Des objets-signes aux objets-sujets

Jean-Pierre Albert et Agnieszka Kedzierska-Manzo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/27699>

DOI : 10.4000/assr.27699

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2016

Pagination : 13-25

ISBN : 978-2-7132-25-17-8

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Albert et Agnieszka Kedzierska-Manzo, « Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 174 | Avril-Juin 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27699> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.27699>

Jean-Pierre Albert
Agnieszka Kedzierska-Manzon

Des objets-signes aux objets-sujets

L'ethnographie et l'histoire des religions peuplent les livres et les musées d'une catégorie d'objets aussi évidents dans leur spécificité fonctionnelle que difficiles à qualifier : faut-il les dire rituels ? magiques ? forts ? sacrés ? On parle aussi d'idoles, de fétiches, d'amulettes, autant de termes justement discutés pour leur portée disqualifiante, et que l'on esquivait parfois en s'en tenant aux désignations indigènes : *agalmata* et *xoana* des anciens Grecs, *churinga* australiens, *boli* mandingues... À ces objets identifiables par leur forme et leur permanence s'ajoute le domaine plus labile des substances consacrées (tels les liquides dont on fait des onctions ou des libations, les espèces eucharistiques) et encore les vestiges vénérés d'ancêtres ou d'autres grands personnages – traces, restes humains, reliques...

Le champ d'observation privilégié de ces substances et objets singuliers est bien sûr celui des rites, dont ils sont en quelque façon les protagonistes. Or, l'approche des contextes rituels conduit à élargir encore la gamme des réalités dignes d'intérêt : lieux marqués par quelque singularité naturelle, édifices dédiés à des cultes, accessoires fonctionnels des pratiques (comme le couteau du sacrificateur ou la vaisselle où seront cuites et servies les viandes sacrificielles)... Les frontières entre objets communs et objets spécifiques sont souvent aussi floues que celles de l'action rituelle elle-même, tantôt réduite à des actes propres à l'accomplissement du rite, tantôt étendue à des activités de la vie courante mises en valeur par leur présence dans un contexte cérémoniel. C'est ainsi, par exemple, que le marteau et l'enclume du forgeron peuvent devenir les instruments d'un rituel thérapeutique. Dans tous les cas, objets, pratiques et situations concourent ensemble à induire l'expérience d'un changement de monde, de l'accès à un univers où les gestes et les choses ont des pouvoirs débordant ceux que leur reconnaît la rationalité pragmatique : un univers qui recouvre pour l'essentiel celui du religieux. Pour s'en tenir aux seuls objets, quel est donc le parcours qui les conduit à ce statut ? Que faut-il mettre en œuvre pour produire socialement les conditions de leur efficacité ?

Les textes réunis ici traitent pour la plupart d'objets et de substances, saisis le plus souvent en contexte rituel. Mais pour comprendre ce que, dans leur

matérialité même, ils apportent aux situations religieuses, il n'est pas inutile de les envisager dans la perspective des problématiques actuelles concernant l'enracinement matériel des activités humaines, qui témoignent d'un « retour de l'objet sur le devant de la scène anthropologique » (Joulian, 2012 : 7). Certes, l'intérêt pour ce que l'on a longtemps appelé « culture matérielle » n'est pas nouveau, non plus que le souci de comprendre l'articulation, au sein d'une culture, des aspects techniques ou pragmatiques des pratiques avec ce qu'on a désigné comme « symbolique ». Mais il faut bien reconnaître que, depuis ses commencements, l'anthropologie a souvent mis au premier plan la dimension du symbolique – et donc les croyances plus que les savoirs, les rites plus que les techniques productives. Ne faudrait-il pas œuvrer à rapprocher ce qui a été envisagé de façon séparée ? Et la notion même de « symbolique » placée au cœur de ces différenciations, n'induit-elle pas abusivement l'hypothèse que la culture relève avant tout de l'ordre de la signification, ce qui tend à rejeter au second plan les dimensions de l'action et des jeux de pouvoir ? Revenons brièvement sur le passé de nos disciplines avant d'aborder son présent.

L'objet et l'efficacité des signes

Le recours à des modèles sémiotiques dans la conception et l'interprétation de la culture a conduit à penser les rites et les objets qu'ils mobilisent comme des supports de significations : leur sens – accessible à la conscience des acteurs ou inconscient – devenant la clé de leur ordonnancement et de leur efficacité. En fait, une conception « symboliste » des rituels et de leur équipement matériel est la réponse la plus ancienne et la plus courante aux questions que pose leur habituelle opacité. Une « raison du rite » peut se trouver dans sa conception comme une sorte de métaphore ou d'évocation stylisée d'une situation de référence – typiquement celle qu'un mythe ou autre récit fondateur exprime sur le mode de la narration. De la même façon, le choix des objets dotés d'une fonction saillante dans un rite peut être expliqué par leur valeur de signe, ou d'équivalent d'une réalité autrement infigurable. C'est ainsi que la tradition des ritualistes médiévaux détaillait chaque moment et chaque objet liturgique en y reconnaissant la mise en scène d'une vérité sacrée. Pourquoi brûler de l'encens à la messe ? Parce que sa fumée signifie les prières montant vers Dieu. Pourquoi l'encensoir est-il doté de trois chaînes pour faire coulisser son couvercle ? C'est parce que le nombre 3 évoque la Trinité... Guillaume Durand, évêque de Mende à la fin du XIII^e siècle, à qui sont empruntés ces exemples¹, ne risquait guère de manquer de justifications ! Et la théorie de l'efficacité qui sous-tend son inventivité interprétative renvoie à une théologie de l'acte liturgique qui concerne aussi les sacrements et que l'on trouve encore dans les décisions du Concile de Trente : « Les sacrements accomplissent ce qu'ils signifient. »

