous connaissons aujourd'hui les travers du concept de croyance et de son utilisation dans la production ethnologique, il n'est pas utile de les rappeler ici » (*ibid.* : 20).

D'après lui « les objets sont des médiateurs et donc des acteurs non pas au sens où ils sont les passerelles d'un monde à un autre mais bien parce qu'en se donnant peu à peu à voir ils construisent le rite, la sainte et les acteurs » (*ibid.* : 21).

Nous pourrions discuter cette position. Tout d'abord, ne pas accepter l'idée d'une médiation entre le ciel et la Terre revient à s'opposer à la vision des acteurs. Bozzini ne nous dit pas si ceux-là ont exprimé leur interprétation de l'expérience qu'ils ont vécue dans ce lieu. Pourtant il fait mention d'une impression de chaleur sur la chaise. Il laisse entendre que leurs propos seraient simplement une façon de s'exprimer pour se faire comprendre du chercheur. Si effectivement c'est le cas, nous pouvons l'inviter à persévérer pour y trouver ce qu'ils veulent vraiment dire. Il ne s'agit pas d'affirmer que les personnes y « croient » totalement et naïvement mais plutôt de laisser parler leur expérience. Visiblement, il s'agit pour eux d'une expérience de contact avec l'au-delà. S'il y a prière, demande et même ex-voto, soit finalisation d'un contrat avec la sainte, c'est bien que la requérante a vécu/expérimenté une relation intime avec la sainte. Certes, l'ethnologie peut expliquer ce phénomène par la mise en

scène du rituel et ainsi la mise en présence progressive de la sainte par le biais de ces rencontres avec les divers objets, mais je maintiens que nous nous devons d'éviter d'occulter l'idée d'une telle médiation sous prétexte de faire un travail empirique. Bozzini rappelle les lacunes et dérapages que l'anthropologie a connus à cause des concepts comme la croyance, mais ce n'est peut-être pas réparer ces erreurs que de laisser de côté la réalité subjective des individus.

Son ethnographie reste néanmoins très intéressante sur plusieurs points. Pour l'heure, nous nous focaliserons sur le moment final du rituel qui est au centre de l'intercession, au sens de l'auteur mais aussi celui que nous suivons tout au long de ce mémoire.

La chaise est placée à côté d'un prie-Dieu duquel la sainte a reçu les stigmates, ce qui ajoute un caractère sacré à l'espace. Des instruments de pénitence y sont disposés au même endroit. L'auteur propose l'idée que la souffrance qu'endure la sainte de son vivant lui permet désormais d'intercéder en faveur des autres. C'est une interprétation qui mériterait de s'y intéresser mais ce n'est pas notre propos.

Une fois arrivée dans cette dernière pièce, la requérante est invitée à s'asseoir sur la chaise et à exprimer son vœu à la sainte, avant de prier avec son accompagnatrice (amie ou de la famille) et Sœur Chiara. En étant assise sur la chaise de la sainte, et en regardant son portrait, elle entre en relation avec celle-ci : « La relation est si forte que bon nombre de femmes stériles ressentent une chaleur produite par la chaise ou éprouvent une sensation de relaxation à son contact » (*ibid.* : 18). Après avoir demandé à Dieu de l'aider, la religieuse applique un petit tableau et une relique sur le ventre de la femme en disant « Pour l'intercession de sainte Maria Francesca » (*ibid.*). Avec ces objets, la sœur crée encore un rapprochement entre la femme et la sainte, d'autant plus que la relique est une partie du corps de la sainte. Cette relique aurait été, d'après l'auteur, volontairement dissimulée jusqu'à ce moment comme pour « renforcer la mise en scène d'une intercession en *acte* » (*ibid.*). Quant à l'utilisation du tableau qui suit la relique, elle s'explique par le fait qu'il ait été utilisé de son vivant par la sainte pour soigner des malades.

Lorsque la nouvelle mère a obtenu grâce, elle revient offrir un ex-voto, comme convenu lors de la prière et cela clos le rituel, mais la relation est plus ou moins toujours en place car elle amènera éventuellement plus tard son enfant, ou bien emmènera une amie suivre le même rituel.

L'ex-voto

L'ex-voto se place à un autre stade de l'intercession. L'article de Giordana Charuty (1992) sur les ex-voto anatomiques au Portugal nous permettra de nous faire une idée globale de cet artefact très usité au Moyen-Âge et encore d'actualité au moment de la recherche qu'effectue l'auteur.

Selon la définition de Benoit et Gagnière (1954), dont nous fait part Charuty, ce type d'ex-voto est une « consécration d'un double de la personne pour « acheter » la protection des puissances surnaturelles » (Charuty, 1992 : 3). Il s'agit donc d'un contre-don au centre d'une demande de guérison. L'auteur souligne par ailleurs l'importance de la « similitude qui lie ces objets à leurs donateurs » (*ibid.*), en termes d'aspect mais aussi de poids et/ou de taille. Comme cela peut sembler évident, les caractéristiques corporelles sont importantes dans ce type de vœux qui impliquent le corps. Mais la prise en compte de la taille et du poids de l'individu est en outre significatif d'autre-chose qui touche de près notre sujet : « La cure a pour fonction de ramener la victime dans le monde des vivants, c'est-à-dire dans le monde de la mesure » (*ibid.* : 12). Ainsi, l'ex-voto se place entre le monde immatériel et le monde matériel. Par le biais de l'intercession avec le saint (à l'œuvre à travers sa statue et son sanctuaire), il doit permettre aux vivants de rester dans le monde terrestre.

Il arrive que des personnes tiennent le double de leur membre malade contre ce dernier : autrement dit une partie du corps, matérialité terrestre corruptible, au contact de l'objet intercesseur du monde intemporel et intercesseur du saint libéré de tout corps. Ce contact physique nous permet de prendre conscience de la place du toucher dans le rituel, en tant que sens de perception de la matérialité. Sentir l'objet sur la partie malade ou abîmée joue sur la perception intériorisée/psychologique. Par cet attouchement un lien se fait, permettant par exemple un échange des *flux*. L'intemporel pourra entrer en contact avec le membre corrompu qui, avec bon espoir, se libèrera de son mal. L'ex-voto commencerait déjà à se lier au demandeur lorsque celui-ci ou un proche l'achète, le loue, ou le commande. Et il serait consacré à partir du moment où il est pris dans un rituel spécifique, lui donnant un statut particulier par rapport aux autres objets. Nous pouvons penser à la messe mais aussi à la procession, aux manipulations, qui le lient étape par étape au demandeur. Il semblerait que son rôle d'intercesseur se fasse, sinon dans la procession et les prières _ le chapelet est aussi utilisé chez certains pèlerins _ au moins à la fin du « périple », c'est-à-dire effectuer un

déplacement rituel pour transporter l'objet d'un point à un autre³², lorsqu'il est offert au Saint. A ce moment, le lien est fait entre le double et le Saint : « Ils (les ex-voto) sont assignés à cet espace, entre terre et ciel, que le corps du saint a pour propriété d'occuper et de matérialiser » (*ibid.* : 14).

« Au terme du traitement rituel, les figurations manipulées sont-elles moins des substituts du pèlerin que cette partie de lui-même qu'il a retrouvée et dont il convient de fixer la matérialisation dans un lieu intermédiaire, approprié à leur valeur transitive » (*ibid.*) : L'objet agit dès lors par lui-même, et commence déjà le soin ou créant un premier lien entre le corps et l'objet en présence du Saint.

Nous avons brièvement évoqué la nécessité de faire des pèlerinages pour obtenir les faveurs des saints. Les prier, apporter des offrandes comme les ex-voto, les vénérer par le biais d'une statue ou encore d'un tableau est une façon de vénérer le saint représenté. Mais ces différents objets ne sont bien sûr pas seulement de simples médiateurs. En effet, ils se trouvent souvent investis d'une présence surnaturelle.

Re-présentation

Revenons au sanctuaire qu'étudie Bozzini : l'appartement de la sainte Maria Francesca regorge d'objets singuliers et tout à fait dignes d'intérêt. Ces objets sont montrés à la requérante et celle qui l'accompagne au fur et à mesure de la visite, qui s'apparente à un périple, à un pèlerinage. La chaise sur laquelle la requérante d'assoit et ressent ces sensations que nous avons mentionnées s'avère bien entendu être plus que qu'une simple chaise et pourrait porter la présence de la sainte au moment de la prière et donc de l'interaction/le contact.

Un autre objet, parmi tous les autres, peut retenir notre attention sur cette question de présence. Il s'agit de l'enfant Jésus qui avait été offert à la sainte. Celle-ci l'avait choyé. Elle lui a notamment confectionné une tunique en soie, brodée de fils d'or. Cette statuette en bois, la tête posée sur deux petits coussins est placée précieusement dans une caisse vitrée fortement décorée. Cette statuette serait, d'après la sœur, « la matérialisation d'un miracle »

³² Plus ou moins éloigné, cela peut être simplement l'action de faire le tour du sanctuaire.

(Bozzini, 2003 : 14) : « Un jour elle lui broda avec amour des vêtements mais la statue avait alors les bras et les jambes croisés. Lorsqu'il fallut l'habiller, la sainte, ne sachant pas que faire, lui dit « Mon Enfant, si tu n'écartes pas les bras, je ne pourrai pas t'offrir les habits que je t'ai confectionnés ». La statue s'exécuta et la sainte put passer son ouvrage. Vous voyez l'enfant Jésus a gardé cette position depuis. » Bozzini remarque qu'il y a deux éléments de mise en scène qui permettent de « rattacher cet artefact au règne du vivant » (*ibid.*), soit le mouvement, et « l'arrangement de la caisse » qui le met au rang des reliques et donc le compare à « un corps conservé et efficace ». La statuette a donc pu contenir la présence divine. Ce n'est pas une simple représentation, elle a une existence au-delà d'une existence purement matérielle.

Revenons maintenant à l'article sur les couvents du XIV^{ème} siècle (Boerner, 2004). Dans un sens, les sœurs passent par le médiateur statue en tant qu'objet terrestre mais elles sont aussi directement en présence de Dieu. La croix ou le pilori auxquels Jésus est représenté se faisant flagellé, et le groupe Christ-Saint Jean peuvent porter la présence du Seigneur, ce qui permet aux sœurs de prier directement sans autre intermédiaire : « Elle accomplit ainsi un acte de repentance personnelle, en dehors des sacrements, et reçut immédiatement le pardon de ses péchés » (Boerner, 2004 : 127). Mieux que médiateur, il serait sûrement plus judicieux de parler de *re-présentant*.

Selon Otto Langer³³, nous dit Boerner, pour les religieuses dominicaines des alentours de 1300, « tout se concentrait sur l'expérience de la présence de Dieu. L'évidence subjective de cette présence naissait des sentiments, émotions et sensations », ou bien d'une « sensibilité spirituelle » (*ibid.* : 125). Cette sensibilité spirituelle est une solution pour ressentir alors subjectivement et personnellement cette présence de Dieu. Et cela est un principe qui se retrouve dans bien d'autres cas, comme l'exemple qui suit :

Odile Vincent (2002), l'auteur de l'article sur les Ostensions de reliques en Limousin contemporain (tous les sept ans) évoque le terme grec « *kudos* » qui « désigne un pouvoir magique attribué par les dieux à certains hommes exceptionnels » mais aussi « d'un héros à

³³ Langer O. (1987), *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie, Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Munich, Zurich, (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, 91). Et Langer O. (1997) *Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein : Zur Anwendung rezeptionstheoretischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung*, dans *Meister Eckhart, Lebensstationen, Redesituationen*, éd. K. Jacobi, Berlin (*Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens*, Neue Folge, 7), p. 175-193, à la p. 185.

un roi ou à un peuple » (Vincent, 2002 : 98). Ainsi, « champions de Dieu, les saints sont la chance du peuple, son trésor. Plus les honneurs rendus sont magnifiques, plus cette chance, cette force circulante (...) sera puissante » (*ibid.*, p.99).

Les Ostensions, pendant lesquelles les reliques sont sorties, durent sept semaines en tout. Des fêtes et processions y sont organisées. Et le moment le plus important se déroule à Limoge. Il est constitué d'une grande procession où les personnes sont déguisées en saints, rois et reines. La ville transformée par un grand nombre de décorations florales. Cette journée est consacrée à la sortie du reliquaire de Saint Martial et l'élévation de son crâne. Quelques personnes sont désignées auparavant au sein de la communauté pour amener les reliques au-devant du public : « C'est ce geste auquel les gens viennent assister ; c'est le moment émouvant des retrouvailles anachroniques d'une communauté avec son fondateur » (*ibid.* : 90). « Comme pour le rite de l'Eucharistie, ce dont peuvent témoigner les participants, c'est d'une présence réelle, divine ou sainte, dans l'objet qui leur est montré. Peut-être est-ce aussi le geste ostensionnaire lui-même qui réalise cette présence ; peut-être est-ce dans ce face à face entre acteurs et spectateurs que l'esprit vient aux personnages donnés en représentation » (*ibid.* : 90).

Un objet porteur de la présence surnaturelle se caractérise aussi par une aura ou une force qui se dégage de celui-ci. Elle est repérable à travers le corps et l'affect des individus, à travers ce qu'ils ressentent mais aussi à travers ce qui est mis en place autour de l'objet : vénérer, tenir en sécurité, etc.

c. L'exceptionnalité de l'objet : force, aura, pouvoir et dimension sacrée

Pour chacune des reliques en scène pendant les ostensions, une esthétique carcérale est en place, très bien protégées par diverses grilles et serrures. O. Vincent avance l'idée qu'elles seraient aussi enfermées de la sorte pour protéger les habitants de celle-ci le reste du temps.

L'auteur présente de manière intéressante la relation singulière que crée la porte grillagée dans le reliquaire qui « permet un contact à la fois rapproché, personnel (de la personne à la relique) et indirect, par le regard seulement » (Vincent, 2002 : 87). La situation de cette interaction avec l'objet-relique est caractérisée par une distance contrainte. Et cela peut marquer ou même nourrir une certaine force qui se dégage de la relique.

Lors d'une grande messe, les crânes sont réunis sur l'autel. Le prêtre les présente en élévation à l'assemblée. « Les membres de la communauté viennent [ensuite] rendre hommage à leurs saints patrons, baiser les reliquaires, déposer une pièce de monnaie, et emportent comme reliques personnelles et familiales des petits morceaux de coton sanctifiés par le contact des crânes embaumés » (*ibid.* : 89) : Premièrement, le geste d'allégeance qu'est le baiser montre que ce n'est pas un simple objet. Et puis les morceaux de coton sont imbibés d'un peu du sacré que la relique dégage. La sainteté est reliée au corps du saint et pour cela diffuse une force, une sacralité.

L'objet à caractère exceptionnel, c'est-à-dire l'objet dégageant une aura, ayant un pouvoir ou étant défini comme sacré, finit souvent par devenir jusqu'à un certain point autonome dans son exceptionnalité.

L'objet exceptionnel autonome

Dans la religion du Livre qu'est le christianisme, l'écrit s'« investit et rayonne à la fois de sacralité » (Klaniczay et Kristsóf, 2001 : 947), et cela, même s'il est proscrit d'accorder de l'importance aux choses matérielles.

Divers récits exposent le pouvoir et le caractère sacré de livres et d'écrits spécifiques :

Sa puissance le rend indestructible ou presque : Un livre lié à un saint (ayant appartenu ou ayant été écrit par un saint) est si puissant qu'il échappe aux flammes. Et en ce qui concerne « la sacralité négative des livres hérétiques et magiques, la possibilité de leur crémation, loin de signaler qu'ils sont dénués de pouvoirs surnaturels, démontre qu'il faut recourir à des méthodes drastiques d'éviction du mal pour contrer leur dangerosité » (*ibid.* : 960). Aussi très puissants, les livres à sacralité négative ne sont pas faciles à détruire, même si les flammes en viennent à bout. Des récits font par ailleurs mention de l'apparition d'un démon sous la forme d'un nuage noir qui s'échappe du livre d'incantations en train de brûler.

Le livre peut aussi être protecteur, il est alors utilisé comme un talisman. Ainsi la culture populaire raconte qu'un saint se protège en élevant ses codex au-dessus de sa tête. L'Eglise est d'abord contre la dévotion ou l'usage du livre comme talisman, mais elle prend vite ce parti. Quant au « livre du magicien », il comporte « des dessins à valeur de talisman » (*ibid.* : 956), mais aussi des noms d'esprits placés dans des cercles magiques, ainsi que des indications et des précautions pour utiliser son pouvoir. Le livre peut donc simplement protéger mais aussi avoir des effets bénéfiques comme néfastes. Les mouvements « hérétiques » utilisent la Bible, livre sacré par excellence, pour le baptême. A l'opposé, on utilise pendant longtemps les livres reliques (ayant appartenu à un saint) pour les serments. Ainsi ne pas honorer son serment revient à s'attirer un châtement divin.

Toutes les reliques n'ont pas le même pouvoir ni la même puissance. Certaines sont réputées faire de grands miracles de guérison par exemple. Leur puissance miraculeuse tiendrait, selon Klaniczay et Kristsóf de la « haute considération » (*ibid.* : 958) tenue envers elle. Ils montrent notamment que de grands miracles à répétitions observés chez la relique Pseudo-Denys l'Aréopagite sont habituellement attribués à la Bible.

Les serments ont été faits sur la Bible jusqu'aux Temps Modernes : « Cette vertu prêtée à la Bible repose sur la tradition plus vaste de l'écrit-talisman, qu'incarne de manière particulièrement claire la persistance des usages magiques, remontant à l'Antiquité, de noms, de mots et de formules faisant référence au domaine divin, sacré ou magique » (*ibid.*).

Autres que les livres, les lettres de saints peuvent aussi être plus efficaces contre le Diable que d'autres talismans. Elles sont également capables de contrer les forces de la nature. S'ensuit les mots bibliques qui sont employés pour se protéger : alors inscrits sur le corps ou placés à des points stratégiques dans la maison.

Des penseurs chrétiens voient dans les lettres des *signes* de la Vérité du Monde. Le christianisme a toujours beaucoup accordé de l'importance à l'Écriture pour elle-même, au Verbe, la sainte parole. Mais dans ce cas, l'effet surnaturel attendu se fait essentiellement par « un « acte de parole » religieux » (*ibid.* : 951) (chants, récitation, lecture). Les auteurs parlent ainsi de « circularité sacramentelle entre l'écrit et l'oral » (*ibid.*). Certains pensent même que les lettres de l'alphabet sont elles-mêmes imprégnées du pouvoir divin, du Verbe. Ainsi, « la manipulation et la permutation des lettres peuvent exercer un pouvoir direct sur les forces de la nature et influencer sur le cours des événements » (*ibid.* : 956).

Les écritures bibliques ne sont pas seules à avoir un pouvoir effectif. Nous trouvons entre-autre des listes de noms d'anges, des litanies, ou encore des énumérations, des anagrammes. Des recueils ont apparemment été constitués durant le haut Moyen-Âge. La tradition hermétique est par ailleurs très importante du point de vue de la sacralité des écrits : « Les œuvres attribuées à Hermès Trismégiste (...) contribuèrent de manière significative à l'aura de l'écriture et des livres : son enseignement alchimique était rassemblé dans les fameuses *Tabula Smaragdina* (c'est-à-dire « écrites sur une précieuse table d'émeraude ») » (Klaniczay et Kristóóf, 2001/4 : 954).

Le livre et l'écrit ont donc un pouvoir et une aura sans qu'il y ait forcément de médiation. C'est parce que ces livres spéciaux ont une part de leur existence dans la surnature qu'ils ont ces caractéristiques. Leur pouvoir leur est donné par les forces du monde invisible.

Afin de poursuivre sur la question de l'objet sacré et efficace dans son autonomie, nous pouvons maintenant nous pencher sur deux autres exemples plus flagrants encore. Dans les deux cas suivants, l'objet acquiert une individualité.

