Du « manque à voir » pour (faire) croire en « l'invisible »

A "lack of seeing" as a way to (make) belief in "the invisible"

Una "falta del ver" para (hacer) creer en "lo invisible"

Roberte Hamayon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46233>

DOI : 10.4000/assr.46233

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2019

Pagination : 191-210

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Roberte Hamayon, « Du « manque à voir » pour (faire) croire en « l'invisible » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 187 | juillet-septembre 2019, mis en ligne le 07 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46233> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46233>

Roberte Hamayon

Du « manque à voir » pour (faire) croire en « l'invisible »

Fixée comme telle dans un tableau du Caravage, « l'incrédulité de Saint Thomas »¹ – l'apôtre a voulu *voir* pour *croire* – est largement partagée dans notre culture et dans bien d'autres par le monde. De prime abord, un lien évident existe entre les notions convoyées par ces deux verbes². Nous nous fions au témoin oculaire aussi spontanément que nous nous méfions de qui s'en tient au oui-dire³. Même s'il est souvent fait état, dans le domaine religieux, d'« expérience » en général – expérience perçue comme globale et diffuse sur le plan sensoriel (« je l'ai senti, je l'ai vécu ») –, une indiscutable primauté semble revenir au sens de la vue pour fonder la croyance. En témoigne, par exemple, l'ample corpus de proverbes et expressions figées rassemblé par le folkloriste Alan Dundes dans son célèbre article “*Seeing is believing*” (1972).

Mais il semble exister aussi, entre voir et croire, un lien inverse : il arrive en effet qu'un pouvoir de faire croire soit attribué à un *manque* dans l'ordre de la perception visuelle ordinaire. Ce manque est alors compris comme donnant accès à un mode de « voir non ordinaire » qui peut mener à un « voir au-delà des apparences » doté d'une dimension religieuse.

C'est sur l'exploitation de modes du voir distincts du mode ordinaire que je voudrais ici attirer l'attention, c'est-à-dire sur l'existence de pratiques qui affichent tel ou tel mode de « voir non ordinaire » comme condition

1. Son aveu d'incrédulité suscite de la part du Christ cette phrase : « Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! » (Jn 20, 24-29).

2. Mais ce lien ne vaut pas pour autant à la vue le rôle essentiel. « S'il est une dimension existentielle dans laquelle la norme théologique chrétienne inscrit d'ordinaire la démarche du croyant, ce serait bien plutôt celle de l'écoute. Le langage de l'écoute est, dirait-on, spontanément théologique » (Vermander, 2017 : 445). Dans la suite de l'article, l'auteur précise que c'est souvent au cours d'une vision que la parole est entendue, et analyse les relations complexes entre devin ou voyant et prophète.

3. Dans l'opposition entre témoin oculaire et témoin qui parle par oui-dire, à la différence d'organe sensoriel s'ajoute l'intervention d'un tiers.

d'un « voir au-delà »⁴. Ces pratiques sont en quelque sorte l'envers de la « dialectique visuelle du (faire) croire » qui inspire ce recueil : elles exploitent des modes de voir qui se distinguent du voir ordinaire par défaut ou par excès, de diverses façons. Tel sera l'angle sous lequel je me propose de caractériser ici quelques phénomènes qui relèvent du domaine dit du religieux dans diverses cultures.

Pour commencer, il sera question de phénomènes dits de voyance, à partir de quelques brefs exemples contemporains. Fondés sur la mise en évidence initiale d'un manque, d'un refus ou d'un détournement d'un « voir ordinaire », ces phénomènes semblent avoir pour fonction essentielle de créer chez les demandeurs un espace de liberté pour l'exercice de l'imaginaire : ils invitent non à adopter une vision toute faite, mais à explorer et à spéculer à la fois hors des contraintes empiriques et hors des dogmes établis. Ainsi persistent, dans les marges des religions instituées, jusque dans le monde d'aujourd'hui soumis à une rationalisation scientifique généralisée, des pratiques que l'on tend par ailleurs à juger d'un autre âge.

De proche en proche, la réflexion cheminera vers d'autres phénomènes, qui mettent l'accent non sur le manque à voir initial mais sur le « voir au-delà » qu'il détermine. Ils donnent lieu à des visions précises, dont les bénéficiaires revendiquent l'exclusivité. Ils reposent sur des modes de voir par excès qui se rencontrent au cœur des religions instituées ; ils y font d'une certaine manière pendant à la notion d'« invisible » si communément appelée à désigner le monde spirituel et les êtres qui en relèvent.

C'est par une anecdote que je voudrais ici introduire globalement le thème du « voir non ordinaire » dans son rapport avec un « croire ».

Au début des années 2000, une auditrice de mon séminaire à l'EPHE participe à un stage de week-end organisé dans le Bois de Vincennes par un chamane français de la rue de Tolbiac. Le samedi soir, il invite la quinzaine de stagiaires présents à faire avec lui un « voyage » au sens donné par Eliade à ce terme phare des néo-chamanismes et leur annonce que, s'ils parviennent à bien le suivre dans le « voyage » qu'il va accomplir devant eux, ils vont voir dans l'obscurité poindre une petite lumière blanche. Un premier stagiaire s'écrie assez vite : « je la vois », puis un autre, puis d'autres encore et finalement tous – sauf elle, l'héroïne de l'histoire, qui m'avoue alors : « je ne voyais toujours rien, mais je me suis sentie si bête et isolée que j'ai fini par dire que je la voyais, moi aussi, pour faire le stage jusqu'au bout ». L'honneur est sauf, mais la déception l'envahit : elle vient d'avoir la preuve flagrante qu'elle n'a pas la fameuse capacité chamanique de *voir* au-delà des apparences, qu'elle ne possède pas ce don attendu du chamane typique des sociétés « traditionnelles » qu'elle rêvait de devenir.

4. La dissimulation des objets sacrés (ainsi que, parfois, des officiants) aux yeux des profanes est répandue dans des formes très diverses de religion. Elle exprime aussi un rapport inverse entre voir et croire, mais relevant d'une logique différente. Il ne pourra en être question ici.

Un chamane « traditionnel », soit dit en passant, n'aurait jamais prétendu susciter la vision d'une chose concrète, passible d'une vérification empirique immédiate. L'objectif du chamane parisien était d'ailleurs sans doute tout différent : il lui fallait plutôt tester l'aptitude des stagiaires à faire partie du groupe d'adeptes prêts à le suivre *aveuglément*, en l'occurrence prêts à confirmer une vision qu'ils ne percevaient pas avec leur propre organe de la vue mais dont leur participation au stage les poussait à reconnaître l'existence. Il ne leur donnait rien à voir mais il attendait qu'ils affirment néanmoins voir ce qui n'était pas visible pour s'affirmer croyants. Il ne voulait pas les duper, mais sélectionner parmi eux ceux qui étaient prêts à accepter une sorte de manque à voir comme source d'un certain croire – de ce croire qui conditionne l'appartenance au groupe.

Cette anecdote réunit plusieurs traits qui aident à caractériser les différentes pratiques fondées sur une perception visuelle non ordinaire dans le vaste domaine du religieux. Elle incite d'abord à distinguer entre ces pratiques, selon qu'elles requièrent ou non la présence d'un tiers (être, objet, phénomène) apte à retenir l'attention lors de la consultation.

