

PARURE ET « EFFICACE » RITUEL. STATUT ET FONCTION DE L'HABILLAGE DES IMAGES SACRÉES DANS LES PRATIQUES THAUMATURGIQUES ET TRANSFORMATIONNELLES À MEXICO

ADORNMENT AND RITUAL "EFFICACY". STATUS AND FUNCTION OF THE SACRED IMAGES' DRESSING IN THE MAGIC AND TRANSFORMATIONAL PRACTICES IN MEXICO CITY

Silvia Mancini*

Fecha de recepción: 6 de enero de 2017 • Fecha de aprobación: 31 de agosto de 2017.

Resumen: La primera parte de este artículo plantea las claves teóricas y epistemológicas de una historia de las religiones que se reclama de la corriente constructivista. En la segunda parte, la autora ilustra esta posición a través del estudio de la práctica simbólica consistente en vestir ritualmente ciertas imágenes sagradas en la Ciudad de México. Se la podría calificar como "ortopráctica", en el sentido de que parece inscribirse en un proceso de reposicionamiento frente a la vida. Para alcanzar sus fines correctivos y reparadores, la ortopráctica analizada aquí recurre a un empleo estratégico de los estados psíquicos disociados, de los cuales saca beneficio. Inspirada por la hipnosis eriksoniana, esta contribución desarrolla la idea según la cual el uso de los estados hipnóticos, inducidos por técnicas oportunas con fines específicos (particularmente, la manipulación de imágenes sagradas antropomórficas), resulta propicia para el proceso de "reorientación" de los sujetos amenazados por la crisis. El modo operatorio de la ortopráctica tratada aquí denota, en los devotos, un potencial autorreparador considerable.

Palabras clave: México; tecnologías psicocorporales; eficacia ritual; imágenes sagradas; vestimenta.

* Institut Religions Cultures Modernité, Faculté de Théologie et des Science des Religions (Anthropole, Université de Lausanne).

Abstract: The first part of this article lays out theoretical and epistemological keys of a religions' history that claims itself to belong to the constructivist movement. In the second part, the author illustrates this position through the study of the symbolic practice, consistent in ritually dressing certain sacred images in Mexico City. She could be qualified as "orthopraxis", which could seem to be part of a repositioning process in life. To achieve its remedial and repairing purposes, the orthopraxis concept analyzed here calls on a strategic use of psychic distinct states from which it benefits. Inspired by the eriksonian hypnosis, this contribution develops the idea according to which the use of hypnotic states, induced by appropriate techniques for specific purposes (particularly, the manipulation of anthropomorphic sacred images), is conducive to the "reorientation" process of individuals threatened by the crisis. The orthopraxis procedure analyzed here denotes in devotees, a considerable self-repairing potential.

Keywords: Mexico; body-mind technologies; ritual efficacy; sacred images; clothing.

Résumé : La première partie de cet article pose les jalons théoriques et épistémologiques d'une histoire des religions se réclamant du constructivisme. L'auteure illustre, dans la seconde partie, cette position à travers l'étude de la pratique symbolique consistant à habiller rituellement certaines images sacrées dans la ville de Mexico. On pourrait la qualifier d'« ortho-pratique », en ce sens qu'elle semble s'inscrire dans un processus de repositionnement face à la vie. Pour atteindre ses fins correctives et réparatrices, l'ortho-pratique traitée ici recourt à un emploi stratégique des états psychiques dissociés, desquels elle sait tirer profit. Inspirée par l'hypnose eriksonienne, cette contribution développe l'idée selon laquelle le recours aux états hypnotiques, induits par des expédients techniques ciblés (notamment, la manipulation d'images sacrées anthropomorphes), s'avère propice au processus de « recadrage » des sujets menacés par la crise. Le mode opératoire de l'orthopratique traitée ici dénote, chez les dévots, un potentiel auto-réparateur considérable.

Mots-clés : Mexique ; technologies psychocorporelles ; efficacité rituelle ; images sacrées ; vêtements.



Figure 1 - Autel de la Santa Muerte à l'entrée du Campamento de Lindavista, Mexico (2010).

En toile de fond du présent article se situent deux publications collectives, à l'occasion desquelles je m'efforçais de poser les jalons d'une histoire des religions d'inspiration constructiviste, laquelle propose une approche alternative des pratiques rituelles (Mancini 2006 ; Mancini et Faivre 2012). En prenant appui sur des recherches comparatives menées sur divers terrains (américains, asiatiques et européens) et convoquant des domaines disciplinaires différents (ethnologie, anthropologie, histoire, histoire des religions, psychologie, sociologie), je défendais alors la thèse de la co-génèse et de la co-évolution de l'homme et de son biotope. Plus précisément, je tentais de démontrer que certains états psycho-physiologiques particuliers (états dissociés ou hypniques), mobilisés dans des institutions culturelles particulières, ne sont ni le fruit exclusif de facteurs psychophysiologiques, ni celui de facteurs uniquement historiques et sociaux. Facteurs psychobiologiques et facteurs historico-sociaux se co-construisent ensemble.

Une telle conception, qui pose tant le sujet humain que le monde naturel non pas comme des entités toutes faites et étanches, évoluant indépendamment les unes des autres, entendait rompre avec la posture des sciences et de la philosophie traditionnelles. L'approche constructiviste se distancie, en effet, des orientations intellectuelles qui, notamment depuis les années 50, ont dominé les sciences humaines et sociales. Ces orientations sont soit tributaires des philosophies de la conscience, comme l'existentialisme, l'herméneutique, la phénoménologie ; soit influencées par la renaissance d'un intellectualisme scientiste, comme le néo-

kantisme, le structuralisme, et les sciences cognitives. Les divers représentants de ces deux orientations (fort différentes l'une de l'autre, au demeurant), posent tous ce dualisme irréductible entre le sujet et l'objet, entre la Conscience et le Monde, postulés comme des données *a priori*, comme des hypostases métaphysiques qui ne possèdent ni origine ni développement.

Une histoire des religions constructiviste nécessite en revanche une réflexion portant tout particulièrement sur ce qu'on peut appeler les *dispositifs efficaces* et les *savoir-faire techniques* à travers lesquels le sujet et l'objet, l'homme et le monde physique, la culture et la nature, entrent en relation dans leur processus de fabrication réciproque. De ces dispositifs et savoirs il s'agit de faire ressortir la logique interne et l'incidence pratico-factuelle.

Par maints aspects, le constructivisme renoue avec la philosophie de la *praxis*, laquelle pose l'homme non pas en tant que sujet transcendantal, mais en tant que simple agent d'action historique, dépourvu de forme et de contenus *a priori*. Il est posé comme en train de « se faire » sans cesse lui-même, en même temps qu'il construit le monde. Celui-ci cesse alors lui aussi d'être un monde d'objets donnés a-historiquement, pour devenir un monde d'objets « faits » ou « fabriqués », objets hybrides à mi-chemin entre la culture et la nature. Voilà pourquoi les dispositifs techniques par le moyen desquels se réalise ce travail d'auto-fabrication simultanée de l'homme et du monde acquièrent, dans le constructivisme, une importance heuristique primordiale. Lorsqu'elle est appliquée à l'étude des productions mythico-rituelles, la perspective constructiviste présente un avantage majeur. Elle nous évite de retomber dans des interprétations de type théologique ou scientiste, lesquelles puisent leur inspiration tant dans la culture romantique germanique, que dans l'intellectualisme des Lumières – interprétations qui partent du principe que la religion et la magie se distinguent d'autres institutions humaines en vertu d'une sorte d'essence qui leur serait propre. Cette essence s'enracinerait dans une disposition originaire de la nature humaine, ou bien dans une structure a-historique de la conscience, ou bien dans une catégorie a priori de l'esprit, ou bien encore dans des exigences sociales à caractère universel. Or, en s'inscrivant en faux contre ces interprétations « essentialistes », qui visent à conférer substance et essence à la religion et à la magie en les créditant de tel ou tel contenu, le constructivisme nous oblige à considérer pratiques, institutions et représentations mythico-rituelles comme des « artefacts stratégiques », des *savoir-faire* appliqués caractérisés par l'emploi d'une *technique spécifique*. En abolissant la distinction, qui est d'origine théologique, entre magie et religion, l'on pose ainsi que l'une et l'autre usent du même *modus operandi*, et on les considère comme des institutions à caractère pragmatique, dotées d'une

incontestable efficacité factuelle. Dès les années 40, cette technique symbolique à l'œuvre dans la religion et la magie, Ernesto de Martino l'avait appelée la « dés-historisation mythico-rituelle » (De Martino, 1954, 1957, 1958).



