



**HAL**  
open science

## Ritorama. Techniques et agences tous risques

Sébastien Galliot

► **To cite this version:**

Sébastien Galliot. Ritorama. Techniques et agences tous risques. Techniques & Culture , 2022, Mécaniques rituelles, 78, pp.10-25. 10.4000/tc.17963 . hal-04378603

**HAL Id: hal-04378603**

**<https://hal.science/hal-04378603>**

Submitted on 8 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Techniques et agences tous risques : visites ethnographiques à Ritorama.com<sup>1</sup>

Les rituels ont ceci de commun avec les techniques que si l'on sait les repérer – les funérailles d'Elizabeth II, monter une étagère – il arrive que l'on ne sache pas dans quelle sphère de production culturelle les ranger. On peut aisément repérer ici ou là d'évidents mélanges insécables de ces deux registres d'activités humaines : souffler des bougies sert à la fois à faire des vœux et à éteindre des bougies. Mais moucher une chandelle n'a ici rien de cérémoniel et, hormis la production de son qu'il implique, le « bon anniversaire » entendu au saut du lit n'est pas une technique. Qu'est-ce qui caractérise alors les combinaisons de gestes, d'objets, d'attitudes corporelles et de paroles propres à divers rituels ? En quoi l'« acte traditionnel efficace » des techniques<sup>2</sup> est-il, ou pas, indispensable à l'obtention des effets et des buts que les auteurs de divers rituels leur assignent ?

Une chose est sûre : l'importance de l'étaillage matériel des pratiques religieuses n'est plus à démontrer<sup>3</sup>. Pourtant, tandis que la technologie culturelle sait déceler les constructions sociales, les choix culturels, les effets non prévus et non intentionnels dans les processus de transformation des matières, l'anthropologie peine à opérer le renversement qui consiste à observer les actions techniques dans des productions sociales hautement performatives, communicationnelles, relationnelles et symboliques que sont les rituels. Ces derniers, on le sait depuis toujours, sont truffés de gestes, de corps, de mécanismes, de recettes, de procédures, de prescriptions et de proscriptions. Est-ce à dire que tout cet attirail n'aurait pas de valeur opératoire, pas d'effet concret ? Essayer de comprendre la technicité des rites, leur dimension mécanique et processuelle relèverait-elle d'un projet fou, d'un impensable ?

Lorsque l'anthropologie s'est penchée sur cette question de la logique interne de l'action rituelle et de son caractère insaisissable, les actions furent majoritairement étudiées pour autre chose que ce qu'elles font, en regardant ce qu'elles communiquent, symbolisent, ou en cherchant leur objectif social (reproduire des rapports de genre, de hiérarchie, de classe, initier, protéger, instituer, etc.). Dans nombre de situations, le rituel est polymorphe, multimodal, et les fonctions et effets qu'on lui attribue sont polyvalents (discursif et thérapeutique, mécanique et révélateur, esthétique et initiatique, etc.). Pourtant, lorsque la série d'actions à accomplir a des conséquences autrement tangibles si elle est mal exécutée (se brûler, mourir de faim ou mourir tout court), les explications ayant recours au contexte

---

<sup>1</sup> Nous tenons à remercier Sandra Revolon pour sa relecture de cette introduction et ses judicieux conseils, ainsi que Frédéric Joulain et Pierre Lemonnier pour leur aide précieuse.

<sup>2</sup> Nous savons que Mauss définit une technique comme « un acte *traditionnel efficace* », mais nous prêtons rarement attention, tant cela semble évident, à la conjonction qu'il prend le soin d'ajouter un peu plus loin dans le paragraphe : « *traditionnel et efficace* ». « Il n'y a pas [selon lui] de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale » (1950[1936] : 371). Surtout, l'acte traditionnel des techniques est senti par l'auteur « *comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique* et [...] poursuivi dans ce but ». Pour Mauss, en outre, les techniques sont incarnées, internalisées, et c'est ce qui les distingue des autres actes traditionnels (religieux, symboliques, moraux, etc.). C'est également en ce sens que les techniques du corps sont premières : le corps étant « le premier et le plus naturel objet technique » tout autant que « moyen technique » (Joulain 2000 : 39).

<sup>3</sup> Parmi les travaux récents, nous retenons ceux qui ont exploré les médias, les images, les cultures matérielles et les conduites motrices dans les phénomènes religieux (Warnier 2006, 2009a, 2009b, Meyer 2012, Morgan 2010, Albert *et al.* 2016, Cohen *et al.* 2017, Luca *et al.* 2019), les cultures matérielles et visuelles de l'Occident médiéval (Schmidt 1990, 2002, Baschet & Dittmar 2015, Bartholeyns 2016) et ceux encore qui abordent la matérialité des objets, la part de leurs caractéristiques physiques et de leur propriétés objectives nécessaires à leur efficacité dans des dispositifs votifs, cérémoniels, rituels, ludiques et profanes (Revolon *et al.* 2012, Lemonnier 2012, Dittmar *et al.* 2018, Galliot 2019). Voir également la revue *Journal of Material Religion* qui publie sur ces sujets depuis l'année 2004.

culturel, à l'invisible ou à une autorité religieuse incarnée dans la figure du spécialiste religieux peuvent raisonnablement être adossées à une approche complémentaire, celle que cet ouvrage tente de documenter et qui considère la dimension perceptible des actions, tente de les penser en termes mécaniques et de les relier à des objectifs plus immédiats. Il s'agit donc de décortiquer, de déplier, dans différents contextes et selon leur séquençage, les techniques du corps, les matières, les objets, les paroles, afin de comprendre de quoi est faite cette opacité que Sax traduit par « logique cachée » (Sax 2010). Le lecteur y trouvera à la fois des cas « limites », des préfigurations de conduite rituelle et des ethnographies sur le fonctionnement, les différents ingrédients, les processus de fabrication des effets de l'action rituelle et donc également des dispositifs matériels et verbaux de construction de la croyance. Tous fondés sur de fines observations ethnographiques, les articles qui suivent s'intéressent autant à des formes d'interactions sociales scénarisées n'impliquant pas nécessairement la mise en relation avec une entité non humaine ou transcendante qu'à celles qui, scénarisées ou pas, interrogent les modalités matérielles et corporelles de relations humain/humain, humain/non-humains et interspécifiques.

