

# **Chapitre I. Variations des points de vue anthropologiques et religieux**

Il convient, pour commencer, de situer l'anthropologie dans son contexte contemporain et par là même de définir notre logique d'approche. Il s'avère également important, afin de mieux comprendre notre objet d'étude, de dresser une petite histoire de la religion catholique et des positions de celle-ci face à l'image et l'objet en dévotion. Nous aborderons ici diverses critiques et avancées de l'anthropologie en ce qui concerne l'étude du religieux, et nous traiterons de la question de l'iconoclasme. Aussi les réactions plus ou moins virulentes de l'autorité religieuse envers les dévotions populaires s'y imbriqueront, et laisseront apparaître le problème de la norme et des dogmes catholiques. Les autres religions nous permettront en outre d'élargir notre regard quant à la question de l'iconoclasme. Mais pour commencer, il importe de situer le présent mémoire dans un contexte scientifique et de poser les différents concepts et différentes notions qui pourront nous être utiles dans les deux chapitres suivants.

## **a. Approche anthropologique**

L'objet de dévotion, par exemple, est considéré comme un élément important en sociologie et en ethnologie pour comprendre le fait religieux. L'anthropologie, comme toute science, ne cesse d'évoluer. Et sa manière actuelle d'aborder le religieux est l'exemple le plus flagrant. Nous sommes passés des Lumières anticléricales au pragmatisme montant des XX<sup>e</sup> – XXI<sup>e</sup> siècles.

Les sciences sociales ont longtemps eu tendance à placer le religieux dans la catégorie des croyances irrationnelles et, de cette façon, ont commencé par porter un jugement sur ce qui ne peut pas être explicable scientifiquement. L'anthropologie a également longtemps regardé le fait religieux sous une dimension extraordinaire sans se pencher réellement sur les détails plus quotidiens et les moments de doutes des individus, ou même parfois d'indifférence. C'est une critique qui ressort de plus en plus aujourd'hui, et c'est notamment celle d'Albert Piette (2003). Dans le même esprit, il n'est plus question, désormais, de dire qu'un individu *croit*

complètement sans remettre quoique ce soit en question, ce qui l'assimilerait à un « idiot culturel », comme l'évoque gravement l'auteur.

### *L'étude du fait religieux*

En référence aux écrits de Paul Veyne<sup>6</sup>, Albert Piette montre que les individus ont beau croire, ils savent le remettre en question au moment opportun. Ainsi, un arbre réputé pour sa force spirituelle peut être un jour abattu pour obtenir du bois de chauffage (Piette, 2003 : 58). Chez des chercheurs comme Pierre Smith, ou plus tard Paul Veyne et aujourd'hui Albert Piette, l'individu peut se définir comme croyant mais tout au long de sa vie, et même simplement au cours d'une cérémonie, il passe par différents états de croyance.

De même il croit sans y croire totalement ; il convient, par ailleurs, d'après A. Piette, de prendre ce paradoxe comme un élément important de l'analyse et donc de ne pas l'occulter. L'individu qualifié de croyant n'est plus regardé comme naïf. On lui accorde enfin le doute. Et si l'acteur social a quand-même pu se montrer « naïf », c'est qu'il le veut bien. « L'homme sait bien de quoi il ne faut pas qu'il devienne conscient ». Paul Veyne qualifie cela d'« indifférence léthargique » (Piette, 2003 : 70). Claverie (2003), de son côté explique que venir en pèlerinage suppose en quelques-sortes de s'engager à laisser de côté son sens critique. Le long du séjour, les pèlerins peuvent aussi passer par différents degrés.

Nous en avons un autre exemple avec les travaux de Jenny Hockey, Leonie Kellaher et David Prendergast (2007) qui étudient les choix faits par des personnes résidant en Angleterre et en Ecosse en ce qui concerne la crémation et le devenir des cendres des défunts. Ils montrent qu'en général les personnes ne croient pas totalement qu'ils parlent à leurs proches défunts en parlant aux cendres. Une femme déclare à l'enquêteur « je sais que c'est idiot, je sais qu'ils ne sont pas là », « mais je pense que ça me fait sentir, ça me fait remplir le cœur de paix, vous voyez » (Hockey et al, p.301). Cela ressemble plus à un choix qu'à un état d'aliénation. Parler aux cendres n'est pas forcément irrationnel mais il s'agit plutôt d'une logique interne.

Les auteurs complètent leur explication en recourant au travail des G. et K. Bennett<sup>7</sup>. Selon ces derniers, les personnes qui essaient de donner un sens à la mort d'un proche le font en

---

<sup>6</sup> Veyne P. (1992), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris : Seuil.

<sup>7</sup> Cites par Hockey et al. : Bennett Gillian et Kate, 2000, « The presence of the dead : an empirical study », *Mortality*, 5 (2) : 139-157.

oscillant entre l'explication matérialiste et celle du surnaturel. Ils ont par exemple interrogé des veuves. Celles-ci hésitent entre les deux tendances et l'une d'elle, notamment, « rapporte avoir très distinctement vu sa mère, [et] croit qu'il peut s'agir d'un avertissement. Ce qui ne l'empêche pas de donner une explication matérialiste de sa vision surnaturelle en disant qu'elle avait beaucoup pensé à sa mère, s'était sentie déprimée, et avait peut-être rêvé d'elle » (Hockey et al, 2007 : 301).

La relation à Dieu se présente en fait de la même manière que la relation aux défunts. Aussi, A. Piette annonce : « Notre perspective montre que les hommes savent, d'une part, qu'ils assurent eux-mêmes la présence de Dieu et d'autre-part, que celui-ci est présent en situation, capable d'agir en retour sur eux. » (Piette, 2003 : 51). Par ces termes, A. Piette se revendique d'un *théisme méthodologique*, approche par laquelle l'entité surnaturelle est également à étudier comme étant impliquée dans une interaction avec l'individu. Cette perspective sera aussi la nôtre.

Lorsque l'homme se trouve en interaction avec une entité surnaturelle, il crée sa présence, le sait bien et accepte le caractère incertain de cette présence. L'interaction avec Dieu et sa mise en présence peuvent par ailleurs être abordées grâce à la notion de *cadre* qu'a développé Erving Goffman (1986) à la suite de Gregory Bateson (1954). En effet E. Goffman annonce dès les premières pages de *Frame Analysis* qu'il prend appui sur la théorie des cadres de G. Bateson.

Afin de comprendre ces notions, il sera pertinent de reprendre les différents concepts qui les constituent et qui nous serviront par la suite<sup>8</sup>.

Le *cadre primaire* est en quelque sorte le cadre de base. « Est primaire un cadre qui nous permet, dans une situation donnée, d'accorder un sens à tel ou tel de ces aspects, lequel autrement serait dépourvu de signification. » (Piette cite Heinich (1988 : 30)). Parmi ceux-ci, nous trouvons les cadres naturels et les cadres sociaux. La *modalisation* est indispensable au cadre qui nous intéresse. Elle est ce qui vient transformer le cadre primaire : c'est ainsi qu'une cérémonie ou un carnaval amènent un caractère fictionnel. Il ne faut pas confondre avec la *fabrication* qui est une autre forme de transformation du cadre primaire, relevant plutôt « du registre de la tromperie et impliquant une intention de produire chez autrui une croyance erronée » (Piette, 2003 : 33). L'*activité hors-cadre* caractérise des événements anodins qui surviennent au milieu de la situation modalisée mais qui n'y sont pas attendue ou prévues,

---

<sup>8</sup> Nous nous aiderons de l'explication qu'en donnent Albert Piette (2003) et Nathalie Heinich (1989).

bien qu'ils soient récurrents. On ne lui prête en général pas attention. Ce sont les bâillements, la toux, par exemple. La *rupture de cadre* se rapproche de ce dernier concept mais s'oriente plutôt sur l'affect. La rupture implique par exemple un désengagement ou au contraire un débordement parce que l'évènement est trop pris au sérieux. En découle alors le *mécadrage* qui inclue la *sous-modalisation* et la *sur-modalisation*. Le premier terme caractérise le fait d'interpréter une action en retirant une strate, comme par exemple le côté ludique du carnaval. L'acteur social prend alors l'évènement trop au sérieux. Le second terme caractérise cette fois le fait d'interpréter une situation en ajoutant une strate, comme par exemple le côté ludique pour quelque-chose qui est donné comme sérieux. L'acteur social prend l'évènement trop à la légère. A cela s'ajoutent les « moments de pauses par rapport à des moments d'activités » (Piette, 2003 : 33) et « la forme externe de l'évènement qui indique le statut de la situation, quel que soit le registre des différentes strates » (*ibid.*).

