

Anouk Cohen
Damien Mottier

Pour une anthropologie des matérialités religieuses*

Poser la question de la relation entre religieux et matérialités peut paraître à la fois évident et dissonant. Évident, car la matérialité est une dimension nécessaire de l'expérience humaine. Dissonant, car ces termes ont longtemps été tenus à distance¹. Cet antagonisme classique persiste sous diverses formes, au même titre que technique et rituel, savoir et croyance, corps et esprit, rendant problématique une compréhension des phénomènes religieux qui tenterait de concilier l'analyse des appartenances et des représentations avec celle des logiques de l'action. C'est précisément autour de l'articulation de ces différentes dimensions que ce dossier a été mobilisé.

Les contributions réunies confirment l'intérêt d'appréhender les activités religieuses à travers le prisme de leurs expressions matérielles. À partir d'études de cas minutieuses, qui combinent différentes approches théoriques, les auteurs nous invitent à mieux cerner les manières dont les fidèles expérimentent leur religiosité via des usages ordinaires (marcher, manger, regarder, toucher, etc.) en lien avec leur environnement matériel. Le dialogue entre les études consacrées aux cultures matérielles et aux faits religieux peut ainsi ouvrir des perspectives de recherche stimulantes.

Croire, faire croire, faire faire

La question des matérialités est certes depuis longtemps au cœur des préoccupations des anthropologues et sociologues des faits religieux². Quelles qu'aient

* Nous tenons à remercier particulièrement Emma Aubin-Boltanski, Dominique Iogna-Prat, André Mary et Jean-Pierre Warnier pour leurs commentaires précieux sur les premières versions de ce texte, ainsi que les membres du comité scientifique du colloque « Matérialités religieuses » organisé en janvier 2015 au musée du quai Branly.

1. Voir, notamment, Dick Houtman et Birgit Meyer pour une discussion sur l'histoire de cet antagonisme (2012).

2. La question de la matérialité du religieux relève, en anthropologie, d'un héritage ancien qui va du concept durkheimien de « choses sacrées » jusqu'au « dieu objet » de Marc Augé, sans parler de la choséité des « choses dieux » de Bazin (voir Mary, 2012). Cet héritage a été

été les orientations théoriques adoptées, la plupart des études en ont révélé trois grandes caractéristiques. Premièrement, la matière est relation. Elle ne se contente pas de représenter, de signifier ou de symboliser. Elle coordonne un système de relations et d'actions qu'elle condense sous diverses formes. Deuxièmement, la matière prend corps : associée à des images et des reliques, à des objets et des substances, elle s'anime et prête corps aux dieux ou fait corps avec eux. Enfin, troisièmement, la matière s'incorpore aux pratiques. Elle n'est pas un simple support de l'action ; elle engage les sens et règle les comportements. Ces leçons, étayées par des perspectives d'analyse multiples, sont corroborées par le dialogue avec les historiens³, que ce dossier a eu le souci de prolonger.

Ce qui fait marcher les croyants

Michel de Certeau (1982, 1990), en particulier, a su œuvrer au rapprochement entre *croire* et *faire* dans une perspective proche de ce que nous visons à travers le terme de « matérialités religieuses ». « Faire croire », écrit-il, ce n'est pas manipuler ou tromper les croyants, même si cette formulation renvoie en arrière plan à une interrogation indispensable sur les différentes formes d'exercice du pouvoir. Faire croire, suggère-t-il plus simplement, c'est « faire faire ». Ainsi, l'acte de « croire » ne renvoie pas uniquement à ce que les pratiquants disent ou pensent, mais bien à ce qu'ils font ; ou plus exactement à ce que la relation sensible aux objets, aux matériaux, aux substances ou encore aux espaces dans lesquels ils s'insèrent leur « fait faire ».

La notion de « croyance » a fait l'objet de nombreux débats. Des chercheurs comme Jean Pouillon (1979) ont de longue date questionné ce terme. Plus récemment, Talal Asad (2001), Elisabeth Claverie (2003), Albert Piette (2003, 2014), ou encore Emma Aubin-Boltanski, Anne-Sophie Lamine et Nathalie Luca (2014) ont prolongé cette réflexion en axant l'analyse sur « les actes de croire ». Pour ces anthropologues, comme pour Jean-Pierre Warnier qui a été à l'initiative du groupe « Matière à religion⁴ », une activité religieuse s'inscrit dans un monde

prolongé par d'innombrables travaux. Aujourd'hui cependant, les anthropologues, les philosophes et les historiens sont nombreux à affirmer qu'une activité religieuse s'inscrit nécessairement dans une culture matérielle. C'est d'ailleurs de ce constat, de plus en plus fort, qu'est né l'appel de chercheurs comme Webb Keane, Birgit Meyer, David Morgan ou encore Hent de Vries, parmi d'autres, à « matérialiser » ou plus exactement à « re-matérialiser » l'étude des faits religieux. Voir l'introduction de ce dossier (Albert et Manzoni) pour une mise en perspective théorique de l'actualité de ces questionnements.

3. Les travaux consacrés aux cultures visuelles et matérielles du christianisme médiéval (Baschet, 2008 ; Bynum, 2011 ; Schmitt, 1990, 2002) offrent, en particulier, une profondeur remarquable à l'actualité de ces questionnements. Mais nous pensons également, parmi d'innombrables références, aux travaux de Roger Chartier (1987), Alain Corbin (1982, 1994), John Scheid (1993, 2005), André Vauchez (1981) et Jean-Pierre Vernant (1990, 1999).

4. Dans le prolongement de la réflexion menée par le groupe « Matière à penser », qui, comme le rappelle Urmila Mohan dans sa contribution, s'est constitué autour de quelques enseignants et étudiants à l'université Paris-Descartes dans les années 1990, Jean-Pierre Warnier a organisé, en 2006, une journée d'études intitulée « MâR » (Matière à religion) avec la collaboration d'Alain Epelboin, Julien Bonhomme, Julie Poirée, et d'autres.

de pratiques qui se déploient au sein d'un environnement matériel. Cette proposition, loin de signifier que les croyances sont déterminées par les seules pratiques, met l'accent sur l'idée que les religions, y compris les plus spirituelles ou scripturaires, enseignent des doctrines à travers des activités concrètes tels que les catéchismes, les sermons, l'exégèse ou encore la lecture à voix haute. Les croyances, résume David Morgan, sont avant tout ce que les gens font, comment ils le font, où et quand ils le font (2008, 2010).