1. Dans son *Rationale divinarum officiorum* (1286).

Pour en venir à des discours savants plus proche de nous, l'histoire des religions et l'anthropologie ont, elles aussi, largement exploité les ressources du symbolisme, qu'il s'agisse de rendre raison d'énoncés mythiques ou d'objets et substances impliqués dans des rituels. C'est ainsi que Mircea Eliade, par exemple, parcourt les pratiques religieuses les plus diverses en retrouvant dans leur appareillage les mêmes ressources sémantiques, celles des quatre éléments, de techniques tenues pour merveilleuses, etc. (Eliade, 1974). Ce type de vision du symbolisme appelle des dictionnaires, comme les énigmes du rêve ont suscité des clés des songes. Le problème est qu'il construit une universalité factice, en méconnaissant la part de l'arbitraire culturel et des contextes dans les assignations de sens.

C'est à l'œuvre de Lévi-Strauss qu'il est revenu de révolutionner la conception du symbolisme. Au lieu de déchiffrer au coup par coup la signification des objets ou substances mobilisés dans un rituel (ou mentionnés dans un mythe), il s'agit de les situer dans un réseau de significations qui soutiennent la reconnaissance, sur le mode de l'évidence, de son adéquation à la fonction qui lui est attribuée ou de la plausibilité de son action. En France, ces hypothèses ont été adaptées avec profit, dans les années 1980, à l'étude de la culture chrétienne, dans ses versions populaires ou officielles. Pourquoi, par exemple, offrait-on naguère une timbale de métal argenté à un nouveau-né pour son baptême ? C'est que le son qu'elle rend quand on la frappe se compare à celui des cloches de l'église, dont on pense que la sonnerie lors du baptême donne la voix au bébé et lui ouvre les oreilles (Charuty, 1985). Pourquoi le saint chrême, dont l'onction fait les chrétiens, les prêtres et les rois, contient-il du baume de Judée ? C'est parce que les parfums sont, dans la symbolique chrétienne, associés au médiateur par excellence qu'est le Christ dont le corps, dit-on, embaumait ou est même, selon certaines légendes, à l'origine du baumier (Albert, 1990). Objets et substances ne sont pas, dans cette perspective, directement associés à une idée (au sens où l'image d'une balance et d'une épée est le symbole de la justice), mais ils sont des maillons d'un vaste réseau de significations qui se confortent ou s'excluent mutuellement et contribuent ainsi à tisser la trame sémantique d'un univers religieux.

À la même période, plusieurs africanistes – dont Cartry, Dieterlen, Griaule, de Heusch et de Surgy – ont également puisé leur inspiration dans l'œuvre de Lévi-Strauss, comme en témoignent leurs contributions à la revue *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*. Deux numéros de cette revue – « Fétiches. Objets enchantés, mots réalisés » (1987) et « Fétiches II. Puissances des objets. Charmes des mots » (1993) sont entièrement consacrés à la problématique des objets cultuels. Ces numéros se situent dans le prolongement des travaux sur le sacrifice menés au sein de l'équipe dont la revue émane. Mais il y a lieu de penser qu'ils témoignent également d'un renouveau des perspectives analytiques, comme le suggère le choix d'articuler leur thématique autour de la notion du « fétiche ». Forcée dans le contexte de la rencontre coloniale à partir du portugais *feitiço* – quelque chose de factice – cette notion traduit tout d'abord le mépris ou