Figure 2 - Autel dédié à la Santa Muerte dans le *Centro Histórico* de Mexico (2010).

La religion comme ‘technique’

La technique en question se présente comme une opération fictionnelle qui consiste à « faire comme si » les hommes n'étaient pas les artisans de leurs productions. Dans le mythe, la responsabilité de la création des valeurs et des institutions culturelles est attribuée à l'action d'entités non-humaines. Dans le rite, c'est bien l'homme qui agit ; toutefois, il y agit selon une modalité de l'action qui, par le fait même que cette action est exécutée selon des modalités stéréotypées, figées, dépersonnalisées, fait de celle-ci quelque chose de dé-réalisé, dépourvu de toute portée historique. Bref, il fait d'elle une action *dés-historisée*. La technique mythico-rituelle se définit, en somme, comme une fiction caractéristique. Dans cette fiction, l'homme se nie

lui-même en tant qu'agent historique à part entière. Toutefois, paradoxalement, c'est par cette négation de l'historicité de son activité, c'est par ce « comme si... », que, installé dans un régime d'existence protégée, l'homme parvient à affronter les contingences historiques, dès lors qu'il se trouve doté, grâce à ce détour stratégique, d'une capacité d'action amplifiée. Là réside, justement, l'efficacité d'un tel dispositif.

L'approche d'Ernesto de Martino apparaît aujourd'hui d'une grande actualité, chargée qu'elle est d'un potentiel heuristique considérable dans le domaine de l'histoire des religions, domaine qu'elle a grandement contribué à émanciper de sa lourde filiation théologique. Elle est également susceptible de renouveler les sciences humaines, tant au niveau d'une théorie anthropologique du rite compris comme un dispositif éthopoïétique,¹ c'est-à-dire constructeur de comportements auto-édifiant le sujet, qu'au niveau d'une théorie des interactions entre l'ordre somatique, l'ordre psychique et l'ordre symbolique-culturel que le rite permet de mettre à jour. Cette théorie est susceptible, en l'occurrence, d'éclairer également certains faits énigmatiques auxquels les historiens des religions et les anthropologues sont parfois confrontés, et qui touchent à l'épineuse question de l'« efficacité symbolique » (De Martino 1942; 1999).

L'on comprend mieux alors pourquoi, dans l'étude de certains comportements symboliques, une histoire des religions émancipée de sa filiation théologique accorde à la notion d'orthopratique un rôle important. Le choix de ce terme, composé des mots « ortho » (droit, ordonné), et « pratique » (mise en application, mode opératoire efficace), n'est pas dû au hasard. Par ce terme, je désigne des modalités techniques d'action et d'intervention spécifiques, de nature symbolique, que les sociétés mettent en œuvre sur elles-mêmes et sur le monde pour procéder à une réorganisation permanente de leur expérience. L'orthopratique se caractérise par quelques traits spécifiques. Je me bornerai ici à en évoquer cinq :

1. Tout d'abord, les orthopratiques sont des modalités d'action strictement codifiées, en ce sens qu'elles reposent sur des *règles générales* (arbitraires et conventionnelles), et non pas sur des *fondements universels* naturels. Leur fonction pratique est d'inclure incessamment la diversité, la nouveauté, l'imprévu, le chaotique, l'inconnu, l'inimaginable et l'inhumain moyennant un traitement stratégique préalable de ces facteurs. Ces règles pratiques sont les mêmes qui agissent dans tout rituel, et rendent possible la compatibilité mutuelle de la diversité, de la nouveauté, et de l'existant ; elles permettent de métaboliser les facteurs critiques ou chaotiques susceptibles de provoquer l'effondrement du système, et de les assimiler dans le système lui-même jusqu'à faire de ces facteurs des leviers de stabilité.

2. Ces orthopratiques se différencient des modes d'action ordinaires par un trait paradoxal. Ce sont des actions dont l'efficacité dépend du fait qu'elles se trouvent institutionnellement installées dans un espace-temps différent, un temps « logique » et non pas chrono-logique, un temps « des-historisé » en ce sens qu'il est soustrait au devenir historique et à ses aléas. La caractéristique majeure de ces orthopratiques, en somme, est qu'elles sont à strictement parler des « non-actions ». ² Formes de *praxis* active et transformatrice se trouvant subordonnées à des contraintes procédurales strictes, elles impliquent en effet l'effacement de toute l'initiative individuelle et de la responsabilité des sujets. Celles-ci se trouvent d'emblée écartées au profit d'un automatisme et d'une dépersonnalisation évidente de l'agir. C'est justement là, dans cette dépersonnalisation et cet automatisme, que réside la clé de leur performativité.
3. Parmi les savoir-faire efficaces qui reposent sur un tel technicisme spécifique, figurent le droit, les mnémotechniques, les pratiques divinatoires, les exercices spirituels de la tradition chrétienne, plus généralement toute procédure rituelle, ainsi que de nombreux savoir-faire traditionnels mobilisant des techniques conjointes du corps et de l'esprit, censés tous produire des effets transformationnels sur le sujet et sur le monde qui l'entoure. Ce sont également certaines pratiques thérapeutiques bâties autour de l'idée d'efficacité, comme l'hypnose moderne, démunie, à la différence de la psychanalyse, d'un appareil théorique identifiable et précis reposant sur une théorie de l'inconscient comme c'est le cas chez Freud, Jung, Adler ou Lacan.
4. Le choix heuristique de travailler sur les technologies de l'esprit ³ comprises comme des « orthopratiques » revient à aborder les productions humaines en partant moins de leurs contenus ou de leur « sens », que de leur efficacité; moins de la théorie qui les sous-tend ou de la valeur sémantique qu'elles recouvrent, que de leur usage et de leurs effets pragmatiques (Gell 2009 : 151-152). Voilà pourquoi l'approche constructiviste, en histoire des religions, se démarque nettement des problématiques herméneutiques et des philosophies de la conscience, qui refont surface dans l'anthropologie culturaliste, et qui placent au premier plan le rôle du sujet et de son intentionnalité. Mais elle se démarque aussi de l'objectivisme scientiste qui, par-delà toute intentionnalité réglant les savoir-faire de l'homme, part à la recherche des mobiles qui en détermineraient les conduites « en dernière instance ». Le mépris pour la technique et la pratique, qui a longtemps marqué la philosophie et la science, s'est manifesté de manière saisissante dans les sciences des religions, où on a voulu privilégier l'étude des « croyances »,

des représentations, des mythes, des théologies, des discours, au détriment du rituel, des techniques du corps, des comportements routiniers.

5. Les recherches sur ces orthopratiques psycho-corporelles ont mis en évidence qu'elles mobilisent souvent des états dissociés de la conscience. De fait, certaines technologies de l'esprit et du corps procèdent, à des degrés divers, à une dissociation institutionnalisée – partielle ou plus radicale – de la conscience unitaire des sujets. C'est précisément cette dissociation qui permet à ceux-ci d'avoir accès à des espaces de manœuvre supplémentaires afin de procéder à ce travail de correction, d'auto-réparation, d'organisation, de mise en ordre et d'intégration des facteurs critiques : le nouveau, l'aléatoire, le désordre, l'inconnu, le dysfonctionnel.



Figures 3 et 4 - Dans un marché du *Centro Histórico* de Mexico, rayonnages de Niños Dios habillés comme nouveau-né et avatars de Niño Dios représentés comme garçonnet (2010).

Agents mythiques et dramaturgie rituelle à Mexico

La recherche réalisée dans la ville de Mexico sur les formes de dévotion populaire adressée aux Saints protecteurs, notamment la Santa Muerte, San Judas Tadeo et le Niño Dios (Mancini 2010 et 2012), m'offrit à maintes reprises l'opportunité de tester la nature orthopratique du rituel compris comme « producteur inépuisable de compatibilités ». Seul le rituel, en tant que dispositif *incluant*, possède en effet la capacité de métaboliser incessamment les événements et la nouveauté au bénéfice des humains, exposés à la crise et aux aléas de l'existence. C'est grâce à ces dispositifs de

mise en compatibilité et d'inclusion que sont les Saints protecteurs, qu'à Mexico on parvient à rendre « digestes » les événements qui font de la vie quelque chose d'« indigeste ». La force du *modus operandi* du rituel ne consiste-t-elle pas, précisément, dans sa capacité de récupérer à contre-emploi les facteurs de risque et de déstabilisation qui émaillent l'existence, tant individuelle que collective ? Ne fait-il pas, du risque et des contradictions auxquels les humains sont confrontés, des éléments dotés d'un considérable pouvoir d'immunisation, d'anticipation, de rebondissement ?