Les éléments matériels que nous évoquerons au cours de ce mémoire participent chacun, à un moment donné, à la modalisation d'un cadre qui lui-même les transforme par modalisation.

Afin de mieux comprendre ces différents concepts, nous reprendrons un exemple de Nathalie Heinich (1989). Elle a analysé l'évènement de l'inauguration du Pont-Neuf de Christo à partir de l'approche de Goffman. Le Pont-Neuf emballé par l'artiste Christo en 1985 a eu un retentissement médiatique. Une foule s'est déplacée pour assister, le jour de l'inauguration, à son déballage. Cette installation est considérée comme une œuvre d'art éphémère : la modalisation du pont. Une économie s'est développée autour de cet évènement et l'on a méticuleusement préparé l'accueil des visiteurs ainsi que la solennité du jour. Tout cela constitue le cadre. Seulement, certains habitants des alentours se moquent ouvertement de cette qualification d'œuvre d'art. Leur réaction est donc à classer dans la catégorie mécadrage, et notamment dans la sur-modalisation, car ces personnes ajoutent une strate au mode fictionnel en tournant l'évènement en dérision.

Pour reprendre ces concepts sous le mode religieux, pensons par exemple au *cadre* d'une messe dominicale dans une église catholique française. Le cadre primaire commence à être délaissé à partir du moment où l'on entre dans cet espace et surtout lorsque débute la liturgie. Celle-ci apporte un caractère *fictionnel* et donc participe à la modalisation. Imaginons maintenant qu'un bébé se met à pleurer, il fait surgir le hors-cadre. Ensuite une vieille femme se met à crier, se disant en présence de la Vierge Marie. Pour l'assemblée incrédule la femme a fait une rupture de cadre, elle est en mécadrage. C'est le cas d'une sous-modalisation car

elle a pris le cadre trop au sérieux. En dehors du cadre, il peut y avoir l'enfant de cœur qui se prépare et range son mp3.

La notion de cadre peut être une façon d'aborder l'interaction entre l'homme et l'entité céleste. Pour A. Piette, l'observation des détails et l'écoute du discours indigène permet de rendre compte de la manière dont ceux-ci construisent la présence de Dieu et comment cette présence « agit interactionnellement » (Piette, 2003 : 42). A. Piette insiste par ailleurs sur l'importance analytique de l'entité invisible.

Comme nous l'avons vu et le verrons par la suite, de plus en plus d'auteurs contemporains, choisissent de prendre en compte l'entité surnaturelle dans l'interaction. Il s'agit, comme pour les êtres humains, d'accorder un « statut de présence interactionnelle » aux entités invisibles (Piette, 2003: 38 ; se réfère ici à E. Claverie ; 2003).

L'entité est présente notamment dans des gestes, des paroles et, ce qui nous intéresse ici, des objets.

### ***Les objets et la présence surnaturelle***

« L'interaction religieuse est sous la contagion permanente d'un absent invisible mais dont le statut de pertinence et la capacité de structuration renvoient à des éléments divers (objets, paroles) qui, plutôt que de provoquer des interférences dislocatrices, cadrent le cours de l'interaction d'une nouvelle manière : « Dieu est présent ». » (Piette, 2003 : 41)

Cet auteur constate que « L'essentiel de l'activité religieuse porte sur les médiations » (*ibid.* p. 43). Par exemple dans l'incarnationnisme catholique, il y a quatre types de médiations : « l'objectivation » dans le rituel du pain et du vin comme étant le corps du Christ ; « l'exemplification » : attitudes qui témoignent de l'amour du Christ ; la « trace » sous des formes diverses : objets comme le ciboire, un bâtiment ou icône, la parole du Christ dans les livres, bulletin paroissial. Ceux-là présenteraient des degrés variables ; la « substitution » : c'est par exemple le prêtre, en tant que représentant du Christ, et la pratique rituelle, qui confère son statut à l'hostie (*ibid.*). L'hostie portant alors la trace du Christ, « peut agir sur le paroissien qui perçoit dans cette consommation « le sommet de sa rencontre avec le Christ » » (*ibid.*).

La médiation du prêtre et l'intervention de l'Esprit Saint font que les récipients qui contiennent l'hostie et le vin sont aussi porteurs de la présence du Christ. Par conséquent, comme l'annonce très justement A. Piette, l'église qui renferme ces objets est également consacrée. De même « elle diffuse cette sacralité à tout ce qu'elle contient d'originellement profane » (*ibid.*). L'église et les objets qu'elle renferme se transmettent mutuellement cette sacralité par un phénomène de réfraction. Ceci-dit, tout ce qui est profane ne peut pas toujours recevoir cette sacralité ; ainsi pensons à un simple manteau oublié le soir sur un banc de l'église. Il faut donc garder à l'idée que si cette sacralité se diffuse sur les objets qu'elle renferme, c'est parce que ces mêmes objets y sont prédestinés par la volonté des individus. Cette modalisation, cette transformation de profane à sacré « suppose la « foi » du chrétien pour maintenir l'articulation du réseau, donc, la présence de Dieu » (Piette, 2003 : 45). L'auteur explique son emploi du terme de « foi » comme désignant « l'amour qui fait rapprocher les absents en les rendant présents ou encore par un geste qui les rappelle » (*ibid.* en référence à B. Latour (2009)). La foi, ici, est liée à l'affect mais aussi aux éléments qui réfèrent à l'absent, comme si la foi avait parfois besoin de visualiser l'absent dans quelque-chose de plus concret, ainsi le geste. Mais on peut probablement aussi ajouter les éléments matériels qui témoignent de la foi de l'individu à qui il appartient et qui ont un caractère sacré, et par là même rendent Dieu présent. Pensons par exemple au chapelet qui accompagne les catholiques le long de leur vie et les met en interaction avec Dieu et les Saints. Pensons aussi au Christ en croix ou aux statues le représentant. Les femmes des couvents allemands du XV<sup>e</sup> siècle, qu'étudie Boerner (2004) prenaient clairement appui sur ces représentations figuratives dans leur dévotion. Nous le verrons par la suite. L'hostie est aussi très intéressante car elle rend présent Dieu en le *signifiant*, comme étant (sans être vraiment) le corps du Christ : « Sans portée représentative, le signe fait venir quelque-chose qui est hors de lui. Comme l'hostie dont la surface blanche n'implique rien de semblable avec ce qu'elle désigne. C'est une « opération de conversion » qui vise la présence plutôt que la représentation » (Piette, 2003 : 36). C'est une « re-présentation du Dieu absent » (*ibid.* : 45). Nous réutiliserons par ailleurs de nombreuses fois ce terme.

Parler de présence peut aussi renvoyer à l'une des affirmations centrales de l'auteur, à savoir le fait que l'entité invisible invoquée soit présente en même temps qu'elle est absente. Et ceci, tout autant que l'individu croit et ne croit pas. L'hostie est du même coup à la fois corps du Christ et simplement signifiant. Ainsi, l'homme est intérieur et extérieur à l'interaction, et il

en est de même pour Dieu. A. Piette voit en cette double extériorité un élément fondamental pour comprendre l'interaction entre l'homme et Dieu.