Cette approche du « croire » comme processus dynamique invite à examiner sa construction sociale de manière empirique et pragmatique. Ce faisant, elle permet de comprendre comment des pratiques rendent présent tel dieu ou tel esprit – parfois tenu pour une simple fiction – à travers des dispositifs, des sensations et des gestes induits et impulsés par des textes, des bâtiments, des images et autres formes matérielles. Pour le chercheur, il s'agit d'une fabrication à suivre et à décrypter de manière à mieux saisir les modalités suivant lesquelles les pratiquants non pas « croient » mais « font religion ». À cette fin, il convient de produire une ethnographie des pratiques qui rende compte tant des mécanismes de l'adhésion que de l'impact des dispositifs matériels sur la formation des subjectivités religieuses. Autrement dit, c'est l'expérience concrète qui doit être cernée, en portant attention aux formes tangibles à travers lesquelles elle se manifeste et aux pratiques dont ces formes font l'objet. C'est dans cette perspective que nous concevons l'analyse des matérialités religieuses.

Matérialités et expériences

Le terme de « matérialités » est devenu depuis quelques années une notion « à la mode », un « fourre-tout conceptuel » disent certains (Ingold, 2007), qui traverse de nombreux domaines de recherche en sciences humaines⁵. En mettant l'accent sur la dynamique processuelle et relationnelle, ce terme donne néanmoins l'occasion de ressaisir tout un ensemble d'objets classiques de l'anthropologie des faits religieux et de tenter d'en renouveler les approches. L'emploi du pluriel met l'emphase sur la diversité des expressions matérielles – artefacts, matériaux, substances – et permet d'apprécier en détails ce qui rend crédible l'expérience religieuse, ce sur quoi elle s'exerce, y compris et surtout quand elle se manifeste dans ses aspects les plus ordinaires. Il ne s'agit donc pas seulement d'étudier les objets « forts » (Notre-Dame, boli, churinga, etc.) mais plus généralement de porter l'attention sur la manière dont les différentes combinaisons et assemblages de matériaux, leur qualification ou leur disqualification, donnent forme à l'expérience religieuse⁶. Comment les pratiques religieuses sont-elles

5. Au sujet du « *material turn* », se reporter notamment à Engelke (2010), Holbraad (2011) et Ingold (2007).

6. Sur cette perspective de recherche, ancrée dans l'analyse des cultures matérielles et de la technologie culturelle, voir notamment Bailly, Lemonnier, Revolon (2012).

fixées, codifiées, apprises, transmises et coordonnées en lien avec l'élaboration de dispositifs matériels ?

Changements de supports et variations d'échelles, dépérissement, reproductibilité ou transportabilité des artefacts, centralité ou marginalité des objets manipulés, vulgarité ou noblesse des matériaux transformés, stratégies de contournement, controverses ou ratages : l'ensemble de ces processus et projections doit être porté au cœur de la réflexion. Partant de leurs aspects les plus concrets – la tessiture d'une voix amplifiée par une enceinte, la monumentalité d'un objet ou sa miniaturisation, l'odeur de la cire ou de l'encens, la couleur d'un pigment, l'exécution d'un geste liturgique – la prise en compte des caractéristiques singulières des matérialités peut aider à mieux comprendre comment marche ou rate, se produit et s'incorpore ce qui est trop rapidement désigné sous le terme de « religieux ».

L'attention portée aux matérialités permet donc d'opérer un décentrement par rapport à des notions problématiques comme celles de « croyance » ou de « sacré » et de les aborder concrètement. En tant que chercheurs, il nous est difficile de comprendre ce qui se passe dans « l'esprit » des gens, d'étudier ce qu'ils pensent et ce en quoi ils croient. Nous devons bien entendu nous fier à ce qu'ils disent ; mais le discours (particulièrement en matière d'appartenance religieuse ou de participation rituelle) est le résultat de constructions symboliques (mythologiques ou théologiques) souvent difficiles à saisir. Aussi, il faut nous fier, en complément de l'analyse du discours des agents, à ce qu'ils font : observer comment ils se comportent, s'habillent, prient, marchent, psalmodient.

Approches comparées

Cette approche pragmatique centrée sur la question des matérialités ne se présente évidemment pas comme un remède « miracle » pour repenser les faits religieux. Il s'agit d'une clef, parmi d'autres, qui présente l'avantage d'ouvrir de nouvelles perspectives et interrogations. Parmi celles-ci, la principale, pour assurer la pertinence et la fécondité heuristique du dialogue entre culture matérielle et expérience religieuse, nous semble être la suivante : dans quelle mesure les matérialités choisies pour la mise en œuvre de l'action culturelle contribuent-elles à produire la spécificité des différentes cultures religieuses et à les discriminer les unes les autres ?

De nombreux auteurs ont apporté des réponses circonstanciées à cette question. Mais tout l'enjeu est de soumettre cette hypothèse à l'exercice de la comparaison afin de saisir comment les expériences religieuses se forment en relation avec la matière tout en proposant, comme le réclame Webb Keane (2008), une perspective d'analyse générale qui, tenant compte de la variabilité des pratiques et de la pluralité des dispositifs, dépasse l'alternative des particularismes.

Les études réunies dans ce dossier partagent l'ambition de mettre cette intuition à l'épreuve du détail ethnographique, du comparatisme anthropologique et du dialogue avec l'histoire. Par-delà les différences de contextes religieux, de périodes historiques et d'aires culturelles, ces approches comparées permettent de cerner les modalités concrètes selon lesquelles l'action *de* et *sur* la matière suscite des modes d'engagement religieux spécifiques. Sans épuiser l'ensemble des questions soulevées par les contributeurs, trois thèmes sont au cœur de ce dossier : engagements esthétiques, politiques de la matière et pratiques de médiation.

Engagements esthétiques

Imaginons une marche. De celles que l'on monte et que l'on descend plusieurs fois par jour. Une marche peut être plus ou moins difficile à gravir, sonore selon le matériau employé et le revêtement (bois, pierre, béton, moquette) ; plus ou moins colorée (gris, rouge, beige), ordinaire ou solennelle. Parfois, dans certaines circonstances, les marches ne sont pas seulement utilitaires : elles signifient, comme celles qui marquent la séparation entre le tabernacle et l'autel dans le chœur d'une église catholique (Salatko, 2014). D'autres encore, mal pensées ou mal conçues, risquent d'introduire une perturbation dans la mécanique corporelle de leurs usagers en empêchant le bon déroulement des activités. L'environnement matériel ordonne ou bouleverse le déploiement des actions coordonnées, facilite ou empêche la mise en relation des êtres et des choses. Surtout, il affecte concrètement les pratiques.

Par esthétique, nous entendons autant la transformation et la recréation de la matière que l'engagement sensoriel des agents avec la matière⁷. Cette dimension sensorielle est une pente logique de l'analyse des matérialités religieuses, qui doit être articulée à une meilleure compréhension des conduites sensori-motrices⁸. En deçà de tout critère de qualification du beau ou de jugement de valeur, il s'agit donc de réconcilier esthétique et culturel dans une acception qui renoue avec une perspective aristotélicienne – l'*aisthesis* entendue comme mode d'engagement sensoriel avec le monde⁹ – mais aussi, plus généralement, de considérer la transformation de la matière comme un acte décisif de formation de l'expérience religieuse.