Le mode opératoire d'un médium-*curandero* de la Colonia Moctezuma, opérant au bénéfice d'une petite communauté de voisins et familiers (Mancini 2012)⁴, m'a donné l'occasion, en 2009, d'observer *in vitro* le fonctionnement d'un véritable « chantier anthropopoïétique »,⁵ où l'on peut saisir *en train de se faire* ce processus symbolique d'immunisation et d'autoréparation moyennant un double mouvement : d'abord, la personnification mythique de la frayeur (*susto*) expérimentée jadis par le médium lui-même lors d'une série d'événements critiques auxquels il a été confronté, et vécue aujourd'hui par ses consultants en crise (exposés aux violences de rue quotidiennes, à la précarité économique et du travail, victimes des « vécus d'assujettissement » magiques). Ensuite, la transformation de cette même frayeur en son propre antidote (Borch-Jacobsen 1991 : 193-194 ; Nathan 1994). Ces dispositifs externalisant dotés de pouvoir thaumaturgique que sont les Saints (canoniques ou extra-canoniques) fonctionnent comme la concrétion mythique à la fois du risque expérimenté et de la « force qui fait-agir », laquelle oblige les sujets à s'engager dans leur propre reconstruction. C'est là, que ces dispositifs révèlent leur nature « utilisationnelle », leur unique fonction étant, au fond, de contraindre ces populations de dévots à « aller de l'avant » (Melchior 1998 : 126). À l'instar d'un appareil orthopédique, ces artefacts que sont les *santos* manifestent leur potentiel orthopratique précisément dans leur fonction d'inducteurs d'action. Voilà pourquoi l'on peut affirmer que ces agents mythiques sont moins la représentation symbolique de quelque chose, ou la projection phantasmatique de facteurs intrapsychiques, que bien plutôt partie prenante d'une *pratique*, que facteur « qui oblige », ou que levier capable « de faire faire » quelque chose. En somme, ils sont le véhicule entraînant les humains à s'ouvrir de nouveau à la *praxis* compromise par l'excès d'entraves sur leur chemin. « Expédient technique », « vecteur d'agentivité », « commutateur de situations bloquées », « attache qui met en mouvement », voilà quelques expressions pouvant désigner les *santos* comme opérateurs efficaces, destinés de par leur nature à dépasser leurs propres artisans. On pourrait dire, en paraphrasant Bruno Latour, qu'en acceptant de vivre sans exercer une maîtrise sur leur vie, en s'en remettant aux directives du Santo, le dévot et sa famille remplacent leurs attaches

à un ordre social, matériel, politique qui les dépasse et les paralyse, par d'autres attaches, celles-ci capables de « les attacher » tout en les mettant en mouvement (Latour, 2009 : 121-122).

L'externalisation, sous une forme personnifiée, de cette force qui « oblige à faire », confirme bien le statut du Santo en tant que « véhicule », qui, comme tout véhicule, *transporte celui qui le fabrique* (Gell 2009 : 156). La dramaturgie ici décrite n'est pas sans rappeler un autre « véhicule » dramaturgique efficace : la pratique de la déploration rituelle étudiée par De Martino. Cette institution symbolique, observable jusqu'aux années 50 en Italie du sud, se présente aussi comme un artifice technique reposant sur la réélaboration mythique de la figure du mort, et sur un savoir-faire psycho-corporel particulier activé lors d'un deuil – savoir-faire qui exploite les états hypnoïdes pour « faire passer le passé », « faire mourir le mort », débloquent l'impuissance d'action face à « ce qui passe contre et sans nous » (De Martino 1958 : 5 ; Didi-Huberman 2016 : 32-33 ; 49-50).

Le rôle technique de ce commutateur de situations d'impasse qu'est le dispositif mythico-rituel consiste à convertir la *frayeur* suscitée par l'impuissance ressentie face à des facteurs externes – une frayeur que De Martino désigna par la notion de « crise de la présence », comprise comme « risque » d'anéantissement du Moi, de ce Moi compris comme centre d'initiative et de choix, comme capacité d'action, laquelle consiste précisément à « faire passer » le passé non digéré (De Martino 1958 et 1999). Ce qui effraie et marque la limite du maîtrisable et du transformable, ce qui expose au risque de « être-agi-par » plutôt qu'« agir-sur », est toutefois susceptible



Figure 5 - Dans le présentoir d'un magasin du *Centro Histórico*, différents avatars du Niño Dios: Niño de las Palomas, Niño Pescador, Niño del Sagrado Corazón, Niño Doctor, Niño Cirujano, Niño Papa, etcétera, chacun disposant de ses propres dévots (2010).



Figure 6 - Mónica, couturière-habilleuse de Santos Muertes, en train de travailler chez elle, au campement de Lindavista qui accueille encore, après presque trente ans, les victimes du tremblement de terre de 1985 (2010).

de devenir un allié stratégique. Ce qui résiste à l'action humaine peut, à certaines conditions techniques, se transformer en antidote, en allié stratégique d'un désarroi qui, manié d'une certaine façon, peut dégager des ressorts nouveaux, jusqu'à devenir un facteur de résilience. Ainsi, à Mexico, l'agentivité du Saint consiste à obliger ses dévots à assumer des rôles actifs ; pour ce faire, un *modus operandi* spécifique se met en place où le dévot, issu d'une histoire dominée par la frayeur, à l'instar des judokas, joue de cette même frayeur pour la réinvestir contre elle-même.

Réparations et habits

L'observation ethnographique des séances de cure chez le médium Eusebio de la Colonia Moctezuma avait révélé une relation étroite entre l'action corrective du rituel et le fait que les acteurs changeaient sans cesse de rôle. Ainsi, le mimétisme qui s'empare des participants durant l'attente du traitement, et le dédoublement des identités respectives du médium et de son assistante, la modification vestimentaire de ceux-ci, et d'autres indices visuellement repérables, m'ont semblé fonctionner comme autant d'*inducteurs* d'un brouillage des identités univoques, brouillage au processus de recadrage poursuivi par la petite communauté thérapeutique. Dans ce dispositif de cure, au dédoublement des identités du médium (habité par les *Hermanitos*) et de sa partenaire (métamorphosée en « scribe » des propos de ceux-ci émis par la bouche du médium), fait écho l'état psychique des consultants. Le traitement rituel vise en effet à réaliser chez eux des conditions légèrement dissociées leur permettant de se voir eux-mêmes « en surplomb », par une sorte de décentrement stratégique qui les rend capables de visualiser plus aisément leur situation afin d'intervenir sur celle-ci. Ce jeu de dédoublements et de re-individuation est facilité par le fait qu'ici, de même que dans tout espace rituel, aspect iconique et aspect indiciaire sont rendus indissociables. Dans le rite en action, en effet, l'icône comprise comme le support matériel, sensible, d'un mode de désignation qui passe par l'analogie formelle du signe et de ce qu'il désigne, se transforme en indice, lequel marque une présence inhérente à l'objet qu'il désigne (Freedberg 2009 : 640-641). Cela n'est pas sans entraîner d'importantes conséquences d'ordre pragmatique. L'« efficace rituel » dépend précisément de l'abolition de la frontière entre le référent et sa représentation iconique. Celle-ci est devenue l'indice concret de celui-là. Le recours aux habits médicaux de l'équipe qui seconde Eusebio durant la séance de cure prend là tout son sens en tant qu'anticipation perceptive de la résolution du mal, c'est-à-dire, en tant que présentification matérielle de la dynamique réparatrice.

