Introduction

Les techniques du croire et du faire croire

Nathalie Luca, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Charlotte Bigg, Stefania Capone et Nadine Wanono

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/45885>

DOI : 10.4000/assr.45885

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2019

Pagination : 11-25

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Nathalie Luca, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Charlotte Bigg, Stefania Capone et Nadine Wanono, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 187 | juillet-septembre 2019, mis en ligne le 15 octobre 2019, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/45885> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.45885>

Nathalie Luca
Marie-Anne Polo de Beaulieu
Charlotte Bigg
Stefania Capone
Nadine Wanono

Introduction

Les techniques du croire et du faire croire

Le trigramme introduit par Bernardin de Sienne dans ses sermons en 1418 ; un phonographe au cœur d'un rituel abakua afro-cubain à Philadelphie en 1908 ; une horloge à pendule apportée dans la première colonie pénale australienne en 1788 : trois objets parmi d'autres abordés dans ce volume, sans rapport apparent entre eux mais qui se situent tous à l'intersection des techniques, des savoirs et des croyances. Ce dossier, dirigé par deux historiennes (Charlotte Bigg et Marie-Anne Polo de Beaulieu) et trois anthropologues (Stefania Capone, Nathalie Luca et Nadine Wanono), reprend les questionnements développés à l'occasion de plusieurs colloques organisés au sein du programme « Les techniques du croire et du faire croire » du LabEx HaStec¹. Informées par une diversité de courants historiographiques et portant sur des objets très variés, les contributions rassemblées ici se rejoignent cependant sur une série d'hypothèses communes.

Nous partons d'abord du postulat que croire, faire croire, savoir sont (aussi) des opérations matérielles, physiques, qui dépendent de dispositifs techniques dont l'efficacité n'est pas donnée *a priori* mais dépend du contexte de leur interprétation et de leurs usages. Nous nous sommes ainsi attachées à répertorier certains dispositifs techniques, à en observer les utilisations parfois contradictoires, les limites, les réappropriations éventuellement antagonistes, les transformations en fonction des publics concernés. Nous supposons que, de tout temps et en tous lieux, des objets, des instruments et des techniques plus ou moins sophistiqués, séduisants, fascinants, ont guidé des visions du monde dans ses dimensions historiques, cognitives, spirituelles et matérielles, visions qui restent parfois hors de portée des sens, mais jamais au-delà de l'imagination. À l'instar de l'*imago* théorisée par Jean-Claude Schmitt (Polo

1. Porté par l'EPHE et dirigé par Philippe Hoffmann, le LabEx HaStec (« Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances » (<https://labexhastec-psl.ephe.fr/>) s'est organisé de 2011 à 2019 autour de sept programmes collaboratifs. Ce volume est issu des travaux du programme n° 3, « Les techniques du croire et du faire croire », coordonné par Nathalie Luca (<https://labexhastec-psl.ephe.fr/2014/06/26/programme-collaboratif-3-techniques-du-faire-croire/>).

de Beaulieu), nous considérons que les techniques possèdent des dimensions verbales, mentales et matérielles.

Ce faisant, nous sommes amenées à adopter une acception large de la notion de technique, comprenant à la fois le geste, l'objet et leurs imaginaires associés, dans la lignée de l'anthropologie francophone des techniques remontant à André Leroi-Gourhan et Marcel Mauss et que les *Science and Technology Studies* anglophones ont récemment adoptée en passant par d'autres voies (Coupaye et Douny, 2009 ; Cohen et Pestre, 1998). Cette approche permet de questionner, puis d'historiciser les implicites fondant les distinctions couramment faites entre *technologies* (forcément modernes et occidentales) et *techniques* (prémodernes ou non-occidentales), et de les analyser à l'aide des mêmes outils, comme proposaient déjà de le faire, en 1994, Bruno Latour et Pierre Lemmonier à propos des techniques, depuis la préhistoire jusqu'aux missiles balistiques (Latour et Lemmonier, 1994).

L'entrée par les techniques ainsi conçues permet de brouiller d'autres frontières. Elle met au jour de multiples phénomènes d'hybridation ou de pollinisation entre les domaines traditionnellement perçus comme relevant soit du croire, soit du savoir, et qui se sont cristallisés dans des partages disciplinaires que nous sommes amenées ici à questionner. L'étude des religions et celle des sciences et des techniques ont plus en commun qu'il n'y paraît de prime abord, et l'on peut aller jusqu'à supposer que l'hybridité des techniques constitue la règle plutôt que l'exception. La photographie en constitue un cas exemplaire : paradigme de l'objectivité scientifique, technique d'administration des populations, elle est dans le même temps miroir et outil de la possession par les esprits, à moins que l'on ne puisse envisager, comme Paul Johnson le suggère ici, que « police, prêtres, touristes, ethnographes et autres sont arrivés à connaître et à considérer la possession différemment à travers l'agencéité des photos. » Les mêmes techniques de transmission du croire peuvent servir à transmettre le savoir ou inversement. Les unes et les autres participent d'une constante oscillation entre croire et savoir, les mêmes techniques, utilisées dans un dispositif différent, pouvant tout aussi bien aider à croire que faire émerger ou consolider un savoir, servir l'avancée des découvertes scientifiques ou favoriser l'apparition de nouvelles communautés religieuses dont certaines tentent d'adapter le contenu et les attitudes de croyances à l'état des connaissances.