Katerina Seraïdari (2005) étudie le culte des icônes sur les différentes îles de Grèce :

L'icône est en principe une image peinte sur du bois à valeur sacré. Elle représente souvent la Vierge ou d'autres saints comme des patrons, sous forme de portrait ou mis en scène dans une situation spécifique. Mais l'icône est vénérée pour elle-même et les récits et le discours véhiculé nourrit son individualité : Ses diverses manifestations créent cette individualité. Par exemple, c'est l'icône de Tinos, enterrée pendant un temps, qui apparaît elle-même en rêve afin d'indiquer son emplacement et d'être rendue au culte. Elle est alors cherchée comme un trésor. Même si l'apparition n'est pas toujours l'icône elle-même, c'est en son nom que le personnage vient menacer en rêve les personnes qui s'opposent aux fouilles. C'est elle aussi qui envoie un fléau, à savoir la peste, jusqu'à ce qu'on la retrouve. Une fois que les gens connaissent l'icône, et c'est en principe valable pour chacune d'elles, c'est encore elle qui vient leur parler en songe pour des sujets qui intéressent intimement celui qui rêve. Dans ces manifestations, il n'est jamais explicitement fait mention du saint à qui elle réfère.

De même, c'est elle qui exprime son refus de rester à l'endroit où on l'a mise. Ainsi, on raconte que l'icône de Limni s'est déplacée elle-même de l'ermitage de Sainte Anne pour s'installer vers la côte. Le village a par ailleurs déménagé pour la suivre.

Il existe un grand nombre d'icônes dont le degré d'importance et de puissance diffère. Mais chacune a son autonomie. Et plus qu'une autonomie, elles acquièrent une individualité à travers des allures anthropomorphes. A travers le discours, nous avons donc pu relever la capacité de décision, le pouvoir sacré qu'elles usent par leur volonté, les choix qu'elles font à partir de préférences (comme une préférence de lieu).

L'individualité de l'icône se retrouve aussi très fortement dans la manière dont elle est traitée par la communauté à laquelle elle est affiliée. Elle est honorée pour elle-même.

En Grèce, et plus particulièrement sur les archipels, le culte des icônes se caractérise par son système de rotation des icônes. Les habitants d'une commune qui a des icônes peuvent avoir la garde (logée dans le foyer domestique) d'une icône durant un an. L'individu ou la famille devient alors le *paniyiras* de l'icône jusqu'à ce qu'elle soit cédée à un nouveau *paniyiras* au terme de cette période. Selon l'importance de l'objet, le temps de garde est plus ou moins réduit : « Moins une icône reste dans la maison, plus elle suscite la vénération » (Seraïdari, 2005 : 94). Une icône très importante doit être laissée à portée du public tous les jours, sauf les quelques jours précédant et suivant le changement de *paniyiras*. Pour pallier au risque des vols, elle est cependant gardée au domicile toutes les nuits de l'année. L'ampleur de la fête étant également variable, la prise en charge de la s'en trouve plus ou moins onéreuse. Aussi,

certaines s'associent en compagnons pour partager l'icône et les frais. Seule l'icône de Chryssopiysi, icône patronale de Sifnos, doit être prise en charge par une seule famille. Une liste d'attente longue d'une vingtaine d'année est dressée pour cette icône très importante. On s'y inscrit afin l'honorer personnellement l'icône par rapport à un vœu qu'on lui a adressé, comme un vœu de guérison pour soi ou pour un proche. L'auteur raconte qu'elle n'est sortie qu'une seule fois de l'île pour accompagner un évêque à l'hôpital d'Athènes, ce qui souligne l'importance de cette icône miraculeuse.

Elle est aussi l'objet de la fête la plus importante car elle fait venir du monde de tout le pays, et son intérêt s'étend même hors des frontières nationales. Les communautés orthodoxes des pays voisins s'y rendent, ainsi que des touristes. Les hommes politiques sont également de la partie. Mais les habitants ont tendance à dire que tout cela dénature la fête religieuse.

Des icônes peuvent être gardées par les écoles. Les enfants sont alors familiarisés avec. Il est d'ailleurs fréquent qu'il y en ait une dans leur foyer familial. Les icônes sont au plus près de la vie privée des *paniyiras*. L'ethnologue les présente comme devenant sur la période d'un an un membre de la famille. Ceci octroie encore à l'icône une part d'humanité ou au moins d'individualité.

Certaines icônes trop grandes sont remplacées par des copies plus petites pour être plus facilement transportables. Elles doivent pouvoir être mobiles. K. Seraïdari remarque par conséquent que les icônes-copies prennent plus d'importance dans la vie des personnes que les icônes authentiques. Les copies entrent dans la sphère privée tandis que celles d'origine sont en permanence exposées dans l'église de la paroisse. Ceci crée un fossé d'autant plus grand que la copie prend une valeur spécifique dans la communauté étant donné qu'elle est moins accessible que l'autre par le public extérieur. L'icône logée dans une famille reçoit régulièrement des membres de la paroisse. Elle est comme protégée de l'extérieur, un extérieur défini par la communauté. Sur ce point, nous pouvons évoquer l'existence d'icônes dites « privées ». Il s'agit de la propriété de familles qui l'héritent de génération en génération. Et au fil du temps, les familles s'étendant, elles prennent un sens communautaire. Il existe une icône privée connue seulement des villageois de Filoti : essentiellement les natifs du village (surtout des anciens) et les pratiquants. Il est fréquent de les voir faire un signe de croix en passant devant la maison dans laquelle est cette icône.

L'auteur reprend un travail de Loring Danforth³⁴ sur les *anastenaria*³⁵ (Seraïdari, 2005 : 122). Celui-ci montre que les icônes familiales, dans ces communautés, sont reliées par des liens généalogiques. L'icône originelle est appelée « père ». Les héritiers de ces icônes sont eux aussi présentés comme leurs descendants. Ainsi, l'icône familiale est appelée « grand-père ». L'icône acquiert ainsi une individualité propre. Elle est vénérée pour elle-même, elle prend une place d'individu dans la communauté et la famille. Les membres de la communauté s'y attachent. L'auteur rapporte une anecdote concernant un enfant qui pleure de savoir que l'icône dans la famille depuis un an doit être cédée à une autre famille. Ses allures anthropomorphes sont en partie constituantes de son autonomie et de son individualité. La fête et la place accordée à l'icône en témoigne également en terme d'importance. Les icônes sont plus ou moins populaires mais nous observons dans tous les cas que chacune est distanciée du saint à laquelle elle réfère. Qui plus est, elles peuvent référer à une autre icône originelle comme les icônes-copies (termes de l'auteur) ou encore les icônes familiales étudiées par Danforth.

En Espagne, les statues des Vierges dites « miraculeuses » sont également très représentatives du phénomène d'individuation.

Marlène Albert-Llorca (1994) a travaillé essentiellement sur le cas des vierges dans le Pays valencien. Chaque année, on sort *La Vierge dels Désemparats* demeurée cachée tout le long de l'année. A travers le rite il semble que la Vierge vienne s'y incarner : « Mais l'être ainsi «présentifié » n'est peut-être pas cet être céleste que l'on appelle la Vierge Marie » (Albert-Llorca, 1994 : 37). Les récits racontent la venue de la statue ou de l'icône depuis l'au-delà. Elle apparaît miraculeusement sous cette forme matérielle devant un berger, un homme en ermitage ou encore des marins en mer. Mais ils ne parlent jamais de l'apparition de la Vierge en elle-même ni même à travers la statue. Ces récits mettent en lumière et explique ce pourquoi toute l'attention est portée sur la statue. On veut la toucher en tant qu'objet miraculeux : « Le référent surnaturel de l'image passe dès lors au second plan. Il reste cependant nécessaire, car la Vierge figurée ne reçoit les honneurs qui la sacralisent que parce qu'elle est la Vierge (*ibid.* : 51).

³⁴ Danforth L. (1995b) (traduction du grec : *Les anastenaria de Sainte Hélène. Marche sur le feu et guérison religieuse*), Athènes : Plethron.

³⁵ Ensemble de fêtes très localisées dans certaines communautés macédoine grecques.

Ces Vierges miraculeuses se rapprochent et en même temps s'écartent des icônes en Grèce sur le point de la copie. Il existe une copie de *La Vierge dels Désemparats* pour les processions car elle est devenue fragile. Néanmoins, cette fois on voudrait toucher la « vraie ». C'est tout aussi significatif que le schéma inverse car on préfère dans tous les cas une statue. Il semblerait que la première ait plus de valeur sacrée par le fait même de son authenticité, authenticité qui se vérifie à travers les récits mais aussi à travers la dévotion première de Marie. Elle n'en reste pas moins autonome et individuelle. Pour ces raisons, dans les cas où une statue subit un accident, on réutilise automatiquement des parties ou des morceaux de celle-ci pour en faire une nouvelle : « Autant d'objets qui, réutilisés dans la nouvelle image, permettent d'assurer sa sacralité en la transformant en une sorte de statue-reliquaire : on ne saurait mieux dire que les statues venues du Ciel sont l'analogon d'un corps saint, que leur sacralité est liée à leur substance même et pas seulement à leur contenu représentatif » (*ibid.* : 39).

« A la différence des hosties consacrées, partout et toujours identiques, les Vierges apparaissent comme des êtres distincts » (*ibid.* : 39). *La Vierge dels Désemparats* est bossue, c'est ce qui participe fortement à l'individualiser. Elle est réputée pour cette caractéristique et on la surnomme *La Geperudeta*, c'est-à-dire la petite bossue. Cette caractéristique physique n'est en aucun cas présentée comme un défaut. Au contraire, des récits l'expliquent par un miracle. Comme l'enfant Jésus de la sainte Maria Francesca, elle s'est animée, et cela par volonté : « Un groupe de femmes discute avec vivacité devant l'autel » :

« Moi, j'ai entendu dire que c'est parce qu'elle accompagnait le cercueil des condamnés à mort et des pauvres. Elle s'inclinait vers eux pour montrer qu'elle les aimait. - Pas du tout, la Vierge est bossue depuis que des voleurs sont entrés dans l'église pour lui prendre ses bijoux. Elle a baissé la tête et les a foudroyés du regard. Ils sont restés paralysés et, elle, elle est restée comme ça. Et elle a longtemps gardé une marque au visage, parce que l'un d'eux l'avait frappée » (*ibid.* : 36).

Comme l'enfant Jésus, elle est animée, et comme lui elle est habillée, elle est même parée de riches bijoux, ce qui la rend vivante d'une part et l'individualise.

En Espagne, on porte aussi en procession une statue plutôt intrigante nommée la Mahoma, elle aussi habillée. Elle est apparemment héritée de la culture maure importée lors des conquêtes du Moyen-Âge. Actuellement, la présence de la Mahora peut s'interpréter aux

travers d'enjeux politiques et identitaires au sein des villes. Mais la statue a une existence encore supérieure. Elle est l'objet de manipulations rituelles. Cheminant dans la rue, elle a de fortes similitudes avec la Vierge en procession. Mais elle est traitée avec humour et semble être son antithèse, l'« envers burlesque » de la statue de la Vierge. Pourtant un grand nombre de personnes font leurs vœux à la Mahoma : « Je sais que la Mahoma est un mannequin. Mais la Vierge aussi est un mannequin. Et pourtant, j'ai foi dans l'une et l'autre » (propos recueillis par Albert-Llorca, 1994 : 51). Quoique cela fut-ce surprenant, ces propriétés attestent du caractère sacré de la Mahoma : « On ne peut donc échapper au va-et-vient permanent - noté par Paul Veyne à propos des rois - entre la capacité sacralisante du rite collectif et la présupposition de la légitimité de son destinataire; il faut compter, parmi les conditions sociales de l'efficacité des rituels, la présence dans notre culture de la position, si vague soit-elle, d'une transcendance » (*ibid.* : 51). D'après M. Albert-Llorca, cette position ambiguë qu'a la Mahoma qui lui attribue un statut exceptionnel, pourrait possiblement être à l'origine de sa transcendance.

Cette dernière figure nous permet de passer à la partie suivante. Les objets sont en principe sacrés par le lien qu'on leur attribue avec l'invisible. Et bien qu'ils puissent exister de cette manière ils peuvent prendre leur place dans le monde des vivants de façon autonome jusqu'à s'individualiser. Ceci n'est néanmoins pas valable pour tous les objets consacrés, nous l'avons évoqué avec l'hostie. Cependant l'autonomie et l'individuation se trouvent avoir des limites, à savoir la nécessité d'être relié à un saint. Mais comme nous le voyons avec la Mahoma, il ne s'agit pas seulement d'un lien avec un référent surnaturel, mais il est essentiellement question d'un processus de création de la sacralité, dont fait seulement partie la référence ou l'interaction avec un être surnaturel.

Tout ce que nous avons observé jusqu'alors en matière d'exceptionnalité et de pouvoir doit ces caractéristiques à un processus de création du pouvoir à des moments précis et limités dans le temps comme sur le long terme. Autrement dit, l'objet doit être auparavant animé/activé.

d. Processus de création de l'exceptionnalité et du pouvoir efficace

Chacune des présentations d'objets à caractère exceptionnel listée au long de ce chapitre présentait les prémisses de cette partie.

La Mahoma, par exemple, que nous venons de voir tiendrait son statut exceptionnel du rituel qui la place dès lors dans une exceptionnalité, et éventuellement le fait qu'elle ait une procession similaire à celle de la Vierge, ce qui pourrait globaliser le mimétisme à la transcendance. Néanmoins le propos n'est pas d'affirmer que tout est factice. Accordons comme Paul Veyne (cité par Albert-Llorca, 1994 : 51), une première présence transcendante, aussi vague puisse-t-elle être.

En ce qui concerne *La Vierge dels Désemparats*, elle est cachée par une tenture puis enfin dévoilée lors d'un rituel alors que la tension est à son comble. Toutes les personnes présentes attendent de la voir. Et la mise en scène du rituel se déroule de manière à jouer sur l'attente. Lorsqu'elle est dévoilée, elle doit produire un grand effet. Et ses ornements y participent. Elle est au préalable parée dans le plus grand secret. Mais même les femmes chargées de ce rôle particulier la voient de plus en plus vivante au fur et à mesure qu'elles l'habillent : « « A la fin, elle me fait presque peur ». « Quand je lui ai passé sa bague, je me suis mise à trembler. On dirait qu'elle est vivante, tu comprends ». Les modalités publiques du rituel contribuent, d'une autre manière, à donner vie à l'image » (Albert-Llorca, 1994 : 37).

La création de ces statues est « inventée » par des récits légendaires qui suggèrent « qu'elles ne sont pas de simples représentations mais des «présentifications de l'invisible», qu'en elles la Vierge est née au monde une seconde fois » (*ibid.* : 36). Ainsi, le récit est une étape importante dans le processus. Mise à part la Mahora, qui reste dans un statut ambiguë, tous les objets à caractère exceptionnel (dégageant une aura, définis comme sacrés, ou magiques) que nous avons traités sont légitimés par un discours ou une explication, soit concrète (pour les cendres : lié à la mort) soit de l'ordre du mythe en ce qui concerne les objets sacrés.

Le caractère exceptionnel et sacré de *La Vierge dels Désemparats* est aussi dû à la présentification de la Vierge dans sa représentation, elle s'y re-présente.

Cependant, « si l'on ne faisait apparaître et disparaître la statue, si l'on ne réservait à quelques privilégiés le droit de l'habiller et de la porter, si l'on ne la couvrait d'or, elle ne serait rien, et ces marques d'honneur sont effectivement accordées à des statues » (*ibid.* : 51).

La mise en scène rituelle est alors très impliquée, ainsi que le sens que les individus donnent aux objets. De la sorte, nous trouvons des objets qui sont créés par des individus seuls et semblent par là-même du domaine du profane, cependant ils ont une existence similaire aux objets sacrés attestés collectivement.

Aussi, sur l'île de Sikinos, nous rapporte Katerina (2005), un pope nommé Papa-Stathis a un parcours atypique. Il est ordonné pope assez tardivement et apprend le « métier » par lui-même. C'est un enseignant d'éducation physique qui lui a appris la technique pour peindre les copies des icônes que l'on peut lui demander. L'auteur s'étonne de son utilisation : « A ma grande surprise, j'ai constaté qu'il utilise cette technique aussi bien pour faire des icônes commandées par les villageois que pour faire des tableaux de Mickey Mouse pour ses enfants » (Seraïdari, 2005 : 99) . Cette remarque pose évidemment la question de la sacralité.

Sur la même île, une religieuse grecque recevait régulièrement des icônes que son frère lui ramenait de chacun de ses pèlerinages. Hors, un jour il oublia de lui en acheter. Elle décida de garder un sac en plastique qu'elle ne pouvait se résoudre à jeter sur lequel était inscrit « *Ekatontapiliani Parou 326-1996* ». Elle le découpa et l'encadra pour l'accrocher avec les autres. Cette femme n'étant pas dans un couvent, s'est faite sa propre cellule dont les murs sont tapissés d'icônes. Cette nouvelle icône inhabituelle est ainsi naturellement dressée au rang des autres. De la même façon qu'une copie peut être sacrée, celle-ci acquiert une sacralité en s'inscrivant dans une tradition : « Dans la mesure où c'est la vénération qui *fait* l'icône, qui module ou même remet en cause la hiérarchisation officielle, une icône récente, en matière plastique et sans intérêt artistique peut être aussi miraculeuse qu'une vieille icône peinte. La sacralité ne se trouve pas *a priori* dans l'objet : c'est son inscription dans une tradition et dans des pratiques religieuses qui le rend sacré » (Seraïdari, 2005 : 100). Elle est mise en scène comme les autres, traitée comme les autres, et cette dernière prend par ailleurs sa légitimité dans son lien avec l'église de la Vierge, au centre d'un pèlerinage.

En ce qui concerne les pouvoirs miraculeux ou maléfiques des livres, ils sont, comme l'affirment Klaniczay et Kristóf (2001), la « conséquence de son usage sacramentel, liturgique ou magique » (Klaniczay, Kristóf, 2001 : 957).

La lecture de la Bible, par exemple, est une partie essentielle du culte chrétien et est indispensable pour s'élever dans cette religion. Mais la lecture est introduite au milieu d'une liturgie : cierges allumés, encens, etc. Les livres sacrés sont aussi en général somptueusement ornés : par les reliures mais aussi dans la calligraphie, les enluminures et la symbolique des lettres. A travers ces différents aspects, les livres dans la religion catholique, dans cet exemple, sont déjà mis dans une position valorisante, leur donnant une position très importante. La question de la mise en scène des objets est donc un point assez essentiel du processus de sacralisation et de création de l'efficacité des objets ; par la scénographie mais aussi la mise en scène en général :

« Outre son contenu intrinsèque effrayant, le pouvoir surnaturel des livres de secrets était accru par certaines cérémonies : la consécration du livre assurait l'efficacité des formules » (*ibid.* : 955). L'efficacité est rendue possible par le processus rituel cérémoniel. La cérémonie est réalisée pour donner du pouvoir au livre. Et c'est ainsi que le livre et son contenu acquièrent leur capacité d'action, leur capacité effective.

Certains objets perdent même toute forme d'exceptionnalité à la fin du rituel. C'est le cas des ex-voto anatomiques qu'étudie Giordana Charuty (1992). L'auteur fait une comparaison rapide avec le théâtre, présentant les pèlerins comme des acteurs qui déposent leurs accessoires en coulisses à la fin d'une représentation, soit à la fin du rituel. Le terme « accessoires » est important dans ce contexte (le sanctuaire de São Bento da Porta Alberta où se déroule la *romaria* les 12 et 13 août), surtout dans le temps du rituel, d'autant plus que nous apprenons un peu plus bas que les religieuses ramassent les figures de cire pour les revendre ensuite. L'objet votif a son importance pour le pèlerin tout au long du rituel. Il perd dans ce cas précis toute sa force d'intercesseur à la fin. Notons que ce n'est pas le cas partout, car des ex-voto sont actuellement encore accrochés dans des sanctuaires divers.

Les pèlerins ne participent pas en majorité aux processions communes ni aux messes. En revanche « tous accordent le plus grand soin à l'accomplissement de ces dévotions individuelles qui, à travers des modalités communes, répondent donc à deux motifs distincts » (Charuty, 1992 : 8) : s'acquitter d'une promesse ou remercier la divinité, ou faire une demande.