La revendication d'un mode de voir non ordinaire impliquant un tiers

Il est remarquable que les spécialistes qui affirment « “voir” en dehors de l'usage ordinaire des sens », comme le veut la définition courante de la voyance, soient désignés par des termes qui relèvent du champ sémantique de la vue : voyants, clairvoyants, extralucides, visionnaires... De ceux-ci, nous disons attendre des informations, voire des révélations sur des choses que nous ne voyons pas, notamment sur notre avenir, et nous obtenons d'eux des paroles qui nous permettent de nous en faire une idée, donc rien de visuel au sens strict. Ces paroles demandent à être comprises elles aussi sur un mode « non ordinaire » ; elles sont souvent, en effet, à dessein obscures⁵.

L'attente est similaire à l'égard d'autres spécialistes qui ne se réclament pas de propriétés d'ordre visuel tels que les devins et les prophètes, mais dont l'art se fonde, respectivement, sur la faculté d'interpréter des signes et sur celle de se projeter dans le temps et que l'on tient plutôt pour des sages ou savants. Dans leur cas comme dans celui des voyants, ce qui est attendu se présente sous forme essentiellement discursive et non visuelle. Il est toutefois difficile de définir de façon précise et exclusive ces spécialités, qui poursuivent le même objectif à travers les divers procédés qu'elles mettent en œuvre. En particulier, ceux que l'on dit simplement voyants s'appuient en réalité fréquemment, tels des devins, sur des signes – visuels, auditifs ou autres –, comme pour donner à leurs paroles un support concret qui par

5. « Parole et signes muets » est l'intitulé de la contribution de Jean-Pierre Vernant au recueil *Divination et rationalité* (1974). L'auteur y souligne l'ambiguïté de la parole oraculaire.

sa seule existence en confirme la portée. Il arrive qu'un voyant présente sa voyance comme « pure » ou « directe » ou se qualifie d'« extralucide » ; il affiche ainsi qu'il n'a pas, lui, besoin de s'en remettre à des signes car ses visions naissent d'elles-mêmes en lui ; mais ceci n'exclut pas pour lui de renvoyer *a posteriori* à des phénomènes extérieurs en les présentant comme des preuves de la force de sa vision.

Quoi qu'il en soit, la plupart de ces spécialistes, chamanes, devins et autres voyants, assurent en général ne donner aux demandeurs de leurs services rien de précis à voir ou percevoir par l'usage ordinaire de leurs sens. Certains assurent ne pas chercher non plus à leur faire partager quelque chose qu'eux-mêmes seraient censés voir. Leur intention première semble être de suspendre chez leurs clients la vision ordinaire pour les amener eux aussi à adopter un autre mode d'appréhension des réalités, sinon sous la forme d'une vision « au-delà des apparences » semblable à la leur, du moins sous la forme d'une réinterprétation de ces réalités qui, pensent-ils, leur échappent ou les perturbent.

L'insertion d'un tiers sur lequel fixer l'attention

Aussi ces spécialistes commencent-ils le plus souvent par attirer l'attention de leurs clients sur des objets ou des phénomènes perceptibles dans leur environnement immédiat, en sorte de les inciter à prendre conscience de leur existence. C'est la première étape, indispensable pour créer les conditions d'une appréhension différente.

La plupart des spécialistes utilisent des supports conventionnels au sein de leur culture. Certains dans le monde occidental disent en utiliser de plusieurs types alternativement : depuis les cartes et les cendres jusqu'aux lignes de la main en passant par les miroirs brisés. Cependant le tiers peut aussi être non matériel : il peut en effet s'agir d'une personne absente, d'un rêve, d'un air de musique.

L'implication du demandeur et la construction d'une relation à trois

Quelles que soient la manière de procéder et la nature du tiers inséré, l'insertion de ce tiers dans le face à face entre le voyant et son client vise à rendre ce dernier conscient qu'il doit ne pas rester passif et extérieur à la consultation, mais au contraire s'y impliquer pour qu'elle lui soit profitable. Tel est, pourrait-on dire, le rudiment de l'art, telle est la clé initiale de l'intervention, même si elle ne suffit pas, bien sûr, à en garantir le succès.

Pour la plupart des voyants exerçant dans nos sociétés, une consultation n'est utile à un client que si elle l'amène à formuler lui-même les conclusions à en tirer. Et le client finit en effet par le faire sans se rendre compte que ce sont les siennes et qu'elles sont fondées sur les informations qu'il a lui-même livrées, et sans cesser de les attribuer au voyant consulté. C'est là une affirmation courante de la part des voyants et un constat récurrent dans les travaux sur la voyance. C'est sans doute également une condition nécessaire pour que le client en vienne à considérer que la consultation lui est utile. En effet, les

conclusions n'en sont pour lui crédibles que si elles sont adaptées à son cas particulier et il a bien fallu qu'il contribue à les produire. Aussi la parole délivrée par le voyant ne saurait-elle être un discours tout fait.

Premier exemple : les gestes du voyant et les paroles du client

Ce constat est commenté de façon lumineuse par Liliane Kuczynski dans son étude sur les marabouts africains exerçant dans la région parisienne (1995 et 2003).

Le jet de cauris est l'une de leurs pratiques favorites. Le client doit faire un don aux cauris pour qu'ils « parlent » en réponse aux questions du marabout. Aussi sont-ils bien plus importants pour les clients que pour le marabout lui-même : ce sont les cauris qui « disent » ce qu'il en est, dit l'un d'entre eux, mais « si c'est vrai ou non, c'est au client de le dire » (Kuczynski, 1995 : 491).

En d'autres termes, c'est au client de choisir une interprétation parmi toutes celles que le marabout lui a proposées à partir des configurations formées par les cauris. Le bilan que Liliane Kuczynski tire de son enquête est que les regards, mimiques et interventions du marabout déstabilisent le client, si bien que celui-ci finit toujours par attribuer au marabout les révélations qu'il lui a en réalité faites lui-même en pensant juste lui donner quelques éléments d'information sur sa situation.

En effet, marabouts, devins et autres voyants y insistent, c'est à dessein qu'ils exploitent leurs propres capacités d'expression corporelle. Le succès d'une consultation dépend de ce que chacun des intéressés, le client et le spécialiste consulté, y apporte de personnel. Chacun doit y investir quelque chose de soi pour que s'instaure entre eux une relation d'échange. Celle-ci sera décisive pour le résultat de la consultation : il sera positif si le client finit par y prendre une part active même s'il n'en a pas vraiment conscience, ce qui du même coup dégagera le spécialiste d'une part de sa propre responsabilité.

Deuxième exemple : le partage d'un regard qui ne voit pas et d'une prise de décision

Selon une autre expérience, la condition essentielle d'une relation réussie est que l'échange ne soit pas direct, mais expressément médiatisé et focalisé sur un tiers. C'est l'expérience d'une grande voyante parisienne qui avait été très active dans le cadre de la Résistance et avait par la suite donné des consultations à des hommes d'affaires et à des hommes politiques jusqu'au début des années 1980, époque où j'ai eu l'occasion de l'entendre présenter son activité devant un groupe d'anciens élèves de grandes écoles.

Peu lui importait, assurait-elle, l'objet divinatoire à l'aide duquel elle exerçait : marc de café, boule de cristal ou autre. Mais elle constatait, sans pouvoir l'expliquer, qu'elle avait le plus souvent préféré utiliser des cartes. Tous ces objets étaient pour elle également susceptibles de concrétiser le tiers neutre idéal et de servir ainsi de support au dialogue.