l'incompréhension des cultes dont les objets sont le centre (Pietz, 1985, 1987, 1988 ; Pouillon, 1970 ; Colleyn, 2009a ; Graeber, 2005). Du point de vue des explorateurs occidentaux, ces cultes se fondaient en effet sur une double erreur consistant, d'une part, en une survalorisation de ce qui n'a pas de valeur (une pierre, un bout de bois, des perles en verre) et, d'autre part, en une confusion, condamnable selon la théologie chrétienne, entre les puissances divines et leur support matériel. En raison de ses connotations initialement péjoratives, la désignation de ces supports comme des « fétiches » peut être considérée comme problématique. D'où la recherche, à laquelle participent activement les contributeurs aux deux numéros mentionnés et d'autres anthropologues, de manières alternatives de désigner les artefacts en question afin d'appréhender plus exactement leur statut. La multitude des termes proposés dans les années 1980 et ultérieurement indique la difficulté de l'entreprise : autels sacrificiels (Jonckers, 1993), dieux-objets (Augé, 1998), choses-dieux ou choses divines (Bazin 1986), objets forts (McNaughton, 1988 ; Colleyn, 1987). On note néanmoins que le terme « fétiche » tient bon et revient même de plus en plus vers l'avant de la scène (Colleyn, 2009b ; Coquet, 1987 ; Graeber, 2005 ; Kedzierska-Manzon, 2013 ; Spyer, 1998 ; Tonda, 2002), ancré qu'on le veuille ou non dans les réalités de terrain² et permettant une mise en comparaison des pratiques et des rapports à l'objet dans les sociétés les plus diverses, exotiques aussi bien qu'occidentales, ce que le recours aux termes spécifiques provenant des langues locales ne permet pas. Notons aussi que ce qui se joue à travers ces polémiques concernant le choix du vocabulaire, c'est la reconnaissance de l'importance de l'objet comme tel et de l'attitude des hommes à son égard. Lorsqu'il s'agit, par exemple, de la figuration anthropomorphe d'une divinité, peut-on dire que la statue « représente » cette entité, ou bien devrait-on admettre qu'elle *est* en quelque façon la divinité elle-même ?

C'est sur de telles questions que s'est penché Jean-Pierre Vernant (1965) dans ses travaux sur les images des dieux dans le monde grec ancien. La notion de « présentification du divin » par laquelle il désigne le lien entre statue et entité surnaturelle vise à écarter le modèle de la représentation, qui suppose l'extériorité de l'être divin par rapport à l'objet. C'est une situation de cet ordre que Marlène Albert-Llorca (2002) a rencontrée dans les cultes d'images miraculeuses de la Vierge en Espagne : dans les cas étudiés, la statue dans sa matérialité, avec ses singularités iconographiques, crée en quelque sorte le référent surnaturel, elle devient ainsi autoréférentielle. Le trait commun de toutes ces études est le fait que le fonctionnement de l'objet matériel ne se réduit pas à l'évocation d'une entité transcendante qui seule mériterait de recevoir un culte³. En vérité, bien des « choses-dieux » n'ont rien de figuratif. C'est donc la perspective symboliste (ou sémantique) qui échoue à rendre compte de leur efficience.

2. Ce terme est notamment en usage parmi les locuteurs francophones dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest et centrale.

3. Nous n'ouvrons pas ici le vaste dossier du statut de l'image et de sa place dans les cultes, qui croise les questions ici abordées mais mériterait un traitement spécial.

D'où celle-ci peut-elle provenir ? Dans une perspective sociologique, il est facile de repérer des stratégies permettant à des objets ou des substances de manifester un pouvoir. Innombrables sont, en premier lieu, les cas où l'accès à des réalités matérielles (lieux, vêtements, parures, aliments) est réservé à un groupe social et interdit à tout autre. Ainsi en allait-il jusqu'à une date très récente – et depuis le XI^e siècle – dans le christianisme latin de l'accès au calice des laïcs : seuls les prêtres avaient le droit de communier sous les deux espèces eucharistiques. Si le but visé, dans l'esprit de la réforme grégorienne, était d'accentuer la différence hiérarchique entre hommes d'Église et laïcs, cette réforme liturgique a eu aussi pour effet de grandir l'espèce du vin et de rendre son inaccessibilité d'autant plus insupportable, comme le montre la constance de la revendication du retour à la communion sous les deux espèces dans la plupart des « hérésies » médiévales d'après 1100 (Albert, 1991).

Le cas des *regalia* pousse plus loin la logique du monopole d'accès en associant au titulaire d'un rôle unique l'exhibition ritualisée d'objets emblématiques de son pouvoir – dans le cas de la monarchie française la couronne, le sceptre et la main de justice, auxquels se sont ajoutés au fil du temps divers autres accessoires ou pièces de vêtement – agrafe du manteau du sacre, éperons... (Gaborit-Chopin, 1987). Ces opérateurs hiérarchiques n'ont pas besoin de *symboliser* la fonction royale (même si certains le font, tel le globe dans la main des empereurs suggérant un pouvoir universel sur *l'Orbis terrarum*). Ils tiennent leur efficacité, dans la construction d'un imaginaire royal, des potentialités qui sont les leurs *en tant qu'objets* : en dehors même des séquences cérémonielles où ils manifestent directement la royauté de celui qui les porte, ce sont la richesse de la matière et du décor, leurs modalités de transmission ou encore leur conservation dans des lieux valorisés qui qualifient de façon circulaire les *regalia* comme royaux parce que choses du roi, et le roi comme roi parce qu'il les possède : comme l'a noté Paul Veyne, le roi doit « faire le roi » pour être reconnu en tant que tel, mais il faut pour cela qu'il soit déjà le roi (Veyne, 1990 : 22-23). Un processus similaire est à l'œuvre concernant les objets impliqués dans ce théâtre du pouvoir. Il faut bien qu'ils soient déjà marqués par leur appartenance à la sphère royale pour que leur soit reconnue quelque propriété légitimatrice (ce qui explique en particulier l'importance de leur transmission au sein des dynasties).