7. Voir notamment Promey (2014).

8. Sur l'analyse croisée des matérialités et des conduites sensori-motrices, se reporter aux travaux de Marie-Pierre Julien, Céline Rosselin et Jean-Pierre Warnier (1999, 2006).

9. Pour une mise en perspective de cette opposition, se reporter en particulier à Birgit Meyer (2009).

Plasticité de la matière

À première vue, un artefact est une forme douée de caractéristiques qui lui sont propres : couleurs, courbes, volumes, proportions contribuent à la singularité de son aspect. Celui-ci pouvant être sensiblement modifié en fonction du contexte d'usages, il s'agit évidemment de s'en saisir dans un cadre précis d'énonciation culturelle. La cire, qui participe à la matérialité du rituel catholique selon un mouvement incessant de génération et de dissolution, est un bon exemple de cette « matière en flux » dont Tim Ingold invite à analyser la dynamique (2012). Selon l'exégèse catholique, un cierge, dont les dimensions varient selon les usages, évoque la chair tandis que la flamme allume l'esprit. Mais le cierge n'est qu'une forme parmi d'autres possibles : la cire qui le compose a pu être recyclée à partir d'un ex-voto produit dans le même matériau, figurant par exemple une jambe ou un poumon, soit un organe malade¹⁰. Cette plasticité, qui génère des formes et induit des pratiques différentes, invite à interroger le travail processuel de la matière.

À propos de la Grèce antique, Adeline Grand-Clément soulève, dans ce dossier, une interrogation essentielle. Certes, les couleurs signifient – elles codent – mais elles ne se réduisent pas à leur trace. Elles sont des « substances magiques polymorphes » (Taussig, 2009) qui, assemblées et transformées, projettent leur vitalité sur la surface d'un artefact (en l'occurrence le vêtement) dont elles révèlent les qualités intrinsèques. De même, le « sang chaud » versé sur les fétiches mandingues prête vie et puissance à ces « choses dieux » jamais achevées, comme l'analyse Agnieszka Kedzierska Manzon. Le cas du suaire de Turin, réexaminé par Pierre-Olivier Dittmar, offre également un bel exemple du pouvoir de « révélation » (celle du visage du Christ) résultant de l'emploi d'un processus technique (photographie *versus* linceul). Quant à Sandrine Ruhlmann, à propos des pratiques funéraires mongoles, elle rappelle combien la beauté du geste technique contribue à la plastique de l'objet et à la qualification de son aspect.

Aussi, l'analyse combinée des processus de transformation et des techniques de manipulation par lesquels la matière est agie est indiquée pour mieux appréhender les enjeux liés à la formation d'une esthétique singulière. Ces diverses manières de faire et de refaire, sinon de défaire, contribuent à définir des univers de sens singuliers, incluant ou excluant les individus au sein d'une réalité partagée. Mais surtout, elles permettent d'inscrire les matérialités dans toute une série d'opérations – de la confection à la manipulation, de la codification à la retraduction – qui ouvre une discussion ambitieuse sur la dynamique transformative des êtres et de la matière.

À un tout autre niveau, Michael Houseman met ainsi en évidence les opérations à travers lesquelles la signification et les usages des artefacts peuvent être

10. Sur la matérialité des ex-voto, se reporter notamment à l'ouvrage de Didi-Huberman (2006).

sensiblement déplacés au service de nouvelles pratiques culturelles. Ce travail d'appropriation et de retraduction s'exprime avec force dans le style des praticiens du New Age, qui cumulent en toute conscience, sans contradiction apparente, les ressources de différentes traditions religieuses. L'auteur considère cette « esthétique affectée » comme un élément constitutif de ces dispositifs de ritualisation. Ainsi, la (trans)formation de la matière se prolonge dans les pratiques religieuses mobilisant des artefacts détournés de leurs usages traditionnels.

Matière sensible

L'expérience religieuse peut être appréhendée comme un ensemble de manières de s'engager à travers les sens dans un rapport avec le monde : dans la chaleur et la lumière ondoyante des bougies, dans les odeurs de l'encens, de la nourriture brûlée ou du sang coagulé, dans les récitations de formules magiques ou de textes canoniques, dans la vision d'images miraculeuses, dans le frottement de reliques ou encore dans le baiser rendu aux objets sacrés. Les sensations induites et organisées par les dispositifs matériels prescrivent des modes d'engagements sensoriels spécifiques, parfois déroutants. Le fait, par exemple, que la transmission télévisuelle d'un sermon pentecôtiste sollicite le corps des fidèles au point qu'ils peuvent en venir à poser leurs mains sur l'écran, afin de recevoir l'effusion de l'esprit saint que le téléprédicateur promet d'activer, est un trait hautement significatif de cette expérience religieuse (Mottier, 2014). De même, les ornements, les couleurs et le style calligraphique des livres du Coran sont mobilisés de différentes manières par les fidèles pour apprendre et transmettre le texte révélé, créer un lien personnel et intime à la parole divine (Cohen, 2012). Aussi, reléguer hors champ cette part sensible de la matière reviendrait à négliger les conditions de socialité à partir desquelles l'engagement religieux se construit, se fixe et se renforce. La présence de dieu, des esprits ou des ancêtres s'éprouve à travers un certain nombre de sensations codifiées, qui rendent concrets tout ou partie des présupposés théologiques ou mythologiques des activités religieuses.

La question du vêtement est un bon exemple de cette sensibilité efficiente des matérialités. Dans l'univers des ordres monastiques catholiques, Gil Bartheleyns rappelle que l'habit permet au moine de « revêtir le Christ », autrement dit « de porter en lui des qualités parce qu'il les porte sur lui ». L'habit contribue à la formation de l'expérience monastique. Telle une clôture portative, il « est au corps du moine ce que l'enceinte du monastère est à la communauté ». Il y a donc, dans cette pratique de revêtement, un principe de coalescence exemplaire des effets d'imprégnation et de socialisation que peuvent produire les matérialités. C'est d'ailleurs en ce sens que Birgit Meyer a forgé la notion de « formation esthétique », qui désigne « the formation impact of a shared aesthetics through which subjects are shaped by tuning their senses, inducing experiences, molding their bodies, and making sense, and which materializes in things » (2009 : 7).

Selon cet auteur, le « style » gouverne l'engagement sensoriel des individus ; il produit une subjectivité spécifique dont il nous faut suivre les différentes étapes d'élaboration pour mesurer l'importance de l'apparence, des manières de faire et de (res)sentir qu'elle génère dans la formation des expériences religieuses. Bien que conçue sur des bases différentes, la proposition théorique de Birgit Meyer – religion *as* aesthetics – n'est donc pas éloignée de la position de Michael Houseman lorsqu'il estime que « l'esthétique affectée » des mouvements New Age ou néopaiens est un élément caractéristique de leur mode de ritualisation.