Ces oscillations révèlent les multiples configurations et imbrications du savoir et du croire. Les contributions rassemblées ici soulignent ainsi la nécessité de dé-naturaliser les partages actuels, qui sont le produit de conditions historiques précises. Au Moyen Âge, croire est une forme de savoir (Polo de Beaulieu) ; on sait désormais que les projets des grands savants de la « révolution scientifique », de Newton à Kepler, étaient à la fois métaphysiques et épistémologiques ; ce n'est que bien plus tard, à l'époque des Lumières, que l'Occident en est venu à concevoir la foi comme acte individuel. *A contrario*, dans les colonies britanniques, la croyance en la fiabilité technique (envers et contre tout) fonde le projet colonial et sa rhétorique. Mais les techniques se

jouent de ces lignes de partage et peuvent à tout moment être enrôlées dans des entreprises de savoir et/ou du croire. Chez les Sora de l'Inde contemporaine, « les peintures sont moins présentées comme des supports du « croire » que comme des objets de « savoir », permettant notamment d'acquérir des compétences rituelles » (Guillaume-Pey).

Nous proposons donc de ne pas distinguer *a priori* les modes de mobilisation des techniques à des fins scientifiques ou religieuses, de ne pas distinguer *a priori* entre techniques « traditionnelles » et technologies « modernes ». Cette acception ample de la notion de technique nous permet de remettre en question les frontières disciplinaires, tout en posant la question des tensions et apports de différents courants d'interprétation, de l'histoire de l'art à la théorie des médias en passant par les diverses traditions de l'histoire et de l'anthropologie des techniques. Comme le suggèrent Ludovic Coupaye et Laurence Douny, « étudier la technique, c'est frotter les disciplines les unes contre les autres » (Coupaye et Douny, 2009 : 28).

Gestuelle et sensualité du croire

Toute croyance nécessite l'incorporation de gestes techniques dont la simple observation permet de déduire la nature de ce en quoi l'individu croit. Ce postulat était déjà inscrit dans la définition que Marcel Mauss donne des techniques du corps, appréhendées comme « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps », définition reposant sur l'idée que tout geste technique nécessite un enseignement et que la modification d'un des paramètres de l'enseignement peut dès lors participer à la transformation du geste. Ce travail d'observation des corps en mouvement (ou au repos) a conduit Mauss à développer le concept d'*habitus* par lequel il spécifie les « “habitudes” [qui] varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, [mais] surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges », *habitus* qu'il repère tout aussi bien dans les activités ordinaires et quotidiennes que dans les activités rituelles. Ainsi, pour Mauss, ce serait « une erreur fondamentale de considérer qu'il n'y a technique que quand il y a un instrument », le corps étant « le plus naturel objet technique » (Mauss, 1934 : 5-10). Ce volume entend donc s'intéresser aux techniques par lesquelles se créent et se modifient ces *habitus*, s'héritent et se transforment les pratiques et les contenus de croyance.

Le terme de croyance n'existe cependant pas dans toutes les langues. À la suite de Jean Pouillon, Roberte Hamayon rappelle qu'il cumule par ailleurs en français plusieurs acceptions qui rendent son expression délicate : entre « croire en ses amis », « croire en Dieu », « croire qu'il fera beau demain », la polyphonie porte à confusion. S'appuyant sur le mongol, elle repère « trois racines [qui] peuvent désigner une attitude de croyance », chacune s'orientant dans une direction particulière apportant une précision de sens. Il y a d'abord « l'idée de protection » : « elle exprime l'adhésion mentale à ce sur quoi l'on estime pouvoir compter pour être protégé. [...] Il s'agit donc d'une attitude de

croissance fondée sur la confiance dans le pouvoir protecteur de ce en quoi l'on décide de mettre sa confiance ». Il y a ensuite la nécessité d'action : la croyance passe alors par des actes concrets. Il y a enfin un « état affectif d'admiration et de vénération ou un comportement plein de respect et de révérence » (Hamayon, 2005 : 29). Faire confiance, agir, admirer seraient ainsi les trois éléments essentiels d'une grammaire du croire dont la conjugaison passe déjà par l'acquisition et le développement d'une « disposition à la remise de soi à d'autres » (Watier, 2008 : 32).

Cette forme d'abandon de soi nécessite l'utilisation de techniques pour donner chair aux objets de croyance, c'est-à-dire pour les présentifier et les rendre ainsi interprétables et dignes de confiance. Le croyant ne peut savoir comment se comporter avec eux s'il n'a pas une idée précise de ce qu'ils sont, de ce qu'ils attendent de lui et de ce qu'il peut attendre d'eux. Les objets de croyance constituent ainsi des « entités processuelles puissantes » (Coupaye, 2013 : 114, cité *in* Mello, 2016) qui ne sont pas de simples médiateurs de relations sociales ou des représentations de symboles religieux, puisqu'ils possèdent leur propre agentivité. Dans cette perspective, ils transgressent le statut ontologique de simples objets pour participer activement à la création des cosmologies (Espírito Santo et Tassi, 2013 : 6).

Les techniques du croire et du faire croire sont donc, avant tout, des techniques de présentification du divin, du futur projeté, du rêve, de la découverte espérée, de tout ce qui n'est pas directement accessible et appréhendable, et qui relève donc du domaine de l'incertitude. Aussi, comme Raquel Romberg (2014) le montre dans son étude de l'« indétermination », toujours présente au moment de l'incorporation d'entités spirituelles dans les religions de possession, croire en la réalité de la possession spirituelle implique aussi d'accepter le doute sur la véracité de cette rencontre. Les suspicions de simulation dans ce qui est appelé une « fausse possession » constituent un aspect intégral des « technologies de la présence » dans les rituels de possession. Le scepticisme est alors une des techniques au service de la reconnaissance de la réalité de la possession, ce que Stephan Palmié, dans sa contribution, appelle les technologies d'instanciation de la présence spirituelle dans le monde.