En adoptant la perspective marxiste, ou, d'une autre manière, la théorie durkheimienne des objets sacrés, on pourrait reconnaître dans les *regalia* et autres objets « forts » employés en contexte rituel la cristallisation de rapports sociaux (Colleyn, 1987 ; Jonckers, 1993). Au lieu d'être des « objets-signes », ces artefacts s'apparentent aux « objets-carrefours », lieux de médiation des relations qu'entretiennent ceux qui les manipulent et qui en craignent le potentiel. L'interrogation s'ouvre alors, sous la plume de certains auteurs, sur la nature du lien s'établissant entre de tels artefacts et ces humains dont les objets sont à la fois extension, *alter ego* et partenaires (Allen, 1998 ; Bazin, 1986 et 1996 ; Moisseff, 1994).

Par-delà sujet et objet

Le statut ontologique des objets impliqués dans les situations que l'on vient d'évoquer se trouve actuellement au centre de l'attention aussi bien d'africanistes que de spécialistes d'autres aires culturelles (Allen, 2002 ; Bonnot, 2014 ; Carastro, 2006 ; Colleyn, 2009 a et b ; Derlon et Ballini, 2008 ; Keane, 1998 ; Kedzierska-Manzon, 2013 et 2015 ; Lemonnier, 2007 ; Pedersen, 2007 ; Olsen 2010, etc.) Leurs études s'inscrivent dans un questionnement plus vaste qui témoigne d'un regain d'intérêt dans les sciences sociales d'aujourd'hui pour l'étude de la culture matérielle dans son ensemble et non seulement pour ce qui concerne quelques artefacts qu'on mobilise en contexte rituel ou dans les situations d'ordre religieux. Porteur de ce que certains commentateurs qualifient de « révolution de velours » (Henare *et al.*, 2007 : 7), ce questionnement s'avère lourd de conséquence pour l'anthropologie en tant que discipline. Il remonte aux travaux autour de la notion de personne, déjà anciens mais toujours d'actualité, de Marilyn Strathern (1988), Roy Wagner (1991) et Eduardo Viveiros de Castro (1998 et 2004). Se distançant vis-à-vis de la tradition intellectuelle qu'ils considèrent tributaire du dualisme ontologique propre à l'Occident moderne, ces auteurs invitent à réviser les catégories analytiques existantes, qu'ils trouvent calquées de façon implicite sur une certaine métaphysique. Ils remettent notamment en question les oppositions binaires du type Nature-Culture, Objet-Sujet, Féminin-Masculin, Corps-Esprit, Forme-Essence, refusant de souscrire aux paradigmes interprétatifs – tels que le structuralisme ou le marxisme – projetés de l'extérieur sur les données ethnographiques. Au lieu de considérer l'anthropologie comme l'étude des différentes manières de se représenter un monde supposément unique, ces auteurs et d'autres, qui suivent leurs avancées, l'envisage comme un moyen d'explorer la réalité caractérisée, au contraire, par la pluralité. Dans leurs matériaux de terrain, ils cherchent les outils heuristiques nécessaires pour appréhender cette réalité en tant qu'une multitude d'ontologies et d'expériences permettant de définir de façon variée les catégories de personnes, d'êtres vivants et de choses (*cf.* aussi Descola, 2005 ; Ingold, 1983, 1994, 2000 ; Willerslev, 2007).

Le recours au concept d'« agentivité » (*agency*) constitue une des manières de remettre en cause la dualité sujet/objet. L'anthropologie et d'autres disciplines, en particulier la linguistique (Duranti, 2004), empruntent ce concept aux théories de l'action, via les *Subaltern studies* et les études sur le genre⁴. Dans le domaine qui nous intéresse, il revient à Alfred Gell (1998) de l'avoir popularisé. Ce dernier considère les œuvres d'art, mais aussi d'autres artefacts matériels tels que, par exemple, les mines anti-personnel, les fusils d'assauts, les voitures ou les poupées, comme étant à la fois les indices de l'action de leurs utilisateurs – le régime de Pol Pot, les militaires, les conducteurs, les enfants – et, à leur tour, des entités

4. Le concept a été adopté par exemple par les chercheurs s'intéressant aux cosmogonies amérindiennes : *cf.* les deux numéros thématiques des *Ateliers d'anthropologie* (2010 et 2013), édités par Aurore Monod Becquelin et Valentina Vapnarsky.