C'était à elle de s'arranger pour amener son client à fixer son attention sur l'objet qu'elle lui disait avoir à dessein choisi, ce qui libérait sa parole à son insu. Surtout, se forcer elle-même et forcer son client à garder l'œil sur l'objet en question excluait tout croisement de regards et empêchait par là-même que n'émerge le moindre rapport de force entre eux. Cette convention tacite donnait en outre une dimension ludique à leur dialogue puisqu'elle les obligeait à limiter leurs propos aux multiples sens cachés que l'imagination de chacun d'eux pouvait attribuer à l'objet.

La voyante s'était amusée alors à relever la différence entre sa technique et celle du divan dans laquelle le client, étendu sous l'œil de son psychanalyste, ne peut voir ce que fait celui-ci, assis sur un fauteuil placé à la tête du divan. Outre le rapport de force que créait le divan puisqu'il vouait l'un à parler sans voir et l'autre à écouter en voyant, avait-elle ajouté, l'absence de tout objet d'intérêt commun privait la cure psychanalytique de l'aspect ludique dont sa propre pratique pouvait s'enorgueillir. Pour cette grande voyante, la présence d'un objet neutre, à garder à l'œil plus qu'à voir vraiment, facilitait l'échange de propos détachés. C'est expressément à la médiation de ce tiers neutre qu'elle attribuait l'efficacité de sa consultation, dont l'objectif était d'amener son client à prendre une décision tout en lui donnant le sentiment qu'il ne l'avait prise ni arbitrairement ni seul.

Autrement dit, l'enjeu était de faire naître en lui la capacité même de décider en l'allégeant d'une part de la responsabilité de prendre telle décision plutôt que telle autre. La voyante estimait avoir réussi sa consultation si son client en venait à énoncer une décision car celle-ci acquérait par là-même une force auto-réalisatrice.

Troisième exemple : troubler la vue pour ouvrir le champ de vision

Que la voyance soit une activité fondamentalement relationnelle, telle est encore la leçon que livre l'étude consacrée par Marc-Antoine Berthod aux phénomènes de voyance en Suisse (2007). Ce chercheur montre que l'essentiel réside dans le dialogue que le voyant instaure avec son client pour l'amener à ouvrir son champ de vision en sorte de ne plus s'y sentir enfermé.

Berthod relève dans le discours du voyant trois éléments déterminants : le brouillage des catégories de pensée habituelles (par exemple en faisant intervenir dans l'entretien une personne décédée) ; le jeu sur l'ambiguïté des termes et sur la pluralité des interprétations possibles ; et l'emprunt fait, dans une intention suggestive, à des conceptions métaphysiques lointaines dans le temps ou l'espace.

Par son rejet de quelque norme que ce soit, par son flou délibérément troublant, ce type de discours remplit ici un rôle équivalent à celui du tiers médiateur neutre dans l'échange. En ne donnant à son client aucune image mentale précise, le voyant lui ouvre par là-même de multiples voies à explorer, mais sans le mener pour autant à s'y engager vraiment. Il stimule ainsi son imaginaire et l'aide à concevoir de nouveaux cheminements.

Priver de voir ici pour donner à voir ailleurs ou autrement

Ainsi, à la différence du chamane du Bois de Vincennes, ni le marabout africain ni la voyante française ne disent *voir* eux-mêmes quelque chose dans les cauris ou les cartes ni n'incitent leur client à y *voir* quelque chose. Il n'y a rien de précis qui doive être *vu*, ni sensoriellement ni métaphoriquement, ni par l'un ni par l'autre, car ils ne sont pas sujets d'un voir mais récepteurs de signes. Ce sont les cauris qui disent, les cartes qui montrent, affirment ces spécialistes; s'ils s'abstiennent d'en dire davantage eux-mêmes, c'est pour laisser leurs clients construire leur propre interprétation des signes reçus. De même, le discours du voyant suisse ne fait que donner à imaginer confusément puisqu'il fait tout pour troubler la vue dans tous les sens du terme.

Ainsi, non seulement ni le spécialiste ni le client n'ont à voir quelque chose, mais encore ni l'un ni l'autre n'a à assumer la pleine responsabilité du bilan de la consultation. Le spécialiste aura réussi s'il a conduit son client à regarder autre chose que ce qui le préoccupe et à adopter une autre façon d'appréhender ce qu'il a sous les yeux. En somme, la source de son efficacité serait en quelque sorte d'abord dans l'évidence d'un certain *manque à voir* tant au sens courant de la perception sensorielle qu'au sens métaphorique de l'imagerie mentale ou de la compréhension intellectuelle. Comme si le voyant s'attachait à priver son client d'un *voir identificatoire* pour encourager en lui une modalité du voir que l'on pourrait dire *exploratoire* ou *spéculative*. Ou, pour dire les choses plus simplement, comme s'il l'empêchait d'identifier pour l'obliger à spéculer.

L'aveuglement délibéré du « voyant »

L'importance d'un manque à voir est encore plus évidente dans l'association récurrente entre la fonction de devin et la cécité. Pensons à la figure de Tirésias dans la Grèce antique (Tirésias n'est pas né devin ni aveugle, mais l'est devenu en conséquence de ses aventures dans le monde des dieux – aventures variables selon les mythes qui les relatent). Pensons aussi aux nombreuses sociétés, africaines surtout, qui considèrent que les meilleurs voyants sont aveugles ou, inversement, que si un enfant est aveugle, il pourra toujours obtenir de quoi vivre en devenant devin. Pensons encore au livre intitulé *Le bâton de l'aveugle* que Fred Adler et Andras Zempleni ont consacré à l'analyse d'une forme divinatoire observée chez les Moundang au Tchad, dans laquelle le devin manipule des tas de cailloux.

Les figures que ce dernier obtient par ses manipulations sont censées avoir été inscrites à la surface de la terre par les ancêtres, présumés bienveillants, et par les esprits de la nature, présumés hostiles : elles peuvent donc donner lieu à des interprétations ambivalentes ou carrément opposées. Si ces figures sont appelées « bâton de l'aveugle », c'est qu'elles guident l'interprétation du devin, lui-même qualifié de « voyant aveugle ». Il ne donne rien à voir. Sa tâche est de

livrer une analyse de la situation et des conseils pour l'améliorer, de préciser les rituels à effectuer et les interdits à respecter. Qu'il attribue ces figures à de bienveillants ancêtres ou à d'hostiles esprits de la nature, sa parole est reçue comme exprimant des mesures prescrites par ces autorités extérieures.

La parole du « voyant aveugle » tire son autorité de l'exploitation réservée d'un certain *manque à voir ici*, mais celui-ci ne semble pas compensé par un quelconque *voir ailleurs* pour le client, bien au contraire. Elle a un caractère prescriptif et normatif qui, sans exclure formellement d'autres conduites que les conduites prescrites, ne cherche nullement à encourager l'exploration mentale de nouvelles voies. Elle tranche avec celle des spécialistes évoqués dans les exemples précédents qui s'attachaient au contraire à libérer l'imagination de leur client. Cependant, l'autorité que confère l'aveuglement est limitée et le demandeur garde une forme de liberté. Du seul fait qu'elle est délivrée au nom d'ancêtres en effet, la parole varie avec le voyant qui la formule, si bien qu'un client insatisfait de l'interprétation donnée par l'un peut aller en consulter un autre; au moins reste-t-il libre de choisir entre plusieurs interprétations.