Nous croyons par nécessité à ce qui se trouve hors de portée de notre présent le plus immédiat, hors de notre champ de vision ; nous croyons dès lors qu'il y a un espace ou une temporalité différés. Pour Michel de Certeau, le rapport à cette temporalité différée est au cœur de l'acte du croire : il suppose un délai, comblé par l'imagination. Dans une société, affirme-t-il, le croire empêche l'unification totalisante du présent. Il y crée un renvoi à de l'autre et à un futur. Lorsque l'objet de la croyance s'incarne dans le corps du croyant, le temps d'une possession, d'une prière ou d'une action rituelle, demeure encore le support humain de l'incarnation, même si celui-ci fait son possible pour s'effacer, mettant son corps à disposition de l'objet cru et agissant selon sa volonté, dans une situation de « coprésence ». Croire demeure nécessairement un espace de respiration entre deux temps, ce que Thomas Luckmann propose d'analyser en termes de transcendance :

Premièrement, chaque fois que l'on a quelque chose qui transcende ce qui est donné à un moment précis comme l'expérience concrète et directe, mais que l'on peut expérimenter de la même manière, on peut parler de « petites » transcendances, spatiales ou temporelles, de la vie quotidienne. Deuxièmement, quand ce dont on fait l'expérience – tel le corps d'un autre être humain ou sa vie intérieure – correspond à quelque chose que l'on ne peut pas expérimenter directement par soi-même, on parle de transcendances « intermédiaires » de la vie quotidienne, à condition que ce que l'on ne peut pas expérimenter soi-même directement appartienne néanmoins à la même réalité quotidienne (par exemple, des gens comme nous). Troisièmement, lorsqu'une expérience se présente comme pointant vers quelque chose qui, non seulement ne peut être expérimentée directement (l'expérimentateur demeurant dans la vie quotidienne), mais qui, de plus, n'appartient pas à cette réalité dans laquelle les choses peuvent être vues, on peut parler de « grandes » transcendances. (Luckmann, 2014: 33-34)

Chacune de ces transcendances nécessite une médiation qui les rende accessibles. Mais pour Luckmann, seule la troisième appartient à l'expérience religieuse, ce qui restreint pour l'essentiel son applicabilité aux monothéismes. À partir de son observation des rituels de l'Église catholique, Albert Piette distingue cependant quatre types de médiation qu'il est possible d'étendre au-delà du catholicisme et des monothéismes dans le cadre d'expériences profanes (Luca, 2012 ; Piette, 2003). Le premier type de médiation est « l'objectivation » : il s'agit de rendre la transcendance objectivable, c'est-à-dire traduisible par des manifestations extérieures observables. Le second type est « l'inscription dans une généalogie » par laquelle l'expérience subjective de la croyance est encadrée, rationalisée : elle a une histoire dans laquelle chacun trouve sa place, sa position dans une « lignée croyante » (Hervieu-Léger, 1993). Le troisième est « l'exemplification », qui passe par « un ensemble d'attitudes et de comportements » imitables qui disent par l'exemple ce que l'on peut attendre de la croyance. Enfin, le dernier type est « la trace », c'est-à-dire ce qui reste après la présentification et permet de fixer un temps la croyance (Piette, 2003 : 43). Ces quatre types de médiation se matérialisent dans des récits, des textes, des images, du son, des odeurs, par tout ce qui peut être accessible aux croyants par leurs sens. C'est ce que montre Pascale Rihouet dans son analyse d'une procession qui s'est déroulée lors d'un transfert de reliques à Pérouse en 1609 et dont la scénographie, parce qu'elle joue remarquablement sur les sensations, certes visuelles, mais surtout sonores, olfactives, tactiles, permet de rendre les saints présents.

C'est pourquoi, paradoxalement, il ne peut y avoir de transcendance sans immanence, ce qui explique sans doute que dans les monothéismes, les supports de la croyance aient régulièrement suscité la méfiance. La situation est bien différente dans les cultes de possession analysés par Paul Johnson et Stephan Palmié dans ce dossier. Dans ces cas, la transcendance n'est pas seulement « objectivée » par des manifestations externes observables, elle est profondément repensée dans des régimes sémiotiques qui affirment la « coprésence »

(Beliso-De Jesús, 2015) d'entités spirituelles. Ces pratiques religieuses ne font aucune référence à la transcendance (Capone, 2017) – et ne peuvent en aucun cas être concernées par les « grandes transcendances » de Luckmann, dont l'analyse se focalise sur les monothéismes. La santería cubaine, le candomblé brésilien et toute autre religion de possession mettent en avant une altérité fondée sur la « coprésence » d'esprits, de divinités, d'objets chargés de force spirituelle, qui « intra-agissent » (Barad, 2007) dans la production de nouveaux sujets. Dans les religions afro-américaines, le nouvel initié n'établit pas de liens avec une réalité transcendante, mais entame des négociations complexes avec des « intra-agents » (vivants, morts ou « non-humains ») qui participent à la constitution du sujet, en mettant en avant ce que Beliso-De Jesús (2015 : 77) appelle des *senso-spiritual multiplicities*, des « multiplicités senso-spirituelles ». C'est en effet par les sens – la vue, le toucher, l'odorat (Johnson) ou l'ouïe (Palmié) – que la relation avec les coprésences se manifeste. Cécile Guillaume-Pey remarque également, dans un autre contexte encore, celui de l'hindouisme, l'importance non seulement de voir, de toucher, d'entendre les représentations divines, mais aussi d'en « prendre soin » en les habillant ou en les nourrissant, voire de « jouer » avec elles. Cependant, elle note aussi la force, dans le contexte hindou, des images mentalement construites et la nécessité de paroles rituelles pour construire les représentations mentales qui rendront l'image efficace.