aptes à agir. En tant qu'« agents secondaires », ils permettent aux « agents primaires » – les artistes qui les produisent, les destinataires de leur œuvre mais aussi ceux qui leur servent de modèles ou prototypes – d'exercer pleinement leur capacité d'action (*ibid.* : 20). Supports de leur personnalité distribuée (« *distributed personhood* »), ces artefacts interviennent pour médiatiser les relations au sein des réseaux complexes dont ils sont partie intégrante. Bien que Gell les décrive comme semblables à des personnes (« *person-like* ») (*ibid.* : 99) ou quasi-personnes (*ibid.* : 133), il conçoit leur « agentivité » comme essentiellement dérivée. Elle est pour lui consécutive à l'action exercée à leur égard par d'autres agents : humains en premier lieu. Sa théorie s'avère donc, comme le notent plusieurs commentateurs (Holbraad, 2011 ; Leach, 2007 ; Miller, 2005, etc.), moins originale qu'elle ne le paraît de prime abord, car elle reformule plus qu'elle ne supprime la vieille division ontologique entre les choses et les êtres. Comme l'observe Martin Holbraad : « *a close reading of Gell reveals that agency for him is only ever an indirect attribute of things, its origins lying ultimately with a human agent, whose intention the thing in question only indexes (...) Things, for Gell, cannot really be agents, if by that we mean anything more than the kind of attribution of agency involved in swearing at a car for making us late. (...) Where Miller raises the profile of things by making them operative in the making of human beings, Gell does so by making them operative in acts of human agency* » (Holbraad, 2011 : 6). L'analyse que Gell propose de l'interaction entre un fidèle et une image d'une déité hindouiste illustre bien ces remarques (*ibid.* : 120-121). Il avance que si cette image est, aux yeux du fidèle qui l'adore, capable de voir, c'est en raison de la disposition de ce même fidèle à la voir comme étant en train de le regarder, agenouillé à ses pieds. Le fidèle traitant l'image comme le destinataire de sa dévotion (« patient », comme l'appelle Gell), lui alloue un rôle social, l'inscrit dans une relation de facto *interpersonnelle*. Il lui impute la capacité de (ré)-action et même une certaine intentionnalité. Une telle imputation des émotions, des intentions et des états mentaux aux autres est un mécanisme cognitif courant, selon les chercheurs en neurosciences qui adhèrent à la « Théorie de l'Esprit » (« *Theory of Mind* » ou : ToM)⁵. Essentiel tant du point de vue phylogénétique qu'ontogénétique, lorsqu'il est détourné de son usage primaire, ce mécanisme serait, selon certains, à l'origine du culte religieux des images et des artefacts matériels (*cf.* Boyer, 1996 et Guthrie, 1993). Gell, partiellement en désaccord avec cet avis, s'y réfère pour remettre en cause la notion de personne qu'il redéfinit comme intrinsèquement relationnelle et distribuée (« fractal »), suivant ainsi les avancées de Strathern (1988) et de Wagner (1991). Bien qu'on puisse lui adresser certaines critiques, dont celles déjà évoquées et d'autres portant sur sa définition de l'art (Derlon et Jeudi-Ballini, 2010), l'importance de sa théorie est indéniable. Plusieurs des contributions ici réunies manifestent son intérêt analytique.

5. Pour le ToM, *cf.* Tomasello 1999, Gergely 2010 ainsi que les travaux mentionnés de Boyer et Guthrie qui appliquent cette théorie à l'analyse de la religion.

Il convient également de mentionner Bruno Latour, participant du côté français aux débats parfois houleux autour de l'agentivité et optant, lui aussi, pour une vision relationnelle de celle-ci (Latour, 1991 et 2006). Il conçoit les artefacts matériels comme capables de peser sur les actions exercées au sein des sociétés. Comme Gell, il les considère comme des agents, ou, selon sa propre expression, « actants », intégrés dans des collectifs hétérogènes incluant les humains. À la différence de l'anthropologue britannique, Latour situe davantage la capacité d'agir du côté des collectifs et non pas du côté des individus. Sa théorie de l'acteur-réseau (en anglais *Actor-Network Theory* ou ANT), a provoqué nombre de réactions (cf. les synthèses de Henare *et al.*, 2007 et de Revolon, Lemonnier, Bailly, 2012). Tim Ingold (2011) en propose une relecture critique sur le mode d'un dialogue imaginaire entre une fourmi (en anglais « *ant* », comme l'acronyme du modèle de Latour), et une araignée (*SPIDER*, pour « *Skilled Practise Involves Developmentally Embodied Responsiveness* »), derrière laquelle se cache le modèle dont il est l'auteur. Ce dernier modèle diffère de celui de la « fourmi-lère » (de Latour) en ce qu'il n'admet pas l'autonomie de ses éléments. Ingold suppose, en outre, l'antériorité logique des liens sur les points de leur articulation. Il mobilise pour illustrer son modèle l'image de la toile, l'émanation de l'araignée préexistant à la mouche qui s'y trouve piégée et faisant en même temps partie d'un ensemble plus vaste : la forêt, le milieu naturel, la vie sur terre. Il insiste sur le processus de va-et-vient perpétuel entre les organismes vivants, les matières non-organiques, les composantes de l'environnement, l'air, l'eau, la lumière, etc. Loin de traiter les artefacts comme des agents un peu particuliers situés dans des réseaux englobant et servant essentiellement les humains, il souligne leurs propres capacités d'actions. Pour mieux les saisir, il propose de prendre en compte les « affordances » des substances qui les composent, à savoir, leurs potentialités latentes (Ingold, 2007). Sa démarche a inspiré plusieurs chercheurs (Holbraad, 2011 et 2013 ; Hahn & Soentgen, 2010 ; Kedzierska-Manzon, dans ce volume).

