L'esprit du lieu : matérialités, spatialités et ressenti dans les religions afro-américaines

Katerina Kerestetzi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/15561>
DOI : 10.4000/jsa.15561
ISSN : 1957-7842

Traduction(s) :

The spirit of a place: materiality, spatiality, and feeling in Afro-American religions - URL : <https://journals.openedition.org/jsa/15573> [en]

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2018
Pagination : 9-26
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Katerina Kerestetzi, « L'esprit du lieu : matérialités, spatialités et ressenti dans les religions afro-américaines », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 104-1 | 2018, mis en ligne le 15 juin 2018, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15561> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.15561>

L'esprit du lieu : matérialités, spatialités et ressenti dans les religions afro-américaines

Katerina KERESTETZI *

Sacrality is, above all, a category of emplacement.
Johathan Smith, 1987, p. 104.

Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous
pensons le plus souvent dans l'espace.
Henri Bergson, 1889, p. 7.

Et si en lieu et place de la question « en quoi crois-tu ? » nous posions la question « où crois-tu ? » Et si nous faisons l'hypothèse que ce n'est pas le lieu du religieux qui dérive de la croyance, mais qu'au contraire c'est la croyance qui dérive du lieu ? Voici, résumées en quelques mots, les prémisses des réflexions de cette publication, dont chacun des articles interroge la manière dont un endroit influence la pratique, la représentation et l'émotion religieuse. Par « lieu du religieux », il faut évidemment entendre les sanctuaires, les temples ou les églises, c'est-à-dire tous ces espaces conçus à dessein pour accueillir les fidèles d'une religion ou d'une pratique donnée. Cependant, notre compréhension du terme couvre un sens plus large : le lieu religieux est envisagé ici comme un *locus* dont les « affordances matérielles » (Gibson 1977) rendent possibles les rencontres entre différentes entités qui peuvent être éloignées dans l'espace physique, dans le temps, ou ontologiquement, comme leur liant et comme condition *sine qua non* de la communication avec l'au-delà, un « opérateur de connexion »¹ en somme. Dans le vaudou haïtien, un autel peut

* CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale [katerina.kerestetzi@college-de-france.fr].

1. Mais on pourrait aussi le désigner sous le terme d'« opérateur de réduction », au sens que lui donne Bruno Latour (2007, p. 40). Par ce terme, l'auteur désigne les dispositifs matériels qui permettent aux humains d'interagir fonctionnellement, en créant des espaces physiques ou mentaux qui isolent et protègent leur interaction de l'irruption de toute de leur vie sociale (un mur qui protège une conversation des regards indiscrets, par exemple). Même si notre démarche insiste sur la connexion plutôt que sur l'isolement que le lieu opère,

« surgir » d'une table, mais aussi d'une bouteille ou encore de la peau d'un pratiquant (Brown 1996, p. 67). Dans le palo monte ou le spiritisme cubain, un arbre qui abrite une divinité peut devenir le centre d'un rituel ou bien un miroir peut devenir la surface d'une rencontre spirituelle (Palmié 2002, p. 2). Le lieu du religieux peut aussi prendre une forme dématérialisée. Certaines études consacrées à la transnationalisation de la santería mettent en évidence le rôle majeur des outils de communication digitaux dans la persistance de la pratique au sein des diasporas. « Digital » ne voulant pas dire pour autant désincarné, puisque certains auteurs ont pointé l'importance de la stimulation des sens électro-perceptifs des utilisateurs (Beliso-de-Jesús 2015). Le lieu du religieux peut aussi être défini par un espace auditif, comme celui qui se forme à la lecture de ces cassettes-correspondances utilisées par les émigrés haïtiens pour communiquer avec leurs proches restés au pays, ces derniers projetant leur propre sensorialité dans les formations religieuses transnationales du vaudou (Richman 2005, p. 215).

Cette réflexion s'inscrit dans un courant de pensée pragmatique qui met l'accent sur les substrats matériels et corporels des pratiques culturelles, à savoir sur les objets et les substances mobilisés au cours des activités rituelles, sur les techniques du corps dévotionnel et la sensorialité religieuse². Cette approche de l'anthropologie religieuse délaisse l'étude du contenu des mythes, des doctrines et du symbolisme pour s'intéresser à la manière dont la pratique religieuse est fondée pragmatiquement, c'est-à-dire comment elle est vécue concrètement et sensoriellement (voir aussi Cohen *et al.* 2017). D'importantes questions épistémologiques sont soulevées par cette approche. Doit-on par exemple considérer les expressions matérielles et corporelles de la religion comme des « médiations » (voir Meyer 2009) ? Certains auteurs s'interrogent sur la pertinence du terme, en argumentant qu'il est ancré dans une pensée dualiste, d'inspiration chrétienne qui conserve finalement la distance et la hiérarchie morale entre le transcendantalisme de la foi et les manifestations séculaires du religieux (voir par exemple Morgan 2013). Il nous semble que définir le lieu du religieux comme un espace cohérent dans lequel objets, corps, actions et idées forment système, en quelque sorte comme un écosystème, permet de dépasser le dualisme de ce va-et-vient entre foi et matière. Il ne s'agit plus de séparer ce qui est de l'ordre de la représentation, de l'action, de la sensation, de la corporéité et de la matérialité mais de les considérer de manière systémique et processuelle.

---

elle s'accorde sur l'utilité de la notion de « cadrage » (*framing*, au sens goffmanien) pour comprendre les mécanismes de l'interaction.

2. Voir par exemple, Pinney 2004, Keane 2008, Meyer 2009, Morgan 2010, Lemonnier 2012, Stolow 2012, Promey 2014, Espirito Santo et Tassi 2013. Pour une recension des approches « matérielles » des religions, voir Cohen et Mottier 2016.