### *Anthropologie et religion*

L'anthropologie présente encore certaines lacunes que C. Pons (2011) ou A. Piette (2003) ne se cachent pas de souligner. Notre discipline porterait un regard aussi fermé que l'Eglise a pu l'être tout au long de l'histoire. L'ethnocentrisme a, nous le savons, touché et touche encore la recherche sur les religions et les objets qui en sont l'expression. Bruno Latour dans son livre *Sur le culte des dieux faitiches* (2009) est très fécond en matière de critique vis-à-vis des chercheurs en anthropologie et de leurs prédécesseurs. Il y reprend notamment les écrits des explorateurs portugais qui découvrent et donnent leur noms aux *fétiches* des « Nègres » du Golfe de Guinée. Toute leur erreur provient du fait qu'ils *croient* que les *Nègres croient* naïvement en le pouvoir d'objets « fétiches » qu'ils ont, par définition, créés de leurs propres mains et dans lesquels ils ont projeté leurs désirs. Le problème, selon les explorateurs, est que les hommes qu'ils interrogent affirment deux choses contradictoires : l'autonomie d'un objet, lequel objet est créé par l'homme. Le raisonnement est le suivant : si j'ai fabriqué un objet, il ne peut pas être autonome car c'est moi qui l'ai fabriqué. De la même façon, si l'objet est autonome, je n'ai pas de pouvoir sur lui, je ne peux pas l'avoir complètement fabriqué. Si je l'ai fabriqué et que je *crois* qu'il est un dieu, alors je suis aliéné.

Latour renvoie le problème sur les amulettes de la Vierge que portent ces mêmes dénonciateurs. En bon théologien, un prêtre peut rétorquer que l'image pieuse n'est qu'un rappel du modèle... Quoiqu'il en soit ce sont en fait des *iconodules* face à d'autres *iconodules* comme le montre l'auteur (Latour, 2009 : 24).

Latour pose deux dénonciations critiques. La première pointe du doigt les antifétichistes qui assurent que l'autonomie attribuée à ces objets n'est qu'illusion et que ce sont les acteurs qui octroient cette force à l'objet-fétiche, et surtout sans en avoir conscience.

Cela ne peut fonctionner que si le fabriquant manipulateur devient ensuite « berné de bonne foi » (Latour, 2009 : 31). Selon les antifétichistes, le fétiche n'est qu'un objet complètement fabriqué, manipulé par l'homme. Aussi l'acteur doit prendre conscience de son rôle de manipulateur pour enfin se désaliéner.

La seconde critique concerne les « scientifiques » qui attribuent un pouvoir à la « multitude sociale » (*ibid.* : 33), pouvoir qui n'a rien de divin mais qui dépasse les acteurs. La référence se trouve notamment chez ce qu'il appelle les « modernes » comme Durkheim avec le *fait social*, ou Marx et sa réflexion sur le fétichisme de la marchandise. Chez ces derniers, l'individu *croit* être autonome mais *l'objet-fait*, c'est-à-dire le social, exerce une influence sur le comportement de l'individu sans que celui-ci s'en aperçoive.

Chacune de ces deux dénonciations critiques fait des acteurs des *croyants* aliénés, c'est-à-dire des croyants qui ne savent pas qu'ils ne font que croire. C'est ainsi que l'emploi des termes « croyance », « croyant », « croire » deviennent des révélateurs de ces positions qui présentent les individus comme des êtres aliénés nécessitant d'être *sauvés* par un discours *objectif*. Nous tâcherons dès lors de ne pas user du vocabulaire référant à la croyance sans au moins en mesurer la signification. Bruno Latour déclare : « Personne n'a jamais en pratique manifesté une croyance naïve en un être quelconque. Si croyance il y a, c'est l'activité la plus complexe, la plus réflexive qui soit » (*ibid.* : 90). Le philosophe Henry Corbin explique de son côté, à propos de la gnose : « En tant qu'elle croit, elle *sait*. Mais en tant que ce qu'elle sait ne relève pas des évidences positives, empiriques ou historiques, elle *croit* » (cité par Antoine Faivre, 1996 : 19).

En plus d'identifier les acteurs à des croyants naïfs, l'une et l'autre position se place à l'extrême sans accepter de compromis. D'un côté les acteurs sont supposés être totalement autonomes et maîtres de leurs actions, donnant son pouvoir à l'objet-fétiche, de l'autre les objets-faits sont totalement autonomes et agissent sur les individus passifs. Il convient alors de trouver un juste milieu que Latour propose sous le terme de *faitiche* : « A condition de maintenir une stricte séparation entre les deux types d'objets et les deux types de sujets, la pensée critique n'aura donc aucune difficulté à prétendre à la fois que l'acteur humain libre et autonome crée ses propres fétiches et qu'il est complètement défini par les déterminations objectives que révèlent les sciences exactes ou sociales » (*ibid.* : 42). Nous y reviendrons par la suite.

D'autres critiques s'ajoutent à celles-ci comme celle de la tendance à souvent étudier ce qui est marginal pour la marginalité. C. Pons explique que les pratiques rangées dans la case de l'ésotérisme moderne, par exemple, sont à étudier pour elles-mêmes, pour ce qu'elles rendent compte du monde et des sociétés, mais encore sur ce nouvel objet d'étude qu'est l'interaction

entre les hommes et les entités invisibles. A. Piette en est en outre un fervent défenseur. Celui-ci va même plus loin par rapport à l'attrait qu'a l'anthropologie pour le marginal en traitant de ce qui est central et pourtant très peu estimé, à savoir la religion catholique. Il rend enfin compte du côté ordinaire du religieux et observe chaque détail qui aurait pu sembler non-pertinent pour des folkloristes, par exemple. Elisabeth Claverie, de son côté observe aussi intelligemment les faits sur son terrain à Medjugorje. Latour la montre d'ailleurs en exemple. Se référant au proverbe chinois disant « quand le savant montre la Lune, l'imbécile regarde le doigt » il affirme qu'elle « suit le doigt qui désigne la Vierge, position fort sage et surtout fort savante » (Latour, 2009 : 93).

Ce que nous comprenons avec des chercheurs théoriciens contemporains tels que B. Latour ou A. Piette, est que le problème ne se pose pas dans l'existence ou non de forces surnaturelles mais d'étudier celles-ci comme des faits agissants et faisant agir, des *modus operandi* comme dit Latour, et comme résultant de l'interaction avec les acteurs. Une telle position s'avère le résultat d'un cheminement pragmatiste.

### ***Pragmatisme***

Méthode de pensée déjà plus ou moins présente depuis l'antiquité, le pragmatisme devient à la mode au début du XX<sup>ème</sup> siècle, grâce notamment à son père fondateur américain William James. La pensée allemande phénoménologique prend le pas sur le pragmatisme dans les années trente, mais ce dernier courant, après avoir fait une apparition dans les années soixante-dix, émerge de plus belle depuis le début de notre siècle<sup>9</sup>.

Afin de comprendre ce qu'est le pragmatisme, nous nous référerons à un texte de W. James (2010 (1907)).

Celui-ci explique que le pragmatisme est avant tout une méthode qui permet d'éviter les débats sans fin entre des discours opposés mais cohérent à travers les points de vue respectifs. Ainsi un questionnement qui se dit scientifique (en sciences « moles » comme en sciences « dures ») n'a de pertinence que si sa réponse a des conséquences concrètes et pratiques sur la réalité. Il rapporte les propos du chimiste Ostwald : « Toutes les réalités influencent notre

---

<sup>9</sup> Petit P. (08/07/2010-21h à 22h), La Fabrique de l'humain, émission diffusée sur France Culture.

conduite, m'avait-il écrit, et c'est dans cette influence que réside pour nous leur signification. Dans mes cours, je pose d'ordinaire les questions comme ceci : en quoi le monde serait-il différent si telle proposition plutôt que telle autre était vraie ? Si je ne vois aucune différence, alors l'alternative n'a pas de sens » (James, 2010 : 103).