En France, une approche dynamique et interactive de la matérialité, faisant écho à l'approche ingoldienne, et aux travaux de Jean Bazin (1986, 1996) est depuis longtemps revendiquée par Jean-Pierre Warnier (1999, 2001, 2009). Ce dernier et ses collègues du groupe de travail « Matières à Penser » se consacrent à l'étude des « cultures motrices étayées sur les cultures matérielles en mouvement ». Ils s'intéressent aux artefacts en tant qu'« objets en action », dont les dynamiques, incorporées par les acteurs sociaux, jouent un rôle essentiel dans le processus de subjectivation de ces derniers. Warnier (1999 : 16) se réclame de l'héritage du courant de la technologie culturelle initié par André Leroi-Gourhan et André-George Haudricourt à partir des travaux fondateurs de Marcel Mauss, puis élaboré au sein du laboratoire « Techniques et cultures », notamment par Pierre Lemonnier et François Sigaud, puis par Denis Monnerie et Ludovic Coupaye. Plusieurs d'entre ces auteurs ont participé au récent numéro de la revue *Techniques et Culture* intitulé « Objets Irremplaçables » (2012), dont les éditeurs se

demandent, à l'instar d'Ingold, « en quoi les caractéristiques physiques des objets et des pratiques dans lesquelles ils interviennent sont constitutives du statut particulier qui leur est attribué » mais, contrairement à lui, tentent « d'aborder la question [de l'organisation sociale et des systèmes de pensée] en prenant en compte la matérialité des objets » (Revelon, Lemonier, Bailly, 2012 : 16). Ce faisant, ils s'efforcent de réconcilier deux grands paradigmes anthropologiques longtemps séparés : l'anthropologie du symbolique et la technologie culturelle (Warnier, 2009). Ils construisent également des ponts entre les traditions intellectuelles française et anglo-saxonne et se réfèrent volontiers aux auteurs issus du courant de la « révolution de velours », déjà mentionné et peu connu en France jusque dans les années 2000. Ce courant, dont Martin Holbraad (2007, 2009, 2011) est un des porte-paroles les plus visibles aujourd'hui et qu'on identifie au tournant ontologique en anthropologie (Holbraad *et al.*, 2007 : 7-10), semble gagner en notoriété et attirer un nombre grandissant de chercheurs, qui publient leurs travaux sur les blogs récemment créés (<http://www.materialworldblog.com/> et <http://materialreligions.blogspot.fr/>).

Bref regard sur le dossier ici réuni

Les contributions à la présente livraison des *Archives de sciences sociales des religions* traduisent à leur manière la vitalité des nouvelles perspectives évoquées plus haut, sans écarter pour autant le recours à des interprétations plus traditionnelles. L'intérêt pour la matérialité en tant que telle et les analyses qu'elle autorise n'excluent pas, en effet, la prise en compte de la valeur sémantique des objets et des substances, ni celle des contextes rituels, et plus largement sociaux et politiques, dans lesquels ces objets trouvent leur pleine efficacité. Un consensus se dessine toutefois autour de l'idée que l'approche symboliste des *realia* à l'œuvre dans un rite ou valorisés religieusement de quelque autre manière ne suffit pas à saisir leur dynamisme, ce qui décide en somme des investissements cognitifs et affectifs dont ils sont l'objet. C'est plutôt du côté de conceptions inspirées par la pragmatique dans ses versions linguistique ou sociologique que les auteurs orientent leurs analyses.

Autre alternative à l'insistance sur les significations dont les objets seraient porteurs à travers leur valeur figurative, leur substance ou leur décoration : l'attention à leur ambiguïté ontologique, leur statut hybride ou le trouble perceptif qu'ils suscitent. En effet, tous les objets évoqués ici ne sont-ils pas, d'une manière ou d'une autre, de ceux que Pierre Smith a désigné comme des « pièges à pensée » ou ceux que Jean-Paul Colleyn (2009b) a qualifié de « paradoxaux » ? Tous, d'une manière ou d'une autre, brouillent nos catégories esthétiques, expérientielles, ontologiques. Cela explique sans doute comment, par-delà la diversité des cultures et l'ignorance du contexte initial de leur valorisation religieuse, ils continuent de fasciner. L'enquête menée par Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini (2008) parmi les collectionneurs d'art primitif semble le confirmer. Elle