Dans toutes les pratiques que Charuty a pu observer ou retrouver dans les récits médiévaux, le déplacement du pèlerin portant la figure de cire vers, autour ou devant le sanctuaire est l'acte essentiel du rituel votif. Cela peut aussi être le déplacement de l'objet votif de l'autel au pied

du Saint, etc. Aussi courte soit-elle parfois, la manipulation de l'ex-voto est nécessaire car cette étape semble symboliser le passage de l'état passif ou au moins impuissant à l'état actif et donne sa force à l' « action » votive.

C'est alors et avant tout à partir du traitement du corps transformé en objet ambigu, à la fois inerte et animé, que se construit la position intermédiaire du saint et que cet objet devient un intercesseur intemporel, à cheval entre les vivants et les entités supérieures.

Il n'est pas forcément nécessaire d'être persuadé de l'existence d'un monde et de forces surnaturelles pour en ressentir la présence.

Pierre Smith (1979 : 141), à propos du baptême d'un navire, évoque l' « effet particulier » produit sur quelqu'un qui croit pourtant sans trop y croire et ainsi se voit « donner un nom au navire et (...) briser sur sa coque une bouteille au moment où les filins qui le rattachent à la terre sont tranchés et où il s'ébranle et glisse dans la mer pour la première fois » (*ibid.*). Ce navire serait alors comparé à une personne. Smith parle même d'une « aura » qui pourrait « l'accompagner dans sa vie de machine ». C'est le cadre (sens de Goffman, 1986) du rituel que créerait cet effet. Smith lui attribuerait une sorte de *mystique* ressentie.

Cet affect peut aussi induire ou marquer l'adhésion des acteurs du rituel.

Le cadre rituel, comme spécifique et hors du quotidien, est engendré par le mode théâtral et la simulation. Il emploie une symbolique. De plus, l'affect en jeu dans le rituel s'inscrit dans le cadre et sert la force de l'objet.

L'idée du cadre rituel non-seulement rejoint Goffman mais rappelle aussi l'expression de Dan Sperber (1982) présentant le rituel comme une mise entre guillemets, qui le place hors du temps et de l'espace habituel. L'objet impliqué dans ce rituel acquiert alors ces mêmes caractéristiques. On voit le même effet dans une cérémonie ou une fête en l'honneur d'une relique par exemple. La mise en scène de l'évènement joue sur la sensation ressentie face à l'objet. Ainsi Odile Vincent (2002) rapporte les déclarations d'un citoyen³⁶ à propos de la sortie de la relique de Saint Martial à Limoge : « Même les chabretaires, ils ont dit, “il y a quelque chose”. Et alors quand on sort... Quand vous voyez cette foule silencieuse qui vous attend, vous avez l'impression qu'il y a quelque chose qui se passe, qu'on ne comprend pas » (Vincent, 2002 : 100).

³⁶ Il fait partie de ceux qui ont le rôle de sortir la relique et de la présenter au public qui attend hors de l'église.

O. Vincent présente également les étapes de *fabrication* des reliques, qui sont reproduites tous les sept ans :

- 1) la **Reconnaissance** : « La découverte de ces macabres trésors enfouis constitue l'étape initiale de la sacralisation des reliques » (*ibid.* : 85), avec l'attribution du nom et de son histoire. Au Dorat, par exemple, un groupe désigné doit procéder solennellement au simulacre de la Reconnaissance : « ce geste de Reconnaissance réaffirme et renoue le lien entre le saint et le lieu ». Et l'**Invention** : « un rite qui sacralise des restes mortuaires et inscrit dans un calendrier le récit hagiographique » (*ibid.* : 90).
- 2) la Translation (déplacement de la relique vers le lieu de culte),
- 3) l'Ostension (présenter les reliques aux fidèles)

Ces informations montrent comment la relique acquiert son statut exceptionnel et comment il est réaffirmé tous les sept ans. Nous pouvons de plus relever l'importance de l'histoire et subséquentement de l'identité surnaturelle qui lui est octroyée.

Plus spécifiquement, le récit se retrouve assez souvent dans les processus de création de l'exceptionnalité, mais plutôt dans le cas où l'objet a un pouvoir efficace. Sur l'origine du culte d'un objet, nous avons vu le cas des icônes qui apparaissent en rêve pour être retrouvées et qui se déplacent seules lorsqu'elles ne veulent pas rester à l'endroit où on les met initialement.

Il y a aussi les récits qui « attestent » des pouvoirs d'un objet en racontant des épisodes de sa vie d'objet, comme nous l'avons vu avec les livres ou encore la Vierge bossue.

L'ethnologue Marina Emelyanova-Griva (2010), de son côté, a cherché à expliquer comment le culte actuel de la tombe de Victor Noir est né. Dans ce cas, il s'agit plutôt d'une transformation. D'abord l'objet d'un culte politique en tant que martyr de la révolution, il est aujourd'hui au centre d'un culte de la fécondité ou encore sexuel.

Les premières traces de ce culte remontent aux années 60'.

Il serait soit né d'une plaisanterie, soit perpétué par une plaisanterie ; l'auteur réunit alors trois hypothèses. La première propose son origine dans une caricature qui « illustre ou même impulse « la plaisanterie », la pratique imaginaire relative au monument dans le milieu artistique » (Emelyanova-Griva : 7). C'est un peintre allemand apparemment passionné des déviances sexuelles. La seconde fait mention d'un groupe d'étudiants qui auraient développé un canular en payant un gardien pour qu'il frotte régulièrement les parties qui sont maintenant lisses. Un journaliste aurait exploité l'idée en inventant ce culte votif. Les journalistes sont au

cœur de la troisième hypothèse qui les présente comme étant directement à l'origine de l'invention.

Cela reste des hypothèses toutes relativement vraisemblables. Et toutes convergent sur la transmission de l'information et notamment sa médiation qui a popularisé ce culte. En admettant que les pratiques aient pu commencer avant, les divers médias sont en cause (avec humour ou sérieux) dans l'accroissement phénoménal des rites de fécondité et de virilité sur cette tombe. A cela peut s'ajouter l'intérêt que porte l'anthropologue elle-même et donc son travail. Ceci rejoint le culte des icônes en Grèce, où cette fois l'érudit local retrace une histoire jusqu'à parfois aboutir à la création du culte.

La transmission se fait également par le biais des guides touristiques et des amis, dans le but de divertir ou bien pour pratiquer réellement le culte. Internet et le tourisme de masse, caractéristiques de notre époque, ont en outre très fortement contribué à la transmission du culte.

De l'histoire du personnage, on ne retient que le passage tragique lié au mariage de Victor Noir, souvent romancé. Le reste est inventé, faisant de lui un don juan et un dandy. Le culte politique d'origine est lié au nom du journaliste mort « en martyr », tandis que le culte sexuel est lié à la sculpture même du gisant _ qui a vu naître des interprétations toutes différentes de celles d'origines _ soit à la plastique de l'objet.

Sans même connaître le culte et sa popularité, il n'est pas rare que le gisant, surprenant par sa sculpture réaliste et ses parties lustrées, attise l'intérêt des promeneurs. Ces parties lisses invitent même, par curiosité, à toucher : « le gisant, tel qu'il paraît actuellement, permet non seulement les pratiques d'attouchement mais souvent les provoque en présentant toutes les possibilités d'interprétation » (*ibid.* : 11). En plus des parties lisses, la tombe reçoit simplement des fleurs en offrande, mais aussi de petits papiers correspondant aux vœux qui, si le promeneur a l'œil, peut l'intriguer.

Ces dernières affirmations nous ramènent au fait que la mise en scène de l'objet ainsi que son aspect propre jouent beaucoup dans le processus. Nous l'avons aussi vu avec la *Vierges dels deseparats* très ornementée, avec les livres reliés, l'enfant jésus richement paré, l'urne habillée ou mise en valeur par un autel domestique, etc. Ces mises en scène peuvent être à la fois des vecteurs et des conséquences du caractère exceptionnel.

Néanmoins, comme le montre Hockey (2007), la force d'un objet est aussi la conséquence d'autres événements extérieurs tels que nous l'illustre cette anecdote

humoristique assez fréquente : lors d'une dispersion, le vent emporte les cendres sur les individus présents. « Les cendres semblent ainsi vouloir « s'accrocher » aux survivants, au moment même où ces derniers pensent qu'ils vont leur offrir une nouvelle liberté » (*ibid.* : 301).

Ajoutons le cas du vêtement que portait un homme accidenté de la route, rapporté à sa mère par la police. Il est « investi d'une « puissance effroyable » » (*ibid.* : 302) affirme la femme, et cela, par le fait que le vêtement ait été présent au plus près de l'homme au moment de cet événement violent.

Le statut spécifique de certains objets est donc bien entendu en partie nourri par l'importance que les personnes leur accordent :

Les objets auxquels le collectif octroie le plus d'importance sont les plus puissants, et vice-versa. On leur rend hommage, on les protège, mais ils peuvent être dangereux, alors on s'en protège et on les met à l'écart. Les livres magiques sont par exemple interdits par l'Eglise. Accorder de l'importance à ces livres est quelque part contribuer à leur puissance et à leur exceptionnalité (autant au sens que nous employons depuis le début dans le mémoire que dans le sens commun). Ici la cause de l'exceptionnalité est collective, additionnée des règles d'une institution qui a une incidence sur les conceptions du collectif. Ce collectif n'est néanmoins pas le seul acteur de l'exceptionnalité de l'objet. Souvent, les individus ont une relation plus ou moins personnelle et intime avec l'objet, selon l'accessibilité notamment. Les individus seuls ou au sein d'un collectif rendent hommage à l'objet, le vénèrent.

Tous ne sont pas forcément vénérés mais ils peuvent faire l'objet d'une relation intime comme les urnes ou les ex-voto sur un temps court, ou encore les icônes privées ou en rotation comme nous avons vu en Grèce. Ce qui les caractérise tous est cette « aura », « force », ou « mana » pour reprendre Mauss. Ils peuvent être empreints de la présence surnaturelle ou être puissants en eux-mêmes. Mais ces derniers sont tous en lien d'une manière ou d'une autre avec le monde invisible, en tant que médiateur entre les deux mondes par exemple. Les objets peuvent aussi servir au champ religieux sans être empreint de cette aura. Ils ont alors des fonctions plus terrestres et servent aux hommes à appréhender l'invisible mais aussi à se placer par rapport à ce monde. Car tous les acteurs n'ont pas forcément les mêmes conceptions, et les objets aident à les affirmer ici dans une idée collective. Également au centre de pratiques thérapeutiques et rituelles, ils peuvent permettre

de mieux appréhender les problèmes auxquels les individus font face dans leur vie terrestre et servir l'efficacité rituelle. Mais qui de l'œuf ou de la poule est apparu en premier, remarquerons-nous. L'objet aide l'individu et le collectif à appréhender l'invisible et l'incompréhensible de manière commune mais il est aussi la représentation de ce comment une société met en scène l'invisible.

Pour l'ethnologue, l'étude des objets du champ religieux pourra s'inscrire dans une compréhension de l'interaction entre les individus et les objets, c'est également et plus particulièrement un moyen d'appréhender l'interaction entre l'homme et l'invisible.

Nous observons par ailleurs que bien que l'objet, en tant qu'accessoire de mise en scène ou au centre d'une dévotion, soit toujours plus ou moins sujet à débat au sein des religions, il se révèle être un élément très importants dans la relation avec l'imperceptible. Le processus qui constitue l'exceptionnalité est parfois populaire mais aussi parfois véhiculé au sein de la religion officielle. C'est alors d'une consécration dont il est question. L'Eglise, même si elle a pu parfois changer de position au cours des siècles, donne de l'importance aux pouvoirs bénéfiques ou négatifs des livres, participe et se place au premier plan des fêtes et processions des reliques, des icônes et des statues. Le prêtre, maître du rituel catholique, est en position de consacrer l'objet, à commencer par l'hostie. Dans tous les cas, Eglise ou non, dogme ou non, les objets que nous avons étudiés jusqu'ici ont tous leur importance et leur existence propre, à leur échelle et dans leur rôle.

Chapitre III. Un lieu, un espace, un *cadre*

D'après Odile Vincent (2002), le christianisme distingue deux formes de consécration : celle de l'Eucharistie, pour lequel rite il faut l'action d'un prêtre, et « la forme reliquiale » où la présence « est inhérente au support lui-même, par nature exceptionnel, c'est-à-dire le reste corporel d'un mort saint (ou du Christ lui-même) » (Vincent, 2002 : 81). Autrement dit, si une relique est présente dans un lieu, c'est la substance même de la relique, en tant que restes palpables du saint, qui diffuse son exceptionnalité dans le lieu qui deviendra un sanctuaire. Mais il n'est pas seulement question de substance palpable, il s'agit avant tout de l'attache terrestre du saint. Ce dernier est rattaché à la relique et donc au lieu qui la renferme. L'espace acquiert ainsi un statut exceptionnel.

Cet espace pourrait être traité comme un objet. Les objets et les espaces communiquent et interagissent dans le domaine qui nous intéresse qui est le sacré et, tout en étant différents, présentent des points tout à fait analogues. Si nous avons séparé ces deux éléments en deux chapitres, ce n'est que par soucis d'organisation. L'espace, l'architecture d'un lieu peut être placé au rang des objets mais nous considérerons surtout l'espace comme un cadre dans lequel des objets « exceptionnels » peuvent s'y trouver, interagir avec, mais aussi le constituer. Il sera donc encore question d'objets et ce nouveau chapitre s'applique simplement comme un prolongement du précédent.

La présence de la relique consacre donc un lieu en sanctuaire, la relique mettant en présence le divin et connectant ainsi le monde invisible et le nôtre, l'intemporel et le présent : « En tant que relique, un saint est considéré présent aujourd'hui comme autrefois, ici-bas en même temps que dans l'au-delà. La transgression de ces catégories confère au sanctuaire qui héberge une relique la propriété de localiser de façon permanente une rencontre entre les espaces humain et divin » (Vincent, 2002 : 81). A travers la relique, le saint est présent sans limite de temps, il est donc toujours présent dans les deux mondes. Le sanctuaire est alors un point de rencontre des deux mondes, et de cette façon un espace sacré par excellence, qui ne nécessite a priori pas de l'action d'un prêtre ni d'un quelconque rituel. Néanmoins, l'exceptionnalité de la relique est renouvelée par divers facteurs que nous avons évoqués dans le chapitre précédent. Le sanctuaire dépend alors de l'intérêt porté à la relique. Et s'il a du succès, il peut

devenir un lieu de pèlerinage, par exemple. Le processus de création d'un pèlerinage fera par ailleurs l'objet d'une sous-partie de ce chapitre, mais avant d'y venir nous aborderons la question de la création d'un cadre spatialisé et nous observerons comment est fabriqué et vécu l'espace de la Terre Sainte. Puis nous clôturerons ce troisième chapitre par un petit déplacement vers l'espace imaginé. Mais jusque-là, la question du cadre et de l'espace modalisé sera notre ligne conductrice.

a. Constitution d'un espace spécifique sacralisé : un cadre

Eléments de modalisation

Revenons à Odile Vincent et son étude des ostensions en Limousin. Avant que les festivités commencent, les responsables religieux procèdent à la bénédiction et la consécration du drapeau « qui signale le lieu et le temps de l'Ostension » (Vincent, 2002 : 85), qui « signale le domaine temporel et spatial » (*ibid.* : 89). Il sera embrassé par les citoyens en preuve d'allégeance à l'ordre du rite.

Odile Vincent a relevé un certain nombre de détails de mise en scène. La ville est redécorée, toute une scénographie festive est établie, plaçant Saint-Junien, ici, dans un espace-temps différent du quotidien³⁷. Lors des cérémonies de clôture l'espace est clos (circulation automobile bloquée aux entrées). Les fleurs de papier et les banderoles accrochées par les citoyens font partie du décor scénographique dressé en l'honneur des saints. Elles ornent les rues de la ville très tôt le matin. La ville est transformée et « le caractère sylvestre (...) rétablit métaphoriquement l'état originel supposé des lieux » (*ibid.* : 94). Ce serait, d'après l'auteur, un rappel de l'ermitage des saints. Si l'on souhaite traduire cette mise en scène, nous penserons aussi à la perfection de la nature créée par Dieu et au Paradis terrestre. En plus du caractère symbolique et de l'isolement spatial « les fleurs de papier, immortelles, et les feuillages persistants des sapins et des genévriers, affichent (...) leur indifférence face au temps qui passe et contribuent à construire, aux couleurs des saints, l'intemporalité de ce moment cérémoniel » (*ibid.*). Tout cela donne néanmoins un temps cérémoniel spécifique à

³⁷ La transformation de la ville a par exemple déjà été étudiée sur la question du carnaval. Nous renverrons entre-autres aux travaux de Michel Agier (2000).

durée limitée et daté, dont l'unité est comptée sur l'intervalle des sept années, et installe une remise à zéro septennale³⁸.

La ville est transformée tous les sept ans, elle est modalisée. Un cadre spécifique est créé le temps des Ostensions grâce à ce que l'on peut qualifier de théâtral. Nous avons brièvement parlé du décor, mais la mise en scène rituelle et le rôle des différents acteurs (désignés pour des actions cérémonielle, ou la foule pour beaucoup déguisée en saints ou personnages importants de l'histoire religieuse) sont aussi des constituants inhérents au cadre de ces Ostensions : « Du grand mélange des genres, partie promenade familiale, partie pompe ecclésiastique, partie rites magiques, naît une atmosphère peu commune qu'accentue la symbolique macabre des crânes » (Vincent, 2002 : 80). Le cadre est donc aussi une question d'atmosphère. Nous avons par ailleurs déjà rapporté les propos de participants que relève l'auteur quant à l'impression particulière ressentie face à la sortie des reliques. L'atmosphère est pesante, il se passe quelque-chose de fort. Mais il est toujours difficile de définir de telles impressions. L'ethnologue parle d'un silence, d'une attente, d'une tension.

Comme la plupart des auteurs s'accordent à dire en ce qui concerne le rituel en général, tout au long des Ostensions les actions théâtralisées et symboliques sont réparties en moments clefs créant des temps forts comme celui que nous venons d'évoquer, mais ce sont surtout des moments qui scandent cette période. Le cadre des Ostensions, comme nous pourrions le voir dans tout autre cadre, n'est pas linéaire, il comporte des passages plus creux et des passages plus forts, et ces derniers bâtissent l'architecture du cadre. Ainsi s'effectue le rite d' « ouverture de la ville ». Ce n'est pas une ouverture concrète des portes, car il n'y en a pas, mais c'est une appellation symbolique qui signale l'ouverture de la période des rites ostensionnaires. Ces « portes » sont « les figures architecturales d'une délimitation rituelle de son espace conçu à ce moment-là comme sacré » (*ibid.* : 91).

La sacralité du lieu pendant les Ostensions est fabriquée ou affirmée grâce aux reliques. Durant les Ostensions, elles ne diffusent plus seulement leur exceptionnalité au sein du sanctuaire mais elles la diffusent dans la ville et dans les villages dans lesquels elles passent. De plus, les cérémonies d'ouverture, explique O. Vincent « rendent compte de façon très explicite de l'utilisation des reliques dans les procédés de construction symbolique de l'espace de la ville, de ses limites et de ses passages transcendants » (*ibid.* : 90). Le saint est mis en présence dans l'espace délimité par sa transformation et les diverses actions rituelles. Son histoire directement liée à la ville et les alentours est rappelée à travers le chemin de

³⁸ Tous les sept ans, les habitants renouvellent leur contrat de patronage et réaffirment l'exceptionnalité des reliques à cette occasion.

procession : « Ces arrêts dans le cours de la marche célèbrent des épisodes remarquables de la vie du saint, localisés en certains points géographiques liminaux de l'espace communal (bordure de forêt ou du terroir, rocher, fontaine...) ; ces épisodes, reliés en « histoire de la vie du saint », consistent en fait en moments de contact entre le saint et l'au-delà divin (prières, miracles, mort du saint...) » (*ibid.* : 102). Le cadre des Ostensions est donc caractérisé par un temps propre, rythmé par des moments plus forts, mais c'est aussi un espace dont le passage des reliques, le décor et les divers rituels spatialisés soulignent la géographie, le tout marqué par des significations symboliques et historiques. Une mise en scène cérémonielle constituée d'actions fortes, d'actions qui rythme les sept semaines, d'acteurs dont les rôles sont répartis pour un bon déroulement, d'une scénographie symbolique spatialisée mais aussi globale contribuant à la première transformation du contexte : tout cela constitue le cadre et donc modalise la ville le temps des Ostensions. Parler de mise en scène à travers la modalisation peut en outre nous inciter à ajouter le rôle du son impliquant les chants et prières mais aussi les temps de silence, par exemple ; ce qui peut nous ramener à évoquer l'atmosphère globale des lieux comme étant le complexe sensitif du cadre³⁹ mis en place et mis en scène.