Dès mes premiers contacts avec la ville de Mexico, j'avais été frappée par l'omniprésence, dans cet univers urbain, d'infrastructures et de pratiques liées à la réparation et au dédommagement permanents des préjudices et des dégâts auxquels toute personne physique, indifféremment, se trouve exposée – auxquels est exposée toute chose aussi, comme les objets domestiques, les instruments de travail, les vêtements, les édifices, les véhicules. Je ressentis vivement l'impression de me trouver dans une société « en travaux » car en chantier permanent, constamment mobilisée par des tâches d'intervention en matière de pannes, cassures, dommages matériels ou immatériels. Ajoutons à cela la présence fréquente d'infirmières prenant la tension des gens dans les couloirs du métro ou dans la rue ; les centres de consultation médicale dans les lieux les plus improbables des périphéries ; les nombreux ateliers de mécaniciens, électriciens, menuisiers, tapissiers, vulcanisateurs de pneus usés, bricoleurs-réparateurs de vieux ordinateurs, d'objets électroménagers, de véhicules ; les retoucheuses, les *santeros*, les sorciers. J'eus pour la première fois l'impression que cette mise en scène de la fonction réparatrice, incarnés notamment par la Vierge de Guadalupe, la Santa Muerte, San Judas Tadeo, le Niño Doctor et bien d'autres saints populaires, allait de pair avec une relation très particulière aux habits et à la parure. En effet, tant dans le cadre rituel-liturgique que dans la vie des rues de Mexico, l'uniforme, l'habit de cérémonie, les parures et, plus généralement, les symboles vestimentaires de l'appartenance professionnelle, statutaire, corporative, géographique et ethnique occupent une place non négligeable. Dans le *Centro Histórico* comme dans les marchés populaires, la présence massive de commerces se fait presque oppressante, que ceux-ci soient consacrés à la vente de tissus, d'articles de mercerie, de costumes, de toilettes, d'habits d'apparat, d'uniformes de fonctions diverses, tous assortis d'une panoplie d'accessoires et de décorations. La diffusion de revues de travaux manuels, contenant les patrons en papier et les instructions pour fabriquer chez soi l'habillement d'êtres animés et de choses inanimées – comme vêtements pour animaux, couvre-toilettes, parements de *quinceañeras*, toilettes extravagantes du Niño Dios –, témoigne bien de cette passion pour l'apparat vestimentaire. Tout se passe comme si, à travers les vêtements, s'exprimait un supplément de sens ou une efficacité spéciale véhiculés par ceux-ci.

Durant mes deux séjours effectués en 2010, j'ai eu l'opportunité d'affiner ma lecture de ce phénomène, jusqu'à découvrir que cette production textile, décorative, de confection, était employée indifféremment pour la réalisation d'uniformes et d'habits cérémoniels destinés aux humains et aux images sacrées. De fait, la vente d'habits de baptême pour bébés et petits enfants, ou de première commu-

nion, de «quinzième anniversaire», de mariage, etcétera, côtoie à Mexico City celle d'habits destinés à vêtir les images du Niño Dios ou de la Santa Muerte. De même, les revues destinées aux couturières réalisant des vêtements pour les humains se trouvent, dans les kiosques, côtoyer les magazines spécialisés en travaux pratiques. Ces magazines offrent une variété riche d'instructions et de « patrons » pour la confection de parures destinées indifféremment aux saints exposés dans les églises, aux adultes et aux enfants. Durant les processions honorant le *santo* dont ils sont dévots, les fidèles revêtent l'habit de celui-ci, afin de s'identifier à lui. L'activité commerciale développée autour de l'habillement de cette nouvelle entité extra-canonique féminisée du panthéon populaire mexicain qu'est la Santa Muerte fut, quant à elle, une surprise supplémentaire. Cet habit dénote un souci de créativité hors du commun. De plus, cette créativité est soustraite aux codes de l'iconographie classique auxquels sont toujours soumises les images sacrées canoniques. L'hypothèse m'est apparue plausible, alors, de l'existence d'une relation fonctionnelle entre, d'une part, l'efficacité du pouvoir thaumaturgique attribué à ces images sacrées; et d'autre part, les habits de ces images compris eux-mêmes comme des dispositifs opératoires efficaces, systématiquement conçus, réalisés et rendus précieux (comme jamais ne le sont les habits des dévots), puis changés, lavés et repassés.

Une recherche sur ce phénomène est actuellement en cours. À lui seul, il méritait un travail monographie spécifique. Il reste que certains éléments observés me permettent d'ores et déjà de dégager quelques réflexions préliminaires à propos d'une institution précise. À savoir, l'habillement rituel de la Santa Muerte et du Niño Dios. Ces deux exemples seront de nature à illustrer le *modus operandi* de ce dispositif correcteur qu'est le *santo* habillé, lequel fonctionne moins comme la



Figures 7 et 8 - Claudia, couturière et styliste de la Santa Muerte, en train de travailler à son domicile, situé à la frontière entre le Estado de México et Mexico et sa carte de visite ou elle décrit ses compétences (2010).

représentation d'une entité extra-humaine aux attributs personnels distincts, que comme la personnification d'une *fonction* : la fonction correctrice. Procédons en trois étapes. D'abord, en évoquant la pratique mexicaine qui consiste à habiller les effigies de *santos*. Ensuite, en interrogeant la figuration mythique de cette fonction correctrice qui est à l'œuvre sous les traits du *santo habillé*. Enfin, en traitant de la manipulation rituelle de l'effigie sacrée, laquelle fonctionne à l'instar d'une véritable « prothèse » de soi, qui elle-même permet d'agir plus efficacement sur soi et sur le monde. Mon approche vise à montrer, à partir de cet exemple concret, que dans la pratique de l'habillement du *santo* une véritable écologie des conduites rituelles est à l'œuvre, à visée auto-poïétique.

Des images et des vêtements : la Santa Muerte et le Niño Dios

À Mexico, la pratique dévotionnelle qui consiste à habiller et à changer d'habit l'effigie de son saint protecteur est présente aussi dans le culte de la Santa Muerte et du Niño Dios. Dans ces deux cas, la célébration de l'« anniversaire » de l'image du Saint, vis-à-vis duquel le *dueño*⁶ (le propriétaire de l'image) affiche un attachement particulier, prend la forme d'une fête, marquée par le changement de la parure qui revêt l'effigie sacrée, et par la consommation d'une nourriture spéciale qui lui est offerte. Dans le cas de la Santa Muerte, l'anniversaire de son image coïncide avec la date d'installation d'un autel, financé par le *dueño* soit pour honorer une promesse faite par le passé à la Santa (comme mettre fin à sa toxico-dépendance, sortir d'un réseau de mauvaises fréquentations, etc.), soit pour remercier la Santa d'une faveur reçue (par exemple, avoir échappé à la mort par maladie ou accident). Le traitement rituel auquel le *dueño* soumet l'image de son Niño Dios ne diffère pas beaucoup de celui qu'on vient de décrire pour la Santa Muerte ; et cela, pour ce qui concerne aussi bien la relation de « promesse » (le *juramento*) qui lie le dévot au *santo*, que le processus d'anthropomorphisation dont celui-ci fait l'objet. Malgré la distance théologique qui sépare ces deux figures mythiques, le traitement rituel similaire auquel la Santa Muerte et le Niño Dios sont soumis incite l'historien des religions à questionner la logique sous-jacente de telles pratiques et, ce faisant, à interroger leur convergence fonctionnelle. Cette convergence se manifeste sur deux niveaux distincts. Tout d'abord, la célébration de l'anniversaire de ces deux effigies, en tant qu'*images efficaces*, semble renouveler, à échéances fixes, et au bénéfice du *dueño*, l'activité transformatrice et protectrice associée à l'image. Ensuite, le fait

comme tel de *vestir los santos* semble illustrer un même processus; celui, tout à la fois, d'humanisation-identification, et de dissociation fonctionnelle entre les dévots et leur entité protectrice.

La coutume parfaitement canonique d'habiller le Niño Dios et celle, extracanonique, d'habiller la Santa Muerte, suggère une lecture qui fait de l'image habillée une sorte de *double* de soi. Dans le premier cas, l'humanisation du Niño et l'identification à lui de son *dueño* prennent une forme insolite. Après la naissance (l'achat de l'image chez un vendeur spécialisé), le bébé-Jésus est habillé en nouveau-né, on lui offre les peluches et les jouets typiques du premier âge et il est confié à une marraine. Ensuite, au fil des mois, l'effigie sera habillée en enfant, puis en jeune garçon, avant de revêtir, au bout d'une année, les habits d'un *Santo* adulte – habits qui ne sont autre chose que ceux de l'avatar particulier du Niño Dios auquel le *dueño*, qui à ce moment-là récupère l'effigie chez sa marraine, a décidé de consacrer toute sa dévotion (parmi ces avatars figurent, par exemple, le Niño de las Palomas; le Niño-Pa; le Niño Cirujano; *le Niño Doctor*; *le Niño del Sagrado Corazón*; etc.). La Santa Muerte connaît aussi divers avatars: la *Santa de Siete potencias*; la *Santa pidosa*; El Jefe. Exposée dans des autels en plein air, ou enfermée dans une chasse en verre, elle apparaît parée tour à tour en *quinceañera*, en princesse aztèque, en *novia*. Mais d'où vient cette coutume d'habiller les images du *Santo*? Et pourquoi les habits qui le recouvrent sont-ils si importants?