Ne pas voir pour propitier, voir pour réparer

Quant au chamane sibérien, il n'est pas aveugle, mais il est empêché de voir, soit que les longues franges de sa coiffe lui tombent sur les yeux, soit qu'il ait les yeux bandés. S'il est par là proche de Tirésias ou du voyant aveugle moundang, en revanche, par son mode d'action il l'est davantage de ceux, marabout ou voyante, qui soutiennent que leurs objets, cauris, cartes ou autres, « disent » ou « montrent », car lui aussi invite ceux qui le consultent à garder les yeux fixés sur un objet. Il en est ainsi dans sa pratique la plus simple, que l'on dit souvent divinatoire mais que l'on devrait dire plutôt propitiatoire.

Sa pratique la plus simple se fonde sur le lancer d'un objet dissymétrique qui peut retomber sur le sol du « bon » ou du « mauvais » côté; la façon dont il retombe est considérée moins comme une réponse à une question qui n'aurait pas été posée que comme un signe relatif aux chances de succès ou d'échec de telle ou telle perspective d'action. L'aveuglement provisoire du chamane a pour pendant l'obligation faite au demandeur d'énoncer lui-même le résultat du lancer; celui-ci peut demander au chamane de relancer l'objet dissymétrique jusqu'à obtenir un résultat positif, mais devra endosser la pleine responsabilité des choix d'engagement à agir qu'il fera alors (Hamayon, 2012). D'une manière générale, la trajectoire de l'objet n'est pas attribuée à un esprit; elle ne l'est pas davantage au chamane qui ne peut la voir, mais elle n'a de sens que si c'est lui qui lance l'objet.

Proche du marabout et de la voyante, il l'est aussi par sa pratique réparatoire, dans la mesure où il y focalise l'attention sur un objet dont la manipulation devrait apporter un soulagement. Mais il n'y est, alors, pas empêché de voir et parle de façon claire et précise.

C'est ainsi que le chamane traditionnel, selon mes informateurs bouriates des années 1970, procède le plus souvent: il désigne un objet quelconque – une

hache, par exemple, pour reprendre un cas qui m'a été raconté –, comme ayant un rapport avec le problème à régler – la neurasthénie d'une jeune fille –, mais sans jamais en faire la cause directe de ce problème. Ceci suffit à redonner la main au demandeur en le forçant à réagir, ne serait-ce qu'en manipulant ou déplaçant l'objet en question – en rangeant la hache. Ceci suffit à l'amener à réaliser que, si le mal persiste, il devra déplacer à nouveau cet objet ou en manipuler un autre.

Dans « le renouveau chamanique » que connaît la Mongolie contemporaine, Laetitia Merli observe une pratique comparable qu'elle présente sous le titre « Le mal par l'objet » (et qui se lit aussi comme « la réparation par l'objet »). Il s'agit en général d'un objet « pollué » parce qu'il a été « marchandé » aux puces ou au marché noir et vient donc « d'ailleurs ». Ce genre d'achat occasionne une visite chez le chamane. Celui-ci peut se borner à souffler dessus comme le fait le chamane Tömör sur les bijoux apportés par une femme avant de les lui rendre ; il peut aussi conseiller de jeter tout objet de couleur rouge comme le fait la chamane Bujan à une femme à qui elle a prédit que le rouge lui porterait malheur (Merli, 2010 : 157-162).

Ceci suggère l'hypothèse d'une répartition entre d'une part une pratique propitiatoire qui requerrait une simulation d'aveuglement (une frange ou un bandeau sur les yeux) et une expression verbale peu claire, et d'autre part une pratique réparatoire qui requerrait au contraire un usage ordinaire de la vue et du discours.

Parenthèse sur une forme divinatoire qui n'implique aucun « voir »

La notion de « maîtres de vérité » dans la Grèce antique englobe, selon Marcel Detienne (1967), les aèdes, les rois de justice, et tous les spécialistes qui ont le privilège de dispenser une vérité faisant autorité : ce qu'ils disent devient directement ordre de faire tel rituel ou telle prière, ou d'exécuter telle décision. Pourtant la vérité qu'ils soutiennent, *aletheia*, ne se réfère à rien qui ait existé antérieurement ; elle ne cherche pas à servir d'argument et ne se fonde pas sur une expérience. C'est, dit l'auteur, une « vérité assertorique » qui a pouvoir par elle-même et opère dans le cadre de rapports de force : « le dit de vérité est créateur de ce qu'il énonce », en d'autres termes la parole des maîtres de vérité a force exécutoire. Or, dans cet univers régi par une logique de l'ambiguïté, ces maîtres de vérité peuvent dire des choses qui ressemblent à des réalités mais en fait la déforment ou la trahissent, se révélant alors tout autant maîtres en tromperie⁶.

6. C'est plus tard, à la faveur de ce que Detienne appelle la militarisation et la laïcisation de la société, que seront dissociées parole et mise en acte, et que place sera faite au dialogue et à la persuasion.

Des modes de voir non ordinaires ayant pour objet des « invisibles »

Le domaine privilégié du « croire » qu'est le domaine religieux au sens large exploite de bien d'autres façons encore le champ sémantique du « voir ». Mais à première vue si j'ose dire, c'est plus souvent dans des usages détournés de ce sens de la vue que s'enracine le « croire » religieux. Le sens de la vue peut en effet susciter une certaine réticence, car il procure un accès direct et non ambigu qui peut donner prise sur ce qui est vu. Aussi n'est-il pas indifférent que la plupart des religions, notamment celles que l'on dit instituées, soient fondées sur le discours, donnant par là à celui-ci la primauté absolue sur tout mode de perception (l'appellation « religions du Livre » le souligne). Le discours protège en quelque sorte son objet par la pluralité des significations qu'il contient en puissance et la pluralité plus grande encore des interprétations auxquelles il peut donner lieu.

De fait, c'est essentiellement de façon détournée ou indirecte que la plupart des religions exploitent le sens de la vue. Et elles l'exploitent abondamment, si l'on en juge, pour commencer, par le large usage du vocabulaire de « l'invisible » pour désigner le monde spirituel auquel se réfère tout « croire » religieux, puis par la diversité des formes visuelles sous lesquelles des êtres « invisibles » sont dits être perçus.

Les « invisibles » et les formes visuelles sous lesquelles ils sont perçus

« Invisible » est, il est banal de le rappeler, le qualificatif le plus courant dans les langues occidentales pour parler des univers qui constituent la matière première de la pensée religieuse ; il s'applique globalement à ces univers eux-mêmes, ainsi qu'aux phénomènes qui s'y produisent, aux choses qui s'y trouvent et aux êtres réputés les peupler, que l'on appelle aussi non-empiriques, immatériels, surnaturels ou spirituels. Évoquer « L'Invisible » avec un I majuscule suffit en effet à faire comprendre que l'on parle du Dieu des monothéismes, évoquer les « invisibles » de façon générique, que l'on parle de divinités ou d'esprits et de leur monde selon les religions. L'usage du qualificatif « invisible » peut suffire à indiquer qu'il s'agit de phénomènes, d'êtres ou de choses dont l'existence présumée relève d'un registre de réalité autre que le registre empirique et demandant un acte de « croyance ».