Hormis le fait qu'aucune contribution ne concerne ni des pratiques routinières (le brossage des dents ou le serrage de main), ni des désordres compulsifs, et que l'on garde à l'esprit la dimension collective et partagée de ces conduites, les études de cas rassemblés dans ce numéro illustrent des situations si diverses qu'elles échappent à toute typologie. Explicitement ou en filigrane, on y retrouve cependant plusieurs des questions que l'anthropologie se pose classiquement à propos du rituel, ici resituées dans le cadre théorique et méthodologique des travaux sur la matérialité.

### **En coulisses**

Plusieurs textes portent sur ce que l'on pourrait appeler les coulisses du rituel, en particulier dans des cas où sa réussite repose sur des actions périphériques et préparatoires à la performance proprement dite.

La question du travail et du rite dans les coulisses de la performance est au cœur de la collaboration entre l'artiste Leonardo Bora et l'anthropologue Lucas Bartolo. La production du rite carnavalesque de Rio de Janeiro qu'ils décrivent est d'ampleur pharaonique. La fabrication de chars allégoriques et la manufacture de costumes reposent sur une division du travail et une segmentation des savoirs entre artistes-concepteurs, artisans et ouvriers, tandis que la synchronisation des chants, danses et percussions entre des milliers de participants s'obtient à l'issue d'une longue période de répétitions. Le tout culminant le jour de la performance présentée devant jury et public pendant 75 minutes sur 700 mètres de distance. La bonne coordination de ces deux ensembles de pratiques repose sur un équilibre fragile car, en divers points de cette vaste entreprise, les risques d'échecs sont nombreux (incendie de hangar, problèmes techniques, suspension des travaux en attente de paiement, etc.). Des éléments de religiosité afro-brésilienne, tels que les actes propitiatoires à l'intention des *orixas* et des *cablocos* effectués pendant le travail de production du carnaval, se répercutent à une échelle spectaculaire dans la réalisation des costumes et des chars, lesquels, dans les cas présentés ici, sont des représentations de ces entités. Ce que les auteurs mettent en évidence c'est une double technicité du « miracle » que représente un défilé sans encombre. Le bon travail en coulisses permet de faire tenir ensemble la multitude d'éléments humains et matériels, provoquant ainsi une performance à la fois stupéfiante, par la dimension des chars, la synchronie des participants et la boucle rythmique dansée et chantée à laquelle ils prennent part, et dévotionnelle, par la matérialisation à grande échelle des entités vénérées dans le secret des hangars.

Dans le contexte de la *fête Pandialy* dans l'île de La Réunion, ce n'est pas la complexe et fragile organisation du travail qui motive le rituel, c'est la marche sur le feu (apogée de la *fête*)

qui est présentée ici comme l'aboutissement d'un ensemble de rites préparatoires réussis. Afin d'obtenir d'une divinité du panthéon hindou une grâce ou la réalisation d'un vœu au sujet qui se l'impose, ou de la remercier pour des bienfaits passés, le rituel « marcher sur le feu » est de ceux dont le nom même signale la part qu'y tiennent les actions sur les corps. Décrivant aussi bien ses préparatifs que son effectuation, Loreley Franchina souligne que parcourir un long lit de braises n'est cependant que l'un des aspects de la constante imbrication de paroles, d'abstinences et d'actes techniques divers autant nécessaires pour se protéger de tout désordre pendant la cérémonie que pour marcher sur un brasier comme on le doit, tant à ses propres yeux qu'à ceux des spectateurs (public et divinité concernée). Comme dans d'autres rituels présentés dans ce numéro et illustrant cette mécanique des rituels, la réussite de ceux-ci repose sur une logique d'accumulation des actes préparatoires. Il s'agit de garantir la bonne marche en agissant à plusieurs niveaux (sur les esprits, sur l'espace et sur soi par le biais d'un apprentissage incorporé de mouvements et une préparation spirituelle) et sous diverses formes matérielles (carême, fabrication d'amulette, préparation de nourriture, perçage de trous, aspersion d'urine, etc.).

D'un ensemble technique préparatoire au rituel il est également question avec l'ethnographie de Marc-Emmanuel Grandgeorge. Il décompose ici les nombreuses étapes qui conditionnent l'entrée d'un patient dans un parcours thérapeutique et initiatique au sein du *bwiti* gabonais. D'une grande complexité, la fabrication d'un serpent végétal est la représentation tangible d'un mal métaphysique immatériel, lequel est destiné à être défait, coupé et enterré. Au cours de ces séquences d'entrée dans le *bwiti*, où rien ne semble laissé au hasard, le soin accordé aux moindres gestes, aux matériaux et à leur assemblage par le devin et guérisseur (*nganga*) exprime précisément une conception rituelle en système où les objets sont à la fois employés pour leur valeur d'usage, pour les signes dont ils sont les porteurs et pour les forces qu'ils contiennent. L'effectuation du rite se fait ici dans un climat de grande incertitude et de méfiance contre lesquelles l'attention aux effets de chaque composante est déterminante. On pourrait dire que le devin-guérisseur agit dans un environnement caractérisé par la disjonction ontologique d'une multitude d'éléments agissants, qu'il manipule et fait co-exister ensemble occasionnellement afin de les neutraliser et de les canaliser.