Trois réponses semblent possibles. Tout d'abord, il n'est pas à exclure qu'un rapport existe entre la pratique de *vestir los santos* et l'importance attribuée à la vision et aux images dans la culture mexicaine, marquée en profondeur par le Baroque. Celui-ci accorda un fort pouvoir pédagogique aux effets scénographiques et à la pratique de la « mise en théâtre » de contenus édifiants. C'est peut-être pour cela que la culture populaire mexicaine mise de façon aussi systématique sur l'apparence vestimentaire et la fascination hallucinatoire qu'elle peut susciter, suivant en cela une tradition dont les colonisateurs ont su tirer profit à des fins d'acculturation (Gruzinski 1990 : 241-242). Ensuite, sans aller jusqu'à affirmer qu'une continuité ininterrompue existe entre le monde préhispanique et la modernité postcoloniale, on sait que la culture populaire associe encore le vêtement au pouvoir actif inscrit dans ces artefacts symboliques que sont les divinités, ou n'importe quelle autre entité créditée d'une efficacité non-humaine. À ce propos, les témoignages contenus dans les écrits de Bernardino de Sahagún sont très significatifs, en ce qu'ils se réfèrent à la coutume préhispanique d'identifier le dieu à partir de ses ornements et caractéristiques vestimentaires (Léon-Portilla 1958). De même, l'usage, dans des populations rurales de divers états de la République, de revêtir rituellement

des petites images en papier découpé ou des pierres est encore significatif. Lavées, vêtues, honorées, maniées avec tous les égards – comme s’il s’agissait d’agents actifs–, ces pierres et ces figurines sont traitées à l’instar d’entités capables de dispenser la pluie et de bonnes récoltes (Stresser-Péan 2011). Enfin, une telle « spectacularisation » du vêtement comme véhicule d’efficacité est probablement à mettre en rapport aussi avec la grande importance que la culture populaire accorde à la dimension sensorielle, sollicitée dans toute occasion liturgique, canonique et extra-canonique. L’impact visuel des couleurs, des formes, des ornements et des tissus employés produit facilement, chez le spectateur « extérieur » lui aussi, une sorte de sidération « esthétique-extatique » qui joue un rôle non secondaire dans la dynamique transformationnelle du rituel (Gombrich 1996 : 313-314).



Figure 9 - A l’entrée de la Cathédrale de México, quelques jours avant la célébration de la fête de *la Candelaria*, une femme exhibe son Niño Dios qu’elle est venue présenter pour la première fois à l’église (2010).

La personnification mythique de la fonction réparatrice ou le détour par l’artefact-fétiche

On peut maintenant se demander pourquoi l’on ressent le besoin de personnifier cette fonction réparatrice sous les traits de la Santa Muerte et du Niño Dios. La relation que le dévot entretient avec l’effigie habillée de ceux-ci relève indiscuta-

blement de ce « répertoire non-moderne » qui accorde une place à ce qu'on appelle les « faitiches » (Latour 2009 : 96 ; 121-122), dans la mesure où il s'appuie sur un mode opératoire producteur d'artefacts symboliques dont la singularité consiste, comme on a dit, à « dépasser » ceux qui en sont les auteurs, les soumettant à une subordination caractéristique (Stoichita 2008). C'est précisément cette faculté qu'un artefact/faitiche de « dépasser » son auteur, qui lui permet d'instituer un ordre capable de *faire agir* ses dévots, lesquels, à défaut d'un tel dispositif fictionnel, seraient paralysés. Cette logique orthopratique revêt donc un aspect paradoxal. L'image sacrée, à laquelle le dévot s'identifie et se subordonne, contient en effet en elle-même cette capacité de contraindre les humains à agir comme si, en se dissimulant à eux-mêmes le processus de production de ces artefacts symboliques dont ils sont les auteurs, ils se dotaient d'un ressort extérieur susceptible de leur faire faire des choses qu'à défaut d'un tel ressort ils ne feraient pas.

L'ethnopsychiatre Tobie Nathan a bien saisi le sens de cette opération symbolique lorsque, en opposant médecine traditionnelle (opérant sur un artefact « externalisant », de nature mythique) et médecine moderne (opérant sur un artefact « intériorisant », qui correspond à la conception scientifique du mal), il constate une plus grande efficacité du dispositif « extériorisant ». En effet, en faisant intervenir des entités non-humaines, rendues responsables du mal comme de sa résolution, ce dispositif parvient à décharger l'affecté d'une telle responsabilité ; soulagé du poids d'être lui-même la cause du problème qui le frappe, il participe de manière plus active au processus de sa propre guérison (Nathan et Stengers 2004 ; Stengers 2001).

Que la Santa et le Niño Dios incarnent bel et bien la *fonction réparatrice* dans le cadre d'une écologie culturelle spécifique, ne découle pas seulement du versant « objectif » d'une telle écologie (la Santa et le Niño *figurent le monde* dans ses multiples aspects, positifs et négatifs). Ces deux figures sont également (et surtout) le vecteur d'une pratique exercée sur le dévot lui-même, ce qui constitue le versant « subjectif » de la relation entre celui-ci et son entité protectrice. En effet, l'intentionnalité active dont on crédite aussi bien la Santa Muerte (elle mange des fruits, boit tequila et pulque, fume de la marijuana, s'habille comme une reine et, selon ses humeurs, protège ou abandonne les humains) que le Niño Dios (il fait des caprices, affiche ses préférences vis-à-vis de la nourriture ou des habits qu'on lui offre, etcétera), fait figure de « doublon » de l'intentionnalité humaine. Une telle intentionnalité s'épanouit à travers les exploits attribués à la Santa ou au Niño, lesquels rendent visibles les affects, les craintes et les désirs des adeptes. En somme, la fonction ces deux images de culte n'est pas exclusivement de *personnifier le monde*, et plus précisément ces aspects du monde qui échappent au contrôle

humain. Elle est aussi de *personnifier le double de soi-même*, et plus précisément cette partie méconnue de soi-même qu'on ne parvient pas à exprimer ni à manifester, mais qui s'exprime et se manifeste pourtant dans les pouvoirs attribués à son *double*. A cet égard, le traitement auquel chaque dévot soumet l'effigie de son Santo est fort éloquent. Par le truchement de ces images, projection extériorisée d'eux-mêmes, les dévots non seulement *parlent* d'eux-mêmes, mais *interviennent de manière autocorrective sur eux-mêmes*. Cette unité, paradoxale, d'immanence et de sacralité, qui définit la Santa et le Niño Dios, est bien illustrée par la *pratique rituelle* de leur symbole – aspect qu'il s'agit maintenant d'aborder.



Image 10 - Dévotée habillée en San Judas Tadeo, le jour de la célébration du Saint, le 28 octobre (2010).

La pratique rituelle des images habillées

L'usage que certains dévots font des effigies de la Santa nous offre un exemple typique de la praxéologie développée autour d'elle, et illustre bien la nature « auto-constructrice » des rapports qui la relie à ses dévots. Après avoir sculpté l'effigie

dans les ateliers du Reno,⁷ la statue est remise par le prisonnier aux membres de sa famille dans le but de la faire « soigner », c'est-à-dire, de la soumettre à un travail rituel (réalisé par un *curandero* ou une *santera*) destiné à accélérer sa sortie de prison. De manière similaire, la coutume consistant à amener l'effigie de la Santa, parée et ornée de manière solennelle, au lieu où se déroule le rosaire public près d'un autel urbain afin de le faire assister à la cérémonie et de le faire bénéficier de la bénédiction finale, confirme cette dimension d'une telle entité comme « prothèse » du soi, vouée à atteindre des zones hors de la portée des hommes. De même, la pratique consistant à emmener l'image du Niño Dios à l'église, enveloppée dans une couverture à l'instar d'un vrai bébé, ou de lui faire visiter, à l'approche de la fête de *Candelaria*, le marché du *Centro Histórico* spécialisé dans la vente de ses vêtements, confirme ce processus d'identification de son *dueño* à lui. La Santa et le Niño, en somme, se confondent avec, ou plutôt, *deviennent*, le dévot lui-même lorsque, par exemple, ses fidèles affirment avoir entendu, lors de situations de fort conflit intra-familial ou de danger de mort, leurs voix sortir de leur propre corps, et leur parler pour leur dispenser des conseils avant de s'externaliser soudainement, sous la forme d'apparition.

À cette praxéologie de l'image comme opérateur d'auto-corrrections possibles se rattache le recours aux habits chatoyants des effigies. La recherche déjà mentionnée, menée dans la ville de Mexico sur des cultes spiritualistes non-institutionnalisés faisant recours à la transe, avait mis en évidence que, dans les pratiques rituelles à vocation thérapeutique, l'habit et les accessoires vestimentaires jouent un rôle non négligeable dans la production des états suggestifs, ceux-ci étant stimulés par des expédients visuels spécifiques, qui renvoyaient tous, immanquablement, à l'univers de la réparation (images de Saints protecteurs, allusion au monde médico-sanitaire signifié par le recours à des blouses blanches, recours à des « baumes », ablutions répétées).