C'est donc bien le sens de la vue qui est tout spécialement mobilisé pour constituer ce vaste champ. Aussi est-il tentant de noter au passage l'ironie du langage qui associe l'« invisibilité » à tout ce qui, dépendant d'une modalité du voir autre que celle de la perception ordinaire, dépend en fait d'un acte de croyance pour accéder à une forme d'existence. Ce vocabulaire implique que ce qui est perçu par une modalité non ordinaire du voir est par définition à la fois non vérifiable empiriquement et susceptible d'être amené par une démarche religieuse à interférer avec la réalité empirique.

D'une manière générale, ce qui est qualifié d'« invisible » n'est pas non plus censé être audible ni tangible. Mais c'est toujours par voie sensorielle que certains individus disent qu'ils ont perçu des invisibles dans des visions ou des rêves ou que des invisibles se sont manifestés à eux, sous forme d'« apparitions » ou de « voix », ou encore à travers diverses autres sensations. Grégory Delaplace déduit de l'analyse des données sur les « choses invisibles » (*üzedgehdüi yum*) qu'il a recueillies dans la Mongolie des années 2000, que leur perception relève chaque fois d'un domaine sensoriel unique et exclusif – l'un dira avoir entendu un bruit métallique, l'autre avoir senti une odeur de brûlé. Les sensations décrites ne touchent jamais qu'un seul sens à la fois (Delaplace, 2008 : 234-240).

Seuls quelques types de perception visuelle seront évoqués ci-dessous et du seul point de vue de leur exploitation religieuse, c'est-à-dire de la reconnaissance collective de ces perceptions individuelles comme exprimant un lien avec des « invisibles ». Seuls en effet sont ainsi reconnus les rêves et visions qui sont interprétables dans le cadre d'une construction culturelle partagée par une collectivité. Si cette construction collective est le socle indispensable pour qu'une portée religieuse puisse être attribuée au rêve ou à la vision en question, elle ne suffit pas forcément à l'authentifier.

Le rêve et la vision

L'idée est répandue que la faculté de concevoir d'autres réalités trouve son origine dans l'expérience du rêve, activité naturelle. Courante est aussi l'idée que l'activité onirique développe les dispositions à imaginer au-delà des modes usuels de perception.

De nombreuses sociétés prêtent une grande attention aux rêves de leurs membres. Certaines les invitent dès l'enfance à raconter leurs rêves le matin au réveil et leur en font même une obligation. Il en est souvent ainsi chez les peuples chamanistes. Ceux-ci enseignent à leurs enfants que le monde qu'ils voient en rêve est celui des esprits. Toujours prêts à trouver quelque chose de prémonitoire dans les rêves des uns et des autres, ils sont enclins à juger les prétendants chamanes à l'aune de leurs rêves⁷.

D'autres sociétés n'accordent d'importance au rêve que si le contexte et le mode d'énonciation permettent d'y voir l'effet d'un pouvoir potentiel sur l'« invisible » : voyants et prophètes peuvent en faire une source de légitimité, un procédé de consultation. Un rêve peut ainsi être invoqué pour justifier une décision modifiant le cours de la vie quotidienne.

La vision est généralement définie d'une part comme l'équivalent actif en état de veille du rêve subi dans le sommeil, d'autre part comme une perception immédiate d'un phénomène provenant du monde de l'« invisible ». Définie ainsi

7. Les Guajiro du Venezuela offrent un exemple particulièrement éloquent de ce rôle accordé au rêve, selon l'étude que lui a consacrée Michel Perrin (1992).

comme perception de l'« invisible », une vision peut être invoquée pour fonder un courant religieux.

Rêve et vision supposent au départ, comme la voyance, un *manque à voir* dans l'ordre de la perception visuelle ordinaire : le rêveur dort, le visionnaire a généralement les yeux fermés. Si tous deux invoquent également une présence « invisible » à l'arrière-plan, le rêveur tend à la laisser implicite et à ne dévoiler que les conclusions qu'il tire de son rêve, alors que le visionnaire doit généralement expliciter sa vision pour la valider.

À la différence du rêve tenu pour inopiné, la vision fait le plus souvent l'objet d'une démarche volontaire et consciente. C'est par l'ascèse ou le jeûne que l'on s'y prépare dans certains ordres monastiques chrétiens. Mais c'est explicitement une « quête de vision » en pleine nature qui ouvre le passage à l'âge adulte chez les peuples nord-amérindiens⁸. Il est courant que le visionnaire revendique avoir joué un rôle actif dans la survenue de sa vision, et s'attache à la faire largement connaître. Il semble mettre toute son ardeur à la donner à imaginer mentalement tout en refusant que tout autre que lui puisse prétendre la voir ; il en fait une description détaillée et précise, mais exige d'en être reconnu l'unique détenteur. Rodney Needham remarque que les grands mystiques chrétiens à la fois disent leur vision ineffable et la décrivent longuement. Pour lui, ce caractère ineffable est le signe distinctif de la valeur de ladite vision, et fait d'elle une vérité incontestable (Needham, 1972 : 229). Ainsi la vision serait à la fois par elle-même invisible et ineffable, mais le visionnaire la ferait reconnaître en la rendant d'une certaine manière imaginable et communicable.

L'apparition

L'« apparition » se distingue de la « vision » sous deux angles. D'une part elle est censée être le fait d'un être « invisible » qui aurait de lui-même pris l'initiative de se manifester de façon subite à un humain ; le rôle de ce dernier serait donc passif. D'autre part, l'« invisible » apparu est dit être perçu sous forme expressément corporelle.

Rêves, visions et apparitions portent la marque singulière de l'individu qui revendique les avoir reçus et semblent indissociables de sa personnalité. Pourtant, ils sont également conditionnés par sa culture d'appartenance et ne sont reconnus par l'entourage qu'à condition d'évoquer un même univers de représentations. Il est difficile toutefois d'établir des distinctions nettes entre ces types de perception visuelle et, plus encore, de dire s'ils coexistent au sein des mêmes sociétés et font alors ou non l'objet d'une répartition sociale stricte⁹. Mais il existe d'autres façons encore de « donner à voir l'invisible » ;

8. C'est l'objet du récit de John Fire Lane Deer, publié par Tahca Ushte et Richard Edroes en 1989.

9. Jean-Michel Sallmann a réuni sous le titre *Visions indiennes, visions baroques* (1992) des études de cas rencontrés en Italie, en Espagne et en Amérique latine, dont certains sont présentés sous l'étiquette « apparitions ».

c'est le cas, notamment, des phénomènes de possession qui, eux, ne se voient attribuer de portée religieuse que par certaines sociétés.

La possession¹⁰

Le possédé se distingue des individus qui reçoivent un rêve, une vision ou une apparition par la façon dont il fait connaître le contenu « invisible » auquel il a accès. Alors que ceux-là rendent compte par la *parole*, acte conscient, du contenu « invisible » auquel ils disent avoir eu accès par le rêve, la vision ou l'apparition, le possédé, lui, doit montrer publiquement, par les *mouvements de son corps*, qu'il est habité par un être « invisible » et mu par lui d'une façon qui échappe à sa conscience.