Parfois improvisées dans les vestiaires du personnel soignant, les « coulisses » des clowns avec lesquels Claire Bodolet a travaillé sont à prendre au sens large des contextes d'apprentissages et des appropriations d'objets qui conditionnent un changement d'état. Décrivant l'acquisition progressive d'une identité professionnelle, elle restitue, dans le cadre du jeu de clown à l'hôpital, les étapes d'un processus (« chercher son clown », « singulariser son clown », « entrer dans l'état clown ») au sein duquel le nez – pas toujours – rouge, classiquement perçu comme le symbole de cette catégorie d'acteurs, est ici observé sous l'angle de sa matérialité et de sa valeur praxique. Ce petit objet est doté d'un ensemble de qualités et d'attributs qui ont une véritable dimension opératoire dans la transformation du porteur. Dernier des éléments de l'accoutrement à être enfilé avant une représentation et premier à être retiré, il fonctionne comme un « commutateur d'identité » et entraîne une modification instantanée des techniques du corps et du régime discursif du clown avec les spectateurs et avec ses pairs. Ce masque enclenche l'activation de l'« état-clown », une sorte de double clownesque du porteur qui entre ainsi dans une version exacerbée de lui-même ou d'elle-même. Finalement, ce n'est pas l'objet qui est central ici, comme le rappelle justement Claire Bodolet, c'est l'acte d'enfiler son nez qui rend la transformation effective et reconnue comme telle par tous.

### **Beaucoup, un peu, pas du tout : rituel, technique et acte de langage**

Les conduites rituelles n'interviennent pas toujours, en vérité rarement, *in loco verbi*, contrairement à ce qu'affirmait Claude Lévi-Strauss (1971 : 600). C'est même parfois

l'inverse, lorsque l'on délègue à la parole ou au souffle le soin de produire le changement d'état escompté. Dans d'autres cas, bien entendu, certains objets sont employés comme porteurs de signes ou comme médiateurs à forte valeur évocatrice et se substituent aux mots. Mais même les religions les plus bavardes, doctrinales et symbolistes possèdent un volet orthopraxique pesant lourdement sur les conduites physiques et nécessitant des actions matérielles élémentaires obligatoires.

Soulignant la dimension rituelle des audiences d'applications des peines dans des tribunaux français, Eléonore Hourt décrit comment diverses modalités de la parole donnent forme à ce que la justice cherche alors à communiquer et à effectuer : décider du sort d'un prisonnier et faire comprendre à celui-ci les enjeux de sa peine. Elle décrit pas à pas comment par la façon dont elles sont émises et par la trace qu'en conservent des écrits, les paroles agissent dans une scénographie où chaque intervenant possède un rôle défini à l'avance dans un cadre singulier et selon une temporalité particulière.

De parole, il est également question dans l'article qu'Emmanuel de Vienne consacre à des pratiques « magiques » individuelles mises en œuvre dans divers contextes (soins chamaniques, pêche, chasse, agriculture, etc.) dans le Haut Xingu (Brésil), dont l'efficacité résulte uniquement de l'action de paroles inaudibles soufflées selon des rythmes variables. À l'exception de la fumée exhalée en même temps que le chamane émet un souffle pulsé, nulle action ni dispositif matériel n'accompagne le transfert du sort guérisseur vers le corps du patient. Revenant longuement sur les rapports entre technique et magie discutés de longue date dans la littérature, de Vienne décrit une situation rituelle où geste technique et communication fusionnent, car les mots y sont « traités comme des choses ».

### **Où la matérialité n'est pas un accessoire du rituel »**

La situation est inverse lors des initiations des Anga de Nouvelle-Guinée lors desquelles les paroles interviennent spectaculairement après les actes matériels (Lemonnier 2023). Les objets, surtout, réalisent ce que les mots seuls ne sauraient réaliser, comme convoquer et conjoindre par la pensée des situations paradoxales. C'est ce que met en avant Pierre Lemonnier en décrivant et en comparant deux types de paquets magiques employés par les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée lors des rites collectifs d'initiations, par lesquels leur monde commun est réaffirmé, partagé et reproduit, et lors d'activités de chasse. Il montre que ce sont leur composition physique et leur manipulation qui rendent les objets sacrés des maîtres des initiations capables d'apporter les bienfaits du Soleil sur les novices, en même temps qu'ils nimbent d'ambiguïté la nature des pouvoirs masculins et féminins alors mis en œuvre. Lemonnier avance également l'hypothèse que l'omniprésence d'actes mécaniques pensés et voulus comme tels lors de ces rituels peut être mise en regard du partage par toutes et tous d'une culture matérielle quotidiennement mise en œuvre qui caractérise la société en question.

C'est encore d'une prévalence des actes matériels sur les mots dans un cycle initiatique que traitent Anne DiPiazza et Sandra Revolon. Dans le cadre d'une recherche sur la complexité des relations que les Owa des Îles Salomon entretiennent avec le monde animal, elles décrivent un rituel dansé par lequel les jeunes garçons construisent une proximité avec les membres d'un collectif marin constitué de poissons et d'oiseaux de mer. Cette séquence s'inscrit dans un cycle vital qui vise à « compléter » une personne en devenir par acquisition et transfert d'attributs non-humains. Le parallèle entre chorégraphie marine et humaine souligne alors la part des techniques du corps et des actions sur les corps dans l'intériorisation d'aspects de la corporéité de ces animaux, en même temps que l'apprentissage de diverses modalités d'interactions des humains avec ceux-ci.

Matérialité primordiale, encore, dans les deux rites de vie étudiés respectivement par Sandrine Ruhlmann et Anne Dalles Maréchal. En Mongolie, le feu de la mariée – et surtout son

allumage effectif et public par cette dernière lors des noces – tient lieu d'élément central de cohésion domestique et de reproduction lignagère. Aussi simple qu'il puisse paraître, l'allumage constitue une étape cruciale dans laquelle viennent se combiner les dimensions archétypale, technique et métonymique de l'action rituelle. Sandrine Ruhlmann souligne que de cette action élémentaire, l'ignition réussie des buchettes, dépend la future cohésion entre la belle-famille et la future mariée ainsi que l'insertion réussie de cette dernière dans le clan de son époux. Elle montre ainsi que l'allumage n'est ni simple, ni métaphorique, et qu'il vient cristalliser un faisceau d'enjeux relationnels (entre les époux, entre la mariée et sa belle-famille, entre celle-ci et l'« esprit-maître du feu »), en même temps qu'il ouvre sur une série de questions relatives aux transferts de savoir-faire techniques quotidiens dans la sphère de l'action rituelle.