L'expérience religieuse est situationnelle : elle n'émerge pas simplement dans un lieu mais, bien plus, elle procède de la spécificité du dit lieu (voir aussi Richardson 2003, p. 77). Edward Hall (1966), avec sa théorie de la proxémie, c'est-à-dire des mécanismes de distanciation spatiale des humains, nous donne certains outils méthodologiques très utiles à une analyse de l'expérience religieuse située qui peut être à la fois macroscopique – l'auteur adopte notamment une perspective culturaliste – et microscopique, essentiellement sensorielle – l'auteur parle d'« extensions de l'organisme », comme l'ordinateur (devançant ainsi le courant d'*Extended cognition*). Hall postule que nos environnements physiques incarnent les schèmes sensoriels modelés par notre culture à travers un mécanisme de filtrage des sens qui en développe certains au détriment d'autres. Il entend montrer comment des personnes de différentes cultures habitent des mondes sensoriels différents, constitués d'espaces acoustiques, olfactifs, auditifs ou thermiques ; aujourd'hui, certains auteurs parlent de *smellscapes* et de *soundscapes* (Porteous 1990 ; Hirschkind 2006 ; Rowlands 2007). En s'inspirant de cette perspective, on peut désigner les espaces-cadres des interactions avec les entités invisibles (Goffman 1991) comme des sensorium étendus (*extended sensorium*), à savoir des paysages de sentiments (Morgan 2010, p. 57), de paysages d'humeurs (Johnson, ce volume), d'affects (Halloy, ce volume) ou de perceptions (Wirtz et Kerestetzi, ce volume). En effet, la sensation, le sentiment et généralement l'expérience religieuse sont ici considérés comme distribués (Gell 1998 ; Hutchins 2001) et extériorisés dans les opérateurs de connexion avec l'au-delà, dans leur configuration et dans leur esthétique.

Toute appartenance religieuse conditionne, à des degrés variables, une certaine manière de percevoir son environnement. Ce principe général est d'autant plus vrai dans les religions afro-américaines que certaines d'entre elles produisent des prescriptions spatiales explicites à destination de leurs membres. Par exemple, dans la santería cubaine, les pratiquants se voient attribuer lors de leur initiation une catégorie oraculaire, l'*oddun*, qui est une synthèse de leurs caractéristiques personnelles, de leurs fragilités et de leur destin. Parmi les recommandations prescrites par ces *oddun*, nombreuses sont celles qui concernent des prohibitions spatiales : certaines interdisent de se placer au milieu d'un groupe de personnes, d'autres préconisent de ne pas traverser un parc par son centre, de ne pas s'arrêter au milieu d'un carrefour, de ne pas marcher parallèlement à des lignes de chemin de fer ; d'autres encore, plus contraignantes, déconseillent de visiter les hôpitaux ou les cimetières. Ces prescriptions spatiales correspondent aux rapports singuliers avec l'espace des divinités des religions afro-américaines. Dans le candomblé brésilien, Yemanjá est la maîtresse de la mer, Oxun est associée aux rivières et aux cascades, Exu domine les carrefours... Le pratiquant de ce culte est ainsi amené à entretenir un rapport particulier, ritualisé, avec le lieu de prédilection de la divinité à laquelle il est lié. Ainsi, pour les « fils » ou « filles » (*filho, filha*) de Yemanjá,

les plages sont d'emblée des lieux du religieux où l'on doit venir déposer des offrandes ou encore se recueillir. Pour eux, le simple fait de marcher le long d'une plage prend des allures de convention rituelle. L'une des conséquences est que le même lieu peut être perçu comme chargé de signification religieuse pour un pratiquant donné, tout en étant presque indifférent à un autre.

L'importance de la question du lieu dans les religions afro-américaines est aussi liée à leur très faible institutionnalisation et normalisation. Il s'agit de religions processuelles qui se structurent par et dans l'acte de fabrication et de consommation créatrice (« consommation » au sens donné par de Certeau 1980, comme une appropriation et accommodation des produits religieux par les pratiquants) ; elles sont centrées sur la performance plutôt que sur une liturgie stabilisée (Atkinson 1989) et se caractérisent par la grande variabilité de leurs pratiques. En l'absence de protocoles rituels normalisés, ce sont les supports tangibles de la culture, les objets et l'esthétique de l'environnement matériel qui conditionnent la forme de leur ritualité et de leur transmission. La configuration des objets rituels, la nature particulière des matériaux employés ou encore l'esthétique des espaces liturgiques produit de l'information, du mouvement et de la cognition.

Le parti pris de ce numéro est de montrer qu'on ne peut considérer les processus matériels et leurs effets sensoriels sans une réflexion sur le cadre qui les fonde, qui les légitime et les ordonne – la configuration de l'espace confère de l'ordre à l'expérience et contraint aussi bien l'interprétation que la perception et le ressenti (Cummins et Rappaport 1998). La relation entre spatialité et matérialité est si organique qu'un objet religieux peut prendre une toute autre signification selon la position qu'il occupe dans l'espace et les contextes dans lesquels il se trouve intégré. Dans une perspective ethnohistorique, l'article de Paul Johnson nous montre par exemple comment la simple transposition spatiale de l'icône d'une sainte du Brésil, nommée Esclave Anastácia, produit des représentations extraordinairement contrastées : tantôt symbole de la résistance noire, tantôt instrument rituel employé à des fins personnelles, elle peut aussi être érigée en sainte patronne d'une favela, ou encore devenir une icône de la mode et une star de télévision. À cet égard, on peut parler d'une « matérialité située », d'une sensorialité dérivée du contexte et d'une « interaction cadrée » (Latour 2007, p. 39) avec les invisibles. Les articles présents dans ce volume considèrent ainsi comment on établit des lieux significatifs du religieux qui sont productifs de communautés idéologiques et expérientielles mais aussi de pratiques individualisées et personnalisées. Autrement dit, dans ce numéro, on s'attache à montrer de quelle manière les produits du religieux produisent le religieux.