La possession fait généralement l'objet d'une distribution sociale particulière dans les sociétés qui reconnaissent aussi le rêve et la vision. André Mary a mis en évidence une intéressante répartition entre vision et possession au Gabon. La capacité de vision est à l'origine réservée aux hommes, la possession est traditionnellement féminine et dévalorisée. Qu'un homme ait une conduite semblable à celle des possédées, et l'on s'interroge sur son identité sexuelle. Or ces dernières décennies, des femmes combinent scènes de vision et scènes de possession dans des rites à fins thérapeutiques, si bien que la vision tend à devenir « la voie royale de la communication avec les esprits [et] de la guérison ». Pour l'auteur, ce récent « triomphe de la vision sur la possession » exprime l'accès des femmes à des positions de pouvoir dans la société (Mary, 2013 : 50, 55)¹¹.

Le rôle des affects dans la perception des « invisibles » et la croyance en eux

L'usage du terme « invisible » pour qualifier ce que les visionnaires disent avoir vu est révélateur de l'aspect que prend alors la relation entre voir et croire. Prise à la lettre, l'expression « l'Invisible » ou « les Invisibles » pour désigner les êtres spirituels exclut logiquement tout *croire* déterminé par le *voir* de la perception directe ordinaire. D'ailleurs, la langue française parle surtout de

10. Dans les formes de possession dites oraculaires, les gestes du possédé (souvent muet) sont considérés comme n'étant pas les siens propres, mais ceux de l'être spirituel qui le possède, et c'est un maître de cérémonie ou chef de culte autre que le possédé qui interprète ses gestes et ses paroles – tel le « voyant aveugle » moundang qui interprète les tas de cailloux.

11. Nicole Edelman (1995) étudie sous l'angle des revendications féministes les pratiques spiritiques dans la France des XVIII^e-XIX^e siècles. Ces pratiques sont le fait de femmes qui reçoivent des messages des esprits, mais ce sont des hommes qui les rendent publics. Ces messages ne sont pas formulés de façon claire. Ils permettent aux femmes de faire passer des idées qui n'ont pas leur place dans la norme de l'époque. Anne Bouchy (1992) note un même type de répartition au Japon : les femmes possédées qui délivrent les oracles sont sous la dépendance d'hommes qui organisent et socialisent leur activité. Alfonsina Bellio (2008) décrit les phénomènes de « contacts avec les morts » et de « visions » chez les paysannes calabraises.

croire en cet ou ces Invisible(s), ce qui est d'ordinaire compris comme avoir confiance en lui ou en eux ; tel est bien, pour Benveniste, le sens du *credo* latin. « Croire en » exprime le sentiment personnel éprouvé à l'égard d'un être que l'on vénère et dont on attend la bienveillance en retour. Certaines langues, comme l'anglais, font une distinction significative entre deux ressorts de la croyance en Dieu, la confiance et l'amour ; la formule qui figure au verso des billets de dollars américains, *In God we trust* diffère de celle que le chrétien utilise pour exprimer sa foi, *I believe in God*¹².

Que l'étymologie du « croire » religieux renvoie à la confiance ou à l'amour (ce qui semble être le cas aussi dans d'autres langues¹³), elle suggère qu'il repose essentiellement sur des affects. Il s'agit en l'occurrence d'affects à l'égard d'êtres auxquels le croyant attribue une forme de subjectivité qui suffit à les rendre à ses yeux aptes à interférer avec le monde dans lequel il vit. Et cette subjectivité que le croyant leur prête suffit à justifier à la fois ses affects à leur égard et sinon leur qualité d'« invisibles », du moins la nécessité d'un « non voir » ou d'un « manque à voir » dans la relation qu'il établit avec eux. Il est d'ailleurs remarquable que l'on qualifie métaphoriquement d'« aveugle » aussi bien la foi que la confiance ou l'amour¹⁴.

En quelque sorte, le trajet qui mène au croire religieux requiert à la fois l'existence d'une dimension affective et un manque dans l'ordre de la perception empirique. Il en va de même pour ce qui, dans les pratiques de voyance, fonde l'autorité du voyant, l'adhésion du client et l'effet attendu de la consultation, comme l'ont montré les quelques exemples puisés dans ce vaste champ. Cette double exigence de présence d'affects et de manque sensoriel éclaire aussi le fait que la terminologie de ces pratiques basées sur des formes non sensorielles de perception visuelle soit construite sur la notion de voir.

On pourrait aussi mettre sur le compte d'un certain jeu autour d'une forme de « manque à voir » certaines attitudes de croyance, dont celle que l'on peut appeler, faute de mieux, croyance par procuration. Un exemple en est donné par une enquête menée par des sociologues américains au début des années 1960 auprès des gens qui prétendaient avoir eu un contact personnel direct avec des extra-terrestres. La majorité d'entre eux disait croire aux OVNI parce qu'ils croyaient les dires des autres « contactés » et pensaient qu'ils étaient les seuls à simuler ; ils étaient conscients de n'avoir pas de pouvoirs psychiques ou mystiques particuliers, mais s'imaginaient que les autres en avaient d'authentiques (Stark, Bainbridge, 1979). En somme, aucun n'était

12. Selon Rodney Needham dans (1972 : 42-43), l'étymologie de *believe* remonte à la racine qui donne aussi l'allemand *lieben*, « aimer ».

13. Par exemple en mongol, Hamayon 2005.

14. Et il est bien connu qu'un certain « manque à voir » est doué d'un pouvoir de séduction dans le domaine des relations amoureuses comme dans celui de la mode.

sûr d'avoir vu des OVNI ou été contacté par des extraterrestres, et chacun ne croyait en l'existence des uns et des autres que par procuration¹⁵.

Dans son étude des « choses invisibles » en Mongolie, G. Delaplace remarque que, du fait de l'éducation communiste athéiste qu'ils ont reçue, les Mongols interrogés à leur sujet commencent par nier croire à leur existence et se borner à faire état de ce que d'autres en disent. Quant à ceux à qui leur entourage en attribue une expérience personnelle, ils commencent toujours par se désengager du récit qu'ils viennent de faire de cette expérience, attendant l'interprétation qu'en feront les autres (Delaplace, 2008 : 218-219).

Parenthèse sur un « manque à voir » sans « invisible » ni affect

On en vient à se demander si le « croire » religieux est seulement *croire en* un « invisible » (avoir confiance en lui ou l'aimer), et s'il entraîne nécessairement *croire à* l'existence de cet invisible (ou *croire qu'il existe*). En effet *croire à* ou *croire que*, dans quelque domaine que ce soit (scientifique ou technique autant que religieux), semblent d'un usage plus ambigu que *croire en*, sans doute précisément parce qu'ils n'impliquent pas l'intervention d'affects. Dire « je crois », remarque Jean Pouillon (1993), sous-entend « je ne suis pas sûr », voire « je doute », et en tout cas n'équivaut jamais à « je sais ». Ainsi, donner à voir non seulement ne signifie pas nécessairement viser à faire acquérir une croyance ou un savoir mais surtout peut aussi vouloir dire chercher à tromper.

Malgré les apparences, tel n'est pas l'objectif que les magiciens et autres illusionnistes fixent à leurs pratiques. Ceux-ci en effet ne cherchent pas à « faire croire » à la magie et ne cachent jamais que leurs tours sont le fruit de leur travail acharné. Tel était en tout cas le sentiment collectif retiré d'un débat entre quelques neurobiologistes et anthropologues qui s'est engagé à l'issue du spectacle offert par la Fondation Fyssen¹⁶ à l'occasion de la remise de son prix annuel au musicologue Simha Arom en 2008. La Fondation avait en effet invité un magicien mentaliste remarquable à se produire devant les chercheurs rassemblés.