Affects et conduites sensori-motrices

S'il fait l'objet de nombreuses attentions et interprétations anthropologiques, le corps est l'un des grands enjeux, en même temps que le grand absent de la plupart des descriptions ethnographiques, comme le déplorent, parmi d'autres chercheurs, Jean-Pierre Warnier et Marie-Pierre Julien (1999). Les approches esthétiques, qui l'ont trop longtemps évacué, sont contraintes de s'en emparer de nouveau, dès lors que le périmètre de l'esthétique est redéfini. En procédant par paliers, l'*aisthesis* permet en effet d'opérer un glissement continu de l'aspect au processus, de la sensibilité matérielle aux pratiques sensorielles, et de frayer un chemin vers l'analyse des affects et des conduites sensori-motrices. Car la matière, à la fois agie et agissante, décrit un complexe d'engagements réciproques qu'il convient de considérer et d'examiner pour mieux comprendre la mécanique des expériences religieuses auxquelles on s'intéresse.

La question des sensorialités pousse régulièrement les anthropologues à engager un dialogue interdisciplinaire, avec les neurosciences notamment. Tel est le cas d'Urmila Mohan : s'attachant à analyser les implications d'une « culture motrice » (Berthoz, 1997) qui permet aux dévots d'une secte hindouiste d'entrer en relation avec Krishna, elle montre comment le rythme du comptage des graines du chapelet opère un détachement, à la fois physique et mental, par rapport au quotidien. La mesure et le rythme facilitent la dévotion, selon un double mouvement de distanciation et d'intériorisation qui crée une relation singulière au temps. À un niveau d'analyse plus général, Marika Moisseeff mobilise la notion de « cénesthésie » au service d'une proposition théorique audacieuse qui fait du cadavre le « prototype » des « objets forts ». L'effort de l'auteur pour saisir la dimension organique de la relation sensorielle à la matière peut être inscrit dans une tendance plus large, qui a vu ces dernières années plusieurs auteurs faire le choix d'approches « corpothetic » (Piney, 2004), « somaesthetic » (Shusterman, 2007) ou « cinesthetic » (Sobchack, 2004), chacune de ces propositions contribuant à la requalification esthétique du corps comme lieu privilégié de formation du social.

Il ne s'agit certes pas de considérer les sensations générées par les différentes formes de matérialités comme purement cognitives ou mécaniques, mais de les concevoir comme enracinées « in the experience of the body in its entirety, as a

complex of culturally and historically honed sensory modalities » (Hirsckind 2006 : 101). À cet effet, la contribution de Nicolas Elias a le mérite de porter l'attention sur des pratiques rituelles qui, au sein d'une confrérie musulmane turque (*bektaşî*), troublent les sens en soumettant les corps des hommes et des femmes à l'épreuve de la consommation d'alcool – plus précisément de « *dem* », un terme polysémique qui désigne conjointement l'alcool, le sang, le souffle. Cette discipline de l'alcool – « bois mais reste maître de tes actes » – ouvre sur une dimension politique qui est étroitement corrélée à l'esthétique : celle de l'ordre et du désordre, du contrôle et du pouvoir.

Politiques de la matière

Par politiques de la matière, nous désignons les processus de (dis)qualification des ressources matérielles dont les combinaisons, insérées au sein de dispositifs changeants, contribuent à forger et à stabiliser, à renouveler ou à inventer la singularité des expériences religieuses. L'hypothèse que nous voudrions prolonger est que le choix des ressources matérielles, arbitré et justifié théologiquement ou mythologiquement par des autorités et concrétisé par les pratiques, contribue à la production des faits religieux et à leur logique de distinction. Et ce, en tant qu'elles prescrivent des manières de faire, d'agir et de se comporter spécifiques, à travers lesquelles sont éprouvés les présupposés ontologiques de ces univers de sens.

Normes, (dis)continuités, résistances

Mettant en scène la journée d'un moine fictif, Jean, vivant au VI^e siècle dans un monastère d'Italie méridionale, le texte de Gil Bartholeyns est exemplaire des effets normatifs induits par la relation à la matière. L'auteur montre comment, à partir de la Règle dite du Maître, l'ordonnancement des petites choses et l'attention qui doit leur être portée « règle » le comportement de ce moine. La répétitivité de l'engagement domestique avec la matière ancre les normes doctrinales dans une réalité empirique, c'est-à-dire construite à partir de situations vécues. Ce moine vit, au quotidien, l'idéal monastique ; la matière lui permet d'agir en conformité, en autorisant et en soutenant la traduction en actes d'un savoir produit et maintenu par la collectivité. Michel Foucault utilise la notion de « gouvernementalité » pour désigner ce mode spécifique d'exercice du pouvoir fondé sur l'induction d'une discipline intériorisée à travers des procédés matériels (1975, 1976). Le « matérialisme spirituel », comme le nomme Gil Bartholeyns, d'un tel ordre monastique est aussi bien l'expression que la mise en action de cette connaissance ; elle produit les conditions durables d'un vivre ensemble et inscrit chaque membre dans un projet collectif qui le devance et qu'il prolonge.

Élément déterminant de nombreuses traditions religieuses¹¹, la conscience de l'appartenance à une « lignée croyante » pousse non seulement à s'intéresser à la manière dont les dispositifs matériels participent à l'inscription concrète des fidèles dans cette lignée, mais aussi à engager une réflexion sur les inflexions et les ruptures relatives de ces expériences continuées, ainsi que sur les tactiques de résistance auxquels elles donnent parfois lieu. L'article de Sepideh Parsapajouh est de ce point de vue éloquent. Analysant de bout en bout le transport d'une châsse monumentale pour le tombeau de l'imam Husayn, confectionnée à Qom (Iran) et convoyée à Karbala (Irak), l'auteur montre comment les fidèles, par une appropriation spontanée au cours de sa fabrication puis de son transport, produisent et inventent des nouvelles manières de s'inscrire dans cette lignée croyante. Définie par les fidèles comme un médium capable d'absorber les prières qui sont adressées à l'imam et de les lui transmettre une fois parvenue auprès de sa dépouille, cette châsse, exposée de ville en ville, touchée et embrassée, a été consacrée par les gestes votifs des fidèles en dehors de tout protocole institutionnel réglementaire. Ce changement de statut anticipé, avant même d'entrer en contact avec le tombeau, est révélateur des manières dont un artefact peut être approprié par des pratiquants, soucieux de s'inscrire dans l'histoire en marche de leur communauté. Il conduit l'auteur à nuancer le pouvoir institutionnel des autorités religieuses, débordées par les initiatives des fidèles qui sont devenus les « braconniers » – au sens où Michel de Certeau (1990) entend cette formule : soit, un ensemble de tactiques de résistances consistant en une réappropriation de l'ordre établi par l'emploi de « ruses » ou de « procédures » – des normes régissant les modalités d'« être ensemble ».