Les médiations ne sont pas forcément matérielles ou sensibles. Comme l'explique Paul Veyne dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, les descriptions précises du monde des dieux tout autant que la façon de les nommer ont été essentielles pour donner corps aux croyances : elles prenaient forme dans l'imagination. Il s'agissait donc d'une première technique du faire croire qui ne nécessitait aucun recours à un instrument technique. Le monde surnaturel des Grecs « était composé d'événements et non de vérités abstraites auxquelles l'auditeur aurait pu opposer sa propre raison ; les faits étaient précis : les noms des héros et leurs patronymes ne manquaient jamais et l'indication du lieu de la scène était non moins précise » (Veyne, 1983 : 35). Guillaume Cuchet explique lui aussi que jusqu'au XIX^e siècle, dans la religion catholique, l'au-delà était compris comme un ensemble de lieux, une « patrie » qui se construisait en termes topographiques. Ce n'est qu'ensuite que sa représentation a évolué dans une perspective symbolique, évolution qui ne fut pas sans conséquence puisque, constate-t-il encore, en transformant l'au-delà en un espace symbolique, voire même en le réduisant à une simple métaphore, elle a rendu « l'acte de foi » moins évident : « il fut un temps où l'on voyait à peu près ce que l'on croyait. Entre les “yeux de la foi” et ceux de la chair, la différence était d'acuité plus que de nature » (Cuchet, 2007 : 76). Ainsi, durant le Moyen Âge, la médiation par l'image se déploie dans ce que Jean-Claude Schmitt (1996) appelle « une culture de l'*imago* » caractérisée par sa dimension théologico-anthropologique (création de l'homme à l'image de Dieu qui de fait est le premier imagier). L'ensemble de ces images se décline à la fois en images discursives et matérielles, en lien avec les images mentales, l'imaginaire, les rêves ou encore la mémoire.

L'*imago* possède la capacité de construire un sens selon sa propre grammaire, bien au-delà d'un simple rapport d'illustration des textes, par la formation d'images-objets capables de présenter le divin et le sacré à partir de pratiques et de manipulations qui co-construisent la croyance. Cependant, par crainte de l'idolâtrie, une littérature religieuse a tenté d'encadrer la production de ces images et de leurs usages, sans toutefois endiguer leur inventivité et les pratiques qu'elles suscitent.

On pourrait leur attribuer la fonction que Jean-Claude Schmitt confère aux images classificatrices, qui « transforment la doctrine en images sans lesquelles il n'est pas de croyance » (Schmitt, 1989). Dans cette perspective, Marie Anne Polo de Beaulieu analyse dans ce dossier comment les images (tant mentales – les *exempla* – que matérielles – la tablette de Bernardin de Sienne) participaient à la construction et au renforcement de la foi, par le simple fait qu'elles « frappaient l'imagination » par leur force émotionnelle, devenaient agissantes, vivantes, s'inscrivaient dans la mémoire du fidèle et devenaient omniprésentes, soit par la pensée obsédante qu'elles pouvaient susciter, soit par l'effet démultiplicateur de leur reproduction, parfois au-delà des attentes du prédicateur. De son côté, Cécile Guillaume-Pey rappelle que dans le contexte hindou, les images mentalement construites par le dévot lui permettent de sentir physiquement l'esprit. Elle constate aussi que les images ne sont pas nécessairement faites pour être vues, mais peuvent au contraire nécessiter d'être en partie au moins cachées au regard pour permettre aux divinités de circuler librement, c'est-à-dire de ne pas toujours être là. Ces divinités sont en revanche associées à d'autres objets plus visibles, tout aussi importants, et cet « assemblage » évolutif concrétise le lien que les dévots entretiennent avec elles.

Une partie des techniques du faire croire consiste ainsi à donner à voir, par le biais de supports visuels ou en stimulant directement l'imagination, ce qui ne peut précisément pas être vu. Comme le rappelle Hans Belting, ces images peuvent être directement « inscrites sur le corps (le masque ou le tatouage notamment) » ou être le corps lui-même (corps en prière, corps en transe, corps théâtralisé), qui agit alors directement en tant que médium. Dans tous les cas, « puisqu'une image n'a pas de corps, il lui faut un médium dans lequel elle puisse "s'incarner" » (Belting, 2004 : 26). Ainsi les êtres et les lieux de la surnature partagent-ils avec l'image la nécessité d'être placés sur un support (le médium) pour exister, alors même qu'ils ont pour autre point commun de prendre vie à la condition jamais pleinement réalisée (car il y a toujours co-présence) que le médium qui les porte s'efface.

Dans la réalité historique, tout médium tend à renvoyer à lui-même ou à se dissimuler au contraire derrière l'image qu'il véhicule. Face à une image, plus nous portons notre attention sur son médium, plus nous en « perçons à jour » la fonction directrice, ce qui a pour conséquence de nous éloigner de l'image. Inversement, moins nous nous avisons de la part que le médium prend à l'image, plus l'image agira fortement sur nous, comme si elle existait de sa propre autorité (Belting, 2004 : 33).