Dan Sperber⁴⁰ développe la notion de *mise entre guillemets* et place toute action du rituel en dehors de la vie quotidienne. Quant à Pierre Smith (1979), il montre dans son texte « Aspect de l'organisation des rites » que le rituel est marqué par des mises en scène et parle même de « simulation ». Il ne s'agit pas pour les participants de croire absolument ni de ne pas adhérer à ces aspects théâtraux, mais plutôt de « prendre les rites au sérieux, mais pas trop » (Smith, 1979 : 142). Voilà en tout cas ce qu'il observe spécialement chez les Bedik du Sénégal oriental.

Il est question ici d'une catégorie de cadres qui sont les *cadres rituels*. Et nous pouvons y classer les Ostensions limousines prises en exemple ci-dessus.

³⁹ Nous n'oublions pas le hors-cadre sur lequel Albert Piette insiste lors de son explication, mais il ne sera pas utile de le mettre en avant ici.

⁴⁰ Sperber, D. (1982). *Apparently Irrational Beliefs*, in Hollis, M. & Lukes, S., *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell.

Espaces délimités, propre à accueillir le divin

Les icônes qu'étudie Katerina Seraïdari sont au centre des transformations que subissent les espaces domestiques impliqués dans le système de rotation cérémoniel⁴¹. L'icône en circulation qui arrive dans un foyer domestique transforme donc celui-ci en « un lieu important de la communauté » (Seraïdari, 2005 : 71). Cette circulation atténue l'écart habituel entre le sacré et le profane, c'est-à-dire l'écart habituel entre l'espace de l'église et l'espace domestique car ce dernier, lorsqu'il abrite une icône, devient public et sacré, tout en restant un espace pourtant privé et profane. Il devient pour un an un centre de vénération quotidienne.

Les domaines sacrés et domestiques doivent quand-même être distincts. En ne laissant l'icône qu'un an dans un même foyer (sauf exceptions) cela permet d'éviter que l'espace domestique ne finisse à la longue par se transformer en lieu de culte permanent, car les gens de la communauté déposent régulièrement des cierges dans la maison du paniyiras. La distinction est en principe bien faite entre l'église paroissiale et la maison car seules les copies entrent dans les maisons. Elles vont aussi dans l'église pour les différentes cérémonies de l'année. L'icône originale reste quant à elle toujours dans l'église. Mais comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent les citoyens ont tendance à vénérer la copie tout autant, voire plus intimement, que l'authentique, ce qui a pour effet de rapprocher les sphères privé et profane : nous avons vu que les membres de la communauté locale prennent l'habitude de se signer lorsqu'ils passent devant la maison du paniyiras _ quand ils ne viennent pas directement y déposer des offrandes _ et le pope peut y faire des rituels. Ainsi l'espace privé se transforme de façon éphémère en lieu de culte.

L'espace privé est également parfois le théâtre de la vénération d'« icônes privées », ou « familiales ». Ceci pose des difficultés supplémentaires pour ceux qui veulent la visiter et pour les propriétaires car Seraïdari constate que l'icône est généralement placée dans la chambre du couple, autrement dit dans le lieu le plus intime de la maison, mais aussi un lieu moins accessible que la salle de réception dans laquelle est en principe disposée l'icône en circulation. Cet emplacement montre qu'elle n'a pas le statut d'un objet de culte mais elle est d'autant plus sacrée compte tenu de son inaccessibilité. Ici, le lieu est intime et profane,

⁴¹ Rappelons que c'est un système qui permet à une famille d'héberger une icône dans son foyer durant un an, jusqu'au rituel durant lequel l'icône est sortie du foyer pour passer sous la responsabilité d'une autre famille qui devient paniyiras.

pourtant il reçoit la sacralité de l'icône. Le caractère clos du lieu a pour effet de renforcer cette sacralité que l'icône émane⁴².

La question de l'accessibilité prend également une grande place en tant que facteur du renforcement de l'exceptionnalité de l'église de Chryssopiysi. Celle-ci est bâtie sur un rocher seulement accessible par un petit pont. L'icône, lors de sa sortie, passe par la mer, ce qui renforce le caractère sacré du bâtiment car cela joue sur l'idée qu'elle n'est pas accessible autrement que par la mer. L'église n'est donc pas sur l'île même. C'est un lieu sacré séparé du reste de la ville mais quand-même en relation étroite⁴³.

L'histoire locale explique la constitution de ce rocher séparé du reste de la vie sociale par une action miraculeuse de l'icône. Ceci semble favoriser une « décentralisation du sacré » (Seraïdari, 2005 : 83), pourtant, « en réalité, la circulation continue de l'icône patronale « sanctifie » l'ensemble du territoire local » (*ibid.*). Rappelons que l'icône en rotation est une petite copie. L'originale reste dans l'église car il semble que sa présence soit indispensable au fonctionnement du lieu saint. La copie et l'authentique sont bien entendu en lien, ce qui confère à la copie autant de pouvoir que l'authentique restée dans l'espace sacré duquel elle tire une partie de sa force sacrée. La copie, elle, va servir à répandre la force sacrée en question tout au long de sa procession et de ses rotations. La ville, bien qu'éloignée de l'église de Chryssopiysi et de son icône patronale, reçoit ses bienfaits grâce à la copie. Ceci délimite par ailleurs un territoire dans lequel agit le saint patron, tout comme lors des Ostensions à Limoge.

A partir de là, il s'avère intéressant d'observer la dimension identitaire de cette délimitation cérémonielle.

Le récit local de Limni (ville côtière d'Eubée) par exemple met en avant une histoire en lien direct avec celle du saint patron. L'évènement passé du déplacement du village s'expliquerait par le déplacement miraculeux de l'icône du village. Les habitants l'auraient alors suivie. Le territoire des habitants de Limni est donc revendiqué comme étant légitime, conférant à ces derniers une position de peuple élu. En outre, être sur place pour célébrer l'icône et surtout « être les premiers à vénérer l'icône est le privilège des autochtones » (*ibid.* : 55). Les jeunes sont « les nouveaux initiés mais aussi ceux qui sont chargés de réactiver la relation entre la

⁴² Il y a encore ici une interaction directe entre l'espace et l'objet.

⁴³ Nous pourrions ajouter que cette arrivée par bateau crée aussi un effet visuel plus spectaculaire pour la cérémonie et donne un effet plus grandiose et solennel.

localité et l'icône » (*ibid.* : 56), il s'agit de réaffirmer la communauté. « Chaque communauté locale met en avant les spécificités culturelles de ses icônes afin d'afficher sa particularité et sa cohésion, afin de créer *son* temps et *son* espace sacrés » (*ibid.* : 29). Plus qu'une communauté c'est aussi d'un cadre spatio-temporel spécifique dont nous parle ici Seraïdari. L'icône participe à la cohésion d'une communauté sur un territoire précis délimité notamment par les récits miraculeux et par les rites mis en place chaque année. Cependant, Seraïdari montre également que l'icône a besoin de la communauté car si elle est trop longtemps éloignée du lieu de culte qui lui est attribué par la communauté, elle peut perdre son statut miraculeux.

Avec l'Eglise de Chryssoyi et le sanctuaire de Limni, nous nous rendons comptes que le lieu renferme, en interaction avec l'icône, le caractère sacré de cette dernière. Et la force sacrée répandue dans l'espace urbain alentour provient en quelque sorte du lieu où est disposée l'icône qui a choisi ou accepté ce lieu. La copie, emprunte de cette force sacrée entre en contact avec les villageois lors de ses processions et surtout lors de sa présence dans la maison de chaque famille qui l'héberge. Ce qui est intéressant dans cet exemple est le caractère intime de la relation à l'icône-copie et le jeu de l'espace retiré, confiné, public mais en même temps privé qui confère par ce jeu de l'accessibilité son caractère d'autant plus précieux et exceptionnel.

Ce jeu entre public et privé et sur l'accessibilité de l'espace se retrouve d'une autre manière dans les monastères. On y retrouve également toute la question du cadre spatialisé.

Le monastère carmélitain d'Amiens

Lors de ma troisième année de licence d'ethnologie (2010-2011), j'ai eu l'occasion d'effectuer une petite enquête de terrain dans le monastère carmélitain féminin d'Amiens (80). Le bâtiment fut dessiné en 1965 dans une ambition architecturale très contemporaine et moderniste, et la chapelle fut achevée en 1994.

Ne pouvant accéder qu'à la partie publique, j'ai dû me contenter de faire des entretiens afin de connaître un peu les sœurs qui s'y trouvent cloîtrées. Néanmoins, le peu qui m'a été donné à voir dans l'enceinte de ces murs fut l'occasion d'observer la sobriété d'une vie monastique réaffirmée dans l'espace du monastère.

Je me suis rendue à un premier entretien avec la mère supérieure Marie-Isabelle :

La pièce dans laquelle je suis conviée doit mesurer 3 à 4m de long et environ 2m de large.

Visiblement, la Sœur Marie-Isabelle entrera par une porte située en face de moi. Elle est reliée au couloir privé.

Les murs sont blancs avec des détails de brique rouge : je pense à la sobriété, la pureté et une volonté d'employer des matériaux humbles comme la terre de la brique. Ce n'est que mon interprétation. Dans la même idée, le sol est recouvert d'un carrelage couleur brique.

Au centre de la pièce, se trouvent une table en bois foncé et deux fois deux chaises de part et d'autre de celle-ci, apparemment du même bois.

Deux radiateurs muraux sont placés l'un derrière la place de la sœur et l'autre derrière moi, sur le côté.

Apparemment, un travail sur le regard a été réalisé : moi, visiteur, suis assise en face d'une fenêtre qui part du sol vers le plafond, d'autres petites fenêtres en hauteur laissent doucement entrer la lumière. Le visiteur est le seul à entrevoir à travers la fenêtre étroite la verdure des feuilles qui se balancent au grès du vent. Mais on peut relativiser en remarquant que le coin du mur sur lequel sont placées les fenêtres est le seul qui donne sur l'extérieur. Ceci dit, je vois une plante verte alors que derrière moi est simplement accroché un crucifix. La sobriété du mur en face des sœurs semble rester un choix. Et l'iconographie religieuse est plutôt présente à leur regard, je le remarque dans cette pièce comme dans d'autres, notamment la chapelle dans laquelle les tableaux du chemin de croix sont accrochés près des sœurs. Serait-ce pour que les femmes de la communauté gardent toujours à l'esprit ce pourquoi elles sont là, même quand leur famille ou leurs amis viennent leur rendre visite ? Serait-ce une simple

symbolique qui confirme leur statut aux yeux des personnes extérieures ? Est-ce juste une place légitime que ces objets prennent, étant présents pour la communauté, et pour aider les sœurs à se recueillir ? Comme Boerner a pu le montrer sur les couvents allemands du Moyen-Age ... peut-être un peu de tout cela, selon les pièces.

Nous avons noté que même s'il y a des fenêtres, elles sont soit petites, soit très étroites. La plus grande fait penser à une meurtrière. On y voit dehors mais cela reste très limité. Ainsi, on peut penser que si l'on entre dans le Carmel, même en restant dans la partie transitoire, on accepte le caractère sacré et fermé du lieu. Là encore, nous pourrions relativiser en songeant à l'étroitesse des parloirs. Cependant, il en est de même pour les pièces plus grandes.

La sœur Marie-Isabelle entre ; l'entretien commence. J'apprends que l'architecte qui a travaillé sur le monastère est toujours en lien avec la communauté et continue la collaboration⁴⁴.

Elle me montre la maquette qu'a construite l'architecte de l'époque⁴⁵. Nous parlons de la chapelle dans tous ses détails. Je me souviens qu'il y a toujours des fleurs dans un vase. Une sœur est chargée de les renouveler toutes les semaines. C'est simplement la volonté que ce soit beau. Elle parle d'une beauté gratuite, une beauté que l'on puisse offrir. « *Il y a une certaine gratuité dans notre vie* ».

Ceci l'amène à me donner le but officiel de l'entrée au monastère : « *on se retire du monde pour prier pour le monde* », ce qui semble très paradoxal, comme elle l'affirme. Le bâtiment est empreint de cette contradiction, par le biais du fin mélange entre la symbolique du sacré et du profane, comme de fermeture et d'ouverture. La sœur Marie-Isabelle m'explique que la chapelle circulaire symbolise le monde. Un rectangle, incrusté en hauteur, symbolise leur espace de prière qui vient « *prendre le monde* ». Le profane est pris dans ce cercle, plafond plus bas, du côté des bancs réservés au public. La séparation entre le sacré et le profane est aussi marquée par douze colonnes doublement symboliques, séparée de manière à en avoir d'un côté neuf et de l'autre trois. Le chiffre douze renvoie aux douze apôtres, me dit-elle, et le trois à la trinité. Tout semble faire sens dans cette chapelle⁴⁶. J'avais remarqué des petits carrés de verre coloré, accrochés au mur, aux formes très abstraites. Ils sont sans aucun doute

⁴⁴ Ayant obtenu ses coordonnées, je prends contact avec lui, mais nous n'avons pas pu trouver d'arrangement. De plus, je n'ai jamais réussi à le recontacter.

⁴⁵ Voir Annexe 1.

⁴⁶ Mais il me reste la question du chiffre neuf que je n'interpréterai pas arbitrairement.

modernes, et c'est en fait le chemin de croix. Un petit livre est mis à disposition pour expliquer les tableaux.

Ceci est visiblement une volonté de s'inscrire dans la modernité. En choisissant de travailler sur une esthétique et une architecture moderne, les sœurs pourraient réduire les présupposés qui sont très souvent attribués à la vie monastique, à savoir la fermeture au monde, la vie hors du temps et des préoccupations de la société. C'est toujours vrai en ce qui concerne le cloisonnement et la fermeture au monde. Cependant, certains détails montrent qu'il y a tout de même une relative volonté d'ouverture. C'est ce qu'a approuvé « Marie-Thé' »⁴⁷ lors de son entretien.

La chapelle comporte d'autres éléments intéressants comme le bloc de pierre blanche en forme de cube, sculpté de manière à ce qu'il ait l'air brute. Il est placé de façon que le regard soit directement centré sur lui. Tous les points convergent. Il représente métaphoriquement, d'après les dires de la sœur Marie-Isabelle, la place de Jésus : au centre de l'attention.

Il y a aussi un gros travail de lumière. Cette dernière est déclarée comme le premier matériau par la prieure, tout comme aurait pu me l'expliquer l'architecte. La forme circulaire de la chapelle joue un rôle dans la luminosité quasi-constante de la pièce. Et quand la lumière naturelle est insuffisante, des néons discrets prennent le relai.

Je fus reçue une seconde fois par Marie-Thé'. Avant de nous installer dans un parloir, elle me montre des pièces accessibles aux *laïcs* : la kitchenette⁴⁸ qui est reliée à une salle à manger aménagée de manière à se sentir comme chez soi, même si la décoration semble surfaite et chargée⁴⁹ ; les chambres au nombre de trois, une bien équipée (avec armoires et douche) dans le même style que la salle à manger. La tapisserie est très uniformisée : dessus de lit, abat-jour et rideau dans le même tissu. Les deux autres chambres sont plus petites, de même taille et configuration que leurs « cellules » (juste un sommier métallique surmonté d'un matelas, un petit bureau, une table de chevet). Contrairement à la grande chambre celles-ci sont claires.

Le style de la première chambre et de la salle à manger est chaleureux par sa présence de bois et ainsi tellement intime que l'on n'a plus l'impression d'être au sein d'une institution. Il me semble que ces pièces se situent en contre-pied de la vie monastique, certes se voulant soudée

⁴⁷ La sœur Marie-Thérèse qui s'occupe d'accueillir le public se fait appeler par un diminutif.

⁴⁸ On ne peut pas y faire à manger mais il y a un réfrigérateur et un évier. Une sœur dépose les plats dans cette pièce.

⁴⁹ Les tendances sont au bois sombre et la décoration en tapisserie.

par un lien filial et communautaire mais néanmoins très restrictif. Ces chambres apparaissent comme une forme de reproduction scénographique d'un foyer familial, presque trop ornementé, en opposition à la vie carmélitaine qui implique de normaliser les pièces et surtout de suivre les codes de l'humilité, de la sobriété et de la pauvreté. Les deux chambres qui ressemblent aux cellules des sœurs sont un exemple de ce contraste par leur minimalisme. On peut ajouter que les premières salles ainsi aménagées créent un contraste par rapport au style général du bâtiment : moderne et sans ornement.

Le monastère présente des signes de clôture : avec ses portes, ses piliers symboliques dans la chapelle et ses tables dans les parloirs, tous à ne pas franchir. Nous y observerons, tout de même, qu'avec l'évolution des mœurs, la grille n'est plus indispensable ; elle est significative d'une forte austérité sur laquelle les sœurs qui ont construit ce monastère ont visiblement voulu adoucir les traits. Nous retrouvons ici la volonté de rendre le lieu plus *accueillant*. La ligne infranchissable est, non plus une barrière matérielle stricte, mais un accord tacite à passer avec les visiteurs. La confiance est accordée à chaque parti.

Plusieurs signes montrent que la clôture n'est pas une fermeture en soi. Les sœurs sortent seulement pour les grandes nécessités, et la plupart de celles-ci ne rencontre pas le public extérieur mis à part leur famille de façon occasionnelle, soulignons-le.

Elles vivent recluses mais le monastère, lui, est ouvert à l'extérieur. Les quelques prospectus (dont celui des horaires des différentes prières ouvertes au public) le prouvent, ainsi que le site internet des Carmels de France. En outre, leur propre site est en construction.

Elles lisent des journaux et prient pour les catastrophes naturelles ou humaines, cependant elles se concentrent presque essentiellement sur les événements religieux. Ainsi, en matière de lien avec le monde, il s'agit surtout du monde de la religion catholique. Je dois tout de même ajouter qu'elles sont sollicitées pour prier pour des malades, ou encore des défunts.

Au début, je pensais qu'il était bien plus fermé qu'il ne l'est en réalité. J'ai pu accéder succinctement au terrain monastique, sans trop de réserve, en ce qui concerne bien sûr le côté public. Je comprends que l'intérieur ait un caractère hautement spirituel et intime. Cependant, Marie-Thé' a attiré mon attention lorsqu'elle m'a parlé du reportage au sein du Carmel de Kain⁵⁰. Les reporters ont eu l'autorisation d'entrer en son sein, alors que des grilles séparaient encore les sœurs de leur famille. La journaliste, qui parle au début, annonce que

⁵⁰ Reportage tourné en 1987 par une équipe de journalistes de la région. Je n'ai malheureusement pas plus d'informations.

l'autorisation est exceptionnelle. La raison se trouve certainement dans le fait que ce reportage ait une visée relativement *promotionnelle* pour le Carmel et les sœurs. Cela a permis de laisser de côté les présupposés afin d'entendre la parole des moniales.