C'est également de protection et de réussite dont il est question dans l'article qu'Anne Dalles Maréchal consacre aux robes brodées des femmes nanaï, dans l'Extrême-Orient de la Russie : celles des mariées durant leur transfert vers le clan de leur mari puis au cours de leur vie, celles des femmes dansant rituellement devant un ours, celles enfin des défuntes. Les deux premiers de ces usages relèvent d'un passé révolu mais les femmes continuent de fabriquer les robes qu'elles porteront lors de leur voyage dans l'au-delà. L'efficacité de ces tenues qui collent au corps est de celles dont le support physique (des broderies rendues rigides et durables ou assemblées en écailles se recouvrant ; peaux de poisson tannées), l'image donnée à voir (un « arbre de vie », des animaux protecteurs, une cuirasse, un dragon) et les référents mythiques et identitaires de cette dernière sont fusionnés au cours d'une longue fabrication décrite par une autrice qui en a acquis la pratique.

Bien que plus modeste dans ses attendus et hors de toute réflexivité de la part des acteurs, c'est également d'une pratique contemporaine bricolée – un rituel propitiatoire lors de l'ouverture d'un chantier forestier au Gabon – que traite l'article d'Étienne Bourel. Celui-ci constitue également une parfaite illustration de l'hétérogénéité des ingrédients et des objectifs dont l'ethnographie d'un rituel doit rendre compte. Gestes et objets sont présents, sous la forme des biens de consommation courante (whisky, vin rouge espagnol, sardines en boîte, etc.) qu'il importe de déposer autour d'un arbre de la façon adéquate. Les acteurs sont chrétiens et c'est dans sa propre langue (y compris l'anglais pour l'enquêteur) que chacun s'adresse à des esprits qui sont aussi bien celui de l'arbre que l'on abat que les « génies » de l'eau et de la forêt. Quant aux objectifs de la cérémonie, ils sont de deux ordres : pour les travailleurs du chantier, il s'agit d'obtenir d'entités invisibles que nul accident ne survienne durant leur séjour dans un campement provisoire ; mais, pour l'entrepreneur qui fournit les produits offerts (et partagés par les acteurs qui en consomment leur part), il s'agit de satisfaire des travailleurs dont il recherche l'efficacité en participant à sa manière à l'organisation de leur travail.

Les mécaniques rituelles que nous entendons mettre au jour portent tout autant sur des institutions culturelles et religieuses de longue date que sur des situations émergentes et contemporaines. Ainsi, qu'il s'agisse d'entreprises que l'on pourrait qualifier de patrimoniales impulsées par des associations culturelles ou de phénomènes moins conscientisés ou moins politiques, les articles présentés dans cette section apportent des éléments de réponses aux questions « comment naissent les rites ? », « quels sont les ingrédients d'un rituel qui fonctionne ? ».

### ***Renouer avec le rituel***

En s'interrogeant sur la mise en place, le déroulement et les composants d'une séquence dansée et chantée propre au travail agricole en Martinique – le labour à bras dit « lasoté » –, Francesca Cozzolino et Sophie Krier illustrent elles aussi une pratique en voie de réactivation (le ministère de la culture français est de la partie). L'analyse de cette forme de « coup de

main » destinée à assurer la coordination des acteurs et l'efficacité de leur collaboration soulève plusieurs des questions abordées ici : celle de savoir si l'intervention d'agents surnaturels dans une pratique technique suffit à en faire un rituel ; celle de l'intégration synchronisée du chant et du recours à des instruments de musique dans des techniques du corps en vue d'un travail de la terre ; celle de la nécessaire combinaison de composants divers qui conditionne la réussite de cette action collective.

En décrivant comment des associations culturelles passent par une délicate construction discursive et matérielle afin de réveiller certains aspects de la religion précoloniale tahitienne, Guillaume Alévêque montre comment des acteurs des mouvements de revitalisation culturelle (versés par ailleurs dans le culte protestant) mobilisent des ensembles matériels hétérogènes (sites archéologiques, reproductions d'objets et de parures) afin d'atteindre des objectifs immanents (ressentir la culture et le *mana*) tout en prenant soin de ne pas réveiller les ancêtres. On voit ainsi l'instauration de méthodes en partie déconnectées de celles offertes et permises par la liturgie anglicane mais la rappelant toutefois par l'importance et la centralité du sujet dans son rapport à l'invisible.

Puisant dans la mythologie anga, Aïda Filaly Ansary fait, dans ce numéro, une proposition graphique qui permet non pas simplement d'illustrer un récit mythique mais de mettre en évidence les différentes étapes d'un processus, celui de la production des tambours *songain* des Ankave. Doublement inspirée des travaux ethnographiques et théoriques de Pierre Lemonnier, il s'agit de retranscrire ce processus et ses variations dans une chaîne opératoire. En filigrane, il est question de faire la démonstration de ce que ce type de représentations graphiques et de ce que l'outil « chaîne opératoire » peuvent apporter aux projets de conceptions architecturales (possibilité d'envisager des bifurcations, des alternatives à certaines étapes du processus, de les suivre jusqu'à leur résultat et leur stabilisation). Mais c'est surtout le soin apporté aux multiples étapes, aux unités d'actions et aux séquences parallèles présentes dans les différentes versions qui permet au lecteur un accès plus direct aux arcanes de la mythologie ankave et à la façon dont ici, ce mythe technologique mêle récit des origines, rituels, matières et actes de fabrication.