Tous ces expédients visuels fonctionnent, on l'a vu, comme autant d'« inducteurs », censés précipiter le processus de reconstruction de soi, dans la mesure où, dans la scénographie rituelle de la cure, chaque élément véhicule des suggestions *auto-poïétiques* au fort impact visuel et émotif. Tout se passe comme si, durant la dramaturgie thérapeutique, les changements vestimentaires favorisaient, dans l'assistance, l'émergence d'un nouveau point de vue, permettant aux personnes de cette assistance de se voir agir depuis l'extérieur en position de spectateur – comme s'ils contemplaient à distance une scène concernant d'autres individus. C'est grâce à ce « décentrement stratégique », que le processus de reprogrammation de soi s'active. Dans le cas du culte de la Santa Muerte et du Niño Dios, la relation entre

les états suggestifs, le recours aux habits rituels et le processus d'autoréparation, se déclinent sur deux niveaux distincts : celui de la *fabrication* de ces habits ; et celui de l'*usage* cérémoniel qu'on fait de l'effigie habillée, dans le cadre des festivités organisées pour son anniversaire.

Sur un premier niveau, l'observation ethnographique a permis de constater que, durant la confection des vêtements des effigies, un état légèrement auto-hypnotique s'empare toujours des couturières, dévotes elles-mêmes. Durant les séances de travail, divers facteurs contribuent à faire vaciller la barrière qui sépare le statut extrahumain de l'entité représentée, et le régime de réalité où se situe la couturière à l'œuvre. Ce sont : leur attention focalisée sur l'ouvrage en cours, le mouvement répétitif de la machine à coudre, les commentaires à voix haute qui ponctuent le choix de la ligne, du tissu, de la couleur, des finitions et des accessoires destinés à compléter la tenue de l'image traitée comme s'il s'agissait d'une personne en chair et os. Ce n'est pas un hasard si, durant leur travail, les couturières affirment « entendre » et « voir » la Santa ou le Niño dans la pièce. À cette présence on s'adresse comme à une cliente, dont, au fur et à mesure que l'ouvrage avance (par exemple, durant les essayages), on teste les goûts, on scrute les états d'âme et les expressions du « visage » pour déchiffrer les signes de son approbation, ou de sa désapprobation envers des choix stylistiques adoptés (Trexler 1991 ; Silvestrini 2010 : 3 ; Albert-Llorca 2010).

Sur un second niveau, la suggestion hypnotique s'active durant la célébration collective de l'anniversaire de l'effigie, au moment de rénover son habit et ses acces-



Figure 11 - Chela, célèbre propriétaire d'un magasin de Niño Dios dans le *Centro Histórico* et styliste elle-même (auteur de catalogues annuels présentant les nouvelles collections de la Maison), en train d'habiller l'image du Niño de las Suertes (2010).

soires. La porosité psychique qui s’empare des dévots dans ces circonstances festives n’est guère le fait exclusif du contexte rituel, qui facilite la « mise en simultanéité » de l’ordre humain et de l’ordre extra-humain (Gruzinski 1990 : 276). La fluidité-porosité psychique, favorisée par l’expérience d’une promiscuité exceptionnelle avec la *Niña Blanca* ou le *Niño Dios*, promiscuité amplifiée par l’acte intime que représente leur changement d’habit, se trouve en effet démultipliée durant la fête par le recours (surtout, dans le cadre du culte de la Santa Muerte) à des stimulants légers (comme marijuana) o plus puissants,⁸ et par le recours à la musique des *mariachis* et des *danzantes*.⁹

Dispositifs de recadrage et états psychiques dissociés

La problématique de l’ethopoïesis est susceptible d’engager sur les états psychiques dissociés une réflexion qui prend son sens au sein même des sciences sociales. Cette problématique présente l’avantage de développer une réflexion sur les orthopratiques rituelles non exclusivement dans le cadre de l’histoire, de la sociologie, de l’anthropologie, de l’histoire des religions, et de tirer parti aussi de l’apport de certaines orientations récentes, non mécanistes, qui ont vu le jour dans le domaine des sciences de la vie également, comme la biologie et la psychologie. De fait, il s’agit de comprendre comment et pourquoi certaines sociétés, couches sociales ou époques historiques ont mis à profit institutionnellement ces états dissociés dans le cadre d’orthopratiques offrant à la culture un support favorable à l’enregistrement des savoirs, à l’intériorisation de modèles de comportement, à l’autodiscipline des états émotifs, à l’auto-réparation d’états morbides, à des formes de connaissance, etcétera...¹⁰ Une question traverse en filigrane toutes ces réflexions : pourquoi la fiction rituelle, favorable à la production des états psychiques dissociés, produit-elle des effets factuels ?

L’hypnose moderne de type ericksonien offre à cet égard quelques pistes intéressantes. Un dénominateur commun permet de comparer le rite hypnotique au rite magico-religieux. C’est qu’ils sont tous deux des *dispositifs fictionnels* (Melchior 1998 ; Thioly 2008). Dans les deux cas, les acteurs se trouvent transposés dans un autre régime de réalité, où les conduites apparaissent décalées par rapport aux modes de conduite ordinaires. C’est l’entrée dans ce régime fictif qui provoque le décalage nécessaire susceptible d’induire une modification de la perception ordinaire, modification qui constitue la condition préalable de l’efficacité. Efficacité rituelle et efficacité hypnotique s’avèrent, en somme, directement liées à ce régime

fictionnel. Cela peut nous paraître déroutant, car nous avons l'habitude de penser la fiction comme quelque chose d'inférieur à la réalité, de faux, d'inauthentique. Notre culture moderne reconnaît en effet seulement deux types de vérité : la vérité objective, relevant des lois physiques naturelles ; et la vérité subjective, qui s'enracine dans les certitudes intérieures du sujet. Comme je l'ai fait remarquer au début de ce texte, selon les écoles, les époques ou les auteurs, on a privilégié tantôt la première (philosophie des sciences modernes, positivisme), tantôt la seconde (phénoménologie, idéalisme, philosophies de la conscience).

Derrière cette double figure réapparaît en filigrane l'opposition déjà théorisée par Galilée entre le décidable et l'indécidable (Stengers 1995 : 86-88). C'est seulement dans le premier cas que l'on peut convoquer un témoin fiable de l'objectivité d'un phénomène. Les romantiques, en s'inscrivant en faux contre l'objectivisme scientifique, affirmèrent au contraire que le seul témoin fiable d'une réalité donnée est le sujet et son expérience vécue. Peut-on échapper à la fois à l'objectivisme naturaliste et au relativisme humaniste ? C'est là que le recours à la notion de « fiction technique » offre une issue (Stengers 2006 : 197-200 ; Nathan et Stengers 1995 : 67). Dans l'efficacité rituelle, en effet, on ne peut invoquer ni une objectivité scientifique analogue à celle à laquelle se réfèrent les scientifiques de laboratoire, ni celle qui s'enracine exclusivement dans le vécu et l'expérience individuelle (car l'efficacité rituelle est publique et contrôlable sur le plan collectif). Dans le rituel thérapeutique ou divinatoire on assiste, comme en science, à la création d'un « dispositif de témoignage » permettant d'attribuer à un élément identifiable l'origine d'un événement ou la responsabilité de celui-ci. Ce qui différencie la science du rite magique ou hypnotique n'est donc que la *manière de convoquer* des témoins et l'*usage* que l'on fait de ceux-ci. Dans le rite, comme dans le rituel hypnotique, ces témoins fiables sont des *agents* dont le mode d'existence n'est réductible ni à une objectivité matérielle-expérimentale, ni à la subjectivité de l'imagination individuelle. Ce sont des *agents* qu'on ne peut pas réduire à la logique du « ou bien... ou bien » (Stengers 2002 : 93-125 ; 2006 : 221-224). S'ils sont des témoins différents de ceux de la physique expérimentale, ils ne relèvent pas non plus de l'imagination débridée d'un individu isolé. Malgré cela, ils sont bel et bien des « témoins fiables », en ce sens que dans le rituel magique et la pratique hypnotique ils produisent des effets efficaces, comme par exemple soulager d'une crise, produire une guérison, libérer de l'angoisse ou de certaines phobies.