Les médiums favorisent ainsi la croyance en même temps qu'ils peuvent en éloigner les croyants. Leur rôle est essentiel et paradoxal. Ils sont nécessairement liés aux manières de voir, d'entendre, de sentir, d'une époque et d'une culture (Baxandall, 1985), c'est-à-dire au type de relation possible qui s'établit entre la croyance mise en image, en son, en odeur, sur le médium plus ou moins invisibilisé, et les individus à qui s'adresse ce *donner à voir, à entendre, à sentir*. Si la représentation est rendue vivante, alors elle acquiert une capacité d'action sur celui qui la reçoit, voire même sur celui qui la fabrique. Elle développe une agentivité propre susceptible d'affecter ceux qui sont en relation avec elle. Or, cette agentivité mobilise plusieurs sens : la vue, le toucher, l'odorat, l'ouïe (Palazzo, 2014). Ainsi, comme l'écrit Alfred Gell, « embrasser une icône par exemple aura pour effet, du moins pour ceux qui le croient, de réveiller l'agentivité de l'image pour qu'elle soulage les maux ou la pauvreté. [...] Toutes les fois où l'on doit toucher les images, et non pas seulement les regarder, on suppose que l'indice matériel possède une agentivité propre » (Gell, 2009 [1998] : 40). En quelque sorte, pour Gell, ce serait l'effacement même du médium qui permettrait au croyant d'ignorer la représentation pour accueillir, matérialisé, l'objet de sa croyance. Cependant plusieurs auteurs ont mis en lumière les limites de cette théorie (Ingold, 2011 ; Henare, Holbraad et Wastell, 2007). Ainsi pour Mello (2016), les données ethnographiques présentées par l'auteur questionnent profondément sa propre théorie, ouvrant à une définition essentiellement relationnelle de l'agentivité qui met en avant la question de la coprésence (Strathern, 1999 : 17). Ce débat entre l'effacement du médium ou sa nécessaire coprésence est alimenté dans ce numéro par les analyses portées directement sur les objets techniques (sonores et visuels) qui révèlent leur propre part d'agentivité.

Médiations techniques, du médium aux médias

La sophistication de plus en plus grande des objets techniques à l'époque contemporaine change-t-elle la donne ? Rien n'est moins sûr. Ute Holl met en évidence la rhétorique de la transparence des technologies électroniques de transmission du son. Mais la HiFi (fidélité à la réalité) est une illusion, une vieille stratégie déjà employée par Edison et qui non seulement nie les interférences et grésillements inévitables mais fabrique bien de nouveaux espaces au xx^e siècle, à l'aide de technologies de guerre ainsi que l'a souligné le théoricien des médias Friedrich Kittler (1999). La question qui se pose est alors de savoir si les nouvelles techniques d'enregistrement et de diffusion du son et des images imposent leur propre logique et la croyance en les espaces artificiels qu'elles produisent. Ute Holl analyse ainsi l'opéra *Moïse et Aron* de Schoenberg et son interprétation filmique par Straub et Huillet comme deux tentatives d'échapper au déterminisme technique/médiatique de leur production dans le régime médiatique contemporain.

L'invention de nouvelles techniques entre le xix^e et le xx^e siècle apporte une diversité jamais égalée de supports (visuels, sonores, olfactifs, etc.), ce qui n'est pas sans conséquence sur la transformation des *habitus*. Marcel Mauss,

s'appuyant sur l'observation de la marche, remarque par exemple que la manière de marcher des Français s'est transformée presque à leur insu avec l'avènement du cinéma qui apporta avec lui « les modes de marche américaine ». Ainsi montre-t-il comment l'invention d'un instrument contribue à modifier une posture (Mauss, 1934 : 5-10). Elle peut tout autant modifier une pratique ou un contenu de croyance, les manières de croire et de faire croire. Ces nouvelles techniques s'avèrent malléables, s'insérant dans des modalités existantes de présentification des croyances (la photographie chez Johnson, le phonographe chez Palmié) et les modifiant. L'accès à Internet et à la téléphonie mobile, plus récemment, a permis une diffusion plus grande de pratiques déjà existantes, mais il a eu aussi des conséquences structurelles : il a autorisé l'invention de nouvelles façons d'assister au culte (sans se déplacer, devant un écran, chez soi, dans une autre salle, d'une autre ville, d'un autre pays), qui ont à leur tour contribué à transformer la structure du culte, sa mise en scène, les attitudes corporelles attachées aux croyances et finalement les moyens de transmission eux-mêmes. Enfin, il a introduit une tension et des interférences entre le local, voire le micro-local, et le global.

Dans le champ de la philosophie des techniques, Bruno Latour (1994) exprime ce passage d'une vision totalisante de la technique (soit transparente, soit déterministe) à une interprétation plus relationnelle en introduisant la notion de médiation technique : les techniques sont médiatrices de l'expérience et de l'action humaine. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la place des techniques chronométriques dans l'entreprise coloniale britannique telle que l'analyse ici Simon Schaffer : elles participent du projet colonial d'imposer une forme particulière de temporalité, mais dans ce processus sont elles-mêmes produites, contestées et institutionnalisées au même titre que les mondes et les imaginaires qu'elles contribuent à former.

De même, dans un autre registre, le cinéma, art du double, a-t-il été conçu comme relevant d'un agencement machinique (Guattari-Deleuze², Morin³).