### ***En route vers le rituel ?***

Si l'on entend par rituel des événements répétitifs, constitués d'une suite de paroles et d'actions, suivant un scénario connu à l'avance, parfois difficiles à relier logiquement aux effets qu'ils sont supposés produire et mettant en jeu des entités surnaturelles et/ou des objets spéciaux, les contributions de Nicolas Nova et de Frédéric Joulian présentent des cas-limite qui permettent de questionner le rôle du groupe et la place de la croyance dans le déclenchement d'actions stéréotypées impliquant des objets.

Les cas étudiés par Nicolas Nova offrent une entrée alternative à la question de l'action efficace dans l'invisible. Là, les conduites mimétiques, répétitives et frénétiques sont la résultante des mécanismes cachés, du moins inobservables à l'œil nu, inhérents au fonctionnement de dispositifs électroniques complexes et interconnectés. Ainsi, agir sur une boîte noire relève autant de la pensée magique au sens populaire de cette expression, que de croyances partagées et techniquement déterminées selon lesquelles remettre en place un circuit récalcitrant nécessite une secousse brutale ou des gestes sans efficacité matérielle directement perceptible. Simplement, l'efficacité recherchée ici ne porte pas sur un ailleurs, un infra monde, un univers parallèle ou transcendant mais relève d'une question d'échelle qui, en dernière analyse, renvoie aux options dont l'esprit humain dispose dans le domaine du religieux. Au-delà d'un phénomène d'imitation souligné en son temps par Gabriel de Tarde, l'enquête de Nicola Nova révèle avec beaucoup de malice comment des représentations techniques peuvent se répercuter sur des domaines où l'emprise sur les choses sont incertaines.

## **Technologie et anthropologie du rituel : un point d'étape**

Les différents articles rassemblés ici montrent précisément que l'efficacité rituelle ne réside pas seulement dans une simulation routinière et mimétique de gestes codifiés, mais dans un couplage organisé et toujours incertain du corps avec son environnement.

De l'ensemble des articles présentés, il résulte d'abord que, pour être efficaces, certains rites ou objets spéciaux exigent non seulement d'être exécutés selon des règles déterminées (« archétypales » au sens de Humphrey et Laidlaw, 1994) mais aussi de mobiliser des actions élémentaires sur la matière, dont les frontières avec l'artisanat sont parfois floues et dont les objectifs peuvent être évalués à partir d'indices perceptibles. En cela, les résultats présentés vont dans le sens de ce que nous et d'autres avons commencé à mettre en évidence pour certains rites de passage impliquant des modifications corporelles (Galliot 2015, 2019), pour la production d'objets sacrés (Lemonnier 2005, Revolon 2007) ou encore pour la manière très matérielle d'entretenir des relations aux espèces animales et végétales prélevées dans la forêt (Simon 2020).

Comme le soulignent avec acuité les textes par lesquels s'achève ce livre, la difficulté à distinguer les rituels de ces autres déroulements ordonnés d'actions que sont les techniques plus ordinaires – préparer une mayonnaise, émulsion à laquelle, dit-on au passage, les femmes menstruées ne sauraient parvenir – demeure et, même lorsque certains (Boyer 2001) ont relié la solidité des croyances fondant les rituels et la mémorisation de ceux-ci à la variété des référents auxquels renvoient les objets, les paroles et les actions du rituel, le périmètre définitoire de ce type d'événements continue de poser problème.

Ainsi, loin de proposer une énième définition de ce qu'est un rituel, les différentes contributions en explorent le fonctionnement et les mécanismes de leur efficacité au sens maussien, c'est-à-dire de son efficacité vernaculaire, pensée en termes physico-chimiques, en prenant pour point de départ la description des actions et des composantes matérielles de ces événements centraux et parfois vitaux de tout collectif.

Rappelons ici que les sciences humaines ont consacré (et parfois perdu) beaucoup de temps à définir ce concept afin, d'une certaine manière, de procurer un cadre convenable à l'analyse de la multitude de données disponibles. Pour preuve, dans son ouvrage méthodologique d'étude des rituels, Ronald Grimes (2014) ne relève pas moins de soixante-quinze définitions du terme tirées de l'anthropologie, de l'éthologie, de la psychologie ou encore de la théologie. Sélectionnées (presque) arbitrairement, en voici six devenues classiques :

- La [ritualisation] est la formalisation adaptative et la canalisation d'activités humaines motivées afin d'assurer une fonction de communication (« signalisation ») plus efficace, une réduction des dommages au sein du groupe ou un meilleur lien entre les membres du groupe (Huxley 1966 : 258)
- Le rituel est un comportement formel prescrit pour des occasions qui ne relèvent pas de la routine technique et qui font référence à des croyances en des êtres ou des pouvoirs mystiques (Turner & Turner 1978 : 243).
- Le rituel est une pure activité, sans signification ni but (Staal 1979 : 9, 14).
- Je postule que les rituels humains sont généralement reconnus comme tels en vertu de caractéristiques qui s'appliquent également à de nombreux types de manifestations animales. Le stéréotype, la répétition et la séquence rigide d'actions élémentaires sont tous des aspects qui rendent les rituels animaux et humains structurellement similaires (Boyer 1994 : 189)<sup>4</sup>.
- Le rituel est un système de communication symbolique construit par la culture. Il est constitué de séquences structurées et ordonnées de mots et d'actes, souvent exprimés à

---

<sup>4</sup> Définitions traduites de l'anglais par Pierre Lemonnier.

travers de multiples médias, dont le contenu et la disposition sont caractérisés à des degrés divers par la formalité, la stéréotypie (rigidité), la condensation (fusion) et la redondance (répétition) (Tambiah 1979).

Avec la présence des êtres surnaturels qui, souvent, rôdent autour de ces définitions, la constatation de l'impossibilité de relier le résultat attendu d'un rituel à la manière dont celui-ci se déroule est une constante. Pour Leach, par exemple :

- Le rituel] désigne les aspects d'un comportement formel prescrit qui n'ont pas de conséquence technologique directe (Leach 1964 : 607)<sup>5</sup>.