Matérialités afro-américaines

Les religions afro-américaines sont d'impressionnants condensés d'objets, de matières, d'icônes (Johnson, ce volume) de substances, de sons (Wirtz, ce

volume), de couleurs (Kerestetzi, ce volume) et d'odeurs (Halloy, ce volume). Leurs pratiquants en font un usage immodéré. Qu'il s'agisse du vaudou haïtien, du candomblé et de l'umbanda brésilienne, de la santería ou du palo monte cubains, pour ne citer que quelques exemples, une grande partie de l'activité rituelle afro-américaine et des échanges entre initiés est consacrée à la fabrication d'artefacts culturels (objets de pouvoir, amulettes, potions magiques, tenues rituelles). Ces moments techniques de fabrication d'objets constituent des étapes essentielles de la construction de l'appartenance et de l'expérience religieuse. D'abord parce qu'ils constituent des occasions privilégiées d'interaction, d'apprentissage et d'échange entre les membres des communautés religieuses. Certains auteurs, s'opposant à la thèse classique selon laquelle le rituel et la foi échappent aux déterminismes techniques et matériels, ont souligné que l'activité rituelle est inextricablement liée à l'activité technique (Lemonnier 2005 ; Warnier 2009). Les religions afro-américaines en fournissent un exemple extrême : l'adhésion à leur univers symbolique s'édifie littéralement autour du geste technique et des transactions matérielles, au point que certains pratiquants, comme les adeptes du palo monte, vont jusqu'à les qualifier de « religions matérielles ». Par exemple, dans la santería, le rite d'initiation est aussi appelé « faire le saint » (*hacer santo*) et dans le candomblé, « fabrication de saint » (*feitura de santo*). L'expression renvoie au fait que, lors de l'initiation, on fabrique pour l'initié ses objets de pouvoir, à savoir les incarnations de ses divinités titulaires. L'initiation dans ces cultes ne peut donc être envisagée sans cette production matérielle.

Quand un pratiquant dit qu'il « fabrique un saint », il parle littéralement. En effet, les objets culturels ne sont pas de simples représentations de divinités et d'esprits mais de véritables incarnations, dotées de personnalité, d'intentionnalité, de sentiments et de besoins matériels. Qu'on les nomme *spirited things* (Johnson 2014), ou « dieux objets » (Augé 1988), ces choses sacrées sont le véritable destinataire des prières des pratiquants et non pas de simples intermédiaires du divin. Ce sont des dieux « vivants » que l'on anime par des « transfusions » de sang (Halloy 2015 ; Kerestetzi 2016), que l'on nourrit d'offrandes alimentaires, que l'on désaltère avec des boissons ; en somme que l'on satisfait. La tension entre matériel et intangible que concrétisent ces dieux incarnés se redouble ainsi d'une tension entre animé et inanimé.

Cette théorie implicite de la matérialité, qui brouille les frontières ontologiques, ne s'arrête pas aux artefacts culturels et aux productions proprement matérielles mais encadre l'expérience religieuse, jusqu'à un niveau viscéral. Le corps de l'initié est ainsi construit comme un objet au sens afro-américain³. Ce qui fait que l'on ne peut considérer la production de la subjectivité rituelle

3. Pour une analyse similaire dans le cas des cosmologies amérindiennes, voir Santos-Granero 2009.

indépendamment de sa production matérielle. Le processus d'objectification spirituelle que l'on a évoqué dans l'exemple de l'initiation à la santería et au candomblé (mais cela est vrai aussi pour la majorité des cultes) est en effet suivi d'une sorte d'objectivation du corps humain. La tête y est par exemple vue comme une chose que l'on fabrique pour devenir le « siège » (*asiento*, à Cuba) d'une divinité. *Fazer cabeça*, « faire la tête », est synonyme de « s'initier » au Brésil (Johnson 2002, p. 18). Et généralement, lors des rites, on applique sur le corps de l'aspirant les mêmes actions, les mêmes gestes et les mêmes substances que l'on applique sur les objets rituels – libations de sang sacrificiel, nettoyages rituels – et ce, parfois de manière consécutive comme si corps et objets étaient interchangeables. Ici, les hommes, les choses, les dieux sont des hybrides ontologiques, à mi-chemin entre objet, sujet et esprit.

Concrètement, cette situation ouvre la porte à un riche répertoire d'actions rituelles : objectiver les agents du religieux, à savoir, traiter le corps des initiés et leurs divinités comme des objets au sens afro-américain, permet en effet aux pratiquants d'agir sur le corps et d'interagir avec les esprits sans devoir employer de protocoles liturgiques abstraits ; les matières et les substances étant de l'ordre du banal et leur manipulation familière. Les dieux et les corps sont ainsi lavés, polis, dessinés, soulevés, posés, scellés, ouverts... Toutes ces manipulations sont des actes rituels à part entière. À Cuba, on dit qu'il faut « descendre » Orula, le dieu de la divination du culte d'Ifá cubain, et le poser par terre pour certaines opérations magiques délicates qui requièrent sa pleine puissance. Injecter un peu d'objet aux agents du religieux c'est tout simplement les rendre plus abordables et rendre plus aisée l'interaction avec eux.

Finalement, on peut peut-être voir dans le geste de fabrication certaines prémisses de la variabilité des pratiques afro-américaines. Les dieux les plus ancestraux, les plus puissants sont ainsi façonnés par le modeste adepte et pour lui, ce sont ses dieux personnels, à usage exclusif (voir Capone 1999 ; Wirtz, ce volume). Les divinités communes à l'ensemble des pratiquants se voient ainsi « customisées », taillées sur mesure pour des personnes particulières et pour des contextes uniques. Qu'il s'agisse des puissants *lwa* du vaudou haïtien, des prestigieux *orichas* de la santería ou de leurs homologues du candomblé et du xangô, ou encore des morts du palo monte cubain, ces êtres sont fabriqués de toutes pièces par leurs dépositaires et sont souvent le reflet d'une vision singulière de la religion et du caractère idiosyncrasique de chaque modalité cultuelle individuelle.