Tout cela nous renvoie au paradoxe de l'efficacité de la fiction, qui s'avère un dispositif artificiel doté de légitimité dès lors qu'il fait recours, d'une part, à une *technique* à part entière ; et d'autre part, à des *témoins fiables*. Dans le rite comme

dans l'hypnose, tout se passe à l'instar d'un jeu de rôles dans lequel on simule quelque chose. Mais le fait d'avoir affaire à une mise en scène, à une fiction, ne signifie guère qu'on est confrontés à une production *fausse*, c'est-à-dire «illusoire». En hypnose comme dans le rite magique, en effet, ce n'est pas le phénomène qui est le centre, mais c'est précisément la mise en scène du phénomène. C'est justement dans celle-ci, que se joue techniquement quelque chose que la science et la philosophie traditionnelles ne sont pas en mesure d'expliquer. Au demeurant, affirmer que le centre de l'efficace rituelle ou hypnotique n'est guère le phénomène mais sa mise en scène ne revient pas non plus à aller dans le sens de ceux qui, sur le versant déconstructionniste et postmoderne, affirment que tout est mise en scène, fiction, jeu de rôle, artefact. Car il reste à expliquer ce qui, dans cette fiction, cette simulation, ce «faire comme si...» est efficace.

D'après la perspective présentée ici, «simuler» est en somme, d'abord, un «faire actif» (sauf dans le domaine de l'expérimentation scientifique, où prévaut le critère exclusif du vrai ou du faux, et où «simuler» revêt un sens négatif). Voilà pourquoi, dans le but d'éviter tant les risques de l'objectivisme scientiste que ceux du subjectivisme romantique, pour rendre compte de l'efficacité rituelle l'histoire des religions constructiviste focalisera sa réflexion sur l'idée de «simulation technique», sur celle de «rôle» (Melchior 1998 : 63). Toute simulation produit un «simulacre», un artefact doté d'une efficace particulière. Dès lors, il ne sera plus question de «vérité», comprise en un sens objectif ou subjectif. Il sera plutôt question d'*action*, de *moyens d'action*, de *technique*, de *fins*, de *résultats factuels* de l'action. C'est tourner le dos aux perspectives philosophiques anciennes, au profit d'une philosophie de l'action et des techniques. Aussi la question de l'authenticité des phénomènes ne se pose-t-elle plus. Comme nous l'avons vu, l'opposition authenticité / jeu de rôle est, comme nous l'avons vu, liée à la culture occidentale moderne; elle est l'indice d'un combat mené par la science et la théologie chrétienne contre l'éthopoïesis. La tâche qui incombe à qui entend s'orienter selon cette perspective renouvelée consiste à passer méthodologiquement du modèle reposant sur l'exclamation «Ce n'est qu'un artefact!» au sens négatif, au sens positif du mot «artefact», c'est-à-dire, compris non pas comme «simulation» mais comme savoir-faire, talent, habileté, adresse. Ce changement de registre équivaut au passage d'un registre de nature scientifique, où l'on pose la question du vrai et du faux, à un registre technique où l'on pose plutôt la question «Comment fonctionne...?», et «Pourquoi est-ce efficace?»

Ce changement de perspective peut se résumer en cinq points :

1. Il rompt avec les définitions essentialistes des phénomènes (religions, inconscient, magie, mythe, etc.);

2. Il réhabilite la culture humaine comprise comme savoir-faire, « compétence », et non pas comme savoir théorico-abstrait, « vision du monde » ou ensemble d'attributs spirituels ;
3. Il fait porter l'intérêt sur ce qui s'apprend et qui se transmet, c'est-à-dire, sur un bien dont l'accès est démocratique ;
4. Il incite à délaissier la recherche des causes, qu'il s'agisse de causes physiques ou de type moral ou spirituel ;
5. Il fait porter la réflexion autour de l'idée l'efficacité, comprise comme « art d'agir » qui se transmet tel quel. Parallèlement, il est une incitation à explorer les potentialités anthropologiques et politiques de l'éthopoïesis. Comme l'affirmait Antonio Gramsci, le véritable objet de la philosophie « n'est guère ce que l'homme est, mais ce que l'homme peut devenir ».

Conclusion

Depuis les années cinquante, notamment sous l'influence de l'approche eriksonienne, l'hypnose moderne a démontré que le travail de redéfinition des postures existentielles des sujets « mal positionnés » est susceptible de tirer profit du recours stratégique ou « utilisationnel » aux états psychiques dissociés – exactement comme il arrive dans le travail de « repositionnement » du sujet réalisé dans le cadre de l'induction hypnotique artificielle. Par analogie, le recours rituel à l'image habillée semble remplir deux fonctions distinctes. D'un côté, il facilite le processus d'identification du dévot avec son entité protectrice, laquelle fonctionne, ainsi qu'on l'a vu, comme une « prothèse » de soi (Gruzinski 1990 : 292-293). D'un autre côté, la mise en spectacle de la dépendance de l'image sacrée de son *dueño*, qui l'habille et la nourrit, permet à celui-ci d'endosser le rôle d'un agent actif. Il le fait en se servant d'un dispositif symbolique (la Santa ou le Niño) qui, sous une forme personnifiée, externalise sa propre capacité de s'auto-corriger et de s'auto-programmer en vue d'une réouverture à l'action. †

Eléments bibliographiques

- Albert Llorca, Marlène, 2010, « La Vergine messa a nudo dalle sue « camareras », in *La Ricerca folklorica, Contributo alla studio della cultura delle classi popolari*, n. 62, « Vestire i simulacri », Grafo Edizioni, Brescia, pp.9-20.
- Augé, Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris.

- Borch-Jacobsen, Mikkel, 1991, « L'efficacité mimétique », *La suggestion. Hypnose, influence, transe*, Delagrangue - « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, pp.181-211.
- De Martino, Ernesto, 1999, [1948], *Le monde magique*, Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo, Coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, trad. esp., 2005, *El mundo mágico*, 1948, Araucaria, Buenos Aires.
- De Martino, Ernesto, 1958, *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino.
- De Martino, Ernesto, 1957, « Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, xxviii, pp.89-107.
- De Martino, Ernesto, 1953-54, « Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, xxiv-xxv, pp. 1-25.
- De Martino, Ernesto, 1943-1946, « Percezione extrasensoriale e magismo ethnologico » (seconde partie), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, xix-xx, pp.31-84.
- De Martino, Ernesto, 1942, « Percezione extrasensoriale e magismo ethnologico » (première partie), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, xviii, pp.1-19.
- Didi-Huberman, Georges, 2016, *Peuples en larmes, peuples en armes*, (L'œil de l'histoire. 6), Editions de Minuit, Paris.
- Gell, Alfred, 2009, [1998], *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Les Presses du réel, Paris.
- Gombrich, Ernst Hans, 1996, [1959], *L'art et l'illusion*, Gallimard, Paris.
- Gruzinski, Serge, 1990, *La guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Fayard, Paris.
- Foucault, Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1081-1982*, Seuil-Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel, 1984, *Histoire de la sexualité*, Tome II (*L'usage des plaisirs*) et Tome III (*Le Souci de soi*), Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel, 1982, *Tecnologie del sé*, trad. It. de la conférence impartie dans le cadre du séminaire à l'Université de Vermont, publiée in *Tecnologie del sé*, Turin Bollati Boringhieri, 1992, pp.11-47.
- Freedberg, David, 2009, [1989], *Il potere delle immagini* (trad.it.), Einaudi, Turin.
- Latour, Bruno, 2009, *Sur le culte moderne des dieux 'faitiches'*, La Découverte, Paris.
- Mancini, Silvia, 2015, « Couturières de Santos. Personnification mythique et manipulation rituelle des images sacrées à Mexico D.F.: le cas du Niño Dios et de la Santa Muerte », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. décembre 2015, dossier thématique : « Pouvoir des femmes et sociétés amérindiennes, permanences et mutations », Odina Benoist et Frédéric Saumade (éds.) : <http://nuevomundo.revues.org/68490>
- Mancini, Silvia, 2012, « La personnification 'faitiche': Un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City », in *De Médioms. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques* (S. Mancini y A. Faivre, éds), Paris, Imago, pp. 19-65.
- Mancini, Silvia, 2012, *Des Médioms: Techniques de l'esprit et du corps dans les deux Amériques* (S. Mancini et A. Faivre, éds), Imago, Paris.
- Mancini, Silvia, 2012, *Sobrevivir con la Muerte: ecología de una práctica 'pagana' en el valle de México*, *Art@logie* n.2, dossier thématique : *Mexique: espace urbain et résistances artistiques et littéraires face à la « ville générique »*.(c) : <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article112>