Snoek (2006 : 11) retient pour sa part vingt-trois critères définitoires, au nombre desquels le fait d'être construits culturellement, collectifs, répétitifs, multimodaux ou non instrumentaux. Ces définitions mettent en particulier l'accent sur deux aspects que nous retrouvons dans les pages de ce numéro. D'une part, la difficulté à cerner les limites et les aspects propres au rituel ; d'autre part, l'éventuelle distinction entre cette forme particulière de pratiques et celles rassemblées sous le terme de « techniques ». Pour notre part, nous retenons deux points. Tout d'abord, nous distinguons les actions quotidiennes ritualisées (le serrage de main ou la préparation du petit déjeuner) des actions rituelles qui interviennent hors de la sphère de la vie quotidienne, c'est-à-dire précisément dans des situations d'incertitude, de prise de risque et des contextes où les contraintes habituelles de tous les jours sont temporairement suspendues. Ensuite, nous avons pris le parti de nous concentrer sur la dimension technique des rituels, autrement dit sur un qualificatif que l'on refuse généralement d'accorder au type spécial d'actions que sont les actions rituelles, puisque précisément leur particularité est notamment d'être « tout sauf technique », de condenser<sup>6</sup> ou de combiner différentes modalités d'action et de communication (verbal et non-verbal, matières et symboles, icônes et performances, entre autres) dans un moment hautement évocateur où règnerait une savante confusion des genres. Les choses se compliquent encore lorsque, comme l'anthropologie se trouve régulièrement obligée de le faire, il y a lieu de donner une place aux fameux êtres surnaturels distinguant *in fine* les techniques des rituels. Évoquée à l'instant à propos des paroles soufflées de Trumai, l'étude des rapports entre techniques et magie est aussi vieille que l'anthropologie. Lorsqu'il nous invitait très justement à considérer ce qu'il y a de magique dans la technique, Bruno Latour (2010), par exemple, n'envisageait pas une identité entre ces deux ordres de phénomènes mais le fait qu'ils sont également empreints d'opacité et qu'aux processus techniques comme à la magie il faut ajouter des *invisibles* pour les comprendre. Dans le cas des techniques, il faut aussi entendre par invisibles, les détours, l'ingéniosité, les imprévus, le fait qu'aucun processus technique ne se déploie en ligne droite.

Pour sa part, Marcel Mauss (1950[1936] : 371) relatant un rituel de chasse et de course australien dans « Les techniques du corps » posait déjà le problème de la manière suivante :

« Les rapports entre les procédés magiques et les techniques de la chasse sont évidents, trop universels pour insister. [...] Mais ce que nous voulons saisir maintenant, c'est la confiance, le *momentum* psychologique qui peut s'attacher à un acte qui est avant tout un fait de résistance biologique, obtenue grâce à des mots et à un objet magique. Acte technique, acte physique, acte magico-religieux sont confondus pour l'agent. »

L'évidence et l'universalité de ce mélange des genres semblent l'avoir détourné d'une analyse plus approfondie du fonctionnement technique des actions rituelles. Or, les rapports entre magie et technique ne sont pas si évidents et c'est sans doute parce qu'ils sont difficiles à cerner que l'anthropologie dans son ensemble n'a guère insisté sur le sujet pour traiter les

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Pour Michaël Houseman et Carlo Severi (1994), la « condensation rituelle » que l'on retrouve à différents degrés dans une multitude de rites fait co-exister dans un même événement des actes et des relations habituellement contraires et produisent une ambiguïté qui, en retour, confère aux actions rituelles un caractère à part, irremplaçable par d'autres moyens.

deux ordres de phénomènes séparément. Les techniques seraient transparentes car prises dans un enchaînement de causes et d'effets matériels, le tout éventuellement inséré dans les rapports sociaux, alors que les rituels seraient d'abord sociaux et intrinsèquement opaques, et donc chercher à mettre à plat la technicité n'aurait aucune espèce de valeur heuristique. On peut dès lors se demander ce qui justifie qu'une multitude d'objectifs disons « immatériels » doivent passer par des séries d'actions matérielles manifestant, dans certains cas, une grande complexité technique et instrumentale. Comment rendre compte de ce paradoxe qui consiste à s'engager intentionnellement dans des comportements dont l'efficacité serait privée d'explication causale ?

S'interroger sur la place qu'ont les actions matérielles dans les pratiques rituelles entraîne à coup sûr une série de questions sur la représentation de ces actions, c'est-à-dire la formation et la transmission des idées que se font les participants à un rituel sur la portée de ce qu'ils accomplissent et de ce à quoi ils assistent, en un mot sur la croyance. C'est en anthropologie cognitive que la question des fondements de la croyance dans l'efficacité des rituels a été abordée avec une grande attention. Humphrey et Laidlaw (1994), Whitehouse (2000), McCauley et Lawson (2002), Sorensen (2007), Legare et Souza (2012) se sont concentrés sur la forme des rituels et le traitement par l'esprit humain d'actions *a priori* illogiques et contre-intuitives, parfois traumatiques, et ont proposé des explications sur la reproduction et la transmission des rituels dans des normes stabilisées<sup>7</sup>. Sans entrer dans le détail, il ressort de ces travaux que les fonctions cognitives, le système cérébral de traitement des input sont ainsi faits que les modalités de nombre de rituels (surinvestissement de la formalisation, exagération, stylisation et sophistication technique) permettent en quelque sorte de surmonter les bizarreries de ces constructions sociales symboliques. Il est également admis, du moins au sein des sciences cognitives, que les jugements causaux sont contraints par des principes causaux intuitifs universels (Shultz 1982, Gopnik & Schulz 2007), en d'autres termes, l'esprit humain traite toutes les actions avec la même économie de moyens. Cela revient à dire que la dimension procédurale et technicienne de nombreux rituels est efficace à deux niveaux : celui de la mécanique interne du rite et celui de son traitement par l'esprit en tant qu'on lui attribue une efficacité (Legare & Souza 2012, Legare & Nielsen 2020). Selon ce paradigme, la réponse au problème de l'efficacité et de l'opacité causale serait à chercher dans l'esprit humain. Lorsque l'effet est caché, que la mécanique est dans la boîte, invisible, l'esprit ne peut qu'interpréter, remplir les trous, comme dans les mots ou phrases où manquent des lettres et que l'on peut cependant comprendre sur la base de certaines règles syntaxiques naturelles ou apprises. Les objets, gestes, sons, lumières n'opèrent cependant pas dans un cadre linguistique. Et c'est peut-être aussi une des caractéristiques des rituels que leur capacité à associer des éléments hétérogènes qui ne se laissent, ni pour les opérateurs, ni pour les lecteurs (dont nous sommes aussi les anthropologues), aborder et interpréter facilement. Plus que l'opacité (cognitive), c'est le biais, la surprise, l'émerveillement qui importent aussi et s'adjoignent ou non à une croyance.