L'ordre des choses et la normativité des pratiques se trouvent ainsi co-produits par une multiplicité d'accommodements. En témoigne également la contribution d'Emma Aubin-Boltanski, qui analyse le « *désordre critique* » provoqué par une petite représentation de papier froissé de la Vierge, Notre-Dame de Soufanieh. Cette image « de rien », « prolétaire », finalement adoubée par le régime baasiste, a ouvert la voie à des « formes de contre-conduites » et occupe une place centrale dans le réseau des mystiques chrétiennes du Liban et de Syrie qui reçoivent à travers elle des « messages » en arabe, appelant à l'unité des chrétiens d'Orient. L'analyse des raisons qui ont brutalement poussé cette « Notre-Dame » – qui s'inscrit dans une lignée d'autres « Notre-Dame », comme celle de Kazan – à être reléguée dans la pénombre du sanctuaire domestique d'une mystique libanaise apporte, dans le contexte du conflit syrien, un éclairage sur la vie sociale et politique d'une image dont le cours est marqué par des changements, des inflexions, des retournements.

11. Danièle Hervieu-Léger définit la religion comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante » (1993 : 119). Cette lignée met en jeu un « principe d'identification sociale : interne, parce qu'elle incorpore les croyants à une communauté donnée ; externe, parce qu'elle les sépare de ceux qui ne le sont pas » (2003 : 151).

La dialectique du dedans et du dehors, de la lumière et de la pénombre, du caché et du montré, de la miniature ou du monumental, du détail ou du grossier, permet de marquer socialement et politiquement l'écart. Sandrine Ruhlmann en apporte un nouvel exemple à propos des médiations funéraires mongoles. Les opérations de miniaturisation qu'elle décrit – l'intérieur du cercueil comme représentation matérielle de la nature ; la yourte miniature qui favorise le « nourrissage » du défunt ; ou encore le portrait photographique – sont autant de facteurs de résistance et de créativité qui permettent d'articuler, à travers des ruses subtiles, des systèmes religieux (chamanisme et bouddhisme) et politiques (communisme et postcommunisme), tout en favorisant l'écriture matérielle d'une relation continuée avec des pratiques plus anciennes.

Compétition et manipulation

Les manifestations publiques des matérialités religieuses sont un paramètre crucial qu'il convient également de prendre en compte (Meyer et Moors, 2006). Certes, les édifices religieux et les tenues vestimentaires, par exemple, sont des marqueurs extérieurs de l'identité religieuse. Mais à contre-courant des analyses en termes de sécularisation ou de désenchantement du monde, qui ont conduit à envisager l'investissement religieux comme relevant principalement de la sphère privée, la plupart des chercheurs s'accordent sur le fait que les manifestations publiques du religieux se sont considérablement accrues ces dernières décennies.

Le cas des pentecôtistes est significatif. À Accra, par exemple, il est devenu quasiment impossible de prendre un taxi collectif sans qu'y soit diffusé un enregistrement de sermon ou un album de louanges ; les prédicateurs s'affichent partout sur les murs et chaque converti est devenu un prédicateur potentiel qui fait entendre sa voix. Le prosélytisme militant des pentecôtistes provoque, dans certains pays, une saturation religieuse de l'espace public (*ibid.*). De même, en Egypte, Charles Hirschkind montre combien la circulation massive de cassettes de sermons populaires conçues et diffusées par des mouvements de réforme islamique, loin d'être un simple instrument d'endoctrinement, induit l'adoption de nouveaux modes de conduites et contribue à la redéfinition de la notion de piété publique (2006). Quant à Saba Mahmood, elle analyse comment, dans ce même pays, le port du voile est une « pratique disciplinaire constituant les subjectivités pieuses » (2009 : 286) en tant qu'il participe à la formation des vertus de pudeur et de modestie.

La lutte pour le monopole ou l'affichage publics de la représentation religieuse, qui se déploie dans différents contextes sociaux, est une dimension peu abordée dans ce dossier et constitue une ouverture possible vers de nouveaux horizons, comme en témoigne, parmi d'autres exemples, le cas du livre du Coran en tant qu'instrument de légitimité religieuse et politique au Maroc (Cohen, 2015).

Conversions et dialogues des formes

Également peu traités dans ce dossier, les processus de conversion ou de reconversion des identités religieuses mettent particulièrement en jeu la question des matérialités, comme le note Cécile Guillaume-Pey au sujet de la conversion au christianisme des Sora, une tribu du centre-est de l'Inde. Ces conversions se concrétisent parfois par des « actes de violence notoire » faits aux objets. Les bris de « pots-esprits » sora, mis en scène par les pasteurs, ne sont pas sans faire penser aux autodafés de fétiches, à la destruction des « idoles » par les djihadistes (Aubin-Boltanski, 2015) ou encore, parmi d'innombrables exemples, aux coups de pied et aux coups de poing qu'un prédicateur pentecôtiste brésilien, Sergio Von Helde, assène à une statue de Notre-Dame d'Aparecida pour mettre publiquement en cause son efficacité au cours d'un sermon télévisuel, le jour même où les catholiques célèbrent leur sainte patronne (Mottier, à paraître).

Toutefois, au-delà des lectures en termes de conflit, de résistance ou de domination, André Mary (2000a) rappelle que la métaphore du « dialogue » entre les pasteurs et les babalawo, avancée par John D. Y. Peel (1990, 2000), ou celle de la « longue conversation » entre des missionnaires et des Tswana, reprise par Jean et John Comaroff (1991, 1997), ont le mérite de valoriser la « priorité épistémologique de l'interaction ». Les modalités de la rencontre missionnaire en terrains africains, constitutive dans le cas étudié par John D. Y. Peel d'une identité yoruba en train de se faire (*yoruba in the making*), nécessitent, selon André Mary, de « faire intervenir un autre plan [...] que celui du contenu substantiel du message évangélique ou de l'idéologie explicite [...] de la conversion » ; « il faut se placer sur le terrain du “dialogue des formes” » (2000a : 787).

Ce « dialogue des formes » se noue en prise directe avec les matérialités, qui excèdent et débordent les assignations de sens, ouvrant sur une dialectique de la matière, du sens et de l'identité, où les reformulations des précontraintes et des usages antérieurs qui ont marqué la matière symbolique (la Bible, la croix, les bougies, etc.) sont envisageables¹². Les leçons tirées de ce paradigme conversationnel de la rencontre coloniale gardent toute leur pertinence pour l'analyse des formes contemporaines du religieux. Elles ne doivent pas faire oublier que la logique des aménagements, des emprunts et des détournements est à combiner avec une perspective pragmatique et matérielle, ne serait-ce que parce qu'elles aident à mieux saisir les « politiques de la matière » à travers les liens complexes qui se nouent entre rapports de force et rapports de sens.