Il y a une certaine espérance à faire partager et à rallier des personnes extérieures dans la croyance et la pratique catholique, à leur « *ouvrir les yeux* » sur l'amour que porte Dieu à l'égard de chacun d'entre nous. Ceci peut être un motif pour une certaine ouverture. Mais, le reportage restant une exception, il s'agit d'une ouverture nuancée, qui se fait seulement vers l'intérieur. Tout a l'air d'être fait pour que l'on s'y sente bien. Il fait bon, l'intérieur est net, lumineux et moderne. Rien ne laisse préfigurer l'austérité de l'ordre carmélitain, mis-à-part peut-être l'extérieur du bâtiment, selon ma propre impression. L'aspect extérieur comparé à l'aspect intérieur est d'ailleurs intéressant du point de vue de l'ambivalence. Pour ma part, lorsque j'y suis entrée pour la première fois, le premier aspect grisonnant du béton et les lignes géométriques brutes aurait pu me faire reculer⁵¹, mais l'architecture se veut simplement moderne et suit les lignes de l'époque où le bâtiment fut dessiné. Quoiqu'il en soit, tout comme le chemin que l'on doit emprunter, l'aspect possiblement austère pourrait être interprété comme une épreuve à dépasser. En effet, il existe deux trajectoires possibles pour se rendre à l'entrée du bâtiment : un escalier comportant un très grand nombre de petites marches qui donne l'impression de monter « au ralenti », et un chemin lisse en arc de cercle lui aussi très long⁵².

Cependant, un espace vert se trouve devant. Ceci me fait penser à un test, qui m'a été rapporté, effectué lors d'une convocation pour entrer dans une classe d'art dramatique (lycée) : Le professeur s'adresse au futur élève : « Imaginez, suggère-il, que vous êtes dans une salle, avec un piano. Une fenêtre donne sur un jardin ensoleillé. Vers quoi vous dirigez-vous ? » Le test était visiblement de savoir si la personne choisirait la rigueur de l'art ou l'oisiveté charmante du jardin. Et bien je suis tentée, au premier abord, de dire que ce test se présente aussi lorsque l'on se dirige vers le monastère...

Il faut néanmoins savoir que certains moments de prières ou de recueillement peuvent se faire dans le jardin, par exemple. Le cadre de la prière n'est pas seulement restrictif à la chapelle. Car, de toute façon, toute la vie des sœurs est censée être centrée autour de Dieu. Le jardin peut être un cadre de prière, la nature étant, ajoutons-le, l'œuvre de Dieu. Les sœurs ne renient pas la nature, mais elles réduisent les plaisirs oisifs.

⁵¹ Voir Annexe 2

⁵² Voir Annexe 3.

Rappelons que cet état contemplatif ne vient pas soudainement, il est construit à partir d'un long processus de socialisation. Le groupe communautaire a son importance. Mais le lieu lui-même est primordial ...

L'espace du monastère a un caractère sacré. Et le fait que ces femmes y soient enfermées renforce une sorte de mythe à leur propos. Les personnes extérieures se rendant sur les lieux, ouvertes à la religion ou non, ne peuvent qu'être intriguées par ce mode de vie *mystérieux*. Ceci contribue à l'élaboration d'un imaginaire autour de la vie des sœurs, qu'elles exploitent sans peut-être en être toujours totalement conscientes. Elles sont cloîtrées pour ne pas se détourner de leur but, mais la fermeture est aussi une mise en scène très contrôlée. Le public extérieur, qui vient pour l'eucharistie, par exemple, les voit entrer et sortir. Il peut discuter avec certaines qui font l'accueil mais les autres restent *fantasmagoriques*. Elles font une apparition et se retirent tel un courant d'air. L'effet n'est certainement pas voulu au départ mais il est réel. C'est en étant aussi mystérieuses qu'elles créent un effet presque déroutant. Et c'est par là, je pense, que se joue aussi le côté métaphysique de la spiritualité.

Le lieu joue sur ce mystère et joue sur le plan de l'exceptionnalité. Il est mis en scène de manière à refléter l'état d'esprit et l'idéologie carmélitaine. Et surtout, tel Lourdes en temps de pèlerinage, le monastère provoque des effets plus forts qu'une simple église. Ce monastère *est* spiritualité. Il *est* contemplatif. Par son architecture, ses tableaux, ses quelques statues provenant de cathédrales, son air moderne et simple, il est dans notre temps et pourtant hors du temps de notre société en mouvement.

Je persiste dans cette observation à user de mes ressentis qui peuvent parfois être très subjectifs, mais j'ose penser que le ressenti de l'ethnologue, admis mais contrôlé et retravaillé comme un matériau, peut être une bonne façon d'aborder le réel et de le retranscrire, quitte à donner dans certains cas une impression romanesque. Il est évidemment dangereux de trop jouer sur sa propre subjectivité dans notre discipline qui s'est tant battue pour légitimer son rang scientifique, mais il me semble que parler de notre perception personnelle est admettre que même en tant qu'ethnologues nous restons des êtres sensibles comme les autres acteurs, et dans ce sens, admettre ce statut d'humain est peut-être quelque-part une position en quelques sortes scientifique. Notamment dans le cas de cette courte enquête de terrain, ma position fut à peu près similaire à celle d'un autre visiteur extérieur. J'ai bien sûr une position particulière d'étudiante en ethnologie, athée qui plus est, mais je fais globalement partie de la même

société que ces personnes extérieures. Je n'affirmerais pas avoir le regard de toutes ces personnes, étant donné que chaque individu a des acquis personnels différents qui lui font percevoir le monde de façon à chaque fois spécifique, comme a pu le démontrer David Le Breton dans ses travaux sur les sens⁵³. Néanmoins, accepter que l'on est nous aussi réceptifs à l'atmosphère d'un lieu me semble être un moyen de comprendre davantage ce lieu, d'autant plus s'il est créé dans le but d'avoir un effet sur les individus. Il est alors nécessaire de confronter nos impressions à celles que l'on recueille sur le terrain et de connaître les intentions premières des bâtisseurs.

Je n'ai malheureusement pas été plus loin sur la question des impressions des personnes extérieures. Nous pourrions cependant approfondir la question des intentions des architectes et de l'institution religieuse grâce à la thèse de Gaspard Salatko-Petryszcze (2011).

L'aménagement de l'espace culturel catholique

Salatko-Petryszcze choisit d'étudier les « dynamiques de composition d'une théologie spatialisée » (Salatko-Petryszcze, 2011 : 15) en s'inspirant entre autres de l'approche écologique de la perception de J. J. Gibson (1983). Ce dernier analyse le *système perceptif* et montre qu'il n'est pas simplement composé des organes sensoriels récepteurs, car il implique « également les propriétés cinesthésiques et proprioceptives qui leurs sont associées, et permettent une exploration mobile de l'environnement » (*ibid.* : 19). Le système perceptif n'est donc pas qu'un système de réception passive, il permet au contraire un ajustement des informations par leur collecte, ce qui est une posture plus active.

Salatko-Petryszcze s'appuie pour une grande part de son travail sur la revue *l'Art Sacré* qui consacre ses cahiers à l'exploration de différentes possibilités d'agencement. Lors des premières parutions de la revue, il y est essentiellement question d'architecture et de construction extérieure, puis les auteurs Cocagnac et Capellades invitent les experts, dans les cahiers de 1956 et 1957, à réfléchir sur la reconstruction des édifices culturels en mettant l'accent sur les installations à l'intérieur de l'espace liturgique. Afin de restaurer les églises, ils proposent d'adopter une démarche archéologique et historique dans le but de s'inspirer de ce qui a pu fonctionner dans les configurations anciennes. Ces actions de reconstruction se

⁵³ D. le Breton (2006), *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié.

doivent, d'après les auteurs, d'être organisées autour d'un *programme* que le curé donne au préalable à l'architecte, car, selon eux, une confusion dans la connaissance de ce programme peut conduire à un échec. En effet, à travers l'aménagement de l'espace liturgique, les acteurs qui en sont responsables doivent fournir, comme l'explique l'auteur, « les ressources sensibles nécessaires à l'établissement d'un contact avec des êtres non-empiriques paradoxalement présentés comme sensoriellement intangibles » (Salatko-Petryscze, 2011 : 21).

Le concile Vatican II, en 1962, remplace le système liturgique tridentin par celui que nous connaissons aujourd'hui⁵⁴, et exhorte officiellement à se défaire des objets figuratifs qui peuplent excessivement les églises. Dès lors, l'institution ecclésiastique met en place une commission diocésaine d'Art sacré (CDAS) dont les membres sont chargés de contrôler les transformations induites par la nouvelle liturgie. Ils évaluent les « qualités artistiques attribuées aux objets mobiliers » (*ibid.* : 176) et maintiennent un contrôle sur la construction et les modifications architecturales.

L'auteur étudie le rapport d'une réunion qui se déroule entre un architecte, le curé d'une église, des membres de la paroisse et un représentant de la CDAS. Chacun s'accorde sur la volonté de placer l'autel au centre du sanctuaire et surtout au centre de l'attention. On insiste également sur le fait que le tabernacle doit être vu par l'assemblée à tout moment. Cependant, le représentant de la Commission n'est pas de cet avis. D'après lui, ce n'est pas grave si le prêtre le cache par moment car il ne contient pas la présence divine tout au long du culte. Notons que cette intervention révèle l'homologation des formes sensibles, traduites sous la forme « art sacré ». Ce même exemple montre également que les transformations du lieu de culte sont le fruit de longues réflexions et discussions. Rien n'est laissé au hasard car le but ultime est de réussir la mise en présence divine. Les endroits mobiliers en question sont qualifiés par ailleurs de *marqueurs de tangibilité du divin* par l'auteur à partir des travaux de Jacques Cheyronnaud : « l'expression *marqueur de tangibilité du divin* entend désigner des ensembles d'objets spatialisés, dont la localisation contribue à situer la présence du divin, et dont la dispersion permet aux fidèles d'établir avec celui-ci un contact, supporté par l'établissement d'une relation sensible sous-tendue par l'exercice généralisé de ses capacités perspectives » (Salatko-Petryscze, 2011 : 40).

⁵⁴ Le concile a pour but de permettre une plus grande participation des fidèles. Ainsi les rites sont simplifiés et le latin est presque totalement abandonné. De plus, le prêtre pratique désormais face aux fidèles.

Le changement pour la forme liturgique frontale entraîne un nouveau rapport au divin pour l'assemblée. En outre, l'auteur annonce que l'idée d'*assemblée* est un concept qui apparaît avec le concile. Les fidèles doivent être pris en compte lors de l'action liturgique et bien sûr lors de la transformation du lieu. Doivent donc être prises en considération la perception des officiants _ le toucher, le déplacement dans l'espace, la volonté d'être ou non près de l'assemblée _ et la perception de l'assemblée _ on donne à voir et à entendre et on met en scène pour l'assemblée. Le liturgiste J. Généau déclare : « La cohérence d'une église vide est certes bonne et nécessaire. Mais les améliorations entreprises l'ont été précisément en vue de la célébration (...). Lorsque je rentre dans une église, je regarde d'abord où est disposée l'assemblée. D'après mon expérience, c'est le facteur spatial le plus déterminant pour la célébration. Comment l'assemblée se perçoit-elle ? Comment les fidèles vont-ils pouvoir s'accueillir les uns les autres ? »⁵⁵ (cité par Salatko-Petryscze, 2011 : 299). Les propos de ce conférencier nous renvoient notamment aux configurations qui se sont lentement développées depuis le concile, plaçant par exemple l'assemblée en U de manière à faire corps et à mieux *sentir* la présence divine.

Ce travail d'aménagement de l'espace implique les qualités proprioceptives des présents et particulièrement de l'assemblée. L'espace est aménagé en zones liturgiques dans lesquelles l'officiant se meut tout au long du culte et passe de l'une à l'autre pour y effectuer des actions précises, ce qui montre par ailleurs que l'aménagement de l'espace doit aussi prendre en compte les aspects fonctionnels.

Des objets comme par exemple l'ambon et le tabernacle marquent ces zones et sont placés stratégiquement dans l'espace. L'auteur nomme ces objets des « *endroits-objets* », ce qui permet par ailleurs de ne pas les confondre avec ce qu'il identifie par « *images-objets* », ces derniers n'ayant qu'une fonction iconographique. Chaque endroit-objet doit être distinguable des autres, notamment par une distance suffisante⁵⁶, mais leur unité délimite le sanctuaire et par conséquent la place des présents (le prêtre à l'intérieur du sanctuaire, l'assemblée à l'extérieur). Chaque endroit-objet a une fonction précise : la zone où se trouve l'ambon est celle à partir de laquelle le curé fait entendre la Parole de Dieu, quant au tabernacle, c'est un rangement qui contient l'hostie, soit le corps du Christ. Le prêtre officiant vient y chercher puis ranger le ciboire. Les hosties consacrées rangées à cet endroit confèrent au tabernacle un caractère hautement sacré, et c'est ce qui incite les acteurs à lui donner une grande visibilité.

⁵⁵ Généau J. : Comité national d'art sacré, 1979, « Le sanctuaire », *Espace, église, art, architecture*, n°7, p.38.

⁵⁶ Dans le cas de l'exemple présenté ci-dessus, les endroits-objets sont également séparés horizontalement par des marches.

La constitution d'un espace cadré dans le mode religieux emploie divers éléments de mise en scène propre, à savoir la scénographie, le son, les acteurs en costumes et leurs rôles. Les rites sont bien sûr au centre de la mise en scène constituée en actes, pour garder le vocabulaire théâtral, et de temps forts. Mais l'important est que tout tourne autour des reliques du saint patron. C'est l'élément central sans lequel les Ostensions ne seraient pas. Tout ceci forme un cadre rituel.

L'observation de Salatko-Petryszcze nous laisse également la possibilité d'affirmer que l'espace liturgique catholique est construit et aménagé de façon à créer un cadre rituel, étant au final le cadre liturgique. Ajoutons par ailleurs que ces objets, marqueur de tangibilité du divin, ont aussi une fonction symbolique et mémorielle. Chaque endroit-objet renvoie à une époque de la vie de Jésus que le prêtre réactualise à chaque office. Cette réactualisation place les acteurs non-plus seulement dans le temps particulier de la messe mais l'espace et la liturgie s'installe dans un temps mémoriel grâce à ces objets, un temps passé rappelé dans l'espace de façon symbolique et métaphorique.

b. En Pèlerinage

La Terre Sainte

Les différents temps de Jésus et de l'évangile sont immortalisés sur le fameux territoire de la Terre Sainte, et en cet endroit il ne s'agit plus de rappel symbolique mais plutôt de preuve archéologique. L'anthropologue Jackie Feldman, dont nous reprendrons son article intitulé « Constructing a shared bible land » (2007), a pour lui une position tout à fait particulière qui lui a permis de connaître de l'intérieur le système de cadrage de l'espace-temps pèlerin en Terre Sainte. Il est lui-même guide de profession. Juif et immigré des Etats-Unis, il travaille essentiellement avec des pèlerins protestants américains.

Afin de nous faire comprendre le fonctionnement du séjour guidé, il retranscrit un exemple type de séjour qu'il a mené avec un groupe d'américains sur une semaine et insère entre chacune de ses descriptions une analyse pertinente et pose ainsi son regard scientifique.

Il rend compte de la façon dont les guides arrivent à faire vivre cet espace et ces espaces, et comment ils font de ce séjour guidé un cadre hors de la vie ordinaire, un cadre comme le décrit Goffman (1986). Ce contexte pèlerin crée « an environmental bubble that intensifies certain interactions within it, affirms belief, and calls for the suspension of disbelief, which lends these habitual practices new authority and significance » (Feldman, 2007 : 4).

Cette bulle ou ce cadre est créé par divers agents. On y compte tout d'abord l'espace de la Terre Sainte qui comporte des monuments et des lieux précis référant à la Bible et à l'évangile. Un guide expérimenté explique ceci à l'auteur lors d'un entretien : « In the trip, there are many frames : the time, the biblical place, political borders, the frame of the group itself [interview, June 2004] » (*ibid.* : 17).

En ce qui concerne les séjours dont fait l'expérience Feldman, le groupe, formé généralement à partir de membres d'une même paroisse autour d'un même pasteur, pose le pied en Terre Sainte déjà conditionné par l'attente de l'arrivée en pèlerinage. Comme Elisabeth Claverie (1991) le montre dans son travail sur les pèlerinages de San Damiano et de Medjugorje, les pèlerins à bord du train ou de l'avion anticipent leur arrivée notamment en

échangeant leurs motivations et en discutant par exemple d'éléments religieux ordinairement controversés, ce qui déjà les extrait de la vie ordinaire :

« Un monde est constitué qui suspend, un temps, le doute du monde ordinaire et instaure énoncés après énoncés un univers traité habituellement à certains égards, par les acteurs eux-mêmes, comme un univers de la fiction entendue comme indignité morale, interdit radical, mais dans lequel, à ce moment, ils prennent place avec ces êtres comme partenaires : les âmes du purgatoire, la bonne mort, Saint Michel, les anges, la guérison miraculeuse. Dans ce monde, chacun se meut avec aisance et sans étonnement, y insère son histoire et le doute est récusé, pour un temps, dans la conversation publique qui tend ses participants, fascinés de ne pas être récusés, libérés des paradigmes de vérification qu'ils laissent à la gare, vers la seule contrainte de cohérence fictionnelle des récits qui, lentement, prennent corps dans le balancement du compartiment et disent ce qui ne peut se dire autrement » (Claverie, 1990 : 9). Ceci constitue une sorte de préparation cognitive au cadre du pèlerinage, si nous pouvons le dire ainsi. C'est-à-dire que les pèlerins de San Damiano, Medjugorje ou encore de Jérusalem, ainsi regroupés, commencent déjà par eux-mêmes le processus modalisant.

Mais l'action du guide que nous décrit Feldman a également une grande part dans le phénomène cadrant du séjour pèlerin. Tout d'abord l'auteur affirme que le statut de juif natif d'Israël lui confère un caractère liminal chargé⁵⁷. Il renforce la cohérence du groupe notamment à travers les récits narratifs, car ces récits sont racontés avec le soin de mettre en avant des valeurs communes au groupe constitué : « guiding narratives (...) assign them religious and moral value, and draw together the pilgrims, pastor, and guide into a single group moving together through space and time » (Feldman, 2007 : 5) ; ce qui participe au cadrage du groupe.

Mais il n'y a pas qu'un seul cadre : “these pilgrims also engage in touristic activities like visiting Masada, swimming in the Dead Sea, and shopping⁵⁸. For the pilgrim to maintain the emotional tenor of spiritual experience (...) the touristic elements must be bracketed off in separate spatiotemporal frames” (*ibid.* : 13).

⁵⁷ “The charged liminality of the guide (as Israeli “native” and “true Hebrew”) enables him or her to bracket and shift between spatiotemporal frames of pilgrimic and touristic behavior and, thus, guard the purity of the pilgrimage frame” (Feldman, 2007 : 6).

⁵⁸ S'agirait-il de hors-cadre ?

Le guide, tel que nous le présente Feldman, s'apparente en quelque-sorte à un chef d'orchestre, ou un metteur en scène sur qui repose finalement en grande partie le caractère sacré du mode sous lequel sont plongés les pèlerins. Il organise le séjour, et de ce fait l'itinéraire des visites (autour du Nouveau et de l'Ancien Testament), et choisit l'ordre dans lequel le tout sera effectué. Durant les visites, il présente les lieux en mettant en avant leur lien avec l'histoire sainte de façon dynamique. Les récits du guide ont ici une fonction de sanctification du lieu et cet effet est réussi parce qu'il joue avec la narration : « Narratives of pilgrimage are not representations of the past but embodied remakings of the past in the present (cf. Mitchell 1997) » (Feldman, 2007 : 4). Il incorpore adroitement le passé au présent en permettant de le visualiser, en mettant en scène ce passé dans l'espace que les pèlerins observent au présent. Et c'est ainsi qu'il intervient devant un point de vue panoramique (points localisés stratégiques réguliers du séjour) : “Do you all see the Golden Dome of the Rock? [extending my arm full length and pointing at the building]. . . There's where the Temple was in Jesus's time” (*ibid.* : 10) ... et mieux encore devant les fouilles proches de la mosquée Al Aqsa : “Jesus and his disciples must have walked those steps many times on their way into the Temple to sacrifice” (*ibid.* : 15).