Par ailleurs, du point de vue des participants à un rituel, le rôle attribué à l'intervention d'entités surnaturelles où l'autorité du spécialiste constitue aussi une manière acceptable de surmonter cette opacité : si l'on ne perçoit pas le mécanisme, c'est qu'il est actionné par une force invisible, certes culturellement variable, mais représentant un agent caché ou transcendant. Dans ces conditions, une des solutions pour comprendre l'adhésion des participants au tour de passe-passe causal du rituel consiste à relier les actions qu'ils commettent, subissent ou observent à des ensembles symboliques culturellement stipulés. Partant du fait que ces événements sont autoréférentiels (en ce sens qu'ils n'existent que pour eux-mêmes) et culturellement situés, les participants en possession du code y adhèrent sans

---

<sup>7</sup> Notons que cela n'est pas toujours le cas et que, par exemple, Roberte Hamayon met l'accent sur la créativité et l'invention chez les chamanes bouriats où elle a effectué ses recherches (2020).

difficulté, les autres en sont exclus comme dans tous les domaines où objectivité et croyance se mêlent (homéopathie, astrologie, etc.). Mais lorsque la série d'actions rituelles à accomplir a des conséquences aussi tangibles que redoutables si elle est mal exécutée (se brûler, mourir de faim ou mourir tout court), les explications ayant recours au contexte culturel peuvent raisonnablement être adossées à une approche complémentaire, celle que ce numéro tente de documenter, et qui consiste à examiner la dimension perceptible des actions pour les relier à des objectifs plus immédiats. Il s'agit donc de décortiquer, de déplier, dans différents contextes et selon leur séquençage, les techniques du corps, les matières, les objets, les paroles, afin de comprendre de quoi est faite cette logique cachée. Notons que ceci rejoint les remarques de François Sigaut (2012 : 68, 100) pour qui le monde des techniques constitue un modèle d'actions relationnelles efficaces – de liens objectifs et immédiats entre une action et un effet – sur lequel calquer des interactions sociales, c'est-à-dire pour penser les relations qui existent, à tout moment, entre des humains et entre des humains et ce qui les entoure (Lemonnier 2017, 2023). Ainsi, nous prenons le parti de ne pas chercher à distinguer le rite de la technique mais plutôt revenir à l'ethnographie pour étudier ce mélange toujours singulier dont sont composés aussi bien les modalités d'action dans l'invisible que les dispositifs matériels de construction de la croyance.

Dans le cas du rituel, pour décrire de près ce type de situations relationnelles impliquant la matérialité et ne rien rater des agents, des actions, de leur découpage, leur séquençage et leurs effets, il se trouve que l'anthropologie des techniques dispose d'une remarquable boîte à outil éprouvée de longue date (Balfet 1991, Coupaye 2015, *Techniques & culture* 2019) et que nous avons cherché à transposer au contexte particulier des rituels. Sans appliquer rigoureusement la méthode dite de la chaîne opératoire, il s'agit de l'ordonnancement chronologique des actions, mots et objets, et dont le relevé ultérieur de leurs bifurcations ou variantes assurerait les bases empiriques d'une « ritologie comparative ». C'est dans cet esprit qu'à défaut de produire des représentations graphiques exhaustives des rituels présentés, les articles de ce volume en donnent tous des descriptions attentives à leur déroulement pas à pas et à la variété de leurs ingrédients matériels. Car si les approches et les situations rituelles abordées dans les pages qui suivent suffisent à démontrer la pertinence d'une approche matérialiste des faits de rituel, leur diversité-même indique qu'ici comme dans d'autres domaines de la technologie culturelle la constitution d'un corpus **d'enquêtes** demeure une priorité, qu'il s'agisse de chantiers historiques ou de travaux ethnographiques, au loin comme au proche.

Pour l'heure, et à titre de démonstration du bien fondé de pareille démarche, les lecteurs parvenus au terme de ce volume pourraient s'essayer à inventorier les tenants et les aboutissants de l'événement illustré par sa couverture. Comme sur toute image des funérailles d'Elizabeth II, on y lit la complexité des objectifs et des motivations de ce rituel, le foisonnement d'acteurs, d'objets et de puissances invisibles en jeu ; l'enchevêtrement d'astiquage de cuirs (de bronze, de diamants, de canons, etc.), de déplacements à pas mesurés, d'ordres hurlés et de protocoles écrits ; d'actions physiques reproduites à l'identique de génération en génération, fussent-elles cruciales – la rupture de sa baguette par le Lord Chamberlain (chef de la maison royale), signifiant ainsi et la fin de son office et celle d'un règne –, ou simple nécessité mécanique, comme la collecte et le port stéréotypés des bonnets des *Grenadier Guards* qui, s'ils restaient coiffés de leur fourrure d'ours, ne pourraient soutenir efficacement le cercueil de la reine. On y devine les coulisses de la synchronisation de dizaines de chaînes opératoires, des répétitions au beau milieu de la nuit et des mécaniciens qui s'activent sur les corbillards d'État (Mercedes, Jaguar). On y repère même la construction progressive du rituel au hasard d'improvisations anciennes devenues coutume rigide : si, aujourd'hui, quatre-vingt-dix-huit marins « tirent » la traverse d'artillerie sur laquelle repose le cercueil du monarque, c'est que les membres de l'équipage qui se trouvaient monter la