Affordances précontraintes

Conjuguer la question de la sensorialité religieuse à celle de la matérialité et de la sensorialité, nous amène naturellement à l'examen des « affordances » matérielles des lieux religieux. La notion d'affordance, propre au courant de la

psychologie de la perception, notamment au travail de James Gibson (1977), désigne la capacité d'un objet ou d'un espace à suggérer par sa matérialité ou sa forme une utilisation qui lui est propre (un espace large peut inviter au mouvement, une tasse de café incite à ce qu'on la tienne par son anse). Gibson concevait l'environnement physique comme un « ensemble d'affordances » (*set of affordances*). Cette approche a été amplement critiquée par des chercheurs culturalistes. David Howes (2009) a notamment souligné les limites de la notion cognitiviste car il lui semble qu'elle ne prend pas en compte les facteurs culturels. Le souhait de ce numéro est de conjuguer les deux perspectives. Méthodologiquement, l'article d'Arnaud Halloy est un bon exemple de cette volonté de combiner des outils d'analyse des sciences cognitives avec une ethnographie fine des pratiques contextualisées et culturellement renseignées. L'auteur propose une approche « olfactographique » des pratiques religieuses, en examinant l'articulation entre olfaction, efficacité rituelle et émotion religieuse dans le culte du xangô brésilien. Son article montre comment sensations et informations se mêlent dans des lieux spécifiques pour créer du mouvement, de la connaissance et des souvenirs religieux.

Dans une perspective linguistique, l'article de Kristina Wirtz, qui traite de la production matérielle de la voix des *orichas* de la santería, nous montre comment les propriétés des matériaux utilisés en contexte rituel pour instancier cette voix participent à la construction de la grammaire communicationnelle avec l'au-delà. Par exemple, le caractère terrestre des *orichas* est transmis auditivement par la percussion produite sur le sol par le jet de fragments de coque de coco divinatoire et visuellement par leur aspect organique. Mais l'auteure nous met en garde : les propriétés des matériaux n'affectent pas la perception de manière mécanique. L'esthétique terrestre des méthodes de divination ne rend pas la voix des *orichas* terrestre mais permet un certain « équilibre » des traductions indexicales, c'est-à-dire une équilibration des messages provenant des différentes sources phonosoniques et indexicales ; la voix des *orichas* étant produite pendant les possessions rituelles et exprimée à travers le corps des possédés, mais aussi à travers les instruments divinatoires et les instruments d'invocation, tels des cloches, des maracas et des bâtons.

Esthétiques

Comment la morphologie des sanctuaires et l'esthétique des dieux-objets impactent-elles la pratique ? Comment établissent-elles un terrain d'entente (Hanks 2009) entre les participants et comment contribuent-elles ainsi à bâtir une communauté idéologique ? Les groupes religieux partagent non seulement la même esthétique mais, bien plus, ils se forment et se consolident dans des « formations esthétiques » (Meyer 2009) ou « formes sensationnelles » (Meyer 2011) qui établissent une communauté d'appartenance – « formation

esthétique » désignant ici les configurations matérielles qui, établissant des « ordres sensoriels » singuliers (Howes 1991), participent à la somatisation, à la transmission et même à l'établissement des appartenances⁴. L'expérience religieuse est indissociable de la sélection sensorielle ou du « filtrage attentionnel » (Schaeffer 2015, cité dans Halloy, ce volume) qui procède nécessairement du lieu. Le lieu est au cœur des dispositifs de l'enchantement des religions afro-américaines mais cet enchantement ne se fonde pas exclusivement sur la beauté, quand bien même dans certains cultes, comme la santería, l'efficacité rituelle serait-elle corrélée à la beauté de leurs avatars, voire en résulterait même. Or le frémissement religieux dans le vaudou haïtien ou cubain ou dans le culte des morts egungun à Itaparica au Brésil, pour ne citer que ces exemples-ci, est favorisé par l'inquiétude et la peur que suscite l'esthétique énigmatique de leurs environnements morbides, obscurs et sanguinolents. L'esthétique, telle que nous la concevons dans ce volume, ne doit pas être uniquement comprise comme un produit (des idéologies, des traditions), mais aussi comme ce qui produit (des idéologies et des traditions). Elle est dynamique, édifiante, et ce de manière pragmatique, sensorielle et profondément somatique : les sensations que procurent la morphologie d'un lieu religieux et son agencement, les émotions que son odeur fait jaillir, les sentiments qui naissent de son éclairage particulier sont ici des éléments tout aussi structurants de l'expérience et de la pensée religieuse que le sont le symbolisme, les mythologies et les théologies. Cette problématique est développée au fil de ce numéro à travers une analyse des maisons cubaines pluri-religieuses (Kerestetzi, ce volume). Dans ces maisons-temples (*casas-templos*) qui sont au cœur de la ritualité afro-cubaine, on pratique parfois autant de religions qu'il y a de membres dans la famille (santería, palo monte, culte d'ifá, spiritisme synchrétique, christianisme catholique ou protestant). Il faut noter qu'à Cuba, mais cela est aussi vrai pour le Brésil ou pour l'Haïti, les lieux de culte sont pratiquement tous domestiques ou privés, parfois l'œuvre d'une seule personne, d'un chef rituel, ou d'une poignée d'adeptes. L'article sur les maisons pluri-religieuses cubaines fournit une analyse des différents styles esthétiques présents dans une maison-temple et les logiques qui sous-tendent leur cohabitation. Il révèle que la coexistence religieuse ne repose pas seulement sur des processus de mise à distance spatiale ou symbolique des différents univers religieux, mais aussi et surtout sur des processus de mise en contact et d'interaction, et ce notamment, par la création de passerelles esthétiques : l'affinité morphologique de certains objets avec celle des artefacts des autres cultes présents dans la maisonnée rend en effet plus fluide le passage d'un univers religieux à un autre. Ici, il est question

4. La notion d'esthétique ne renvoie pas ici à la question du beau mais plutôt à celle de son acception étymologique grecque « *αἰσθητική* » comme relevant du registre de « la sensation » (*αἴσθησις*).

de dialogue des formes esthétiques qui ouvrent les portes de chaque culte à l'espace de l'autre.