Dans le cas de ce groupe pris en exemple, le pasteur entreprend sur chaque lieu visité de lire des passages de la Bible y référant. Ceci apporte “a religious model for the appreciation of panoramas” (*ibid.* : 11), et surtout participe d'une mémorisation sensorielle car les pèlerins, lorsqu'ils écouteront ces mêmes Paroles lors de la messe, pourront se remémorer corporellement et sensoriellement l'espace qu'ils ont vu, touché, entendu, senti et ressenti⁵⁹.

Le guide se doit d'avoir une grande connaissance de la Bible, il nomme d'ailleurs chaque élément de la vue panoramique en se référant aux Ecrits saints, mais il ne s'agit pas seulement de connaissances de ce type. Feldman explique que l'apprentissage du guide se fait essentiellement par le biais de la transmission du savoir des doyens de la profession, notamment à travers « the cultural praxis of “knowledge of the land” hikes » (*ibid.* : 6), il s'agit alors d'un apprentissage sur le terrain. Mais la performance d'un guide est surtout basée, comme nous l'avons brièvement vu, sur une savante combinaison du savoir biblique,

⁵⁹ “As the pilgrims listen to scripture, view the site from above, point and photograph, the scene itself becomes engraved in their minds and bodies, so that it—and the emotions that may accompany their first view of the city—can be easily triggered when they later hear the passages read in church or in Bible study back home” (Feldman, 2007 : 11).

de la dramatisation et du choix narratif. « During those trips “information and interpretations were selected primarily in order to arouse feelings of belonging to the place,” and timetables were contracted to dramatize stories and “give the . . . audience the feeling of witnessing scenes and heroes of the past, as if they were taking place here and now” (Katz 1985:63, 62)⁶⁰ » (*ibid.* : 6).

Le travail de Feldman montre que l’intervention du guide dans ce type de séjour en Terre Sainte est garante d’une mise en présence du sacré et d’un cadrage spatio-temporel propre à la situation pèlerine. Il maintient le groupe autour d’un même but, et il est le chef d’orchestre de cette course aux preuves sacrées, mais le territoire contient déjà son histoire, répartie dans divers lieux bibliques. Les fouilles archéologiques, les temples qui renferment des objets comme des reliques, des tombes, etc., concrétisent la sainteté du lieu, et par le biais de ses récits son rôle est de les présenter et de rendre leur histoire plus présente et ainsi plus facilement concevable. A travers un entre-soi pèlerin et une visite en acte, à travers les mots et la gestuelle d’un guide, le territoire de Jérusalem irradie de toute sa sainteté.

Dans un sens le guide sert les intérêts d’Israël car il légitime les origines juives du territoire à travers des phrases qui paraissent innocentes au premier abord. “The Mount of Olives, where we’re standing here was, already in the prophet Zachariah’s time, the Jewish cemetery, like you see today. Right here. [pointing] That’s why it became the site of the future resurrection of the dead” (*ibid.* : 10).

“As emplaced performances of the Bible, guide narratives are more than stories that guides tell Christian pilgrims about their faith ; they are also ways of presenting modern Israel (and Palestine), and they are stories Jewish Israelis tell themselves about themselves” (Feldman, 2007 : 17 (cf. Bruner and Gorfain, 2005⁶¹)). Mais les guides se meuvent à travers les éléments qui leurs sont donnés lors de l’apprentissage et surtout à travers un territoire déjà travaillé par un Etat ou des Etats (si l’on compte la Palestine). L’archéologie y est d’ailleurs très impliquée. Elle est un moyen d’expression légitimant et un moyen de revendication pour la religion civile israélienne.

⁶⁰ Katz, S. (1985) The Israeli Teacher-Guide: The Emergence and Perpetuation of a Role. *Annals of Tourism Research* 12(1):49–72.

⁶¹ Bruner, E. with Gorfain P. (2005) Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada. In *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 169–188.

D'après l'article d'Ora Limor, la Terre Sainte, est passée sous l'autorité de différentes populations au cours de l'histoire. Et les trois grandes religions n'ont cessé de se disputer la légitimité et la détention des lieux sacrés comme le tombeau de David, par exemple, qui fut transformé en mosquée et repris par les chrétiens et les juifs. Mais depuis le milieu du siècle dernier, il est devenu un espace sacré partagé. Cependant partager un tel lieu n'est pas synonyme d'un accord théologique. Par exemple, sur le Mont des Oliviers se trouve la tombe d'une femme : celle de Rabi'a pour les musulmans, Sainte Pelagia pour les chrétiens ou Huldah pour les juifs. Ces trois personnages féminins incarnés dans un seul corps sont racontés à travers des biographies desquelles ressort essentiellement le repentir. Comme le dit Ora Limor, un désaccord de ce type permet au final un partage plus facile car au contraire de la tombe de David, dont la vie du personnage est un sujet de controverse entre les religions, ici seule la tombe est partagée et non le personnage, et la vie de chacune des femmes nommée au-dessus reste à peu près similaires et permet d'accepter la conception des autres religions. Le conflit est plus diffus.

Le travail d'Ora Limor sur le partage du territoire de la Terre Sainte montre notamment comment un espace donné peut devenir l'instrument d'une légitimation religieuse mais aussi territoriale. De plus, on apprend qu'il est possible pour deux ou trois religions différentes de partager un même lieu qui n'a pas du tout les mêmes significations chez l'une et l'autre⁶². Il arrive cependant, nous dit l'auteur, que les membres d'au moins deux religions soient en accord sur un point et pratiquent ensemble une même cérémonie, mais cela est rare.

Cet article brièvement synthétisé n'entre pas totalement dans notre problématique, cependant, la question du partage d'un lieu sacré entre plusieurs religions était intéressante à traiter car l'on se rend compte que ce territoire de la Terre Sainte est sacré à travers une histoire sainte distincte pour chacune des religions ; des religions qui arrivent au final à laisser les autres « croire » une autre version. Et c'est aussi une façon de mieux entendre cette idée de croire sans croire, et l'idée qui laisse entendre que les individus dits « croyants » ont conscience des doutes qui planent sur l'histoire biblique. Nous pourrions dire qu'accepter que les autres aient une version différente serait l'acceptation que la version valorisée n'est tout simplement pas la seule, et pourtant cela n'empêche pas la ferveur religieuse. C'est ici que peut venir l'idée que le terme « croire » n'est pas forcément un terme à bannir du langage anthropologique, ici il contient par exemple l'idée de confiance. Les pèlerins qui viennent en

⁶² Sur ce point, voir aussi : Albera D., Couroucli M. (ed.) (2009), *Religions traversées : Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles : Actes Sud.

Terre Sainte font confiance aux Ecrits, et acceptent de faire confiance aux dires des guides concernant l'histoire de ce lieu. Comme l'a dit Feldman, un guide juif est préféré par les protestants à un guide chrétien orthodoxe, et cela pour une question de version de l'histoire, ce qui montre qu'il est surtout question, sur ce point, de version.

Paradoxalement peut-être, le partage de la Terre Sainte entre les religions peut aussi être pour les acteurs une preuve de la sainteté du territoire. Bien que la version historique et théologique des autres religions soit décriée, un dieu unique a bien donné des preuves de son existence et de son pouvoir bénéfique en cet endroit, pourrait dire un pèlerin... Ces disputes territoriales renforcerait, de cette façon, également un caractère exceptionnel et donc cadrant à l'espace de la Terre Sainte.

Processus de création d'un pèlerinage

Willy Jansen et Catrien Notermans, dans leur article « From vision to cult site » (2010), effectuent un travail comparatif sur les différents pèlerinages dont le processus de création a été étudiée par d'autres anthropologues. Les auteurs en retirent ainsi les éléments nécessaires à la création d'un pèlerinage.

La première moitié de l'article est consacrée aux apparitions. En effet, l'apparition est souvent le point de départ de la transformation d'une localité jusqu'alors ordinaire en lieu de pèlerinage.

Le personnage du voyant, placé au premier plan, est d'abord jugé crédible ou non. En général, il s'agit surtout d'enfants et de femmes, c'est à dire de personnes considérées innocentes. La crédibilité est repérable sous certains critères : « It was noted that the gender, age and religious profession of the visionary can be relevant for the response to the vision. Also personality traits or life experiences can play a role. In particular the visionary's power of expression, conviction and persistence (Willy Jansen et Catrien Notermans, 2010 : 14). Mais les voyants subissent des pressions afin d'être testés et avec d'autant plus de scepticisme et de fermeté que ces apparitions vont à l'encontre des intérêts de certains acteurs. Nous pouvons prendre l'exemple des enfants de Medjugorje⁶³ qui dirent avoir vu la « Gospa » (la Vierge). Ceux-ci furent constamment interrogés et testés par les prêtres franciscains et menacés par la

⁶³ Pèlerinage étudié notamment par Elisabeth Claverie (2003).

milice. Du côté de leur entourage, on s'étonne de leur élection sacrée. Le père Jozo insiste sur l'importance de délivrer le message de la Vierge. L'apparition pourra être attestée de cette façon. Elle doit avoir un intérêt public pour être acceptée par les fidèles. En effet, elle doit délivrer un message divin susceptible d'attirer l'attention des fidèles et donc un message qui parle à chacun comme au collectif. « Sometimes no one has heard Mary speak (...) but people still attribute certain messages to her appearance » (Willy Jansen et Catrien Notermans, 2010 : 11). Les fidèles, ainsi que l'institution religieuse veulent tester la véracité des dires des voyants et le caractère miraculeux du lieu. Ceci est un point important du processus qui conduit à l'attestation du public.

Mais afin que l'engouement ne se tarisse pas sur le long terme, le futur pèlerinage devra également fournir aux pèlerins quelque-chose de palpable. Le pèlerinage de Medjugorje fournit un autre exemple : afin de garder une trace des apparitions et d'avoir un moyen d'appréhender visuellement la présence de la Vierge au moment où elle apparaît, les habitants placent une pierre comme marqueur. Mais cela ne suffit pas longtemps. "In order to focus the devotees' attention, a materialization of the sacred that can be admired, decorated, looked at, touched, kissed, and reproduced, greatly supports a devotion and an emotional connection with the supernatural. It need not be large, it can be a minuscule relic in a gilded shrine, a few inches of copperplate print, a faded and blackened icon, a tiny recovered old wooden statue, or in its modern form a picture or video of light movements, but it needs to be unique, authentic and recognizable. It enables people to see and feel the presence of the divine" (*ibid.* : 13). Et il n'est pas rare que les récits d'origine fassent état d'une volonté particulière à ce propos : "[They] refers to the saintly being's requests that a statue, chapel, church or sanctuary should be erected for people's devotion" (*ibid.* : 12).

Les auteurs ajoutent que l'endroit qui sera attribué à l'apparition doit, dans le cas où elle est attestée, être utile là où elle est. L'engouement du pèlerinage se met en marche parce qu'il a un intérêt pour les divers acteurs qui lui accordent du crédit. « The best known visions coincided in time with major political upheavals or social concerns (Christian, 1996; Claverie, 2003) » (*ibid.* : 15). C'est aussi parfois le moment où l'institution religieuse a besoin de se réactualiser. Mais l'Eglise n'est pas forcément le premier agent qui atteste les faits. Elle peut finir par reconnaître le caractère sacré à la conséquence d'un fort engouement populaire.

Le pèlerinage se place dans un contexte socio-politique. La population en tire, notamment, des intérêts politiques et c'est également avantageux pour l'économie locale.

Cependant un lieu de pèlerinage, même s'il sert les intérêts locaux, doit marquer les esprits à plus grande échelle, et cela grâce à une identité propre, parce qu'il est reconnaissable parmi les nombreux autres pèlerinages. Aussi : « for a shrine to establish its own identity and specificity, and to attract devoted followers, it is very functional to have its own recognizable devotional object ». Cet objet reconnaissable peut être une icône ou une statue, par exemple, qui sera reproduite dans des milliers d'exemplaires.

Catrien Noterman explique à propos du pèlerinage de Lourdes: « Though all the pilgrims were devoted to Mary and harbored profound feelings towards her, their motivation to go on pilgrimage was related not only to the dominant and globalized image of the Lourdes shrine but also to the images of Mary that were familiar to the mat home » (C. Notermans, 2009 : 135).

Et afin que l'image soit reconnue comme le symbole du pèlerinage en question, le relai des médias est évidemment important. « [It] can contribute significantly to this success » (*ibid.* : 16), et pas seulement au niveau d'une reconnaissance du symbole, mais surtout en ce qui concerne la reconnaissance du lieu sacré par le public. "Without the free advertising and spreading of information by large groups of devotees, be it by word of mouth, through sermons, leaflets, books or on Internet, a cult will not flourish" (*ibid.*). Claverie, au sujet du pèlerinage de Medjugorje, nous rapporte les propos d'une femme : « Maman, le jour de l'hospitalisation, en se levant le matin, a vu la Vierge de Medjugorje planer sur un lit d'hôpital dans lequel ma sœur était couchée » (Claverie, 2003 : 65). La tante de l'interlocutrice avait rapporté une photo prise à Medjugorje. C'est à cause de cet épisode qu'elle s'est rendue en pèlerinage en son nom. Ici l'image est transmise d'une personne à une autre. Mais pour une plus grande diffusion, Sœur Emmanuel a tenu un rôle clef sur Medjugorje car elle délivrait un bulletin mensuel que le *Renouveau charismatique*⁶⁴ a poursuivi. Il y est reporté le message de la Vierge additionné de commentaire et de conseils de sagesse. Il est publié sur papier et sur internet.

Elisabeth Claverie est connue pour le terrain qu'elle a effectué à Medjugorje (Bosnie) de 1987 à 2002. La première manifestation de l'apparition est datée à 1981. Six enfants annoncent un jour avoir vu apparaître la Vierge, dès lors ils reçoivent sa visite tous les jours à 18h40. Comme nous avons vu au-dessus, la mise en place d'un culte autour de cette

⁶⁴ Mouvement néo-pentecôtiste.

apparition ne s'est pas faite sans accros. Il a fallu que les enfants gagnent la confiance du public et surmontent les obstacles politiques et ecclésiastiques.

Au niveau politique, les événements donnent une voix à cette région qui sort de son isolement. Le Parti Communiste en place à ce moment a conscience de la dangerosité de cette situation : « Une nouvelle énergie gagn[e] la région » (*ibid.* : 195). La police encercle la colline des Apparitions mais rien n'arrête les gens. Le père Jozo est alors arrêté, ce qui le place au rang de martyr.

Un « Oasis de la Paix » ou encore « un lieu géographique utopique » (*ibid.* : 230), Medjugorje est porteur d'espoirs. Les franciscains désignent « un « Medjugorje »⁶⁵ religieux idéal que doublerait un Medjugorje politique qui ne serait lié ni aux péchés de l'Est (...) ni à ceux de l'Ouest » (*ibid.*). Un mouvement international et un mouvement local se rejoignent dans leurs spécificités. L'un interprète les messages de la Vierge à des fins militantes, et l'autre voit dans ses manifestations une « valeur restauratrice » et une « libération politique ».

De plus, aux vues de l'engouement populaire et international, lorsque la paix revient, le pays accorde de l'argent à la région. L'évènement permet également des accords avec l'étranger concernant les douanes, l'avion, l'acheminement d'eau, d'électricité et des lignes téléphoniques, l'acquisition des égouts. « Le lieu est passé avec brutalité, depuis sept ou huit ans, de l'aspect de village rural à celui d'un immense chantier de construction à l'urbanisme inexistant » (Claverie, 2003 : 16), puis à une ville florissante.

Cependant deux réalités se confondent dès le début : celle d'un village en ruine tout juste sorti de la guerre et celle des touristes pèlerins d'origines sociales et nationales confondues.

Les anciens membres de la milice et les anciens paramilitaires surveillent le bon suivi des normes établies dans les pensions, pensions qui ne sont autres que des maisons familiales aménagées pour accueillir les pèlerins. L'espace entier est aménagé pour la venue des pèlerins dont le nombre croît au fil des années de l'observation qu'effectue E. Claverie. Les anciennes tentes militaires installées pour les réfugiés de guerre sont utilisées pour le moment de la rencontre avec les croyants jusqu'à ce que des bâtiments en dur soient construits.

Divers espaces réservés aux rituels sont également bâtis. Ils permettraient de canaliser « la force dévorante des pèlerins, force qui veut tout le site, veut emporter les pierres, l'herbe, les

⁶⁵ L'auteur met des guillemets en signe du mode exceptionnel du sujet. Ainsi, « Medjugorje » entre guillemets signifie l'espace modalisé par la situation du pèlerinage et par la présence de la Vierge.

feuilles, et laisse, sous des petites croix de fortune plantées ici ou là, la photo d'un enfant, d'un mari, de quelqu'un » (*ibid.* : 19). Des villageois s'inquiètent d'ailleurs de la présence de ces objets qui risquent d'apporter des mauvais esprits et la maladie. Le clergé exprime également la volonté de canaliser la ferveur des pèlerins, d'une part dans le but de recentrer la foi sur le Christ, et d'autre-part dans le but d'éviter la « superstition ». Les franciscains en place sur Medjugorje négocient avec les enfants et avec la Vierge et font rentrer l'apparition dans l'église, les voyants se cachant, de façon à ne plus centrer l'attention sur eux, de façon également à contrôler ces manifestations, mais aussi en réaction face au pouvoir communiste qui voit d'un très mauvais œil toute cette histoire. Puis elle est intégrée à la liturgie en 1982, soit un an après la première apparition. D'après l'anthropologue, c'est à partir de ce moment que le pèlerinage est fondé.

Le pouvoir ecclésiastique agit également sur le site même en y ajoutant des objets symboliques qui ont pour fonction de ramener la foi des fidèles vers Jésus et l'histoire sainte attestée par l'Évangile. Sur la colline des Apparitions, par exemple, les pèlerins montent sur un petit sentier auprès duquel sont érigées de grandes stèles en bronze représentant des scènes de la vie de la Vierge ou de Jésus, en analogie avec le chemin de croix.

De la même manière, la Colline de la Croix est devenue un autre espace clef du pèlerinage depuis la construction d'une grande croix. Celle-ci est réputée contenir un fragment de la Vraie Croix. Elle fut, par ailleurs, en partie la cause de l'assassinat du prêtre franciscain à l'origine de sa construction. Le père Smoljan devint de cette façon lui aussi une figure de martyr, et plus encore.

« Medjugorje », en tant que lieu de pèlerinage, est un cadre dans lequel les pèlerins s'insèrent. « Pour les pèlerins, savoir s'y prendre dans la configuration « Medjugorje » entre guillemets est un apprentissage sur le tas. Entrer dans ce « monde » (...) s'effectue à travers une série d'agencements performatifs éphémères » (*ibid.* : 31). Les personnes doivent « affronter, convertir, fabriquer » (*ibid.*) le site. Ils doivent, pendant le temps du pèlerinage, mettre entre parenthèse leur jugement critique (sans complètement l'oublier), « se laisser faire faisant partie du contrat pèlerin » (*ibid.* : 99). Les personnes qui se rendent à « Medjugorje » ont « en commun de devoir passer par différents régimes de jugement si elles veulent « réussir leur pèlerinage », selon leurs propres termes » (*ibid.* : 355), c'est-à-dire une forme de jugement et de compétences liée au « régime dévotionnel qui prévaut à Medjugorje » (*ibid.*).

Le *recadrage* commence dans le car : Claverie parle d'« installer la destination » (*ibid.* : 61), de *constituer* « Medjugorje » et d'effectuer un « travail de décontextualisation » (*ibid.* : 63) puis un « travail de (re)qualification » (*ibid.* : 61). Le car est protégé par la Vierge et fabrique déjà un lien avec elle à travers son image qu'arbore le pare-brise et le chapelet suspendu au rétroviseur. L'accompagnatrice invite chacun des voyageurs à dire ce qui le motive à tour de rôle. Puis ils entament le rosaire tous ensemble. L'accompagnatrice relate des récits sur Medjugorje et sur la Vierge. Tout ceci crée « un univers sonore spécifique » (*ibid.* : 64).