12. Sur la reprise de l'élaboration conceptuelle de la notion de « bricolage », voir Mary (2000b).

Pratiques de médiation

Logiquement articulée aux dimensions esthétique et politique des matérialités religieuses, la question des médiations a connu ces dernières années un net regain d'intérêt avec l'évolution rapide du régime analogique vers le numérique, le développement de nouveaux moyens de communication et la libéralisation progressive des médias. L'attention qui doit leur être portée ne se réduit cependant pas au simple renouvellement des techniques ; elle permet un redéploiement fécond de notre réflexion sur les matérialités. En témoigne la contribution de Pierre-Olivier Dittmar qui s'ouvre sur un bel exemple ethnographique interrogeant la différence entre « prendre une photo » et « prier avec un appareil photo ». Ce jeu d'écart, qui permet à l'auteur de réévaluer le lien ontologique entre relique et photographie, porte la réflexion sur la requalification des usages de la photographique comme « actes » (la prière) et non plus seulement comme « objets » de dévotion (la révélation photographique du visage du Christ ou encore celle du regard de la vierge de Guadalupe, parmi d'autres exemples).

Par pratiques de médiation, nous suggérons non seulement que les activités religieuses sont nécessairement « médiées » – en tant qu'elles consistent en une série de pratiques, d'objets et d'idées qui se manifestent dans la relation entre le monde connu et visible des humains et le monde inconnu et invisible des esprits et du divin (Engelke, 2010) – mais surtout que la « technicité » de ces actes de médiation est susceptible d'infléchir les pratiques. Cette approche implique de mettre l'emphase sur les usages différenciés d'un même média.

La religion comme médiation

Hent de Vries et Samuel Weber proposent d'envisager la religion comme une pratique de médiation entre les êtres humains et le monde transcendant (2001), dont les nouveaux médias font partie intégrante. Cette approche établit une convergence entre deux notions distinctes : l'une théologique, résidant dans l'idée d'une médiation entre le divin et l'humain ; l'autre sociologique, relatif à l'usage des médias dans l'expérience religieuse. Bien que les chercheurs engagés dans leur approche insistent particulièrement sur les nouveaux médias, cette démarche, comme le rappelle Birgit Meyer (2009), a le mérite d'étendre cette notion à tout type de médias, tels que les substances, les animaux sacrificiels, les icônes ou encore les pierres saintes. Un média, au sens large, est un élément matériel ou corporel qui favorise et rend efficiente une mise en relation.

Influencée par Jacques Derrida (2001), la proposition théorique avancée par Hent de Vries et Samuel Weber – religion *as* mediation – n'est pas en soi une découverte : l'analyse des matérialités comme pratiques de médiation est au cœur de bien des analyses¹³. Elle permet néanmoins de réaffirmer une idée importante :

13. Voir notamment Claverie (2010). Et pour une discussion critique de la proposition formulée par H. de Vries et S. Weber, en particulier de leur tropisme protestant, se reporter aux textes d'Engelke et Hirschkind (2011).

les esprits ne constituent pas une entité pouvant se révéler *en* et *par* elle-même ; ils sont activés par des dispositifs de médiation au cours desquels les techniques et les pratiques qui leur sont associées invoquent voire provoquent le transcendant d'une certaine manière (Meyer, 2008). Cette proposition invite donc à analyser en détails ces pratiques telles qu'elles se déploient en relation avec la matière ; elle présente à ce titre plusieurs avantages : réfléchir au changement concomitant des techniques et des usages, tout en poussant au réexamen de la co-construction de l'objet et du sujet, du réel, de l'imaginaire et de la croyance.

Nouveaux médias

Si les nouveaux médias, tels que la télévision ou internet, jouent un rôle grandissant dans l'élaboration et la communication de bon nombre d'expériences religieuses, il ne s'agit toutefois pas d'un phénomène nouveau : dès le XIX^e siècle, le télégraphe et la photographie ont, par exemple, été adoptés par les mouvements spiritualistes (Stolow, 2012), sans parler du rôle décisif joué par l'imprimerie au XV^e siècle dans la réforme protestante. Cependant, poser dans un premier temps la question des nouveaux médias présente l'avantage de mieux cerner comment la transition d'un système technique à un autre s'effectue et provoque (ou non) l'apparition d'usages inédits pouvant reconfigurer les pratiques religieuses corrélées à d'anciens médias. Cette démarche implique selon Matthew Engelke « a turn away from conceptions of belief toward materiality and practice » (2010 : 371). En quoi, concrètement, l'emploi de ces nouvelles techniques de médiation affecte-t-il les pratiques, individuelles et collectives ?

La réponse qui peut être apportée est, comme toujours, circonstanciée. Sans tomber dans une « médiologie » (Debray, 1991) des faits religieux, il est certain, au-delà d'une inflexion générale et conjoncturelle des pratiques, que les nouveaux médias sont appropriés de différentes manières selon les traditions religieuses dans lesquelles ils s'inscrivent et que leur technicité produit des effets plus ou moins importants sur le déroulement de l'action rituelle. L'adoption du compteur digital en remplacement du chapelet à graines, étudié par Urmila Mohan, ne semble pas affecter les pratiques méditatives hindouistes, l'usage prévalant dans ce cas sur les caractéristiques techniques de l'objet. Il en va par contre tout autrement de la photographie numérique, des téléphones portables ou des écrans analysés par Pierre-Olivier Dittmar dans différents contextes religieux, ou encore, parmi d'autres exemples, de la médiation télévisuelle, qui sature et structure l'expérience pentecôtiste contemporaine (Mottier, 2014, 2015).

Les nouvelles techniques de médiation posent de manière accrue la question de la « portabilité des pratiques » (Csordas, 2009). Cette portabilité s'appuie sur des matières, des substances, des artefacts qui ne sont plus seulement les médailles miraculeuses, les chapelets ou les amulettes que l'on porte sur soi, les autels domestiques ou les tapis de prière avec lesquels on voyage, mais bien les

« portables » ou les « écrans » qui transmettent et activent la force des esprits agissant à distance. La relation entre le média et l'immédiat, l'individuel et le collectif, se trouve ainsi reconfigurée. Derrière ces questionnements sur les nouvelles techniques de médiation, qui multiplient les modalités d'activation des esprits et les occasions d'une expérience individualisée, une autre interrogation, plus conséquente, se profile : en quoi cette notion de médiation permet-elle de repenser la question des matérialités religieuses en des termes qui ne sont plus seulement ceux de la construction ou de la co-construction, mais de l'instauration ?