Les pratiques rituelles afro-américaines sont, par excellence, esthétiques, au sens où la constitution de leur sensorialité – la construction des décorums des espaces liturgiques, la confection des tenues rituelles et des objets cultuels – sont des préoccupations rituelles à part entière, prises avec le plus grand sérieux par les pratiquants qui leurs consacrent beaucoup de leur temps et de leur argent⁵. Les esprits afro-américains sont considérés comme des êtres profondément sensibles. Étant pour leurs pratiquants des « êtres vivants », ils partagent avec les humains leurs facultés sensorielles : ils entendent, voient, sentent, goûtent, touchent et bougent. D'ailleurs, le contact avec l'au-delà se présente souvent comme une interaction de la sensorialité humaine avec la sensorialité divine. Arnaud Halloy nous montre ainsi que le sens aigu de l'odorat des *orixás* et leur goût prononcé pour la viande sacrificielle ouvrent tout un pan de possibilités praxiques qui conditionnent l'émotion religieuse au point d'être parfois à l'origine des possessions rituelles. L'article de Paul Johnson révèle comment chaque contexte esthétique qu'intègre la sainte Esclave Anastácia impacte sa consommation. L'auteur montre que la praxéologie générée par l'existence de l'icône repose sur la combinaison de la représentation qu'elle incarne dans chaque lieu avec un mimétisme de ses propriétés iconiques : par exemple, lorsqu'elle est mobilisée dans une opération de guérison au sein du candomblé, le patient peut être incité à observer un silence de trois jours qui imite l'aphonie de la sainte, figurée la bouche muselée. Quand elle figure à taille humaine dans le Sanctuaire catholique d'Anastácia, aux côtés de l'archange Michel et de saint George, elle invite les fidèles à s'agenouiller et à prier devant elle. La praxéologie rituelle et la constitution des univers matériels des cultes afro-américains se structurent ainsi souvent autour des représentations que les pratiquants peuvent avoir des sens divins.

Sensibilité humaine et sensibilité divine viennent parfois s'opposer, créant des situations contradictoires. Dans certaines maisons huppées du candomblé, on peut par exemple voir au beau milieu de possessions rituelles par des divinités guerrières de la nature, des serveurs circuler parmi les participants pour leur offrir champagne et petits fours. Cette situation incarne l'aspect, en apparence, paradoxal de la matérialité religieuse : d'un côté, le luxe rituel peut être vu par les adeptes du culte comme une trahison des valeurs dites « africaines » ou « modestes », liées aux environnements imaginaires de leurs pratiques originelles mais, de l'autre côté, il est théologiquement correct ; plus un pratiquant dépense pour ses divinités, plus son capital spirituel augmente. Au lieu de considérer cette situation comme paradoxale ou contradictoire, le parti pris de ce volume

5. Pour une analyse du rôle des sens pour le travail ethnographique, voir Santiago et Rougeon 2013.

est de comprendre les logiques esthétiques d'une religion comme un outil qui ouvre la porte à une multiplicité de perceptions et d'usages, comme un moteur de créativité en somme.

Condensations spatiales

Le lieu du religieux peut être considéré comme une zone de coprésence entre humains et divinités, mais aussi comme une zone de condensation de l'espace réel et de lieux mythiques et imaginés – les demeures des dieux, l'espace des temps mythiques (voir Hanks 2001 ; Stépanoff 2013). Par exemple, dans les temples du vaudou haïtien, cette condensation spatiale se matérialise sous la forme d'un poteau, le « poteau-mitan », véritable *axis mundi*, qui unit l'espace du culte et le monde des esprits (Métraux 1959). De manière générale, la pratique d'une religion présuppose la transformation du lieu immédiat. Plusieurs dispositifs, linguistiques, déictiques, matériels ou techniques sont censés indiquer cette fusion spatiale qui est aussi nécessairement temporelle. Ainsi, dans les rites de la société secrète des Abakuá, certains graphismes rituels, tracés à la craie, les *firmas*, ont pour fonction de présentifier l'espace-temps du mythe fondateur du culte dans l'espace cérémoniel (Bonhomme et Kerestetzi 2015).

Du point de vue du pratiquant, la condensation spatiale implique sa présence simultanée dans différents espaces. Et il faut insister sur l'interrelation entre sa position dans l'espace physique et sa position imaginée. En effet, c'est ce décalage, cette sorte d'ubiquité fabriquée, qui permet aux mondes de l'au-delà de se manifester sur terre. L'initié dans les cultes afro-américains est une personne qui a somatisé (au sens de *embodiment*) plusieurs espaces. Lors de l'initiation dans le palo monte cubain par exemple, on dit que l'aspirant « pénètre le monde des morts » et devient un membre de leur société à part entière. Les morts, qui le reconnaissent désormais, le suivent où qu'il aille et ne lui laissent aucune échappatoire. Pour le dire autrement, dans le palo monte, le monde des morts constitue un « espace somatisé » (*embodied space*, selon Low et Lawrence-Zúñiga 2003). On peut aussi voir l'initiation et le rituel en général comme des processus d'incorporation de spatialités particulières. L'article de Kristina Wirtz nous montre ainsi que, grâce aux processus d'incorporation spatiale, il devient possible pour un adepte de la santería de parler avec ses propres divinités y compris en dehors du cadre rituel qui légitime leur communication. Pour Arnaud Halloy, la somatisation de l'expérience olfactive d'un lieu rituel fait naître des perceptions attachées qui, précisément par leur association à ce lieu, deviennent transportables. L'auteur cite sa propre expérience des lieux du xangô brésilien et de l'odeur de sang sacrificiel qu'il a appris à leur associer au point qu'au beau milieu de la ville de Nice, l'odeur d'une boucherie l'a immédiatement replongé dans l'ambiance rituelle de ces espaces. Cette incorporation décroïsonne la pratique religieuse et l'ancre dans la vie quotidienne.