Ils descendent du car. Ils marchent sur un sentier vers le hameau de Bijakovici pour rencontrer Vicka (une des six voyants). L'accompagnatrice commence le rosaire. C'est la première vraie rupture avec le « rythme conventionnel ordinaire ». Cette marche constitue une « préparation corporelle », une « préparation à un changement d'état ». Certains s'écartent d'ailleurs du sentier et « entrent en eux-mêmes » (*ibid.* : 67). Le contact avec l'espace environnant, la conscience d'être arrivé, le chemin vers une des personnes qui est en relation directe avec la Vierge, mais aussi la marche qui implique le corps ... tout cela contribue à la rupture d'avec le monde quotidien et à l'entrée dans cet autre monde qu'est « Medjugorje ».

Durant l'ascension de la colline de la Croix, l'ascension étant également une préparation corporelle et morale à la rencontre avec le monument, il se passe le même changement d'état. Certains se prosternent à chaque fois qu'ils passent devant un rocher ou une croix, et lorsque le groupe atteint la grande Croix, une « émotion très vive » (*ibid.* : 85) l'envahit, et tous se recueillent pendant un très long moment. Certains laissent des photos d'un proche ; et des rubans sont déjà attachés à la croix. Il est aussi répandu d'emporter des pierres qui sont au sol.

Le cadre étant posé, nous pouvons nous rappeler que Medjugorje est à la fois un lieu de pèlerinage et un village. L'auteur raconte que l'on entend des villageois tuer un cochon dans les environs de la place sur laquelle se déroule le grand rituel qui met en scène Vicka faisant un discours, priant et intercédant pour la foule amassée devant elle. Cela apporte en fond sonore un soupçon de hors-cadre, et mêle ainsi le cadre primaire au cadre modalisé par le contexte du pèlerinage. Mais plus encore qu'avec Vicka, le cadre primaire resurgit lorsque les pèlerins, retournant au statut de touristes étrangers, choisissent d'aller au restaurant. Ceci « exige de quitter le temps et les procédures de fabrication de l'inactuel, pour faire face à un

type de situation contraint autrement que ne l'étaient les dispositifs que l'on [a décrit] » (*ibid.* : 89).

Les pèlerins ont à cœur de pouvoir transporter hors du lieu de pèlerinage un peu de la force de « Medjugorje » et de la partager. Premièrement, les cartes postales sont importantes car elles prouvent que l'on y est bien allé et elles permettent d'« adresser quelque-chose de la « force » du lieu, [d']impliquer son correspondant dans l'aventure » (*ibid.* : 91). Ensuite, pendant les prières et les processus de mise en présence, des gens prennent des photos vers le ciel ou ailleurs « pour « capter » le miracle et en donner une attestation » (*ibid.* : 347), d'autres s'éloignent et « tendent un micro pour capter quelque-chose que l'oreille ne suffirait pas à entendre, ni surtout à fixer » (*ibid.*). Un homme confit à l'anthropologue qu'il est venu à Medjugorje « pour renforcer ses médailles de Saint Benoît » (*ibid.* : 103), et donc capter un peu de la force du lieu dans ses médailles protectrices. Pareillement, beaucoup de pèlerins font bénir des pierres qu'ils ont ramassées et divers objets afin de retrouver, une fois partis, « l'état où c'était vrai » (*ibid.*). Mais ces objets, nous dit Claverie, « doivent passer une épreuve quand ils sont ramenés, pour conserver leur qualité précédente » (*ibid.*). C'est ainsi que lors d'un dernier repas tous ensemble, les pèlerins que l'auteur a rencontrés font circuler les photos et images afin d'en discuter de la présence ou non de *quelque-chose*. Cependant en cette situation sociale, l'objection est « virtuelle » car il est de mise de « consentir à la reconnaissance collective » (*ibid.* : 348).

Une fois de retour chez lui, Claverie constate que le pèlerin se sent changé, transformé, il se trouve « étranger à ce qu'il était avant, et donc, par là même, étranger, d'une certaine façon au monde qui l'entoure » (*ibid.* : 350). Sortir du cadre est difficile, il doit se réadapter à l'autre vie, au *cadre primaire*. Cependant, les divers médias comme les livres, internet, les cassettes vidéo et audio sont des moyens de continuer à faire vivre virtuellement et à vivre encore « Medjugorje » une fois de retour au monde ordinaire. Selon Claverie, cela « fait partie d'un pacte de fidélité considérée comme la marque d'un attachement toujours actualisé » (*ibid.* : 233).

Nous avons donc pu noter que le processus de création d'un pèlerinage comporte non seulement des enjeux religieux, mais aussi sociaux, politiques et économiques.

Une fois l'objet du pèlerinage accepté par le publique et les institutions religieuses et politiques, il est primordial de faire vivre le pèlerinage grâce à l'information dispersée sur le site même et la diffusion promotionnelle à plus grande échelle. L'institution religieuse, qui n'est pas toujours entièrement favorable à la ferveur populaire que cela implique, maintient toujours un contrôle dévotionnel afin de ne pas laisser l'enthousiasme populaire se développer anarchiquement et de façon à éviter le blasphème. Sont ainsi mis en place divers dispositifs symboliques et rituels. Dans le but de faire vivre le pèlerinage et les cultes en place, des objets sont installés qui retiendront l'attention des fidèles.

Nous aurons également noté que la constitution d'un pèlerinage est synonyme de la constitution d'un cadre et donc de l'instauration d'éléments modalisant. Le cadre global préexiste aux pèlerins mais ce collectif contribue à fabriquer le cadre et à le renforcer. Ils fabriquent leur pèlerinage. De même, l'accompagnateur, comme le guide chez Feldman agit comme un chef d'orchestre du « séjour pèlerin » entre guillemets.

Et pour finir, le cadrage étant réussi, et le changement d'état ayant bien eu lieu, les pèlerins désirent emporter un peu de ces « guillemets » dont ils enduisent des objets par bénédiction ou en prenant directement des morceaux de ce « Medjugorje » (des pierres ramassées, des chapelets en pierre de la colline des Apparitions, etc.).

c. Lieux et espaces imaginaires

Avant d'être un cadre, l'espace est quelque-chose de concret qui comporte une part d'abstrait via l'histoire qui lui est associée et les diverses significations que le monde social lui attribue. Comme nous essayons de le mettre en avant depuis le début de ce mémoire, l'esprit a besoin de choses palpables et appréhendables sur lesquelles fixer l'abstrait, fixer ce qui est impensable. Le monde matériel, comme il a été dit au sujet des objets et des lieux, permet également de fixer l'attention de l'être en dévotion.

Mais afin de clore ce chapitre, nous décalerons légèrement notre axe d'étude. Il est toujours question d'observer en quoi et comment les éléments matériels nous aident à appréhender l'invisible, mais cette fois, nous nous intéresserons spécifiquement à l'espace imaginaire du champ magico-religieux. Les travaux respectifs de Claude Lévi-Strauss, Antoine Faivre et de Christophe Pons fourniront, sur cette question, des exemples pertinents.

Lévi-Strauss analyse l'intervention d'un shaman pour un accouchement chez les cuna, au Panama (C. Lévi-Strauss, 1971, partie « Efficacité Symbolique »). Il attribuerait l'efficacité de l'intervention à une « manipulation psychologique de l'organe malade » (*ibid.* : 211). Ce qui est particulier dans ce rituel est qu'il s'agit surtout d'un chant pratiqué par le shaman qui se livre virtuellement à une quête épique pour raisonner le Muu (dans l'utérus) « responsable du désordre pathologique » (*ibid.* : 209). Le shaman décrit chaque détail de la quête, chaque avancée vers le Muu. Ce qui nous intéresse ici est qu'il traduit l'anatomie interne de la femme soignée en un vaste lieu dans lequel se déroule le périple. Le shaman progresse en faisant face à de nombreux obstacles et doit gravir une montagne pour enfin combattre l'horrible Muu.

Il donne ainsi une visibilité à la maladie et au combat qu'il livre pour la soigner. Il s'agit d'une visualisation mentale et symbolique, un langage permettant d'appréhender plus facilement le mal. Comme l'avance Lévi-Strauss, la visualisation qui se réfère à la cosmogonie et à des éléments terrestres et concrets est très importante dans la guérison.

La guérison est aussi l'œuvre d'une grande part des médiums actuels d'Islande. Mais ceux-ci pratiquent plutôt l'intercession thérapeutique. C. Pons (2011, chapitre 6) fait mention, dans ses travaux, du monde des esprits dans lequel les médiums peuvent se rendre, et nous retiendrons notamment le grand hôpital.

Margrét, dont on apprend l'histoire dans sa biographie, entretient une relation très intime avec Friðrik, son homme de l'autre monde, et quitte son corps pour partir avec lui en escapades nocturnes et explorer des lieux lointains et merveilleux. Elle parle plutôt de « voyage de l'âme ». Le récit de ses escapades fait mention du grand hôpital de manière récurrente. Elle y rencontre des médecins, infirmiers, sages-femmes qui jouent un grand rôle dans son activité de thérapeute.

Björg est également une médium-guérisseuse très connue. Sa biographie, produite lorsqu'elle a 74 ans fait état d'un épisode décisif de sa vie de Médium. Björg raconte ainsi comment elle s'est réveillée au-dessus de son corps endormi, aux côtés de sa mère décédée qui l'emmène dans un endroit merveilleux et lui présente le grand hôpital, peuplé de médecins. Pétur, qui l'accueille en robe blanche sera désormais son allié. Celui-ci, comme tous les alliés personnels, ne fait pas parti de l'hôpital. Il ne fait que le lui présenter. Et s'il a un nom, il n'est pourtant pas plus identifiable. Mais au contraire, C. Pons nous apprend que la plupart des esprits rencontrés dans le grand hôpital, les morts thérapeutes, sont des personnages déjà connus dans le monde des vivants. Björg énonce d'ailleurs quelques noms. Ils étaient tous médecins, infirmiers, sages-femmes ou encore guérisseurs et pour une grande part ils s'étaient de leur vivant intéressés au spiritisme.

Le grand hôpital s'est répandu au public non-médium voire non-affilié aux sociétés *spiritualistes*. C. Pons rapporte les propos d'une femme : celle-ci raconte que son mari hospitalisé a senti un jour la présence de médecins, morts, placés derrière lui et qui appuyaient fortement dans son dos. Son état se serait alors amélioré.

La question ici n'est pas de savoir si cela est bien vrai mais plutôt comment le phénomène de guérison grâce à une force surnaturelle peut être appréhendable pour les individus appartenant à la société islandaise. Les islandais, comme nous montre C. Pons, baignent dans un monde peuplé de créatures chtoniennes et autres esprits agissant dans notre monde. La quantité de médiums en activité en Islande atteste par ailleurs d'une ouverture spirituelle quant à la probable présence d'entités appartenant à la surnature avec lesquelles il est possible d'entrer en contact. Ajoutons l'appartenance de la société islandaise à un monde où la médecine moderne a pris le pas sur les autres médecines. Cet exemple montre par ailleurs que la médecine moderne, dite rationnelle, dont l'hôpital en est la figure la plus représentative n'est pas incompatible avec la pensée spirit. Au contraire, ici, la forme *hôpital* est complètement intégrée au monde des esprits guérisseurs. Ceci montre également à quel point la cosmologie

d'une société, et ses illustrations matérielles, interagit avec la manière dont on peut voir en pensée ce qui n'est pas appréhendable par les sens.

De manière plus symbolique, la spiritualité Maçonnique invite les initiés à sculpter leur être tel un bloc de pierre brute et à édifier un Temple en eux-mêmes en visant la même perfection qu'avait atteint le Temple de Salomon.

Les hommes sont des pierres vivantes qui ont la tâche d'édifier le Grand Temple de l'Univers, à la façon du Temple de Salomon. Le maçon doit s'évertuer à « reconstruire le Temple primitif, d'avant la chute, pour y faire entrer de nouveau Dieu et pour que les hommes eux-mêmes puissent y retourner comme des enfants prodiges, entraînant la Nature entière dans cette assomption. Chaque acte pour y parvenir est à la fois matériel et spirituel. Tel semble être aussi, surtout, un des sens du verset de la *Table d'Emeraude* : « *Et vis eju [i.e. Dei, unitatis] integra est, si conversa fuerit in terram.* » « Et sa force [de Dieu, de l'Unité] sera intégrale, si elle est convertie en terre » » (Faivre, 1996 : 197).

L'ancêtre de la Franc-maçonnerie que nous connaissons aujourd'hui est basée sur des devoirs dont le caractère technique n'est pas dissociable du caractère moral et spirituel. C'est seulement en 1717 que des loges londoniennes créent ouvertement une nouvelle maçonnerie dite spéculative car l'activité maçonnique était devenue seulement symbolique. C'est la naissance de la Franc-Maçonnerie que nous connaissons. Les Francs-maçons d'aujourd'hui sont donc surtout des maçons spirituels.

Mais avant que la Maçonnerie proprement dite soit clairement née, on retrouve sa pensée dans la littérature du début du Moyen Âge, notamment à travers les récits de voyages, de périple initiatique comme la fameuse quête chevaleresque. De même, la pensée maçonnique s'attachant à une connaissance de l'univers, Jean d'Arras (XIV^e), nous dit A. Faivre (1996 : 126), propose dans ses écrits un système symbolique d'explication du monde d'après des correspondances jugées universelles.

La symbolique de l'univers et du Temple le figurant est très présente dans la tradition maçonnique. Dieu est d'ailleurs qualifié de grand architecte de l'univers. Aussi, la Loge, en tant que lieu dans lequel se réunissent les frères, représente symboliquement et à son échelle le Temple Universel, l'univers dans son entier. Sans entrer dans les détails des divers symboles qui foisonnent dans la Loge, nous pouvons évoquer la présence très courante d'un plafond étoilé.

Les francs-maçons peuvent aussi tracer à la craie blanche ce qui figurera le Temple de Salomon. Le Rite Ecossais Rectifié utilise ce dessin pour le passage d'un grade à un autre. Chaque grade des trois premiers degrés (Initié, Compagnon, Maître) nécessite de gravir un nombre précis de marches situées à l'entrée du Temple. Le Maître monte les 7 marches d'un coup et accède ainsi à l'intérieur du Temple. Le chiffre sept renvoie à la création, à l'accomplissement total de l'œuvre divine, à l'homme, animal doté d'un esprit. Dans les symboles, le septième point est aussi le point d'équilibre, comme le point au centre de l'étoile à six branches.

Un foisonnement de symboles représentant le tout, représentant métaphoriquement une idéologie de la vertu, de la perfection désirée de l'homme et du monde... L'image, la parabole, le symbole sont des moyens de rendre intelligible ce qui est abstrait et finalement aussi de se comprendre.

Ces trois exemples ont en commun d'utiliser des images partagées au sein d'un collectif afin d'atteindre un but : de manière très synthétisée, l'appréhension de l'incompréhensible, la guérison et l'accord de pensée au sein d'un collectif. Et ce qui peut sembler être de simples images mentales pour les rationalistes peut être désigné pour chacun des exemples cités comme une entrée dans un *monde imaginal*.

La notion de *monde imaginal* évoqué par Antoine Faivre (1996) est apportée par le philosophe Henry Corbin qui s'inspire pour cela de la pensée néoplatonicienne et islamique. Pour la psychologie islamique, l'imagination possède une « fonction noétique et cognitive propre, c'est-à-dire qu'elle nous donne accès à une région et réalité de l'être qui sans elle nous reste fermée et interdite » (Corbin⁶⁶ ; cité par Delaunay, consultation août 2013). Le monde imaginal, aussi appelé le « monde de l'âme » serait ni vraiment appréhendable par les sens ni par l'intellect, mais plutôt une sorte d'*intermonde*, se plaçant entre le monde intelligible et le monde sensible.

Le monde imaginal est alors le monde des « images métaphysiques ». Il est « le lieu de la vision des prophètes et des mystiques, de la résurrection, des épopées et des quêtes initiatiques, des symboles et des rituels d'initiation, des liturgies et de tout processus de gnose.

⁶⁶ Corbin H. (2005 (1961)) *Corps spirituel et Terre céleste : De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Paris : Buchet Chastel.

C'est le lieu du « chemin de l'âme » (G. Durand, P. Solié) et de toute phénoménologie de l'esprit (H. Corbin) » (*ibid.*).

Aristote disait que l'imagination (au sens large), dans la majorité des cas, ne peut rien inventer d'elle-même. Pareillement, Faivre explique que ce monde imaginal s'élabore en fonction de nos images culturelles respectives.

Ces descriptions laissent à penser que nous pouvons qualifier chacun des exemples ci-dessus comme une introspection vers un monde imaginal ; mais un monde toujours emprunté à celui qui nous entoure, au monde terrestre.

Ainsi le monde terrestre qui nous entoure est un appui à notre rapport au monde, que ce monde soit matériel ou désincarné.

L'espace est donc matériellement un appui sensoriel, il est aussi dans ce sens en mesure de renfermer une atmosphère spécifique propre à un cadre. Nous avons pu observer les différentes caractéristiques que peut présenter un cadre rituel, à savoir un espace modalisé par une scénographie symbolique ou simplement signifiant le changement et/ou la situation festive, à savoir aussi une unité de temps propre, des sons, un rythme constitué de moments marquants, des acteurs en jeu dans l'organisation rituelle, et des objets marqueurs du divin placés au centre de l'attention.

Egalement, le jeu sur l'accessibilité, sur le rapport caché-montré, privé-public que peut permettre un espace est un élément modalisant qui peut s'avérer parfois très important dans la constitution ou le renforcement du caractère sacré et exceptionnel du lieu lui-même et de ce qu'il renferme.

Conclusion

Ce mémoire nous aura d'abord servi à réunir différents usages et différentes modalités d'existence d'objets et d'espaces du champ religieux.

La liste n'étant néanmoins pas exhaustive, nous avons pu constater que ces objets peuvent avoir une fonction d'appui à l'efficacité rituelle, à la dévotion, une fonction de référent pour l'image mentale et pour l'expression d'un affect, ou encore une fonction d'expression d'une identité et d'une pensée cosmologique.

Les objets qui nous ont le plus intéressés dans ce mémoire ont un statut exceptionnel par leur lien avec l'autre monde. Ces objets peuvent être une sorte de porte d'accès au divin, au monde des esprits et des morts. Dans ce cas ils sont médiateurs, intercesseurs et même re-présentant d'une entité de la surnature. Ils ont ainsi une fonction de mise en présence du divin ou de l'esprit au sein de notre monde tangible.

Ils permettent de faire le lien avec l'autre monde, non palpable.

Autour de ces objets-ci, des comportements spécifiques sont observables et rendent compte de leur exceptionnalité, de leur « puissance », de leur « force », ou de leur « aura ». Le rapport à ces objets est donc observable à travers la méfiance et la protection de la communauté, mais aussi à travers la protection de l'objet-même, les gestes d'adoration (comme baiser l'objet et se prosterner devant lui), les cérémonies en son honneur, les processions, etc. Le collectif est en jeu dans le processus de l'activation ou de la réactivation de l'exceptionnalité de l'objet mais également l'individu qui peut dans certains cas entretenir une relation plus intime avec celui-ci. Aux gestes collectifs et individuels, aux rituels et processions, s'ajoutent les récits d'origines et récits miraculeux qui donnent une ampleur historique au caractère exceptionnel de l'objet. Aussi la diffusion de son histoire et des informations sur son existence permet de le faire reconnaître par un large public, ce qui est important. Nous avons aussi vu que le fait de cacher un objet ou de le rendre moins accessible pouvait renforcer son exceptionnalité, et cela fut aussi remarqué à propos de l'espace, comme avec l'église de Chrysopiya. L'objet, protégé entre ses murs, voit son exceptionnalité tout autant renforcée.