Après avoir réalisé à la perfection des tours impressionnants, ce magicien a expliqué que, si sophistiqués soient-ils, tous ses tours étaient rationnellement explicables et reproductibles par quiconque les étudiait en détail et s'y entraînait longuement. En fait, il avait donné ses tours à voir mais dissuadait d'y croire en refusant de les laisser interpréter en termes de magie impliquant des forces invisibles. Il troublait ainsi les neurobiologistes plus encore que les psychologues et anthropologues. Ce qu'il avait donné à voir était inspiré à la fois par un ferme « ne pas laisser croire » et par un non moins ferme « faire admirer ».

15. La structuration métaphorique des énoncés de croyance autorise à la fois l'incroyance et la croyance, ainsi que la croyance de l'incroyant dans la croyance de l'autre (Hamayon, 2014 : 45).

16. La Fondation Fyssen soutient la recherche dans toutes les disciplines intéressées au fonctionnement du cerveau, depuis la neurobiologie jusqu'à l'anthropologie religieuse (<https://www.magiciens.fr/soiree-pour-80-scientifiques-membres-de-la-fondation-fyssen-a-lhotel-le-meurice/>).

S'il réussissait à détourner les spectateurs de croire en quelque magie que ce soit, c'est parce qu'il refusait de leur donner à imaginer quelque « invisible » que ce soit à l'arrière-plan de son discours ou de ses manipulations, c'est-à-dire personne en qui ni rien en quoi « avoir confiance ». Ce qu'il exposait était avant tout son art personnel.

En guise de conclusion : de l'« invisible » au « virtuel »

Je voudrais pour finir esquisser une dernière réflexion limitée aux cas de voyance divinatoire évoqués dans les trois premiers exemples.

Dans ces cas de voyance divinatoire, le *manque à voir* est tout autant *mental* ou *intellectuel* que proprement *visuel* puisque, en général, le discours est délibérément non explicite : il est quasiment inexistant dans le cas du chamane sibérien, décalé dans celui de la tireuse de cartes qui n'a pour objet direct que ses cartes, brouillé intentionnellement dans celui des voyants suisses. Ce *manque à voir* ne saurait à l'évidence entraîner quelque *faire croire* que ce soit, il ne s'affirme ni pour ni contre quelque objet de croyance identifiable. Mais il joue un rôle essentiel, car il déclenche une activité psychique située en amont du croire et consistant à explorer d'autres réalités possibles. C'est ici que l'obscurité du discours du voyant – le fait qu'il mêle l'illusion et la réalité, qu'il fasse dialoguer les morts avec les vivants – prend toute sa portée. Elle favorise l'exploration mentale d'un espace immatériel libre des contraintes auxquelles notre réalité quotidienne est soumise. Elle permet à l'imagination de créer des partenaires invisibles et d'établir des relations avec eux. On dit d'un tel espace qu'il est *virtuel*, au sens où il a la *vertu* d'opérer. Virtuel, *virtualis*, vient en effet du latin *virtus*. Voici la définition qu'en donne le *Dictionnaire de l'Académie* en 1694 : « Il se dit de ce qui n'est point proprement & précisément une certaine chose, mais qui en a la force & la vertu. Il s'oppose à formel & à actuel ».

Il est significatif que « virtuel » soit un concept d'origine théologique : par là-même la « vertu d'opérer » est celle du discours de la foi chrétienne et lui est réservée. Dans ce contexte, aucun autre discours prétendant donner accès à ce qui n'est ni « formel » ni « actuel », tel que le discours de la voyance ou de la divination, ne saurait être doté de la vertu d'opérer. Par leur vocation à donner à imaginer ce qui relève de l'invisible, voyance et divination sont potentiellement subversives. C'est pourquoi tant de pouvoirs politiques et religieux les ont réprimées. Déjà la loi hébraïque exprimée dans *Le Deutéronome* (18, 10-12) interdisait la divination. Et l'exercice de la voyance est resté en France un délit sanctionné par le *Code Pénal* jusqu'en 1994.

Si l'on fait abstraction de l'origine théologique de ce concept, cette définition permet de comprendre le très large usage fait aujourd'hui de la notion de « réalité virtuelle ». Et l'on peut dire que les divers types de voyance évoqués ci-dessus visent à susciter chez le demandeur, grâce à une forme ou une autre de *manque à voir*, la création de réalités virtuelles. Celles-ci sont relativement libres de contraintes puisqu'elles ne sont jamais vraiment données à voir, et capables d'avoir « la vertu d'opérer » puisqu'elles ne sont pas actuelles.

Explorer mentalement diverses possibilités peut en effet aider un individu désespéré à sortir d'une situation pénible, ou du moins à y faire face. Mais les réalités virtuelles ainsi créées doivent avoir, avec les réalités actuelles, quelque chose de *commun* pour être pertinentes et quelque chose de *différent* pour offrir des voies de sortie, comme le souligne Horsfield (2005 : 135-140).

C'est pourquoi le voyant procède par tâtonnements, brouille les catégories ou n'évoque les situations que par le truchement d'objets tels que des cartes ou des cauris. C'est grâce à ces tâtonnements qu'il peut trouver le bon dosage de « commun » et de « différent », et amener le demandeur à finir par identifier celles des réalités virtuelles entraperçues au fil de la consultation qui peuvent renvoyer à sa situation. Les explorers peuvent aider le demandeur à anticiper positivement l'avenir à défaut d'en avoir une idée claire puisqu'aucune ne lui est proposée, en d'autres termes l'aider à acquérir assez de confiance en soi pour agir. Mais il peut aussi percevoir cette exploration comme pure spéculation. Selon les cas, il sortira de consultation confiant et engagé ou au contraire sceptique et détaché, le bon dosage de « commun » et de « différent » variant forcément d'un individu à l'autre, et peut-être d'un état d'humeur à l'autre d'un même individu¹⁷.

Roberte HAMAYON
EPHE, PSL, GSRL
nicrob.devauxhamayon@orange.fr

17. Les modalités selon lesquelles ce qui est virtuel peut donner lieu à croyance demanderaient une réflexion plus large et approfondie que ne le permet la dimension de cet article. On peut toutefois supposer que ce sont les réalités virtuelles les moins susceptibles de devenir actuelles qui suscitent les formes les plus absolues de croyance et d'engagement, en écho à la célèbre formule que Max Weber attribue à Saint Augustin : *credo non quod sed quia absurdum*, « je crois non ce qui [est absurde] mais parce que c'est absurde » (cette phrase est commentée dans Weber, 1996 : 450 ; pour un résumé, voir Hamayon, 2005 : 32). C'est pourquoi le croyant peut en venir à refuser toute tentative de vérification concrète du contenu de sa croyance, qui ne ferait que rabaisser sa croyance et en désacraliser le contenu. On peut penser que, plus grande est la distance entre le virtuel imaginé et l'actuel auquel il est censé renvoyer, plus grand est le fossé mental à sauter pour le croyant, et donc plus grand son mérite de croire. Ou, pour dire les choses autrement, moins le virtuel paraît actualisable, plus pure paraît l'adhésion à ce virtuel. C'est au caractère contre-intuitif du contenu des croyances que les hypothèses cognitivistes lient l'attitude de croyance. L'exemple privilégié est celui fourni par la figure de la Vierge. Cependant la contre-intuitivité n'est qu'un critère descriptif, sans valeur explicative. En revanche la notion de virtualité susceptible d'actualisation fournit une explication et une mesure du fondement de l'attitude de croyance.