Instauration et dissolution

Marika Moisseeff a raison quand elle invite, dans ce dossier, les anthropologues à se poser moins la question de ce que font les personnes avec les objets que celle de ce que les objets font aux personnes. Ce changement de perspective, amorcé par nombre d'auteurs, est nécessaire car il encourage une compréhension combinée du sujet et de l'objet, du corps et de la matière, tout en apportant quelques éléments de compréhension sur les imputations de subjectivité dont certains éléments de notre environnement physique font parfois l'objet. Sans nécessairement faire retour sur les « fétiches », ni sur l'efficacité des « objets forts » qui ont fait l'objet d'une discussion en introduction de ce dossier et d'une reprise dans la contribution d'Agnieszka Kedzierska-Manzon consacrée aux « fétiches mandingues », parmi les nombreuses discussions et propositions théoriques avancées, l'intérêt du travail de Bruno Latour est d'aller « au-delà du sujet, de l'objet et de leur combinaison » en prenant le « pli des techniques » (2010).

Les techniques, d'après lui, sont moins des « intermédiaires » que des « modalités actives » (2006 : 9). Aussi, « faire faire, c'est faire exister », écrit-il. La logique de l'instauration prime donc sur celle de la construction (2006, 2012). Dire, par exemple, d'une divinité qu'elle est « instaurée » permet de mettre l'emphasis sur « la découverte », « l'invention totale » à laquelle procède le fidèle qui « accueille, recueille, prépare, explore, invente [...] la forme » de cette entité (2006 : 9).

La reprise par Bruno Latour de cette philosophie de l'instauration est une manière de rassembler « les modes de l'agir et ceux de l'être, en étudiant comment et par quelles voies ils peuvent se combiner » (Souriau, cité par Stengers et Latour, 2009 : 64). Mais ce qui a été instauré survit-il pour autant à la destruction matérielle ? Autrement dit, les « objets forts », qui condensent efficacement des relations et focalisent l'attention, ceux-là même que Pierre Lemonnier qualifie de « résonateurs périssologiques » en tant qu'ils « *établissent, pour les acteurs, une mise en correspondance* de leurs pensées et de leurs pratiques » (2013 : 8), instaurent-ils des manières d'être au monde qui leur survivent ?

Ce questionnement est posé par la contribution de Cécile Guillaume-Pey lorsqu'elle s'interroge sur les cas de conversion de Sora au christianisme : « jeter les

esprits, écrit-elle, loin d'être une métaphore, renvoie à un acte bien concret » ; il s'agit de « couper matériellement ses liens avec les ancêtres » en brisant publiquement les pots-esprits. Le lien, sinon l'attachement, que les nouveaux convertis entretiennent avec leurs ancêtres ne cesse pourtant pas d'exister : dans la plupart des cas, analyse-t-elle, les convertis investissent d'autres formes matérielles pour renouer, réactiver ou cultiver différemment, moins fortement, plus occasionnellement, le lien rompu. De même, Catherine Allen, au sujet des pierres *inqaychus* des plateaux andins, évoque des cas de mise en vente aux touristes, suite à la conversion de leurs propriétaires au pentecôtisme, afin d'éviter une proximité potentiellement « dangereuse » avec ces « choses qui se tiennent par elles-mêmes ».

Daniel Fabre, à l'occasion du colloque « Matérialités religieuses », avait bien noté dans notre questionnaire « l'évocation discrète, d'une part d'une démiurgie qui ordonne, organise des matériaux et, d'autre part, d'une liturgie qui répète, qui refait ». Cet ordonnancement religieux du faire l'avait poussé à traiter des apocalypses « qui comportent à l'inverse l'idée de dissolution, de destruction et de fin, dont les choses, la matière et les corps sont les cibles concrètes ». Cette épreuve du défaire et, plus précisément, cet ensemble « d'actions contradictoires » – faire, défaire, refaire – est au cœur, avait-il rappelé, de « l'inventivité de bien des pratiques religieuses ».

Plus qu'à une éradication ou à une purification, c'est donc au redéploiement constant des techniques de médiation religieuse que les communautés se livrent, soucieux de concilier leurs pratiques pour favoriser, selon les circonstances, « l'accueil des êtres instaurés par [leur] action hésitante » (Latour, 2010 : 120). Ces divers accommodements – qu'il s'agisse de « braconnages » ou de « bricolages » – sont au cœur de la logique de l'instauration et permettent de déborder les objets, leur vie, leur agentivité ou leur parcours biographique, tout en concevant les techniques corporelle et matérielle de la médiation religieuse comme un processus inachevé de traduction.



La question des matérialités ne force ni à céder à un matérialisme excessif ni à reproduire, *in fine*, des antagonismes qu'elle prétend surmonter. Elle invite, au contraire, à étudier les combinaisons multiples entre le faire et le croire. Ainsi, sans doute est-ce moins en termes d'ontologies que de pratiques et d'expériences qu'il nous faut étudier la relation au monde transcendant (Keane, 2008). Ce lien, en effet, n'existe pas de fait ; il n'a rien d'essentiellement religieux ou de strictement symbolique. Il est médié, sinon techniquement instauré, et peut faire l'objet de nombreux redéploiements. C'est donc à ces régimes d'instauration, qui matérialisent, discriminent et spécifient différentes manières de faire religion, que

nous devons nous intéresser. Cette perspective théorique, orchestrale pourrait-on dire, invite à faire la part belle aux matérialités ordinaires, qu'il n'est possible de saisir qu'à partir d'une description ethnographique rigoureuse.

Anouk COHEN
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)
CNRS, Université Paris Ouest Nanterre La Défense
anouk.cohen@wanadoo.fr

Damien MOTTIER
Histoire des Arts et des Représentations (HAR)
Université Paris Ouest Nanterre La Défense
damienmottier@gmail.com

Bibliographie

- ASAD Talal, 2001, « Reading a Modern Classic: W. C. Smith's, *The meaning and End of Religion* », *History of religions*, n° 40, 3, p. 205-222.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Sophie, LUCA Nathalie (dir.), 2014, *Croire en actes*, Paris, L'Harmattan.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2015, « Le Cheikh et la statue », *Lieux saints partagés*, catalogue d'exposition, Marseille, Actes Sud-MuCEM, pp. 108-112.
- AUGE Marc, 1988, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.
- BASCHET Jérôme, 2008, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard.
- BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse, Éditions Anacharsis.
- BERTHOZ Alain, 1997, *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob.
- BYNUM Caroline Walker, 2011, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books.
- CERTEAU Michel de, 1980, *L'invention du quotidien. Tome 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- , 1982, *La fable mystique*, Paris, Gallimard.
- CHARTIER Roger, 1987, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, L'Univers historique, Paris, Le Seuil.
- CLAVERIE Élisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- , 2010, « Médiateurs/Médiations », *Dictionnaire des Faits religieux*, Paris, Quadrige, Presses universitaires de France, p. 701-703.
- COHEN Anouk, 2010, « Le livre du Coran à Rabat et à Casablanca », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 150, p. 175-195.
- , 2012, « Le Coran et ses multiples formes (Casablanca, Maroc) », *Terrain*, n° 59, p. 70-87.
- , 2015, « L'économie du livre saint dans le Maroc contemporain », *Cahiers du CAP*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 73-102.
- COMAROFF Jean & John, 1991, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.