2. « L'unité réelle minimale, ce n'est pas le mot, ni l'idée ou le concept, ni le signifiant mais l'agencement. C'est toujours un agencement qui produit les énoncés. Les énoncés n'ont pas pour cause un sujet qui agirait comme sujet d'énonciation pas plus qu'ils ne se rapportent à des sujets comme sujets d'énoncé. L'énoncé est le produit d'un agencement toujours collectif qui met en jeu en nous et en dehors de nous des populations, des multiplicités, des tentations, des devenirs, des affects, des événements » (Deleuze et Parnet, 1996 : 65).

3. « Ne soyons pas prisonniers de l'idée de répétition mécanique, de l'idée de fabrication standard. Le mot de machine, il faut le "sentir" aussi dans le sens pré-industriel ou extra-industriel où il désignait des ensembles ou agencements complexes dont la marche est pourtant régulière et régulée : la "machine ronde" de La Fontaine, la machine politique, administrative. [...] Il faut surtout la sentir dans sa dimension poétique, terme qui conjugue en lui création et production, pratique et poésie. [...] Dans la machine, il n'y a pas que le machinal (répétitif), il y a aussi le machinant (inventif). L'idée d'organisation active et l'idée de machine (qui l'incarne et la carène) ne doivent pas être vues à l'image grossière de nos machines artificielles (bien que ce soit grâce à la machine artificielle qu'elles ont émergé à notre conscience). Il faut songer à la production de la diversité, de l'altérité, de soi-même. [...] Ainsi entendue, dans le sens fort du terme de production, la machine est un concept fabuleux. Elle nous amène au cœur des étoiles, des êtres vivants, des sociétés humaines. C'est un concept solaire ; c'est un concept de vie » (Morin, 1977 : 161-162).

Pour Guattari (2009), le terme « machinique » ne renvoie pas au « mécanique » mais à des « machines » théoriques, sociales, esthétiques, littéraires, et la notion d'agencement évoque la façon dont un sujet, individuel et collectif, est « fabriqué », entre autres, par des dispositifs techniques qui intègrent divers types de machinismes : « machines techniques, machines d'écriture économique, mais aussi machines conceptuelles, machines religieuses, machines esthétiques, machines perceptives, machines désirantes... ».

La technique, en tant qu'elle révèle, agrandit, fige les données étudiées tout autant qu'elle déconstruit nos liens au réel, voire les crée ou les provoque, n'est pas un simple objet technique passif mis au service d'un discours scientifique ou d'une croyance religieuse, mais bien un acteur à part entière. Ce constat a conduit Jean Rouch, cinéaste ethnologue, à renouveler les dispositifs techniques utilisés sur le terrain. Il en est venu à considérer qu'il fallait croire en la croyance des autres pour être capable de les filmer, approche qu'il a caractérisée par son concept de « ciné-transe ». Dans un article intitulé « Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnographe », Rouch (1973) démontre en effet la dynamique relationnelle entre l'outil d'observation, le cinéaste et les populations, leurs évolutions et leurs interactions durant le tournage d'un rituel de possession. L'affirmation de ces interdépendances entre le sujet, la technique et l'observateur dans les années 1970 favorisa la prise en compte de la technique comme un agent actif capable de provoquer la possession, comme le souligne ici Paul Johnson en référence à Roland Barthes et Michel Leiris.

Ces relations entre supports techniques, images et croyances ont mobilisé depuis de nombreux chercheurs issus de l'histoire des sciences et des techniques, de la philosophie des techniques ou de l'art. P. Bruneau (2001), B. Bachimont (2010), G. Didi-Huberman (2002) ont ainsi ouvert un champ de réflexion où la machine est comprise comme « fictionnante » :

La technique devient fictionnante dans la mesure où non seulement elle permet de réaliser ce qui est planifié mais où elle devient elle-même une machine ou un dispositif à produire de la fiction. Ce que la nature symbolique nous rappelle, c'est le pouvoir indéfiniment créateur de pensées des techniques d'inscription. Avant de créer des chimères, les techniques d'inscription créent de l'impensé mais non de l'impensable. Le chimérique vient en second temps, quand la création de l'inscription qui donne à penser devient la création de l'objet qui est pensé en donnant corps au sens. (Bachimont, 2010 : 168)

Mais comment comprendre cette capacité des techniques à produire des formes sociales ? G. Simondon (2012), rejoignant les démonstrations de Leroi-Gourhan, considère que l'aptitude à générer des formes instrumentales, des outils, des objets, comme celle de faire émerger des formes sémiotiques, participent de l'aptitude anthropologique à façonner le social au fondement du couplage « cortex-silex », dont Leroi-Gourhan souligne l'importance dans le processus d'hominisation.

L'article proposé par Stephan Palmié vient enrichir ce débat en rappelant la notion d'« *ensoniment* » proposée par Sterne⁴, qui critique, dès lors qu'il s'agit d'aborder les notions de croire et de croyances, le déséquilibre entre l'importance accordée aux études fondées sur le visuel et l'occultation tant des productions sonores que de leurs supports. S. Palmié développe ainsi la notion de « médiation transductrice », par laquelle les techniques de reproduction sonore renvoient à une « instanciation de la présence au-delà du temps ». D'une manière exemplaire, il démontre le pouvoir de la machine « biotechnologique » avec laquelle l'humain crée, reproduit et induit des sonorités qui permettent un dialogue avec les puissances invoquées lors des rites. On peut dans ce cas parler de création d'un espace synchronique qui favorise et encourage l'harmonisation des différents canaux de communication (cloches, échos, voix, chants...) et permet ainsi une reconnaissance collective des croyances mises en scène et en son. L'observation du rituel et sa performance ne s'appuient plus sur le voir mais sur l'entendre et ce recentrage de notre univers autour de l'ouïe rend soudain sa place à la tradition orale qui reconduit l'être à l'origine sonore de l'univers (Attali, 2001 ; Schaeffer, 1970).