Il ne s'agit donc pas seulement de pertinence mais surtout de signification. Ainsi, il éloigne les questionnements trop abstraits qui sont alors inutiles et improductifs. « La philosophie ne devrait pas avoir pour unique fonction, dit James, que de déterminer précisément quelle différence cela fera pour vous et pour moi, à tel et tel moment de votre vie, si l'on tient pour vraie telle formule de l'univers plutôt que telle autre » (James, 2010 : 104).

L'exigence pragmatique poserait les bases d'un empirisme différent de celui connu jusqu'alors. Et W. James écarte tout aussi fermement l'approche rationaliste. La « vérité » n'a de fondement qu'à travers l'expérience des individus, idée qu'il tire du discours de MM. Schiller et Dewey. Une idée est vraie à travers un point de vue. Par ailleurs, la vérité individuelle est logiquement sujette à des changements, dus à l'expérience personnelle (discussion, observation, incident qui bouleversent l'idée première, etc.). Par conséquent « il n'y a pas de vérité objective pure, de vérité qui s'établirait sans qu'intervienne la fonction qui répond aux besoins de l'individu de lier les parties anciennes de l'expérience aux plus récentes » (*ibid.* : 115).

Le pragmatisme est donc « une théorie génétique de ce qu'on entend par vérité » (*ibid.* : 116).

Néanmoins il reste une méthode avant tout, et consiste en une attitude, une orientation, en dehors de toute théorie particulière. Il s'appuie simplement sur des faits. C'est en quelque sorte ce qui fait sa force scientifique et l'impose comme une méthode presque obligatoire et évidente pour notre travail anthropologique.

Supérieur, selon W. James, à l'empirisme positiviste et au rationalisme, notamment en ce qui nous concerne ici, c'est-à-dire le religieux, le pragmatisme « est prêt à tout prendre en compte, la logique comme les sens, et même les expériences les plus humbles et les plus personnelles. Il prendra les expériences mystiques si elles ont des conséquences pratiques, accepterait un Dieu embourbé dans le fait privé s'il pensait pouvoir l'y trouver » (*ibid.* : 126).

Convaincu par ces explications, nous choisirons dans ce mémoire d'adopter un regard pragmatique.

## *Quelques termes de vocabulaire*

Tout comme les choix méthodologiques témoignent de notre regard et de nos affiliations scientifiques, le vocabulaire employé par l'auteur se trouve être un révélateur du point de vue choisi par celui-ci. Il est aussi simplement le résultat d'un choix d'auteur afin d'être compris dans sa complète signification. Il servira alors à l'argumentaire. C'est l'œuvre des *concepts*.

Il nous faudra donc être vigilant quant aux termes que nous emploierons.

Le vocabulaire référant à la croyance a déjà été évoqué. Mais il semble important, compte tenu du sujet de ce mémoire, de parler de la notion de *mana* proposée par Marcel Mauss dans sa « Théorie générale de la magie » (Mauss et Hubert, 1968).

Il emprunte ce terme aux mélanésiens, pour nommer le « pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incarné, agir magiquement » (Mauss, 1968 : 101). « Le mana n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité, et un état » (*ibid.*).

Lévi-Strauss, de son côté, critique ce choix méthodologique en comparant ce mot à « truc » et « machin ». En effet, le terme *mana*, tel que Mauss le présente est très vague, et ce dernier le concède. Néanmoins, selon lui, il permet justement de créer une confusion et de faire une liaison entre ces éléments fondamentaux de la magie. L'idée de *mana* « est obscure et vague et pourtant étrangement déterminée » (*ibid.* : 102). Elle est concrète. Le *mana* est d'abord une qualité (du chaud, du lourd, puissant), il est ensuite une chose, « une substance, une essence maniable, mais aussi indépendante. Et c'est pourquoi il ne peut être manié que par des individus à *mana*, dans un acte *mana*, c'est-à-dire par des individus qualifiés et dans un rite » (*ibid.* : 102). Et en troisième lieu, « le mana est une force et spécialement celle des êtres spirituels (...). C'est lui qui en fait des êtres magiques » (*ibid.* : 103). Les esprits de la nature en ont tous mais les esprits des morts, affirme-t-il, n'ont de *mana* que s'ils ont un statut de chefs ou s'ils ont été l'objet de miracle, par exemple. Seuls les esprits *efficaces* en ont.

Une autre limite peut éventuellement être proposée : Tirer un concept d'une société donnée pour en faire un concept général utilisable dans le monde entier comporte un risque méthodologique quant à l'analyse d'un fait dans un tout autre contexte.

Si nous voulions étudier le fait religieux par le biais de cette notion, la qualification ne devrait pas être forcément liée à la place de maître de cérémonie, ou encore à un élu des entités spirituelles, qui peut venir à l'esprit en premier. Comme nous le verrons dans la prochaine

partie, certains objets entretiennent un rapport plus privilégié avec des personnes qui n'ont pas ce type de statut et exercent une force. Les cendres d'un défunt par exemple, sont porteuses de cette *force* que les personnes ressentent à son contact, notamment par la mise en présence d'un corps mort mais surtout d'un ancien vivant<sup>10</sup>. Ces cendres seront manipulées<sup>11</sup> par des personnes qualifiées dans la profession funéraire, éventuellement par un maître de cérémonie mais aussi en général par la famille qui use de son droit de les emmener dans le foyer ou dans un endroit qui fait sens. Les membres de la famille sont *qualifiés* par la place qu'ils occupaient dans la vie du défunt et par ce lien de naissance.

Si l'on affirme ici que cette force octroyée aux cendres peut être qualifiée de *mana*, ce serait en considérant que l'action efficace mise en avant par Mauss peut être accordée dans l'action « faire-faire » que Latour a développé, c'est-à-dire qu'à moindre mesure, l'objet agit en faisant agir les individus. Dans ce cas, l'individu qui le manipule n'est pas forcé d'être « à *mana* ». Ou bien cela pourrait être possible si nous envisageons que l'individu reçoit le *mana* par l'objet, dans le cadre de l'interaction qui s'instaure. Mais à la réflexion, le terme de *mana* ne conviendra pas à la présente étude. Nous nous en tiendrons à des mots tels que « force », « exceptionnalité » ou « aura ». Ces mots ont au moins pour intérêt d'être moins impliqués dans une méthode particulière et ils seront plus faciles à employer bien que toujours très vagues. Nous avons vu en introduction que le terme « aura », qui peut parfois être refusé par certains auteurs, est utilisé par Pierre Smith (1979) pour parler de ce qui émane de la coque du bateau, lui donnant une existence autonome.

D'autres termes importants ressortent lorsqu'il est question de l'usage des objets et de la représentation figurative dans le cadre des institutions religieuses. Les idées d'*iconoclasme* et d'*iconodule* que nous avons définies au tout début y sont récurrentes.

Mais Bruno Latour fait remarquer au lecteur que la destruction de l'icône et son adoration peuvent se confondre. C'est pourquoi il invente les mots « *iconoclash* » et « *iconocrise* » afin de nommer ce qu'il nous livre en exemple<sup>12</sup> : des pompiers détruisent la vitre blindée du Saint Suaire devant une foule hystérique, et cela pour le protéger du feu. La qualité de restaurateur,

---

<sup>10</sup> Les proches du défunt projettent les représentations qu'ils se font de la personne qu'ils ont connue, son personnage additionné des souvenirs.

<sup>11</sup> Dans le sens d'avoir une relation plus ou moins directe. Cela ne signifie pas forcément toucher.

<sup>12</sup> Qu'il tire du film d'Alberto Giglio : *The Shroud* : VHS couleur, août 2000. Alberto di Giglio audiovisuel : viale Leonardo de Vinci, 83, 00145 Rome, Italie (tel : 039065434671, et e-mail : telo@pelagus.it).

autre exemple qu'il propose, est aussi une position paradoxale car subissant l'accusation constante de « tuer par amour » (Latour, 2009 : 176).