De même, nous aurons compris que certains objets contribuent à l'affectation du caractère exceptionnel d'un espace, et cet espace joue donc aussi sur celui de l'objet. Cette interaction peut être l'œuvre de récits légendaires affiliant un objet lié au monde surnaturel à un lieu

terrestre précis, ceci octroyant à l'objet une capacité de choix et à la population alentour un statut d'élue. L'interaction entre les objets et les lieux vient surtout après une intervention humaine consciente. L'espace culturel par exemple est empreint d'une atmosphère créée par le rituel, une scénographie, une mise en scène. Le cadre, en tant qu'un tout modalisé et modalisant s'imbrique dans un espace-temps particulier propre à transformer ce qui s'y trouve, parce que déjà transformé par des éléments qui le constituent. Les objets, comme les reliques des Ostensions, font partie de ce tout. Elles contribuent à la transformation de ce tout en même temps que leur force est réaffirmée, refabriquée. Chacun des éléments matériels constituant ce tout cadré interagit avec les autres. Les acteurs s'y meuvent également, en tant qu'éléments intégrés au cadre, et ayant pour certains une fonction modale comme le guide chez Feldman ou l'accompagnatrice chez Claverie.

Le pèlerinage est un vaste cadre, c'est à dire une totalité et un espace-temps hors du quotidien, qui a subi un long processus de création, mêlant miracle, politique et institution religieuse, et qui est régulièrement réaffirmé au sein du groupe de pèlerins pour d'autres enjeux. Quant à l'espace liturgique, il est construit et aménagé avec autant de réflexions que le lieu de pèlerinage. On en retire, grâce à G. Salatko-Petryszcze, les notions d'*endroits-objets* qui servent de *marqueurs de tangibilité du divin* mais qui ont aussi pour fonction de délimiter spatialement les différents moments de la liturgie et les temps bibliques auxquels ils réfèrent. Ces endroits-objets sont à la fois marqueurs du divin, appui rituel et symbole mémoriel.

Nous avons constaté à plusieurs reprises que la matérialité était un précieux appui pour le rapport à l'au-delà et à ce qui n'est pas ou plus visible. Albert-Llorca déclare « Toute religion qui pose un dieu transcendant doit le rendre présent » (Albert-Llorca, 1994 : 39).

Jack Goody nous a montré que bien que la représentation figurative soit rejetée par les religions, ce phénomène reste ponctuel. Toujours plus ou moins présent, il ne cesse d'être pourtant adapté aux diverses situations socio-politiques et religieuses. Aussi il semblerait qu'en ce qui concerne l'invisible et l'impalpable, l'homme⁶⁷ ne puisse pas se priver entièrement de la matérialité en tant qu'élément appréciable par les sens ; il semble qu'il ait besoin de *sentir* l'insensible.

Nos exemples parlant de statues, d'icônes, de reliques, de pèlerinages, etc., ainsi que l'image mentale qui se réfère au monde tangible ont pu le démontrer. Nous remarquons par exemple que, bien que l'accent soit mis dans les couvents sur la contemplation et la prière intérieure,

⁶⁷ Appartenant aux contextes socio-religieux que nous avons étudiés.

les sœurs dont Boerner étudie les écrits ont besoin d'un appui sensoriel (les 5 sens). David Le Breton démontre par ailleurs, dans son article de 2007, que la vue est le sens fondamental de nos sociétés. Et cette affirmation est tout à fait en accord avec l'idée que les sens, et premièrement la vue et la visualisation intérieure, sont en œuvre dans la dévotion de ces femmes. Cela est autant valable pour les autres cas d'objets et de lieux qui ont servis d'exemples dans ce mémoire, mais n'oublions pas les autres sens qui sont en jeu. Salatko-Petryszcze évoque le toucher notamment pour les prêtres, et parle avec pertinence des qualités proprioceptives en jeu dans l'assemblée lors de la liturgie, mais cela s'étend également à tous les phénomènes cadrant que nous avons décrits.

Nous pourrions continuer sur la voie des sens en rapportant les situations de mise en présence de l'intangible dans lesquelles chacun des cinq sens est sollicité. Pensons par exemple aux parfums agréables sentis en présence d'une divinité ou d'un saint.

Nous pourrions également approfondir le questionnement sur l'espace imaginé ou imaginal.

Mais après avoir réuni ces différentes études, le désir s'installe de me pencher à mon tour sur un objet d'étude qui pourrait s'avérer être un apport pertinent pour cette question du rapport aux objets et aux lieux.

Nous resterons dans le contexte occidental et notamment français mais nous nous éloignerons de la religion catholique pour nous intéresser à la spiritualité et à la pratique druidique contemporaine. Les travaux tenant au druidisme, notamment en France, demandent à être étayés, d'autant plus que ce mouvement est en extension depuis quelques années.

Au niveau des disciplines scientifiques, les druides intéressent essentiellement les historiens et les archéologues. Et bien que les druides actuels aient fait l'objet de quelques recherches ethnologiques, ils restent majoritairement peu exploités dans cette discipline, notamment en ce qui concerne ma recherche sur le rapport aux objets et à l'espace sacré.

C'est pour cela, et afin de compléter le travail conséquent qui a déjà été mené autour des objets et des lieux sacrés, que je souhaite, dans le cadre du master 2, apporter ma contribution à travers une ethnographie axée sur le rapport particulier qu'entretiennent les membres des mouvements païens néo-druides avec les sites sacrés et plus généralement la Nature.

La question sera donc réajustée à notre nouvel objet :

Comment se construit la relation à l'espace naturel et au site sacré dans le druidisme contemporain ?

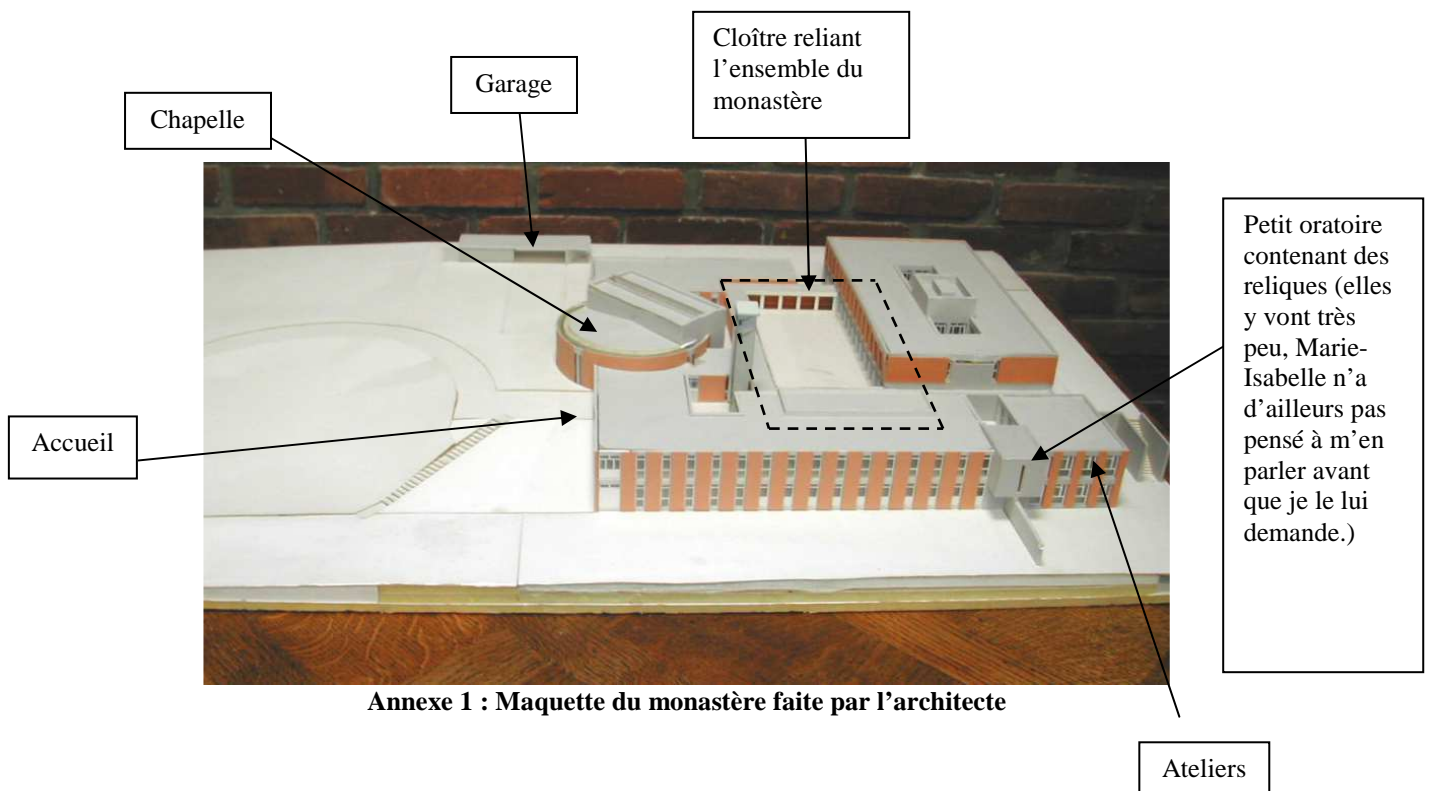
Le processus de mise en présence du sacré sera étudié lors des cérémonies situées en forêts, lors des rituels individuels et collectifs face à un autel, etc. Le rapport aux sites tels que la forêt de Brocéliande et Carnac concentreront également mon attention.

Nous aurons relevé dans cette étude que pour l'ethnologue, l'étude des objets du champ religieux peut s'inscrire dans une compréhension de l'interaction entre les individus et les objets, c'est également et plus particulièrement un moyen d'appréhender l'interaction entre l'homme et l'invisible. Je pourrais donc à travers cette étude observer les relations que les membres de ces groupes néo-druides (appelés clairières ou bosquets) entretiennent avec les divinités du territoire, mais aussi mettre en relation leurs conceptions cosmologiques avec leur rapport aux lieux.

Cependant le druidisme est plus qu'une spiritualité, il se caractérise par une recherche axée sur les traditions celtiques et sur les « ancêtres », mettant spécialement en avant le lien qu'ils ont avec leur territoire.

Une question apparaît alors intrigante, à savoir comment s'accordent les démarches de recherche ancestrale et traditionnelle avec ce rapport spirituel au site sacré. La recherche d'informations sur la pratique druidique originelle, et sur les dieux et déesses vénérés sur les terres qu'ils habitent revient à faire le choix d'entrer en contact seulement avec les divinités historiquement liées au territoire et surtout liées à l'histoire de leurs ancêtres. La recherche précède la connaissance de la divinité avec laquelle ensuite les païens créent un lien. C'est une démarche plutôt singulière qui semble par ailleurs caractériser le néo-paganisme en général.

Annexes



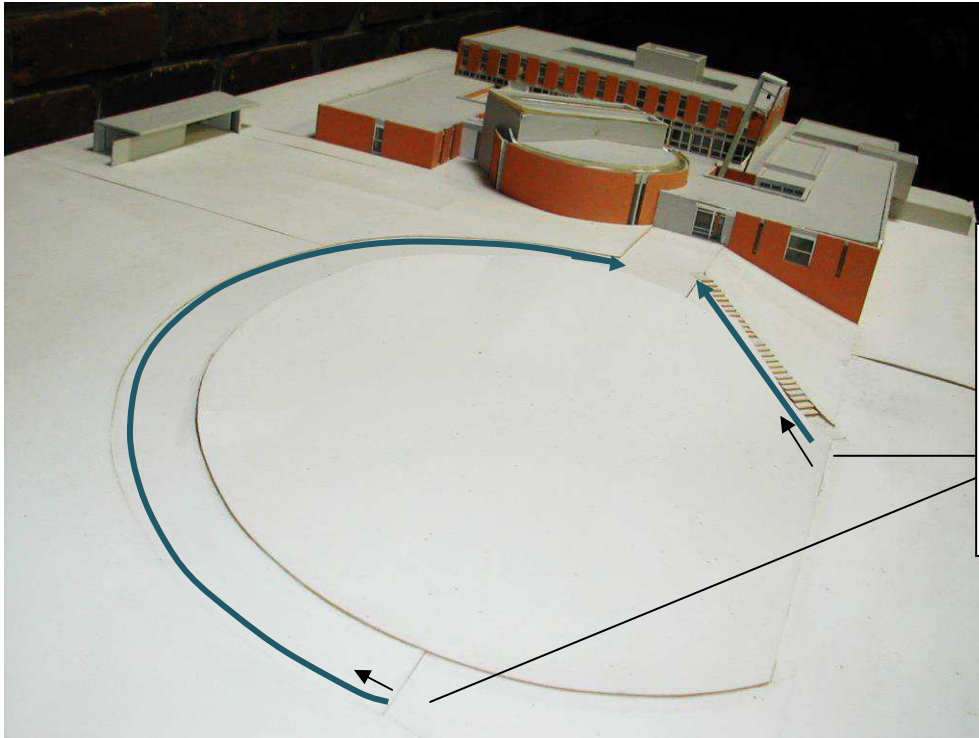
Cloche sonnante avant chaque élément de vie se passant à la chapelle. Elle rythme la vie du monastère.



Espace-vert

Parking

Annexe 2 : Le Carmel vu de face



Deux façons de se rendre à l'accueil, chacune étant un long chemin vers la spiritualité :
L'escalier fait d'un grand nombre de marches est très long à monter.

Annexe 3

Tableaux mettant en scène le chemin de croix de Jésus.

Cape blanche : qui signifie que c'est un grand jour pour la communauté.



Les sœurs dans la chapelle (la prieure Marie-Isabelle est en train de lire)

Symbole des carmélites et carmes « déchaussés » : elles portent des sandales en signe d'humilité et de pauvreté.

Bibliographie

Albert-Llorca, M. (1994). La fabrique du sacré. Les Vierges “miraculeuses” du pays valencien. *Geneses*, 17, pp. 33-51.

Benoist (de) A. (1996), Image interdite, image exaltée. Iconoclasme et religion. In *Krisis*, Art – Non-art (n°19).

Berthod B. (2010) L’objet de dévotion : trait d’union entre la dévotion catholique médiévale et le XXI^{ème} siècle, in *Regards sur les objets de dévotion populaire*, (2010). Actes du colloque de l’Association des conservateurs des antiquités et objets d’art de France, tenu à Mende (Lozère), pp.27-40.

Bertrand R. (2006). Les anges des cimetières contemporains. *Rives nord-méditerranéennes*, 22, pp. 93-108.

Besançon, A. (2000), *L'image interdite : une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris : Gallimard.

Boerner, B. (2004). Le rôle de l’image sculptée dans les couvents féminins allemands à la fin du Moyen Âge. In *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 162, livraison 1. pp. 119-131.

Bozzini D. (novembre 2003). La médiation des objets, pratiques rituelles dans l’appartement d’une sainte à Naples, *ethnographiques.org*, 4, [en ligne],

URL : <http://www.ethnographiques.org/2003/Bozzini.html>

Charuty, G. (1992). Le vœu de vivre. Corps morcelés, corps sans âme dans les pèlerinages portugais. *Terrain*, n°18, pp. 46-60

Claverie, E. (2003), *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris : Gallimard.

Claverie E. (1990), La Vierge, le désordre, la critique, *Terrain*, n° 14, pp. 60-75.

Delaunay A. (consulté le 15 août 2013), IMAGINAL monde. In *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/monde-imaginal/>

Emelyanova-Griva, M. (2010). La tombe de Victor Noir au cimetière du Père-Lachaise. *Archives de sciences sociales des religions*, n°149. Repéré à <http://assr.revues.org/21870>

Favret-Saada, J. (2009), *Désorceler*, Paris : Editions de l'Olivier.

Faivre A. (1996), *Accès de l'ésotérisme occidental*, I, Paris : Gallimard.

Feldman, J. (2007). Constructing a Shared Bible Land : Jewish-Israeli Guiding Performances for Protestant Pilgrims. *American Ethnologist*, n°34, pp.349-372.

Goffman, E. (1986 (1974)), *Frame Analysis*, Boston : Northeastern University Press.

Goody J. (2006 (1997)), *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris : la Découverte.

Hermkens A-K., Jansen W., Notermans C., (eds.). (2009), *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Farnham : Ashgate.

Heinich, N. (1989), L'art et la manière : pour une « cadre-analyse » de l'expérience esthétique. In J. Cosnier et I. Joseph (Eds.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Minuit, pp. 110-120.

Hennique N. (directeur du département art sacré de la Conférence des évêques de France) (2010) Les objets de dévotion populaire : le point de vue de l'Eglise catholique, pp. 19-26, in *Regards sur les objets de dévotion populaire*, (2010). Actes du colloque de l'Association des conservateurs des antiquités et objets d'art de France, tenu à Mende (Lozère).

Hockey J. al. (2007). La crémation et le devenir des cendres. *Ethnologie française*, 2007/2 Vol. 37, p. 295-304.

James W. (2010 (1907)). Deuxième leçon : « Qu'entend-t-on par pragmatisme ? ». *Le pragmatisme*, Paris : Flammarion, pp.99-127.

Jansen W. et Notermans C. (2010). From vision to cult site. *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 151. Repéré à <http://assr.revues.org/22334>,

Klaniczay G. et Kristóf I. (2001) Écritures saintes et pactes diaboliques. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4, (56e année), pp. 947-980.

Latour, B (2009) *Sur le culte des dieux faitiches suivi de Iconoclash*, Paris : La Découverte.

Le Breton D. (2007). Pour une anthropologie des sens. *Vie Sociale et Traitements*, 4(96), pp. 45-53.

Lévi-Strauss, C. (1971). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.

Limor, O. (2007). Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem Between Christianity, Judaism and Islam. In I. Shagrir, R. Ellenblum and J. Riley-Smith (eds.), *In Laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, Ashgate : Aldershot, pp. 219-231.

Mauss M. Hubert H. (1968). Esquisse d'une théorie générale de la magie. In Mauss M., *Sociologie et anthropologie* (pp. 3-144), Paris : PUF.

Piette, A. (2003) *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris : Economica.

Pons, C. (janvier-mars 2007). Occultisme et protestantisme en Islande. Les tendances iconophiles des contextes aniconiques. *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne] Repéré à <http://assr.revues.org/4335>

Pons, C. (2011) *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*. Paris : Editions CNRS.

Salatko-Petryscze G. (2011), *Restauration liturgique et planifications esthétiques : enquête sur les modalités de gestion de la forme « art sacré » en contexte de reconfiguration culturelle catholique (France, XIXe-XXIe siècles)* (Thèse (de doctorat) – Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Marseille)

Seraïdari, K. (2005), *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail. 256 p.

Stengers I., Nathan T. (1995), *Medecins et sorciers. Manifeste pour une psychopathologie scientifique, Le médecin et le charlatan*, Paris : Synthelabo.

Smith, P. (1979), Aspects de l'organisation des rites. In M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique* (pp. 139-170), Paris : Gallimard.

Vincent O. (2002). Les retrouvailles anachroniques d'une communauté avec son fondateur, Saintes reliques et définitions territoriales dans la région de Limoges. *L'Homme*, 3 (n° 163), pp. 79-105.

Deboom M. (2013), *Les termes de la fabrique du religieux : objets, lieux, acteurs* (mémoire de master non publié), Aix-Marseille Université.

Ce mémoire propose une réflexion sur la fabrication du religieux dans l'Occident Chrétien et du *cadre* qui le structure. S'inscrivant dans une perspective pragmatique, il commence par replacer l'étude anthropologique du religieux dans son contexte actuel et à exposer les points de vue de l'institution religieuse concernant l'objet figuratif. La nécessité des éléments tangibles dans la relation avec l'imperceptible est ainsi interrogée au travers de différents exemples ethnographiques. Il en ressort que les acteurs, les objets et les lieux sont impliqués dans un *cadre* spécifique qui renforce l'exceptionnalité de ces deux derniers éléments. Se rendant ainsi indispensables à l'exercice du religieux, les sciences humaines peuvent prendre l'objet comme base réflexive essentielle pour appréhender les interactions de l'homme avec les entités invisibles.

Mots clés : religieux, cadre, rituel, objet, lieux

Médiathèque, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 5 rue du château de l'horloge, 13094 Aix-en-Provence Cedex 2.