Bricolages topologiques

Le lieu rituel des religions afro-américaines est un lieu de coprésence entre humains et esprits, mais aussi de coprésence d'espaces et de temporalités très hétérogènes, de nature religieuse ou non-religieuse : l'Afrique fantasmée des origines des cultes, toujours au cœur des processus identitaires des religions afro-américaines (voir Capone 1999), l'espace-temps des mythes et des cosmogonies, l'univers où vivent actuellement les esprits et les dieux, mais aussi l'espace de l'histoire de l'Amérique latine et de ses indigènes, deviennent tous des cordonnées géométriques du présent religieux. Stephan Palmié (2002) montre par exemple que des représentations historiques liées à l'esclavage et à la vie dans les plantations des Africains, vus comme les fondateurs des cultes d'aujourd'hui, ne structurent pas seulement les imaginaires religieux mais, bien plus, elles se muent en composantes rituelles à part entière, voire en objets matériels. David Brown (2003) révèle quant à lui comment l'espace des initiations de la santería devient une condensation des temps mythiques mais aussi des représentations sur la royauté et sur l'armée des colons espagnols. Comme le dit Beliso-de-Jesús, pour le cas cubain, les « coprésences sont à l'aise avec l'irréconciliabilité » (2015, p. 10). Les maisons cubaines pluri-religieuses fournissent un cas extrême de la manière dont s'opère cet agencement spatial (Kerestetzi, ce volume). Les maisons se présentent comme un condensé spectaculaire de différentes spatialités et temporalités, souvent antinomiques, qu'il faut réconcilier dans l'espace restreint d'une maisonnée. Là, les dynamiques familiales, les goûts des habitants, leur sens pratique acquièrent eux-mêmes une forme spatiale constitutive des pratiques religieuses.

Cette problématique qui touche aux interactions quotidiennes entre différentes pratiques aboutit à une réflexion sur les modalités d'exercice du syncrétisme afro-américain. De manière générale, les religions afro-américaines sont le produit du contact de différentes cultures et sont, par conséquent, fortement syncrétiques. À Cuba, au Brésil ou ailleurs, les religions locales s'empruntent fréquemment des symboles, des procédés rituels et même des divinités les unes aux autres. Ainsi, la thématique du syncrétisme s'est naturellement imposée dans la recherche anthropologique liée à ce type de culte. Elle a été essentiellement abordée par des biais historiques et sociologiques (par exemple Rodrigues 1900 ; Herskovits 1941 ; Bastide 1970 ; Ortiz 2001 [1906]), ce qui, somme toute, semble logique car les religions afro-américaines émergent du fait historique de la colonisation du Nouveau Monde et de la traite négrière. Ce dossier s'inscrit dans la continuité de cette perspective, mais vise à la renouveler méthodologiquement, en abordant le syncrétisme afro-américain comme un processus (matériel, dirons-nous ?) de conciliation de différentes présences, de différentes localités et de différentes esthétiques. Le syncrétisme devient ainsi topologique : une affaire de mise en contact ou à distance des différents univers religieux. Cette

approche « laïcise » la notion, dans la mesure où tous les espaces et tous les lieux qui sont au fondement du religieux ne sont pas forcément religieux eux-mêmes ; on peut donc parler d'un syncrétisme hybride. Dans le prolongement de cette réflexion, le cas des maisons cubaines (Kerestetzi, ce volume) montre que certains processus du syncrétisme afro-cubain opèrent selon une logique du besoin pragmatique. Dans ces habitats, on peut parler d'un syncrétisme *ad hoc* qui puise dans toutes les affordances matérielles de son environnement. Les raisons pratiques, les besoins et les volontés du moment se muent aussi en composantes rituelles et contraignent les modalités syncrétiques au point d'en éclipser parfois les divergences interreligieuses.

Ce dossier révèle aussi comment l'histoire dialogue avec les univers matériels et esthétiques des religions ; comment, par exemple, les icônes et les objets rituels agissent sur l'imagination et contribuent à forger des représentations singulières du passé. L'article de Kristina Wirtz décrit la manière dont les voix des *orichas* indexent simultanément différents espace-temps rituels et différentes trajectoires généalogico-historiques. Celui de Paul C. Johnson met en lumière la vitalité créative des catholicismes « africanisés » et « indigénisés » et montre pourquoi la gestation historique d'une sainte brésilienne ne saurait être pensée indépendamment de sa matérialité et de son agencement synchronique qui viennent restructurer les représentations de son histoire au Brésil.

Corps situé

Dans l'approche que nous défendons ici, on ne veut ni séparer les différentes catégories de la perception et du ressenti, ni instaurer entre elles des relations de causalité ou de primauté. La sensorialité, la morphologie et la disposition d'un lieu contraignent le corps et son mouvement, la perception ou l'affect : on ne saurait dire si c'est le mouvement qui génère des sensations ou l'inverse, ou bien si c'est une sensation qui crée l'émotion, ou le contraire : dans les lieux du religieux, sensation, émotion, humeur, mouvement et même pensée forment un seul et unique système.