A l'opposé, on trouve les situations par exemple où les individus décidant de détruire les images qu'ils jugent blasphématoires accordent et génèrent plus d'intérêt qu'avant, où alors se repentent en leur donnant de grands soins comme s'ils n'étaient plus certains du bien-fondé de la destruction, se rendant compte que « quelque-chose *d'autre* avait été détruit par erreur » (*ibid.* : 142).

Dans l'iconoclasme les individus savent pourquoi ils détruisent l'objet d'une adoration, mais dans le cas de *l'iconoclash* l'affaire est plus compliquée : « *l'iconoclash*, ou *l'iconocrise* au contraire c'est lorsque l'on ne sait pas, que l'on hésite, que l'on est troublé par une action dont il est impossible de savoir, sans indice supplémentaire, si elle est destructrice ou constructrice » (Latour, 2009 : 138).

Afin de mieux séparer l'iconophilie et l'iconoclasme, Latour propose une classification des différents gestes iconoclastes et cela par le biais d'éléments observables dans les situations d'iconocrise rapportés ci-après : « la motivation profonde des briseurs d'icônes, les rôles qu'ils confèrent aux images détruites, les effets que cette destruction a sur ceux qui chérissaient ces images, la manière dont cette réaction est interprétée par les iconoclastes, et, enfin, les effets de la destruction sur les propres sentiments du destructeur » (*ibid.* : 148). Il en tire les catégories A, B, C, D et E qu'il ne nous sera pas utile de détailler.

Le sujet de l'iconophobie ou de l'iconophilie nous ramène à une autre question que les travaux de C. Pons (2007 et 2011) mettent en avant notamment sur le paradoxe iconophile dans le contexte aniconique et iconophobe islandais contemporain. Il étudie le médiumnisme en Islande et observe que l'occultisme fonctionne en parallèle de la religion protestante, l'un faisant un grand usage de la représentation figurative, l'autre la refusant fermement. Mais chacune cohabite avec l'autre. La position aniconique du protestantisme ancrée dans les sociétés nordiques, cohabite simplement avec une culture fortement enracinée elle aussi depuis plusieurs siècles, celle d'un monde chtonien et des petits êtres qui peuplent les contes, mais aussi celle d'une mise en scène de l'ancestralité où la photographie des défunts est d'usage à l'échelle même de l'Etat.

Ceci nous amène à une dernière critique de l'anthropologie. Nous voyons ici l'importance d'une tendance ancrée historiquement et qui persiste malgré un contexte apparemment

contradictoire. Hors, C. Pons fait remarquer que les anthropologues ont pour habitude d'expliquer cet usage conséquent de l'image tant matérielle que mentale de l'occultisme comme un « éclectisme aléatoire, porté par l'individualisme récent du monde moderne » (Pons, 2007 : 130). De cette façon, « la tendance consisterait à transcrire une tentative iconophile en de la décadence superficielle, et à mimer par là même l'attitude rigoriste qu'ont longtemps arborées les confessions religieuses officielles à l'égard des images officieuses dissidentes » (*ibid.*).

L'anthropologie se montre donc parfois aussi imperméable que la religion officielle peut l'être.

Le contexte scientifique étant ainsi posé, nous tâcherons rapidement de comprendre le contexte religieux et notamment les réactions de l'institution de la religion catholique face à l'emploi de représentations figuratives et iconographique.

Nous mettre au courant des principaux changements survenus durant l'histoire concernant la religion nous permettra d'avoir une vision globale du contexte religieux dont il sera question dans les différents travaux que nous aborderons au court de ce mémoire.

## **b. Position religieuse et représentation : variations de points de vue au cours de l'histoire**

### *Le regard catholique*

Alain Besançon (1994) fait remarquer que L'Égypte ancienne et la Mésopotamie, puis la civilisation grecque antique usaient de l'image sans rougir pour figurer les dieux, ce que l'auteur appelle une « situation d'innocence » (Besançon, 1994 : 10). Mais les philosophes grecs n'étaient pas tous d'accord avec cet usage figuratif, Platon soutenant que « le regard doit se tourner vers le divin et que lui seul vaut la peine d'être contemplé ; que le représenter est vain, sacrilège, inconcevable » (*ibid.* : 12).

Nos ancêtres antiques ont donc déjà amorcé les questionnements concernant l'image et la représentation. Platon rejette l'activité mimétique car il est convaincu que l'artiste, en essayant de la reproduire se détourne de la *vérité*. L'imagination (*phantasia*) qu'il définit comme pensée par l'image et mélange de sensations et d'opinions, ne peut qu'éloigner de la vérité. Pour Aristote, au contraire, l'art qui reste une imitation peut permettre d'atteindre la vérité. L'âme aurait deux élans distincts vers l'image : pour l'un l'image est le *signe* de ce qu'elle représente, pour l'autre l'image est une réalité qui s'impose d'elle-même.

On ne cesse de débattre sur l'intérêt de l'image pour atteindre le vrai. Et c'est particulièrement le cas dans la religion catholique.

## *La représentation, un débat sans fin*

La Bible dit : « Tu ne te feras aucune image taillée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre » (Exode 20, 4 ; cf. aussi Deut. 5, 8). Cependant, Jack Goody (2006) montre que la règle comporte quelques rares exceptions : Dieu aurait lui-même demandé et inspiré la création de l'arche d'alliance qui porte deux chérubins d'or forgé. Et Moïse a sculpté le serpent d'airain.

L'Eglise porte tout au long de l'histoire un regard spécifique sur les pratiques marginales. Et, comme dans la plupart des sociétés et religions, le discours de l'Eglise sur le rapport à l'objet et aux représentations de l'invisible fluctue au court du temps, classant souvent ce rapport matériel avec les pratiques marginales combattues par l'institution officielle. L'autorité religieuse n'apprécie guère les dévotions populaires qu'elle qualifie parfois de blasphématoires, de barbares ou, à moindre échelle, de superstitieuses. Elle n'a néanmoins pas toujours le même point de vue radical.

Jack Goody, dans son ouvrage intitulé *La peur des représentations*, retrace l'histoire des réactions face aux représentations iconographiques. Il nous montre tout d'abord que le problème de la représentation du « Créateur » est récurrent dans beaucoup de sociétés. Car, par exemple, ce ne serait que vaine tentatives que d'essayer d'approcher la réalité ainsi, car les dieux ne sont souvent pas perceptibles visuellement. D'autres raisons plus sociales et politiques sont également à prendre en compte, comme l'accusation d'un trop grand luxe attribué aux représentations figuratives, par exemple.

L'iconoclasme est toujours plus ou moins présent un peu partout. Il connaît des variations, revenant de plus belle de manière épisodique. Le rejet de l'icône et ses fluctuations sont observables dans les diverses régions du monde et diverses religions : Proche-Orient, par exemple, Bouddhisme *primitif* où l'iconoclasme était surtout une dénonciation du luxe. Mais Jack Goody affirme que le rejet des arts représentatifs est plus radicalement présent dans les « cultures écrites », bien qu'il y soit implicitement présent dans les autres cultures. En fait, l'écriture apporterait selon Goody une réflexion plus accrue. N'y voyons pas là pour autant une idée que les membres des sociétés à « cultures orales » ne sont pas capables de raisonner. Néanmoins, la question pourrait être gênante si elle n'est pas traitée avec assez de rigueur. Quoiqu'il en soit, elle ne nous sera pas utile ici.

En ce qui concerne l'Europe, les arts figuratifs comme le théâtre et la sculpture ont connu un énorme déclin au moment où les églises ont commencé à s'y développer. L'appauvrissement et la décadence de l'Empire Romain a jeté les arts dans la catégorie du gaspillage de temps et d'argent. L'Eglise s'est alors emparée de cet argument en y ajoutant la proscription de la représentation, de la mimesis. Et si au Moyen-Âge l'art figuratif est très présent avec la persistance de la tradition celtique sur une bonne partie de l'Europe du Nord, cette période connaît en parallèle un déclin avec la puissance ecclésiastique, en ce qui concerne le théâtre, la peinture et à moindre mesure la littérature profane (Goody, 2006 : 24). En Europe, les œuvres profanes sont arrêtées le jour de Pâques, et la musique est un objet de débat. Nous sommes même passés par la proscription de la culture de fleurs (*ibid.* : 35). Celles-ci étaient vues comme un luxe (dans un contexte de révolution française par exemple) mais aussi employées comme offrande à de mauvais dieux. L'Eglise prône surtout le Verbe contre l'objet, et combat la dévotion païenne.