révèle qu'il n'est pas rare que les membres des sociétés occidentales contemporaines créditent certaines de ces choses, considérées pourtant en dehors de tout cadre rituel et de toute référence religieuse, d'une présence, d'une force, d'une autonomie, d'un pouvoir pérenne. Comme d'autres objets-fétiches au sens large du terme, elles conservent un pouvoir qui peut se transposer dans un autre domaine – l'esthétique, au premier chef, mais pas seulement. Leur caractère ouvertement assumé d'artefact ou de réplique d'une réalité autre qui, comme le négatif photographique du suaire du Turin, s'avère en définitive plus vrai que son référent, ne les empêchent nullement d'agir. Au contraire, c'est précisément ce caractère de « chose faite » – de fétiche donc, pour rester fidèle à l'étymologie –, qui semble garantir leur efficacité. Après tout, pourquoi s'en étonner ? Comme nous l'enseigne dans un ouvrage déjà classique ce fétichiste de son propre aveu qu'est Michael Taussig (1993), tout réel est jusqu'à certain degré factice, artificiel. Et, pourtant, il fonctionne ! Il ne demeure pas moins que, dans cet univers du faux-semblant, tous les artifices n'ont pas la même valeur ni la même capacité d'action, que certains objets seulement – décalés, uniques, innommables, étranges, et on ne cesserait jamais d'énumérer toutes leurs qualités possibles – nous affectent et nous semblent dotés d'une force.

Jean-Pierre ALBERT

Laboratoire interdisciplinaire solidarités, sociétés, territoires

Centre d'anthropologie sociale (LISST CAS)

EHESS

jean-pierre.albert@ehess.fr

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON

Laboratoire interdisciplinaire solidarités, sociétés, territoires

Centre d'anthropologie sociale (LISST CAS)

Université Jean Jaurès

akedzierskamanzon@gmail.com

Bibliographie

- ALBERT Jean-Pierre, 1990, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- , 1991, « Le vin sans l'ivresse. Remarques sur la liturgie eucharistique », in Fournier D., d'Onofrio S. (dirs.), *Le ferment divin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 77-91.
- ALBERT-LLORCA Marlène, 2002, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris, Gallimard.
- AUGÉ Marc, 1998, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.
- BAZIN Jean, 1986, « Retour aux choses dieux », *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.
- , 1996, « Des clous dans la Joconde », *Détours de l'objet*, Paris, l'Harmattan.
- BONNOT Thierry, 2014, *L'attachement aux choses*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.

- BOYER Pascal, 1996, « What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2-1, p. 83-97.
- CARASTRO Marcello, 2006, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Éditions Jérôme Million.
- CHARUTY Giordana, 1985, « Le fil de la parole », *Ethnologie française*, t. XV, n° 2, p. 123-152.
- COLLEYN Jean-Paul, 1987, « Objets forts et rapports sociaux. Le cas des Yapere Minyanka », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 8, p. 221-262.
- , 2009a, « Images, signes, fétiches : à propos de l'art bamana (Mali) », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 195, p. 733-745.
- , 2009b, « La forma y lo informe en el marco de un culto bamana de Mali », *Las ideas del arte. De Altamira a Picasso, Cuadernos de la Fundación M. Botín*, n° 14, p. 101-132.
- COQUET Michèle, 1987, « Une esthétique du fétiche », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n° 8, p. 111-139.
- DERLON Brigitte, JEUDY-BALLINI Monique, 2008, *La passion de l'art primitif*, Paris, Gallimard.
- , 2010, « L'Art d'Alfred Gell. De quelques raisons d'un désenchantement », *L'Homme*, n° 90, p. 67-84.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DURANTI Alessandro, 2004, « Agency in Language », in Duranti A. (ed.), *A companion to linguistic anthropology*, New York, Blackwell, p. 451-473.
- ELIADE Mircea, 1974, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- GABORIT-CHOPIN Danielle, 1987, *Regalia. Les instruments du sacre des rois de France*, Paris, Réunion des Musées nationaux.
- GERGELY György, 2010, « Kinds of Agents: The Origins of Understanding Instrumental and Communicative Agency », in Goswami U. (ed.), *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, 2nd ed., Oxford Blackwell Publishers, p. 76-105.
- GELL Alfred, 1998, *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- GRAEBER David, 2005, « Fetishism as Social Creativity: or, Fetishes as Gods in the process of Construction », *Anthropological Theory*, n° 5, p. 407-438.
- GUTHRIE Steward, 1993, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, New York, Oxford University Press.
- HAHN Hans Peter, SOENTGEN Jens, 2010, « Acknowledging Substances: Looking at the Hidden Side of the Material World », *Philosophy and Technology*, DOI 10.1007/s13347-010-0001-8
- HENARE Amiria, HOLBRAAD Martin, WASTELL Sari, 2007, *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 141-165.
- HOLBRAAD Martin, 2007, « The Powder of Power: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or Mana again) », *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 189-225.
- , 2011, « Can the Thing Speak? », *Open Anthropology Cooperative Press*, Working Papers Series 7, ISSN 2045-5763 (en ligne).
- , 2013, « On Pragmatology: from Things to Concepts », communication présentée lors du colloque international « *La force des objets* », Toulouse 30 mai-1^{er} juin 2013.