Bibliographie

- ADLER Alfred et ZEMPLÉNI András, 1972, *Le bâton de l'aveugle*, Paris, Hermann, coll. « Savoir ».
- BELLIO Alfonsina, 2008, « Au-delà du silence. La parole des femmes voyantes, petit patrimoine calabrais », in L. S. Fournier (dir.), *Le petit patrimoine des européens : objets et valeurs du quotidien*, Paris, L'Harmattan, p. 27-39.
- BERTHOD Marc-Antoine, 2007, *Doutes, croyances et divination. Une étude anthropologique de l'expérience divinatoire en Suisse romande*, Lausanne, Antipodes, coll. « Regards anthropologiques ».
- BOUCHY Anne, 1992, *Les oracles de Shirataka*, Arles, Éditions Philippe Picquier.
- DELAPLACE Grégory, 2008, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, CEMS-EPHE, coll. « Nord-Asie ».
- DETIENNE Marcel, 1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero.
- DUNDES Alan, 1972, "Seeing is believing", *Natural History Magazine*, reprinted in *Studies in Folkloristics*, Meerut, Folklore Institute, p. 121-128.
- EDELMAN Nicole, 1995, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, Albin Michel.
- HAMAYON Roberte, 2005, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », R. Crépeau (dir.), *Croire et croyances, Théologiques*, 13, 1, p. 15-41.
- HAMAYON Roberte, 2012, « Le "bon" côté ou la fabrique de l'optimisme », in J.-L. Lambert et G. Olivier (dir.), *Deviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, Paris, CEMS-EPHE, coll. « Nord-Asie », suppl. à EMSCAT, p. 31-59.
- HAMAYON Roberte, 2014, « L'engagement. Contraintes et dynamiques », in E. Aubin-Boltanski, A.-S. Lamine et N. Luca (dir.), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès ?* Paris, L'Harmattan, p. 35-47.
- HANKS William, 2009, « Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ? », in J. Bonhomme et C. Severi (dir.), *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers d'anthropologie sociale », p. 87-113.
- HORSFIELD Peter, 2005, « Theology as a visualising entreprise », *Colloquium: the Australian and New Zealand Theological Review*, 37, 2, p. 131-142.
- KUCZYNSKI Liliane, 1995, *Chemins d'Europe, les marabouts africains à Paris*, thèse d'ethnologie, université Paris X.
- KUCZYNSKI Liliane, 2003, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Éditions.
- MARY André, 2013, « Chamanisme africain et Bwiti New Age », *De l'anthropologie du chamanisme à une anthropologie du croire*, Paris, CEMS-EPHE, hors-série EMSCAT, p. 47-63.
- MERLI Laetitia, 2010, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie post-communiste*, Paris, CEMS-EPHE, coll. « Nord-Asie », suppl. à EMSCAT.
- PERRIN Michel, 1992, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Champs de la santé ».
- POUILLON Jean, 1993, *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil.

- SALLMANN J.-M. (dir.), 1992, *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses universitaires de France.
- STARK Rodney et William S. BAINBRIDGE, 1979, "Of Churches, Sects and Cults: Preliminary concepts for a Theory of Religious Movements", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 2, p.117-133.
- USHTE Tahca et ERDOES Richard, 1989, *De mémoire indienne*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- VERMANDER Benoît, 2017, « Le Voir et le Croire. Voyance et Prophétie dans l'Ancien et le Nouveau Testament », *Gregorianum*, 98, 3, p.445-462.
- VERNANT Jean-Pierre *et al.*, 1974, *Divination et rationalité*, Paris, Éditions du Seuil.
- WEBER Max, 1996 [1910-1920], *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein, introduction de J.-C. Passeron, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

Du « manque à voir » pour (faire) croire en « l'invisible »

L'incrédulité qui a fait la célébrité de l'apôtre Thomas – il a voulu voir pour croire – est largement partagée. Son aveu d'incrédulité suscite de la part du Christ cette phrase : « Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! » (Jn 20, 24-29). De prime abord, un lien évident existe entre ces deux verbes. On se fie au témoin oculaire aussi spontanément qu'on se méfie de qui ne parle que par oui-dire. Dans l'opposition entre témoin oculaire et témoin qui parle par oui-dire, s'ajoute, à la différence d'organe sensoriel, l'intervention d'un tiers. Mais il semble exister aussi un lien inverse, qui fonde l'attitude de croyance au contraire sur un manque dans l'ordre de la perception visuelle ordinaire. Un tel manque – qui peut intervenir dans des domaines très divers mais ne sera abordé ici que dans son rapport à un croire d'ordre religieux – revient à créer un espace de liberté pour l'exercice de l'imaginaire, permettant d'explorer et de spéculer à la fois hors des contraintes empiriques et hors des dogmes établis. Le propos de cet article se limite à quelques réflexions sur ce thème, étayées par une poignée d'exemples et orientées vers des perspectives de recherche ultérieure.

Mots-clés : voyant, visionnaire, brouillages sensoriels, l'invisible, réalité virtuelle.

A "lack of seeing" as a way to (make) belief in "the invisible"

The incredulity, that made the apostle Thomas famous, is widely shared. He wanted to see in order to believe. His incredulity brought from Christ this phrase: "Because you have seen me, you have believed. Blessed are those who

have not seen, and who have believed!” (John 20, 24-29). First of all, there is an evident link between these two verbs. We trust an eye-witness as readily as we distrust someone who only speaks from rumour. To the opposition between an eye-witness and a witness based on rumour can be added, as opposed to a sensory organ, the involvement of a third person. But there also appears to exist a inverse link which bases the attitude of belief, on the contrary, on a lack in the order of ordinary visual perception. Such a lack – which can intervene in very diverse domains but will only be addressed here in regard to religious belief – involves the creation of a free space for the exercise of the imaginary, allowing at once exploration and speculation outside of empirical constraints and established dogmas. This article proposes some modest reflections on this subject, backed by a handful of examples and oriented towards future research.

Keywords: seer, visionary, sensory confusion, the invisible, virtual reality.

Una “falta del ver” para (hacer) creer en “lo invisible”

La incredulidad, que hizo famoso al apóstol Tomás, es ampliamente compartida. Quería ver para creer. Su incredulidad trajo de Cristo esta frase: “Porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído” (Juan 20, 24-29). A primera vista, existe un vínculo evidente entre estos dos verbos. Confiamos en el testigo ocular tan espontáneamente como desconfiamos de quien sólo habla por rumores. En la oposición entre testigo ocular y testigo que habla por rumores, a la diferencia de órgano sensorial, viene a añadirse la intervención de un tercero. Pero parece existir asimismo un vínculo inverso, que funda la actitud de creencia, por el contrario, en una falta en el orden de la percepción visual ordinaria. Una falta semejante – que puede intervenir en ámbitos muy diversos, pero que sólo se abordará aquí en su relación con un creer de orden religioso – comporta la creación de un espacio de libertad para el ejercicio de la imaginación, permitiendo explorar y especular, tanto por fuera de las limitaciones empíricas como de los dogmas establecidos. El propósito de este artículo se limita a algunas reflexiones sobre este tema, respaldadas por un puñado de ejemplos y orientadas hacia perspectivas de investigación ulterior.

Palabras claves: vidente, visionario, interferencias sensoriales, lo invisible, realidad virtual.