Cependant, Goody constate un changement radical avec l'avènement des médias de masse, et d'« une culture de masse des représentations » (Goody, 2006 : 34). Mais l'opposition ne fait que se déplacer à celle de la re-présentation face à l'abstrait. Les dogmes de l'Eglise indiquent que l'hostie est censée être réellement le corps du Christ. La présence affirmée de Dieu, comme dans les reliques, justifie l'« idole », la statue. *Presentia* s'oppose alors à *imago*. Mais l'affirmation catégorique du pain et du vin comme étant le corps du Christ pose régulièrement question.

Par ailleurs, l'hostie est au centre de certaines pratiques qualifiées d'hérétiques par l'Eglise, à savoir l'utilisation magique de l'hostie. L'Eglise place ce pain particulier au sein d'une norme à suivre, nous dirons même d'un *cadre* et d'une *modalisation* à accepter, selon les termes de E. Goffman (1986). Les « hérétiques » seraient, de cette façon, coupables de *mécadrage*.

Rappelons également que les objets rituels et les rituels eux-mêmes, que l'on en use dans les dévotions hors de la religion instituée ou à l'église, a aussi connu des rejets. Les puritains<sup>13</sup> ont critiqué le caractère faussé des cérémonies religieuses comme la messe, qui s'affilie au théâtre. De même, le prêtre y est accusé de s'interposer entre l'homme et Dieu.

Goody illustre le phénomène de la représentation en partie à partir de la représentation linguistique. Ainsi, le mot « cheval » n'est pas l'animal mais il le représente en son absence. Il en est de même pour l'icône. Et comme nous l'avons vu avec A. Piette, elle ne fait pas que

---

<sup>13</sup> Le puritanisme est un mouvement de l'Eglise anglicane apparu au XVIème siècle.

représenter le Saint, elle le rend présent. Elle le *re-présente*. Le mot « cheval » et l'icône entraînent « le maintien simultané de deux niveaux de croyance » (Goody, 2006 : 47) ; l'un et l'autre étant en quelque sorte une tromperie, et l'individu le sait, l'accepte, mais accepte aussi qu'il est une sorte de double symbolique, un double permettant l'accès mental à ce qu'il représente.

Les représentations figurative réfèrent donc aux saints qu'elles représentent, c'est aussi le cas des reliques mais d'une façon bien différente, elles y font références par leur constitution même, en tant que trace du passage du saint sur terre et donc élément palpable permettant de rendre réel un être maintenant immatériel. La relique, la statue reliquaire, etc., inspirent le respect et même la crainte par la force qu'elles dégagent. Et des pratiques y sont associées. Les premiers chrétiens voyaient dans les os, et autres reliques, des pouvoirs surnaturels. Comme les récits de miracles, les reliques ont beaucoup attiré les pèlerins et ont connu un très fort engouement par périodes.

Au IV<sup>e</sup> siècle, un réel trafic de relique se développe. S'il existait déjà, il augmente exagérément.

Les reliques, nous dit Goody, ont même fait l'objet de transactions politiques avec l'Eglise. La conséquence fut que les corps entiers de saints ont été dispersés dans le monde. Cela devenait inacceptable, et aboutit à une loi de l'Etat sur le déplacement des corps.

Cette adoration aux reliques et aux saints en général a été fortement décriée par l'Eglise durant des périodes iconoclastes. La représentation devenait blasphématoire et adorer un Saint au lieu du seul Dieu était un pêché. De même, selon les accusateurs, le culte des reliques créerait une certaine confusion entre le monde céleste et le monde terrestre.

Nous retrouvons des désaccords de position au sein même de la France. Dans certaines églises de régions différentes, ont été érigées des statues de Saints patrons, alors que d'autres n'acceptent que Jésus sur sa croix. On trouve aussi des discours divergents concernant le matériau à employer pour la statue de Dieu. Une école de pensée refuse l'étalage du luxe, prônant l'humilité, l'autre veut glorifier Dieu en le représentant dans des métaux précieux.

Au V<sup>e</sup> siècle, en Europe, J. Goody note que des reliques de membres miraculés sont exposées de façon très répandue. Pour la première fois, l'Eglise décide d'exposer des ossements originellement ordinaires dans ses chapelles et ossuaires. Ils sont par moment disposés comme ornements. Les os sont vénérés, mais ce sont des « ossements propres », débarrassés de leur

chair. Dans certains contextes, ils sont chéris, peints, enfermés dans des reliquaires ou sur une cheminée.

Goody rapporte le côté paradoxal des reliques corporelles que souligne Strong (1987)<sup>14</sup>. Ces reliques sont d'une part vues comme impures par leur composition organique mais pourtant elles sont vénérées comme les saints eux-mêmes. De plus, ces parties du corps mort symbolisent la mort mais elles représentent aussi une « présence continue » (cité par Goody, 2006 : 103 ; Strong, 1987<sup>15</sup>), par leur statut de relique. En outre elles portent en elles la matérialité et l'immatérialité. Tout cela marque les problèmes cognitifs que Jack Goody place à plusieurs reprises dans son analyse à propos de l'iconoclasme.

Au IX<sup>e</sup> siècle, l'Europe connaît un grand mouvement de destruction des reliques. Des mystiques réprouvent leur usage. Au XVI<sup>e</sup> c'est la Réforme qui conduit à la destruction des reliques. Au XI<sup>e</sup> siècle, les reliques sont toujours plus ou moins rejetées par un pan de l'Eglise, mais des théologiens comme Thomas d'Aquin soulèvent des arguments favorables au culte des reliques. Ce serait selon lui aussi légitime que de vénérer son père à travers la bague qu'il nous a légué, et par extension son corps. Le culte des reliques est de nouveau validé, mais Goody observe que le rationalisme qui va naître et la sécularisation qui se développera en parallèle ne joueront pas en la faveur des reliques. Actuellement, elles sont plutôt devenues une attraction pour les touristes.

La religion officielle n'a pas toujours été à l'origine de réactions iconophobes, voire iconoclastes. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est le peuple qui se dresse contre les icônes religieuses, et surtout contre le clergé : « En 1792, l'effondrement de la monarchie vit déferler une vague d'iconoclasme qui dura trois ans : statues brisées, toiles brûlées à Fontainebleau pour apaiser l'esprit de Marat assassiné. » (Goody, 2006 : 135).

Ce que l'on voit ici, est qu'en cas de conflits politiques en rapport à une religion trop près du pouvoir central, l'iconoclasme est parti du peuple contre l'institution religieuse, alors qu'habituellement c'est l'institution religieuse qui combat la dévotion blasphématoire du peuple.

---

<sup>14</sup> J. S Strong, (1987), Relics, *Encyclopaedia of Religion*, éd. M. Eliade, vol. 12, New York.

<sup>15</sup> J. S Strong, (1987), Relics, *Encyclopaedia of Religion*, éd. M. Eliade, vol. 12, New York, p.281.

## *L'Eglise face aux pratiques populaires*

L'Eglise s'oppose fermement aux croyances « magiques et merveilleuses » (Berthod, 2010 : 36) autour des objets. Elle s'oppose tout autant à une « religion à la carte » (*ibid.*), comme si elle voulait avoir le contrôle sur la cosmologie et les pratiques de la population. Mais voyant que les pratiques populaires persistent, l'autorité catholique comprend qu'elle doit accepter un minimum de ces conceptions et pratiques en se les appropriant et en les modifiant.