L'espace crée de l'action (Rapoport 1982). Qu'il soit domestique, rituel ou digital, on peut comprendre l'espace comme un support de pratiques répétées (Segaud 2012). La morphologie spatiale influence le geste, en réglant son amplitude et en lui donnant une orientation. Ainsi, une configuration linéaire peut davantage inciter à l'action qu'une configuration centrale, plus « immobile » (Baker 1994 [1985], p. 9). La manipulation d'un écran de téléphone portable invite à l'immobilité de la posture et à l'hyperactivité des doigts et du regard. La configuration d'un lieu peut ainsi inciter à certaines actions et à l'adoption de schèmes sensori-moteurs particuliers, qui contraignent le corps, ses sensations et son vécu. L'emplacement d'un objet cultuel peut impacter la forme rituelle même (Kerestetzi, ce volume). Placer les objets rituels aux endroits

les plus fréquentés d'un habitat cubain pluri-religieux permet d'accroître les occasions d'interaction entre divinités de la maison et ses habitants, ainsi que les gestes rituels proprement dits. Ici, on peut parler d'une ritualité induite ou opportuniste : la simple coprésence incite à l'action. Au contraire, certains emplacements périphériques ou à faible teneur interactionnelle freinent la pratique rituelle et conduisent à l'inactivité.

Cette perspective ouvre la porte à une approche située du corps et des processus d'incorporation qui met à mal son autonomie ontologique. Ainsi, il n'est plus question de parler de corps rituel et de ses états *per se* mais de le considérer comme une partie d'une relation écologique, c'est-à-dire comme un corps dans l'espace. Or on peut également considérer l'espace comme un corps externalisé, comme son miroir, reflétant dans sa configuration ses sensations et ses mouvements (Kerestetzi 2017). Il s'agit en outre de ce que Arnaud Halloy (ce volume) désigne par l'expression « matérialité de la perception ». Selon lui, les sensations et les perceptions religieuses ne sont pas le seul fait de l'interaction entre un individu et un objet mais de la rencontre d'un individu et d'un contexte car elles dépendent de l'ensemble des procédés corporels qui émergent dans un cadre d'action précis. Maniant une approche éminemment synesthésique, l'auteur montre par exemple comment l'*axé*, une sorte de « mana afro-américain » (voir Holbraad 2007) qui dote les êtres de ce monde de leur force vitale et spirituelle, acquiert, par ces procédés corporels situés, une odeur mais aussi un goût et une texture particuliers. Kristina Wirtz nous montre également que la communication avec l'au-delà dans la santería est une affaire d'équivalences et de traductions hétéroglossiques qui mobilisent la sensorialité du lieu, dans un jeu d'iconicité et d'indexicalité. On n'écoute pas seulement la voix des *orichas* : on la voit, on la touche et on la goûte.

En définitive, les articles de ce volume montrent que la force intrinsèque du lieu du religieux n'est pas seulement praxéologique ou représentationnelle. Elle entraîne aussi ce que Morgan (2010, p. 58) a appelé la « contagion des émotions » religieuses (en citant Lundquist et Dimberg 1995 et Thagard 2006). Le terme a initialement été décrit pour désigner une sorte d'imitation inconsciente d'états naturels d'autres humains. On le reprend volontiers ici pour décrire le pouvoir de contamination émotionnelle que l'esprit du lieu du religieux opère.

Remerciements – Je dois un grand merci à Grégory Fornal, à Paul C. Johnson et à Arnaud Halloy pour leurs commentaires avisés et pour leurs encouragements.

Références citées

- Atkinson Jane M.
1989 *The art and politics of Wana Shamanship*, University of California Press
Berkley, California.
- AUGÉ Marc
1988 *Le dieu objet*, Flammarion, Paris.
- BAKER Geoffrey H.
1994 [1985] *Le Corbusier. Analisis de la forma*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- BASTIDE Roger
1970 « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21,
p. 65-108.
- BELISO-DE JESÚS Aisha M.
2015 *Electric santería. Racial and sexual assemblages of transnational religion*,
Columbia University Press, New York.
- BERGSON Henri
1889 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. Alcan, Paris.
- BONHOMME Julien et KERESTETZI Katerina
2015 « Les signatures des dieux. Graphisme et action rituelle dans les religions
afro-cubaines », *Gradhiva*, 22, p. 74-105.
- BROWN David H.
2003 *Santería enthroned: art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*,
University of Chicago Press, Chicago/London.
- BROWN Karen McCarthy
1996 « Altars happen », *African Arts*, 29 (2), p. 67.
- CAPONE Stefania
1999 *La Quête de l'Afrique dans le Candomblé : pouvoir et tradition au Brésil*,
Karthala, Paris.
- CERTEAU Michel de
1980 *L'Invention du quotidien 1*, Gallimard, Paris.
- COHEN Anouk et Damien MOTTIER
2016 « Pour une anthropologie des matérialités religieuses », *Archives de sciences
sociales des religions*, 174, p. 349-368.
- COHEN Anouk, Katerina KERESTETZI et Damien MOTTIER
2017 « Introduction. Sensorialité religieuse : sens, matérialités, expériences »,
Gradhiva, 26, p. 4-21.
- CUMMINS Thomas B.F. et Joanne RAPPAPORT
1998 « The reconfiguration of civic and sacred spaces. Architecture, image and
writing in the Colonial Northern Andes », *Latin American Literary Review*,
26 (52), p. 174-200.

ESPÍRITO SANTO Diana et Nico TASSI (dir.)

2013 *Making spirits. Materiality and transcendence in contemporary religions*, I. B. Tauris, London.

GELL Alfred

1998 *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford University Press, New York, Oxford.

GIBSON James J.

1977 « The Theory of Affordances », in Robert Shaw et John Bransford (dir.), *Perceiving, acting, and knowing, toward an ecological psychology*, Halsted Press Division, Wiley, New York.

GOFFMAN Erving

1991 *Les cadres de l'expérience*, éditions de Minuit, Paris.

HALL Edward Twitchell

1966 *The Hidden Dimension*, Doubleday, New York.