- Mancini, Silvia, 2010, «La *Santa Muerte* et l'histoire des religions», in F. Mobio, *Santa Muerte. Mexico, la mort et ses dévots*, Imago, Paris, pp. 153-164.
- Mancini, Silvia, 2008, «Hypnose, pensée magique et 'dés-historisation' mythico-rituelle», in Edouard Collot (éd.) *Hypnose et pensée magique*, Paris, Imago, pp. 51-72.
- Mancini, Silvia, 2008, [2006], *La fabricación del psiquismo*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires.
- Melchior, Thierry, 1998, *Créer le réel. Hypnose et thérapie*, Seuil, Paris.
- Melchior, Thierry, 2006, «Guérir par la vérité» in *La guerre des psys. Manifeste pour une psychiatrie démocratique*, Tobie Nathan (éd.), Les Empêcheurs de penser en rond-Seuil, Paris, pp.65-99.
- Nathan, Tobie, 1994, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris.
- Nathan, Tobie, et Stengers, Isabelle, 1995, *Médecins et sorciers*, Synthélabo («Les Empêcheurs de penser en rond»), Paris.
- Sahagun, fray Bernardino de, 1958, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de Los Dioses*, (ed. Miguel León Portilla), Universidad Nacional Autónoma de México.
- Silvestrini, Elisabetta, 2010, «Toccare i simulacri», *La Ricerca folklorica, Contributo alla studio della cultura delle classi popolari*, n. 62, «Vestire i simulacri», Grafo Edizioni, Brescia, pp.103-106.
- Stengers, Isabelle, 2006, *La Vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Seuil, «Les Empêcheurs de penser en rond», Paris.
- Stengers, Isabelle, 2002, *L'hypnose entre magie et science*, Seuil, «Les Empêcheurs de penser en rond». Paris.
- Stengers, Isabelle, 2001, «Qu'est-ce l'hypnose nous oblige à penser?», *Ethnopsy*, 3/3, octobre, pp.13-68.
- Stengers, Isabelle, 1995, *L'invention des sciences modernes*, Flammarion, Paris.
- Stoichita, Victor, 2008, *L'effet Pygmalion: pour une anthropologie historique des simulacres*, Genève, Droz.
- Stresser-Péan, Claude, 2011, *Des vêtements et des hommes. Une perspective historique du vêtement indigène au Mexique*, Riveneuve, Paris.
- Thioly, François, 2008, «L'hypnothérapeute, magicien ou technicien habile?», E. Collot (éd.) *Hypnose et pensée magique*, Imago, Paris, pp. 73-94.
- Trexler, Richard, 1991, «Habiller et déshabiller les images. Esquisse d'une analyse», Durand F., Spieser, J. M., Wirth J., (éd.) *L'image et la production du sacré*, Méridiens Klincksieck, Paris.

Notas

- ¹ Il s'agit d'un terme employé par Plutarque et repris ensuite par M. Foucault dans *L'histoire de la sexualité* (vol.II, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, pp.18-19), puis par I. Stengers, pour désigner l'ensemble des procédures (de nature discursive, institutionnelle, pragmatique, etc.) qui concourent au processus de «subjectivation», c'est à dire d'auto-fabrication du sujet individuel moyennant l'incorporation de schèmes de conduite précis, en phase avec les 'idéaux culturels' d'une époque donnée. C'est autour de ce concept d'éthopoïésis que les travaux présentés lors du

colloque organisé en 2005 à l'Université de Lausanne ont été conçus. Les Actes de ce colloque ont paru dans le volume intitulé *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, S. Mancini (éd), Paris, La Découverte, 2006 ; Trad. En espagnol : *La fabricación del psiquismo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2008.

- ² Si l'agir ordinaire (profane) s'inscrit dans une durée irréversible et se présente comme une initiative transformatrice de la réalité historique et contingente, l'action rituelle (sacrée) affiche, elle, une portée métahistorique évidente. Efficace à condition d'être répétée à l'identique, le rite se présente en effet comme un agir stéréotypé, soustrait aux contingences et à tout aléa, dans lequel l'initiative individuelle disparaît au profit d'une procédure supra-individuelle établie par la tradition. Malgré sa nature dépersonnalisée et déréalisée, qui déloge apparemment le sujet de son statut d'agent actif, l'action rituelle s'avère paradoxalement efficace précisément grâce à la fiction caractéristique qu'elle mobilise (Mancini « Hypnose, pensée magique et des-historisation mythico-rituelle », pp.55-58).
- ³ Cf. M. Foucault *L'usage des plaisirs* et le *Souci de soi*, tome I et II *l'Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1984. Cf aussi : *Tecnología del sé*, trad. It. de la conférence impartie dans le cadre du séminaire à l'Université de Vermont, en 1982, publiée in *Tecnología del sé*, Bollati Boringhieri, Turin, 1992.
- ⁴ La communauté thérapeutique investiguée durant une enquête de terrain, en 2008, s'est constituée autour d'Eusebio, surnommé *el Profé*, vendeur de journaux à la sauvette pendant la journée et moniteur de boxe le soir ; de sa femme Patricia (dite Pati), vendeuse avec lui de périodiques dans la rue ; de la fille de Pati, Lilo, fille-mère engagée dans les rangs de la police de Mexico comme jadis le fut son père. Depuis quelques années, après être passé par une période très difficile (marquée par des problèmes récurrents de santé et un triste épisode d'agression subie par Patricia), *el Profé* exerce une autre activité à côté de la vente de journaux dans la rue et de son monitorat de boxe. Il est visité régulièrement par trois entités différentes, qu'il désigne du terme d'*Hermanitos* conféré aussi aux entités qui se manifestent dans le *Culto Espiritualista Mariano de Tlatelolco*. Les sphères d'action des *Hermanitos* semblent aussi différenciées que complémentaires. Lors de leur manifestation, en prenant comme support la voix et certains actes d'Eusebio ils s'adonnent à une activité oraculaire, diagnostiquent, conseillent, guérissent. Ils se substituent à la personnalité ordinaire d'Eusebio, se l'incorporent, transmettent à celui-ci leurs idiosyncrasies respectives, le plongent dans un état spécifique. Etat qui, justement, lui donne accès aux facultés médiumniques lui permettant d'exercer ses dons de vision à travers les corps, ses dons aussi de précognition, de thaumaturgie. Eusebio devient, à échéances fixes, lui-même un *hermanito* censé pouvoir soulager de leurs maux ceux qui viennent le consulter.
- ⁵ Du grec *anthropos* (homme) et le verbe *ποιεῖν* = *poiein* (faire-fabriquer), l'anthropo-poïesis renvoi au processus de construction-fabrication de l'humain, celui-ci compris comme un « fait » et non pas comme une « donnée ».
- ⁶ Être *dueño* d'un autel implique des obligations morales et matérielles qui donnent à voir le lien spécial unissant le dévot à l'image sacrée dont il prend soin. Ainsi, la construction matérielle de l'autel, sa manutention et son entretien (impliquant, par exemple, l'achat de fleurs et de bougies), la surveillance de la régularité des offrandes, la prise en charge des habits à renouveler lors de la fête anniversaire de l'image figurent parmi ces obligations. Mais le *dueño* dispose aussi du droit d'organiser une célébration, d'inviter certains participants de choix, d'occuper une place bien en vue durant la récitation du rosaire, etc.
- ⁷ Nom qui désigne, en forme abrégée, le Reclusorio Norte (Etablissement pénitencier Nord) de Mexico.
- ⁸ Il s'agit du crack ('*pedra*'), mais aussi d'autres produits chimiques comme solvants ou colle, absorbés par *inhalation* et désignés dans le langage courant par les termes '*mona*', '*activo*' ou '*chemo*'.

- ⁹ Les *mariachis* constituent des formations musicales traditionnelles, originaires de l'état de Jalisco, qui interprètent un répertoire de chansons populaires dont la thématique est généralement amoureuse ou épique. Ils offrent leurs services à l'occasion de fêtes privées ou publiques, tant civiles que religieuses. Les *danzantes*, sont quant à eux des danseurs traditionnels qui, habillés selon la coutume aztèque, munis d'ornements de plumes et de coquillages en guise de clochettes fixées aux chevilles, exécutent au rythme des tambours des chorégraphies censées reproduire les danses autochtones d'époque précoloniale. Sur ce phénomène, cf. Jacques Galinier et Antoinette Molinié *Les néo-indiens. Une religion du III^{ème} millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- ¹⁰ Voir notamment le chapitre intitulé « Invisibilia per visibilia », in D. Freedberg, *Il potere delle immagini*, 2009.