Odile Vincent, lorsqu'elle étudie les ostensions en Limousin en dresse la brève histoire et constate que « les communautés locales, lorsqu'elles prennent en main la vénération des reliques de leur saint patron, se trouvent en position de requérir les compétences du clergé au service de l'avènement de ce saint ; et les prêtres sont bien obligés de s'exécuter s'ils veulent conserver le peu d'audience qui leur est encore accordée dans cette région » (Vincent O., 2002 : p.103).

De la même façon que les reliques, des produits alimentaires ou objets de consommation courante sont transformés en sacramentaux. Mais ce mouvement, bien que toujours un minimum présent, s'estompe après le concile du Vatican II au profit d'un retour au Verbe et à la Parole. « Le culte des reliques est codifié et la congrégation catalogue les objets qui permettent aux fidèles d'obtenir des bienfaits spirituels et donne l'exemple en distribuant *agnus dei*, chapelets et médailles. » (*ibid.* : 35)

Ayant déjà, au court du temps, encouragé les dévotions au Père, à l'Esprit, Marie et même le lieu de pèlerinage ou encore l'ange gardien, l'Eglise trouve de nouveaux enjeux pour en encourager davantage ; à savoir sa nouvelle concurrence avec le protestantisme : « Face au protestantisme qui récuse les « bondieuseries » vendues par les colporteurs, la Contre-Réforme catholique utilise l'objet de dévotion pour toucher la sensibilité » (Hennique, 2010 : 21). Un nouvel accroissement des objets de dévotion s'observe justement à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. L'autorité catholique autorise donc des dévotions populaires mais porte une attention particulière à ce qu'elle classe elle-même dans les « superstitions ».

Les objets de piété populaire ne vont pas forcément à l'encontre de la foi catholique. « En s'exprimant en des formes diversifiées et largement répandues, la religiosité populaire qui a la foi comme source devra même être favorisée à la condition de ne pas s'opposer au caractère

central de la liturgie qui manifeste la présence du Christ à son Eglise, dans l'assemblée, le ministère, la Parole et les sacrements. » (Hennique, 2010 : 19)

« Évangéliser toutes les manifestations de dévotion populaire » (*ibid.* : 20) est une stratégie plus douce et de ce fait plus productive que l'interdiction ferme voire violente<sup>16</sup> qu'a pu connaître la population européenne au cours de l'histoire. Il s'agit là d'une certaine manipulation, bien que les intentions soient possiblement bonnes.

Le pape Paul VI déclarait : « La religiosité populaire, on peut le dire, a certainement ses limites [...] mais si elle est bien orientée, surtout par une pédagogie d'évangélisation, elle est riche de valeurs [...]

En raison de ces aspects, nous l'appelons volontiers « piété populaire », c'est-à-dire religion du peuple, plutôt que religiosité. La charité pastorale doit dicter les normes de conduite à l'égard de cette réalité, à la fois si riche et si menacée. Avant tout, il faut y être sensible, savoir percevoir ses dimensions intérieures et ses valeurs indéniables, être disposé à l'aider à dépasser ses risques de déviation. Bien orientée, cette religion populaire peut être de plus en plus, pour nos masses populaires, une vraie rencontre avec Dieu en Jésus-Christ » (cité, *ibid.* : 23).

La position que met en avant le pape des années 60' et 70', semble à la fois tolérante, bienveillante et paternaliste. L'Eglise se doit d'éduquer le peuple et de « l'aider » à se diriger sur le bon chemin qui mène à l'amour de « Dieu en Jésus-Christ ». Il accorde une certaine légitimité à la « piété populaire » mais seulement si elle est modelée pour entrer dans les normes de l'Eglise. Parce que si elle a des valeurs, cette piété populaire comporte quand-même certains risques. Le pape parle de déviation, que nous pourrions interpréter comme le risque que le peuple ne se soumette pas à l'autorité religieuse, par exemple. Peut-être y a-t-il une volonté d'inculquer une certaine éthique, mais si c'est le cas cela reste leur éthique. C'est en cela que le regard de l'Eglise rejoint le regard problématique que peut avoir l'anthropologie : un peu trop religiocentriste.

Mais comme on le voit, l'autorité religieuse sait parfois s'accommoder de la réalité et, tout en apportant ses normes et sa vision cosmologique, elle laisse une petite marge de manœuvre. La meilleure stratégie trouvée est de se réapproprier des dévotions déjà en place pour les transformer à sa façon : qui prend le nom d'évangélisation.

---

<sup>16</sup> La répression du paganisme qui débute avec l'invasion romaine et se poursuit de plus belle avec l'essor du catholicisme, ne peut pas être niée.

La stratégie catholique, nous l'avons dit, n'a pas toujours été aussi conciliante. D'aucuns pointent du doigt l'intolérance et la violence qu'a pu avoir le clergé envers les païens et leur culture. Certains néo-païens se montrent d'ailleurs assez virulents par rapport au passé de l'Eglise, au point de trouver dans leurs premières motivations de conversion une grande part contestataire face à la religion dominante<sup>17</sup>.

Par expérience générale, nous aurons pu remarquer que les contes peuvent également illustrer certaines conceptions fondamentales véhiculées durant une période et sur un territoire donné, comme le bien et le mal, par exemple. Il ne s'agit pas forcément de réalités générales mais, bien que remaniés par l'art littéraire, ils rendent compte des conceptions et des pratiques socio-culturelles historiques d'une société. Dans ces contes colportés au moment où la religion catholique est bien en place, les dénommés païens sont présentés comme des marginaux souvent apparentés à des bêtes et vus comme des voleurs et des criminels sans morale. Ne connaissant ni dieu ni diable, ils sont ignorants, ils sont barbares, ils sont inférieurs aux chrétiens et n'ont pas le sens du bien et du mal. Dans ce cas, les évangéliser est souvent présenté comme une cause perdue<sup>18</sup>.

La religion catholique et par extension chrétienne n'est bien sûr pas la seule à combattre les dévotions *blasphématoires* de ce type.

---

<sup>17</sup> J'insiste sur le mot « certains ». Tous ne tirent évidemment pas leurs motivations dans la contestation. Le néo-paganisme est clairement à classer dans les religions et le choix d'en faire partie relève d'autres motivations spirituelles qu'une simple contestation face à la religion dominante. Lors de recherches sur internet à propos du néo-druidisme, notamment, un certain nombre de sites internet dédiés à des groupes revendiquent leurs motivations comme n'étant pas d'ordre contestataires. Le souci est que les sciences humaines ont tendance à regarder ces religions paganistes par rapport à la religion dominante, c'est-à-dire comme des religions marginales. C'est ce que déplorent par exemple Albert Piette (2003) ou Christophe Pons (2011) pour ne citer que ces deux auteurs.

<sup>18</sup> Voir par exemple : Markale, J (2007). La Mer de Murin. In *Contes populaires de toutes les Breagnes*, Ouest-France, pp.51-52.

## *Et ailleurs ?*

Il semble bien que les religions institutionnalisées soient, de manière générale, réticentes voire virulentes face aux dévotions populaires. Ainsi la Cabbale et l'ésotérisme soufi s'éloignent et s'attirent les critiques respectivement de la tradition rabbinique et de la tradition islamique particulièrement sur la question de la représentation figurative : « Cette approche prend la forme d'une méditation sur l'image, où une place privilégiée est attribuée à toute forme en tant qu'elle est le reflet de la Forme suprême » (de Benoist, 1996 : 6).