L'évolution constante des supports et des techniques a donc un impact sur nos modes de croire. Le développement du numérique ajoute encore à la complexité de ces nouveaux acteurs. On peut se demander, avec Bruno Bachimont, si la genèse même de nos connaissances et de nos croyances pourrait être modifiée par la « logique computationnelle » qu'introduit le numérique et qui viendrait compléter la raison graphique (Goody, 1978).

Pour une raison graphique, le réseau n'est pas une structure de l'intelligible : le réseau, échappant à la synopsis spatiale du fait de sa complexité, est un labyrinthe où l'on se perd. C'est une figure de l'irrationnel, et non une manière de penser le monde. L'interaction et la communication selon la structure des réseaux sont devenues intelligibles car le calcul permet de réduire la complexité et de parcourir l'ensemble des possibles induit par les réseaux par les programmes qui en spécifient le comportement. [Et de continuer:] Dans ce cas, on allie une possibilité technique à une puissance d'inventer inédite, où la combinatoire formelle engendre une productivité de la pensée : l'esprit se voit proposer des configurations symboliques, engendrées par une combinatoire formelle aveugle au sens et au contenu, et renvoyant à des pensées qui peuvent n'avoir jamais été pensées auparavant. (Bachimont, 2010 : 170)

Face à ces enjeux, les recherches menées à la jonction entre anthropologie et numérique (Heather et Miller 2012 ; Boellstorff, 2008 ; Cardon, 2009) révèlent les soubassements de l'ordre analogique et favorisent le renouvellement des questions propres aux modes de représentation. Ainsi certaines techniques, comme celle du numérique, favorisent l'apparition de nouveaux espaces d'expression (Gibson, 1979 ; Ingold, 2000), ouvrent sur de nouvelles

4. « Il y a eu un siècle des Lumières, il y a eu aussi un siècle qui a accompagné la montée du visualisme dans l'Occident » (Sterne, 2003 : 2).

orientations théoriques (Stengers, 2013) et engendrent de nouvelles modalités de croire.

Pourtant, il faut rappeler avec Roberte Hamayon l'importance primordiale d'un manque à voir (à sentir et à entendre, faudrait-il ajouter), essentiel pour que la croyance émerge et que l'imaginaire se libère des contraintes inhérentes à la vie quotidienne. Prenant notamment appui sur la pratique de voyants issus de contextes culturels très différents, elle constate que leur rôle est précisément de suspendre la « vision ordinaire » (et, pourrions-nous aussi compléter, les sensations ordinaires) de ceux qui les consultent. Paradoxalement, c'est parce qu'ils ne donnent rien à voir, ni à entendre, ni à sentir, d'aucune manière, ni physiquement, ni même mentalement, parce qu'ils ne donnent rien à faire croire, qu'ils permettent à ceux-là mêmes qui les consultent d'explorer des voies qui les libèrent de leurs contraintes. Ainsi la voyance n'a-t-elle besoin pour s'exercer d'aucun objet technique particulier.

Nathalie LUCA

*Centre d'études en sciences sociales du religieux (UMR 8216,
CNRS-EHESS)*
nathalie.luca@ehess.fr

Marie-Anne POLO DE BEAULIEU

Centre de Recherches Historiques (UMR 8558, CNRS-EHESS)
marie-anne.polo@ehess.fr

Charlotte BIGG

Centre Alexandre-Koyré (UMR 8560, EHESS-CNRS-MNHN)
Charlotte.bigg@cnrs.fr

Stefania CAPONE

*Centre d'études en sciences sociales du religieux (UMR 8216,
CNRS-EHESS)*
stefania_capone@yahoo.com

Nadine WANONO

*Institut des Mondes africains (UMR 8171,
CNRS-EHESS-IRD-EPHE-AMU)*
nadinewanono@gmail.com

Bibliographie

- ATTALI Jacques, 2001 [1977], *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, Fayard, Presses universitaires de France.
- BACHIMONT Bruno, 2010, *Le sens de la technique: le numérique et le calcul*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine ».
- BARAD Karen, 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, N.C., Duke University Press.
- BAXANDALL Michael, 1985, *L'Œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance* [Painting and Experience in fifteenth Century Italy], trad. Y. Delsaut, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».
- BELISO-DE Jesus Aisha M., 2015, *Electric Santeria. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*, New York, Columbia University Press.
- BELTING Hans, 2004 [2001], *Pour une anthropologie des images*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images ».
- BOELLSTORFF Tom, 2008, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, I, Princeton, Princeton University Press.
- BRUNEAU Philippe, 2001, « Histoire des techniques, ergologie, archéologie », in J.-P. Brun et P. Jockey (dir.), *Techniques et sociétés en méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 29-39.
- CAPONE Stefania, 2017, « Un transnationalisme non transcendantal ou comment penser la transnationalisation des religions afro-américaines », intervention au séminaire « *Processus de transnationalisation religieuse* », Paris, EHESS, 25 janvier 2017.
- CARDON Dominique, 2009, « L'identité comme stratégie relationnelle », *Hermès La Revue*, 53, p. 61-66.
- CERTEAU Michel de, 1981, « Une pratique sociale de la différence: croire », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, p. 363-383.
- COHEN Yves, PESTRE Dominique, 1998, « Présentation », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 53, p. 721-744.
- COUPAYE Ludovic, DOUNY Laurence, 2009, « Dans la trajectoire des choses: comparaison des approches francophones et anglophones contemporaines en anthropologie des techniques », *Techniques et Culture*, 52-53, p. 12-39.
- COUPAYE Ludovic, 2013, « Knowing what has been done: the Techniques of Ritual "Objects" among the Abelan (East Sepik Province, Papua New Guinea) », in D. Espírito Santo, N. Tassi (eds.), *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*, London, I. B. Tauris, p. 105-132.
- CUCHET Guillaume, 2007, « La carte de l'autre vie au XIX^e siècle. L'au-delà, entre espace réel et symbolique », *Archives de sciences sociales des religions*, 139, p. 67-78.
- DELEUZE Gilles, PARNET Claire, 1996, *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DIDI-HUBERMAN Georges, 2002, *L'Image survivante*, Paris, Éditions de Minuit.
- ESPÍRITO SANTO Diana, TASSI Nico, 2013, « Introduction », in D. Espírito Santo, N. Tassi (eds.), *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*, London, I. B. Tauris, p. 1-32.