- , 1997, *Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press.
- CORBIN Alain, 1982, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier-Montaigne.
- , 1994, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible*, Paris, Albin Michel.
- CSORDAS Thomas (dir.), 2009, *Transnational transcendence: Essays on religion and globalization*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- DEBRAY Régis, 1991, *Cours de médiologie générale*, Paris, Bibliothèque des idées.
- DERRIDA Jacques, 2001, « Above all, No Journalists! », in Vries H. de, Weber S. (éds.), *Religion and Media*, Stanford, Stanford UP.
- DIDI-HUBERMAN Georges, 2006, *Ex-voto. Image, organe, temps*, Paris, Bayard.
- ENGELKE Matthew, 2010, « Religion and the media turn: A review essay », *American ethnologist*, n° 37, 2, p. 371-379.
- ENGELKE Mathew, HIRSCHKIND Charles, 2011, « Media, mediation, religion », *Social anthropology*, n° 19, p. 90-102.
- FOUCAULT Michel, 1975, « Pouvoir et corps », *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard.
- , 1976, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- , 2003, « La religion, mode de croire », *Revue MAUSS*, n° 22, p. 144-158.
- HIRSCHKIND Charles, 2006, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press.
- HOLBRAAD Martin, « Can the Thing Speak? », *Open Anthropology Cooperative Press*, Working Papers Series 7, ISSN 2045-5763 (en ligne).
- HOUTMAN Dick, MEYER Birgit (éds.), 2012, *Things: Religion and the Question of Materiality*, New-York, Fordham University Press.
- INGOLD Tim, 2007, « Materials against materiality », *Archeological dialogues*, n° 14, p. 1-16.
- , 2012, « Toward an Ecology of Materials », *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, p. 427-442.
- JULIEN Marie-Pierre, WARNIER Jean-Pierre (dir.), 1999, *Corps à corps avec l'objet. Approches de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan.
- JULIEN Marie-Pierre, ROSSELIN Céline, WARNIER Jean-Pierre, 2006, « Le corps : matière à décrire », *Corps*, n° 1, p. 45-52.
- KEANE Webb, 2007, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Los Angeles, University of California Press.
- , 2008, « The evidence of the senses and the materiality of religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, p. 110-127.
- LATOUR Bruno, 2006, « Sur un livre d'Étienne Souriau. Les Différents modes d'existence », in Courtois-L'Heureux F., Wiame A. (dirs), *Étienne Souriau. Une ontologie de l'instauration*, Paris, Vrin, p. 17-53.
- , 2010, « Prendre le pli des techniques », *Réseaux*, n° 163, p. 11-31.
- LATOUR Bruno, STENGERS Isabelle, 2009, « Présentation », in Souriau E., *Les différents modes d'existence*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEMONNIER Pierre, 2012, *Mundane objects: Materiality and non-verbal communication*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press.
- MAHMOOD Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.

- MARY André, 2000a, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études Africaines*, 160, p. 779-799.
- , 2012, « Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches », *Archives des sciences sociales du religieux*, n° 159, p. 203-223.
- MEYER Birgit (éd.), 2009, *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*, New York, Palgrave.
- MEYER Birgit, MOORS Annelies (éds.), 2006, *Religion, Media, And the Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- MORGAN David (éd.), 2008, *Key words in religion, media and culture*, New York and London, Routledge.
- , 2010, *Religion and material culture*, London, Routledge.
- MOTTIER Damien, 2014, « Media-church. Ethnographie des dispositifs de médiatisation en milieu pentecôtiste charismatique », *Médiation et Information*, n° 38, p. 141-151.
- , 2015, « Le télé-fidèle existe-t-il ? Enquête au sein d'une Église pentecôtiste de la région parisienne », in Jonveaux I., Kuczynski L., Nizard S. (éds.), *Le Religieux sur Internet*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en question ».
- , à paraître, « La télé-vision. Manière de croire en milieu pentecôtiste », in Polo de Beaulieu M.-A., Luca N. (éds.), *Des images pour faire croire*.
- PEEL John, YEADON David, 1990, « The Pastor and the Babalaow: The interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland », *Africa*, n° 60, 3, 1990, p. 338-369.
- , 2000, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press.
- PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- , 2014, « Quand croire c'est faire et un peu plus », in Aubin-Boltanski E., Lamine S., Luca N. (dir.), *Croire en actes*, Paris, L'Harmattan, p. 63-76.
- PINNEY Christopher, 2004, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, Londres, Reaktion.
- POUILLON Jean, 1979, « Remarques sur le verbe "croire" dans la fonction symbolique », in Izard M., Smith P. (dir.), *Essai d'anthropologie*, Paris, Gallimard.
- PROMÉY Sally (éd.), 2014, *Sensational Religion: Sensory Cultures in Material Practice*, New Haven, Yale University Press.
- SALATKO Gaspard, 2014, « La mise en espace du sanctuaire dans la revue *L'Art sacré* (1954-1969) », *Archives des sciences sociales du religieux*, n° 166, p. 269-286.
- SCHIED John, 1993, « Quand faire, c'est croire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives des sciences sociales du religieux*, n° 81, p. 47-62.
- , 2005, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier.
- SCHMITT Jean-Claude, 1990, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard.
- , 2002, *Le Corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard.
- SHUSTERMAN Richard, 2007, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, Éditions de L'Éclat, Paris.
- SOBCHACK Vivian, 2004, *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*, Berkeley, University of California Press.
- STOLOW Jeremy, 2012, *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*, New York, Fordham University Press.

- TAUSSIG Michael, 2009, *What Color is the sacred?*, Chicago, The Chicago University Press.
- VERNANT Jean-Pierre, 1990, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard.
- , 1999, *L’Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Le Seuil.
- VRIES Hent de, 2008 (éd), *Religion: Beyond a concept*, New York, Fordham University Press.
- VRIES Hent de, WEBER Samuel (éds.), 2001, *Religion and media*, Stanford, Stanford University Press.
- VAUCHEZ André, 1981, « Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle ». *Actes de la table ronde de Rome (16-19 mai 1979)*, Collection de l’École française de Rome, Rome, École française de Rome.