Goody affirmant de son côté que les religions vivent en général des périodes de refus de l'icône, A. de Benoist (1996) indique que la plupart des religions du monde auraient « manifesté au cours de leur histoire le souci de donner de leurs dieux une représentation figurée » (de Benoist, 1996 : 1), à l'exception selon lui de la Bible. Ceci reste à nuancer. Nous ajouterons la Torah et le Coran que par ailleurs de Benoist présente dans la suite de son article. La Torah, dit ce dernier, interdit clairement l'idolâtrie : « Vous ne vous ferez pas d'idoles, vous ne vous dresserez ni statue ni stèle, vous ne mettrez pas dans votre pays des pierres peintes pour vous prosterner devant elles » (Lév. 26, 1). Mais de Benoist montre que cela n'a pas toujours été suivi par le pouvoir religieux au regard des synagogues galiléennes du IV<sup>e</sup> siècle et celle de Doura-Europos du III<sup>e</sup> siècle ; des exceptions qui peuvent s'expliquer selon l'auteur par des influences extérieures ou le paganisme présent. En réaction à un développement croissant du culte de l'icône au V<sup>e</sup> siècle, le siècle suivant voit surgir au sein du judaïsme palestinien un fort iconoclasme. L'étendue de cet interdit fluctue ensuite, variant par ailleurs selon les interprétations, on accorde des nuances sur la signification de la représentation, comme dans le catholicisme, nous l'avons vu. Ainsi, le Moyen-Age voit apparaître les premières bibles juives enluminées et illustrées (XIII<sup>e</sup> siècle). Goody (2006) ajoute que le Livre interdit non seulement la représentation du divin mais aussi celle de l'homme ainsi que tout être et chose naturelle. Mais les acteurs et l'institution rabbinique instaurent des nuances comme la distinction entre les entailles et les reliefs : c'est ainsi que les broderies, les peintures murales, les figures tissées sont admises et appréciées dans les synagogues. De même les figures non-humaines apparaissent sur la monnaie vers la fin du Moyen-Âge.

Pour la plupart des religions, affirme Goody, le refus de la représentation peut être lié à la création unique de Dieu. Le fait que l'homme fasse une image de ce que Dieu a créé peut s'avérer être une menace ou un défi à Dieu. Goody évoque un conte de la culture musulmane

dans lequel un jardin jugé parfait doit être détruit car cette perfection est vue comme une imitation du Paradis. « Dans l'histoire des sociétés musulmanes, l'interdiction a été parfois surmontée ou contournée, mais d'une façon générale, l'islam a rejeté les représentations, notamment dans les mosquées, dans l'espace privé, se bornant à des dessins abstraits tels que les rythmes dansants des arabesques et de la calligraphie » (Goody, 2006 : 54).

Le Coran interdit fermement les idoles mais il est apparemment plus complexe, d'après A. de Benoist, de trouver l'idée d'« image » ou de « représentation » dans les écrits sacrés. Seuls quelques passages assimilent néanmoins l'« idole » à une statue ou une stèle, par exemple, dont la vénération est interdite. L'auteur constate qu'il faut attendre les VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles pour trouver des textes plus explicites : « Celui qui fabriquera une image, Dieu le punira jusqu'à ce qu'il insuffle une âme : ce qu'il sera à jamais incapable de faire » (77, 92) (cité par de Benoist p.5). Cependant, ce sont des textes qu'aucun dieu n'a insufflé. Ainsi, ces textes sont critiqués et corrigés : « il n'y a du point de vue de Dieu aucun refus de la représentation ou même de la figuration en général. Seules méritent d'être détruites les représentations fausses de la divinité, et de la divinité seulement. Doit être évitée l'adoration de l'image et non sa création. Et cela parce qu'elle fait perdre l'état de pureté et engendre une souillure »<sup>19</sup> (Clément J.-F. cité par de Benoist p.5). Là encore, les débats continuent et le refus de l'idole est plus ou moins rigoureux au cours de l'histoire. Un iconoclasme éclate à partir du IX<sup>e</sup> siècle dans le monde sunnite maghrébin, alors qu'à Byzance, nous dit de Benoist, les iconophiles l'emportent. Ceci permet par ailleurs de rappeler que le contexte historico-politique est en jeu, et pas simplement les ordonnances religieuses, qui cela-dit peuvent fortement favoriser le déclenchement et la persistance de l'iconoclasme.

Dans l'Islam aussi on peut tout de même observer des relâchements dans l'application de l'interdiction. Selon l'implantation des populations musulmanes dans le monde, ces communautés peuvent subir des influences et ainsi modifier quelque peu leurs pratiques. C'est aussi ce que l'on peut observer dans d'autres cohabitations religieuses et culturelles.

Les différentes religions refusent à leur manière l'image et l'icône. Selon Alain Besançon, dans le judaïsme la cause en est la « distance infranchissable » avec le divin, et dans l'islam il s'agit de « l'intimité familiale avec Dieu qui rend impossible la confection d'une image digne de son objet (Besançon A., 1994 : 13)».

---

<sup>19</sup> Clément J.-F (1995). L'image dans le monde arabe, in G. Beaugé et J.-F. Clément (éd.), *L'image dans le monde arabe*, CNRS Editions, p. 18.

Et Goody d'ajouter concernant l'iconoclasme récurrent : « Un problème constant des images figuratives vient de la tendance à les identifier par trop étroitement à la réalité d'un côté, à la divinité de l'autre » (Goody, 2006 : 65).

Nous pourrions avancer par ailleurs que s'il y a débat, c'est tout de même qu'il y a un certain désir d'image. Un désir qui peut être réprouvé violemment, mais un désir bien présent et récurrent.

Nous admettrons cependant qu'il existe des religions dans lesquelles l'image figurative des divinités n'est même pas désirée, et cela peut nuancer les propos de de Benoist : « En Afrique, le dieu suprême des indigènes, le *High God* des Anglo-Saxons et que les pratiquants eux-mêmes, à commencer par les musulmans et les chrétiens, identifient souvent à Allah et à Jéhova, prend rarement, sinon jamais, une forme figurative » (Goody, 2006 : 71).

Le bouddhisme était aussi une religion qui ne représentait pas Bouddha. Puis lorsqu'il fut finalement représenté de manière figurative, un problème conceptuel se posa : « la question n'était plus comment représenter l'inimaginable, mais comment imaginer celui qui jusque-là n'a pas eu d'image » (*ibid.* : 62). C'est alors que des sectes iconoclastes sont nées.

La religion catholique essaie au cours de l'histoire d'imposer ses conceptions. Nous avons pu voir qu'elle adopte des points de vue différents selon les époques, et ceci est observable dans d'autres religions. De plus, l'Eglise semble subir les mêmes influences que l'anthropologie dans son évolution, pour des raisons diverses dont stratégiques, vers une plus grande tolérance de l'autre. Cela ne découle pas entièrement des mêmes causes mais nous évoquerons l'idée qu'entre science et religion le lien se fait par exemple car chacune est constituante de la société en mouvement, elle est autant influencée par ces changements que les sciences humaines. Néanmoins, comme nous l'avons vu, s'il y a une évolution, le changement de discours au sujet du rapport au matériel varie sans aucune linéarité. C'est la réaction qui a vraiment changé. Une constatation simple est que la pratique catholique, particulièrement en France, a subi un fort déclin depuis l'avènement de la République laïque. De même, l'évolution des sociétés et des conceptions a pour conséquence d'inciter l'Eglise à changer de stratégie pour attirer ses fidèles. Et n'oublions pas que les hommes d'églises font intégralement partie de ces sociétés en évolution. Et si les discours à propos du rapport

matériel/immatériel changent de manière aussi peu linéaire, et effectue de constants retours, c'est qu'il y a des raisons purement sociologiques voire politique.

Les objets de dévotion, accessoires rituels et représentations de l'absent sont des sujets à débats en ce qui concerne leur analyse anthropologique, et les axes de recherches mis en œuvre dans l'étude de ces objets ont été divergents. Ils sont également sujets à débat au sein de l'Eglise et des autres religions monothéistes. Et le discours dominant y varie par périodes en ce qui concerne leur emploi et la valeur que nous devons leur accorder.

Nous avons relevé que l'anthropologie adopte un nouveau regard qui semble beaucoup plus tolérant par rapport au discours des acteurs et beaucoup moins ethnocentriste.

A travers un théisme méthodologique et une approche pragmatique, l'objet religieux, en tant qu'agent interactionnel, peut être étudié à travers son statut de médiateur entre l'entité invisible et l'homme.