- GELL Alfred, 2009 [1998], *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du réel.
- GIBSON James Jerome, 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- GILLE Bertrand, 1978, *Histoire des techniques. Technique et civilisations, technique et sciences*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de La Pléiade.
- GOODY Jacques, 1979, *La raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit.
- GRASSEN Cristina (ed.), 2007, *Skilled Visions. Between Apprenticeship and Standards*, Oxford, Berghahn Books.
- GUATTARI Félix, 2009, *Les années d'hiver (1980-1985)*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- HAMAYON Roberte, 2005, « L'anthropologie de la dualité paradoxale du "croire" occidental », in R. Crépeau (dir.), *Croire et croyance, Théologiques*, 13, 1, p. 15-44.
- HENARE Amiria, HOLBRAAD Martin et WASTELL Sari, 2007, "Introduction: thinking through things", in Henare, Holbraad et Wastell (eds.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 1-31.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- HORST Heather A., MILLER Daniel, 2012, *Digital anthropology*, New York, Berg Publications.
- INGOLD Tim, 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- , 2011, "The Textility of Making", in T. Ingold, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London, Routledge, p. 210-219.
- KITTLER Friedrich, 1999, *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford, Stanford University Press.
- LATOUR Bruno, 1994, "On technical Mediation. Philosophy, Sociology, Genealogy", *Common Knowledge*, 3, p. 29-64.
- , 2012, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno, LEMONNIER Pierre, 1994, *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte.
- LUCA Nathalie, 2012, *Y croire et en rêver. La réussite dans le marketing relationnel de multiniveau*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en question ».
- LUCKMANN Thomas, 2014 [1990], « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux? », *Archives de sciences sociales des religions*, 167, p. 31-46.
- MAUSS Marcel, 1934, « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, XXXII, 3-4, Conférence prononcée le 17 mai 1934 devant La Société de Psychologie en 1934, disponible en version numérique sur le site de l'UQAC, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf.
- MELLO Marcelo Moura, 2016, "Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças", *Etnográfica*, 20, 1, p. 211-225.
- MORIN Edgar, 1977, *La Méthode – I. La Nature de la Nature*, Paris, Éditions du Seuil.
- PALAZZO Éric, 2014, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf.
- PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques ».

- ROMBERG Raquel, 2014, “Mimetic Corporeality, Discourse, and Indeterminacy in Spirit Possession”, in Paul C. Johnson (ed.), *Spirited Things: The Work of “Possession” in the Black Atlantic*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 225-256.
- ROUCH Jean, 1973, « Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l’ethnographe », in *La notion de personne en Afrique noire*, Colloque du CNRS (Paris, 11 au 17 octobre 1971), Paris, Éditions du CNRS, p. 529-543.
- SCHAEFFER Pierre, 1970, *Machines à communiquer. T. 1 : Genèse des simulacres*, Paris, Éditions du Seuil.
- SCHMITT Jean-Claude, 1989, « Les images classificatrices », *Bibliothèque de l’École des Chartes*, 147, p. 311-341.
- , 1996, « La culture de l’imago », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51, 1, p. 3-36.
- , 2002, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images ».
- SIMONDON Gilbert, 2012 [1958], *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- SMIRNOVA Victoria, 2019, « Bijoux votifs et vénération des icônes miraculeuses dans la Russie contemporaine : une tradition ancienne et ses reconfigurations virtuelles », in U. Ehmig, P. A. Fabre et M.-A. Polo de Beaulieu (dir.), *Les ex-voto : objets, usages, traditions. Un regard croisé franco-allemand*, Gutenberg, Computus Druck Staz und Verlag, p. 177-197.
- STENGERS Isabelle, 2013, *L’invention des sciences modernes*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Sciences ».
- STERNE Jonathan, 2003, *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Durham, Duke University Press.
- STRATHERN Marilyn, 1999, “The ethnographic effect I”, in M. Strathern, *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, London, The Athlone Press, p. 1-26.
- VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais ».
- WANONO Nadine, 2014, “From the Grain to the Pixel, Aesthetic and Political Choices”, in C. Pasqualino and A. Schneider (eds.), *Experimental Film And Anthropology*, London, New York, Bloomsbury, p. 182-198 .
- WATIER Patrick, 2008, *Éloge de la confiance*, Paris, Belin.