HALLOY Arnaud

2015 *Divinités incarnées : l'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Pétra, Paris.

HANKS F. William

2001 « Copresence and alterity in Maya ritual practice », in William F. Hanks (dir.), *Intertexts. Writings on language, utterance, and context*, Rowman & Littlefield, Lanham, p. 221-248.

2009 « Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ? », *Cahiers d'anthropologie sociale/Les paroles en actes*, 5, p. 87-113.

HERSKOVITS Melville J.

1941 *The myth of the negro past*, Harper & Brothers Publishers, New York/London.

HIRSCHKIND Charles

2006 *The ethical soundscape. Cassette sermons and islamic counterpublics*, University Press, New York/Columbia.

HOLBRAAD Martin

2007 « The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again) », in Amiria Henare, Martin Holbraad et Sari Wastell (dir.), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, London/New York, p. 189-225.

HOWES David

1991 *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the Anthropology of the senses*, University of Toronto Press, Toronto.

HOWES David (dir.)

2009 *The sixth sense reader*, Berg, Oxford/New York.

HUTCHINS Edwin

2001 « Distributed cognition », in *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, p. 2068-2072.

Katerina KERESTETZI

JOHNSON Paul Christopher

2002 *Secrets, Gossip, and Gods: the transformation of Brazilian Candomblé*, Oxford University Press, Oxford.

JOHNSON Paul Christopher (dir.)

2014 *Spirited things. The work of "possession" in Afro-Atlantic religions*, The University of Chicago Press, Chicago.

KEANE Webb

2008 « The evidence of the senses and the materiality of religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14, p. 110-127.

KERESTETZI Katerina

2016 *Vivre avec les morts à Cuba : réinvention et transmission religieuse dans le palo monte afro-cubain*, Karthala (collection Religions contemporaines), Paris.

2017 « Architectures divines : espace et kinesthésie dans le palo monte afro-cubain », *Gradhiva*, 26, p. 100-133.

LATOUR Bruno

2007 « Sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité », in Octave Debary et Laurier Turgeon (dir.), *Objets & Mémoires*, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris/Presses de l'université Laval, Québec, p. 37-59.

LEMONNIER Pierre

2005 « Mythiques chaînes opératoires », *Techniques et cultures*, 43-44, p. 25-43.

2012 *Mundane objects. Materiality and non-verbal communication*, Left Coast Press, Walnut Creek (CA).

LOW Setha M. et Denise LAWRENCE-ZÚÑIGA

2003 « Locating culture », in Setha M. Low et Denise Lawrence-Zúñiga (dir.), *The anthropology of place and space: locating culture*, Blackwell Publishers, Oxford, p. 1-49.

LUNDQUIST Lars-Olov et Ulf DIMBERG

1995 « Facial expressions are contagious », *Journal of Psychophysiology*, 9, p. 203-211.

MÉTRAUX Alfred

1959 *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris.

MEYER Birgit

2011 « Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium », *Social Anthropology*, 19 (1), p. 29-39.

MEYER Birgit (dir.)

2009 *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*, Palgrave, New York.

MORGAN David

2010 *Religion and material culture: the matter of belief*, Routledge, London/New York.

2013 « Religion and media: a critical review of recent developments », *Critical research on religion*, 1 (3), p. 347-356.

ORTIZ Fernando

2001 [1906] *Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal*, Ciencias Sociales, La Havane.

PALMIÉ Stephan

2002 *Wizards & Scientists: explorations in Afro-Cuban modernity & tradition*, Duke University Press, Durham, London.

PINNEY Christopher

2004 *Photos of the Gods. The printed image and political struggle in India*, Reaktion, London.

PORTEOUS John Douglas

1990 *Landscapes of the mind, words of sense and metaphor*, University of Toronto Press, Toronto.

PROMÉY Sally (dir.)

2014 *Sensational religion. Sensory cultures in material practice*, Yale University Press, New Haven.

RAPOPORT Amos

1982 *The meaning of the built environment. A nonverbal communication approach*, University of Arizona Press, Arizona.

RICHARDSON Miles

2003 « Being-in-the-market versus being-in-the-plaza: material culture and the construction of social reality in Spanish America », in Setha M. Low et Denise Lawrence-Zúñiga (dir.), *The anthropology of place and space: locating culture*, Blackwell Publishers, Oxford, p. 74-92.

RICHMAN Karen

2005 *Migration and Vodou (New World Diasporas)*, University Press of Florida, Florida.

RODRIGUES Nina Reimundo

1900 *O animismo fetichista dos negros baianos*, Reis & Co, Salvador de Bahia.

ROWLANDS Michael

2007 « The sound of witchcraft: noise as mediation in religious transmission », in David Berliner et Ramón Sarró (dir.), *Learning religion: anthropological approaches*, Berghahn Books, New York, Oxford, p. 191-208.

SANTIAGO Jorge P. et Marina ROUGEON

2013 *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*, Academia, Louvain-La-Neuve/L'Harmattan, Paris.

SANTOS-GRANNERO Fernando (dir.)

2009 *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, The University of Arizona Press, Tucson.

SEGAUD Marion

2012 *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Armand Colin, Paris.

Katerina KERESTETZI

SMITH Jonathan

1987 *To take place: toward theory in ritual*, Chicago University Press, Chicago.

STÉPANOFF Charles

2013 « Dessins chamaniques et espace virtuel dans le chamanisme khakasse », *Gradhiva*, 17, p. 144-169.

STOLOW Jeremy

2012 *Deus in Machina. Religion, technology, and the things in between*, Fordham University Press, New York.

THAGARD Paul

2006 *Hot thought. Mechanisms and applications of emotional cognition*, Bradford Book/MIT Press, Cambridge (MA).

WARNIER Jean-Pierre

2009 *Régner au Cameroun : le roi-pot*, Karthala, Paris.