- INGOLD Tim, 1983, « The Architect and the Bee: Reflection on the Work of Animals and Man », *Man*, n° 18, p. 1-20.
- , 1994, « Humanity and Animality », in Ingold Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London, Routledge, p. 14-32.
- , 2000, *The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skills*, London, Routledge.
- , 2007, « Materials against Materiality », *Archaeological Dialogues*, n° 14 (1), p. 1-16.
- , 2011, « When ANT Meets SPIDER: Social Theory for Anthropods », *Being Alive*, London, Routledge, p. 89-97.
- JESPERS Philippe, 1976, « Contribution à l'étude des autels sacrificiels de Nya chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 2, p. 111-139.
- JONCKERS Danielle, 1976, « Contribution à l'étude du sacrifice chez les Minyanka », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 2, p. 91-110.
- , 1993, « Autels sacrificiels et puissances religieuses. Le Manyan (Bamana-Minyanka, Mali) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12, p. 65-101.
- JOULIAN Frédéric, 2012, « Doudous obsolètes ? », *Techniques et Culture*, n° 58, p. 7-11.
- JOURNET Odile, 1979, « Questions à propos du sacrifice chez les Diola de Basse-Casamance », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 4, p. 77-94.
- KEANE Webb, 1998, « Calvin in the Tropics: Objects and Subjects at the Religious Frontier », in Spyer P. (ed.), *Border Fetishism: Material Objects in Unstable Spaces*, London, Routledge, p. 13-34.
- KEDZIERSKA-MANZON Agnès, 2013, « Humans and things: Mande “fetishes” as subjects », *Anthropological Quarterly*, n° 86 (1), p. 1115-1146.
- , 2015, « Corps et objet forts : “fétichisme” comme ascèse », *Corps-revue interdisciplinaire*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, p. 211-220.
- LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'une anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- , 2006, *Changer de société – Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LEACH James, 2007, « Differentiation and encompassment: a critique of Alfred Gell's theory of the abduction of creativity », in Henare A., Holbraad M., Wastell S. (eds.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 167-189.
- LEMONNIER Pierre, 2007, « Objets d'ambiguïté : funérailles ankave (Papouasie-Nouvelle Guinée) », *Journal de la Société des Océanistes*, 124-1, p. 33-43.
- MCAUGHTON Patrick, 1988, *The Mande blacksmiths: knowledge, power, and art in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- MILLER Daniel, 2005, *Materiality*, Durham and London, Duke University Press.
- MOISSEFF Marika, 1994, « Les Objets Culturels Aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, n° 17, p. 8-32.
- MONOD-BECQUELIN Aurore, VAPNARSKY Valentina (éds.), 2010, « L'Agentivité : ethnologie et linguistique à la poursuite du sens », *Ateliers d'anthropologie*, n° 34.
- MONOD-BECQUELIN Aurore, VAPNARSKY Valentina (éds.), FERNEL Michel de, 2013, « L'Agentivité II : interactions, grammaire et narrativité », *Ateliers d'anthropologie*, n° 39.
- OLSEN Björn, 2010, *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, Langham, AltaMira Press.

- PEDERSEN Morten A., 2007, « Talismans of thought: shamanist ontologies and extended cognition in northern Mongolia », in Henare A., Holbraad M., Wastell S. (eds.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 141-165.
- PIETZ William, 1985, « The Problem of the Fetish I », *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, n° 9, p. 5-17.
- , 1987, « The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish », *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, n° 13, p. 23-45.
- , 1988, « The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism », *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, n° 16, p. 105-23.
- POUILLON Jean, 1970, « Fétiches sans fétichisme », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 2, p. 135-147.
- REVELON Sandra, LEMONNIER Pierre, BAILLY Maxence, 2012, « Objets irremplaçables : une introduction », *Techniques et Culture*, n° 58, *Objets irremplaçables*, p. 14-27.
- SILLAR Bill, 2012, « Les Illas et Conopas des foyers andins », in Revelon S., Lemonnier P., Bailly M., *Techniques et Culture*, n° 58, p. 66-81.
- SPYER Patrizia (ed.), 1998, *Border Fetishism: Material Objects in Unstable Spaces*, London, Routledge.
- STRATHERN Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- SURGY Alfred de (éd.), 1987, « Fétiches. Objets enchantés, mots réalisés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 8.
- , 1993a, « Fétiches II. Puissances des objets. Charmes des mots », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12.
- , 1993b, « Les ingrédients de fétiches », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12, p. 103-143.
- TOMASELLO Michael, 1999, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.
- TONDA Joseph, 2002, « Économie des miracles et dynamiques de "subjectivation/civilisation" en Afrique centrale », *Politique africaine*, n° 87, p. 20-44.
- VERNANT Jean-Pierre, 2006 [1965], « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspéro.
- VEYNE Paul, 1990, « Propagande expression roi, image idole oracle », *L'Homme*, n° 114, p. 7-26.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1998, « Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 4 (3), p. 469-488.
- , 2002, « Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies », *Common Knowledge*, n° 10, p. 463-484.
- WAGNER Roy, 1991, « The Fractal Person », in GODELIER M., STRATHERN M. (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 159-173.
- WARNIER Jean-Pierre, 1999, *Construire la culture matérielle*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 2001, « A praxeological approach to subjectivation in a material world », *Journal of Material Culture*, n° 6 (1), p. 5-24.
- WILLERSLEV Rane, 2007, *Soul Hunters*, Berkeley, University of California Press.