garde pour l'enterrement la reine Victoria (le 2 février 1901) remplacèrent, dans l'urgence, les chevaux paniquant sur les pavés gelés à la suite d'une rupture d'attelage. D'un bricolage habile répondant à une météo glaciale, à une casse mécanique et aux dérapages des chevaux, ils ont fait une (spectaculaire) tradition, soulignant désormais les liens étroits de la Reine avec la Royal Navy, autant que la vaillance des marins, qui mettent alors un point d'honneur à se distinguer des autres militaires en ne portant pas de manteaux ! Ainsi se fabriquent les rituels.

## Bibliographie

- Albert, J-P., Cohen, A., Kedzierska-Manzon A. & D. Mottier 2016 *La force des objets. Matières à expériences*, *Archives de sciences sociales des religions* 174 [en ligne, <https://doi.org/10.4000/assr.27690>].
- Balfet, H. 1991 *Observer l'action technique. Des chaînes opératoires, pour quoi faire ?* Paris : Éditions du CNRS.
- Bartholeyns, G. 2016 « Quand l'objet donne l'exemple. La vie d'un moine au Moyen Âge, une spiritualité toute matérielle », *Archives de sciences sociales des religions* 174 : 149-168. [en ligne, <https://doi.org/10.4000/assr.27767>]
- Baschet, J. & P-O. Dittmar (dir.) 2015 *Les images dans l'Occident médiéval*. Turnhout : Brepols.
- Boyer, P. 1994 *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles, London, Berkeley : University of California Press.
- Boyer, P. 2001 *Et L'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris : Robert Laffont.
- Cohen, A., Kerestetzi, K & D. Mottier. 2017 *En croire ses sens*, *Gradhiva* 26. [en ligne, <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3412>]
- Coupaye, L. 2015 « Les chaînes opératoires, transects et théorie : quelques réflexions et suggestions sur le parcours d'une méthode classique », in P. Soudier (ed.), *André Leroi-Gourhan : « l'homme tout simplement »*, Paris : Éditions de Boccard : 69-84.
- Dittmar, P. O., Fabre, P. A., Golsenne, T & C. Perrée 2018 « Un matérialisme affectif », *Techniques & Culture* 70 : 12-41 [en ligne, <https://doi.org/10.4000/tc.9382>].
- Eczet, J.-B. 2020 « Les pasteurs d'Afrique de l'Est imitent-ils leurs bovins ? », *Techniques & culture* 73 : 98-113. [en ligne, <https://doi.org/10.4000/tc.13881>]
- Galliot, S. 2015 « Ritual Efficacy in the Making », *Journal of Material Culture* 20(2) : 101-125. [en ligne, <https://doi.org/10.1177/1359183515578248>]
- Galliot, S. 2019 *Le tatouage samoan. Un rite d'initiation polynésien dans l'histoire*. Paris, Editions du CNRS.
- Gopnik, A. & L., Schulz (eds.) 2007 *Causal Learning: Psychology, Philosophy and Computation*. Oxford University Press.
- Houseman, M. 1993 « The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite », in P. Boyer (ed.), *Cognitive aspects of religious behaviour*. Cambridge : Cambridge University Press : 207-224.
- Grimes, R. 2014 *The Craft of Ritual Studies*. New York : Oxford University Press.
- Hamayon, R., Kamili, L., Pitrou, P. & F. Provost 2020 « Un biomimétisme rituel et ludique », *Techniques & Culture* 73 : 190-207. [en ligne, <https://doi.org/10.4000/tc.13717>]
- Houseman, M. & C. Severi 1994 *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris : Éditions du CNRS et de la MSH.

- Humphrey, C. & J. Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford : Clarendon.
- Huxley, J. 1966 « A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B* 251 : 249-271.
- Latour, B. 2010 « Prendre le pli des techniques », *Réseaux : communication, technologie, société*. 5 (163) : 11-31. [en ligne, <https://doi.org/10.3917/res.163.0011>].
- Joulian, F. « Techniques du corps et traditions chimpanzières », *Terrain* 34 : 37-54. [en ligne, <https://doi.org/10.4000/terrain.951>]
- Leach, E. 1964 "Ritual," in J. Gould and W. Kolk (eds.), *A Dictionary of the Social Sciences*. London: Tavistock : 607.
- Legare, C. H. & A. L. Souza 2012. « Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural », *Cognition* 124(1) : 1-15. [en ligne, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.004>]
- Legare, C. H. & M. Nielsen 2020 « Ritual explained: interdisciplinary answers to Tinbergen's four questions », *Philosophical Transactions of the Royal Society B* [en ligne, <https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0419>]
- Lemonnier, P. 2005 « L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée », *Hermès, La Revue* 3(43) : 121-130. [en ligne, <https://doi.org/10.4267/2042/23997>]
- Lemonnier, P. 2017 « Sigaut's Formula or the Atom of Relations », in L.-M. Blaising, Jan Driessen, J.-P Legendre & L. Olivier (éd.), *Clashes of Time. The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology*. Louvain, Presses Universitaires de Louvain : 159-163.
- Lemonnier, P. 2023 *La ritualité des choses. Objets, gestes et paroles des initiations masculines baruya (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*. Sesto San Giovanni : Éditions Mimesis.
- Lévi-Strauss, C. 1971 *L'homme nu*. Paris, Plon.
- Luca, N., Polo de Beaulieu, M-A., Bigg, C., Capone, S. & N. Wanono 2019 *Des techniques pour croire, Archives de sciences sociales des religions* 187 [en ligne, <https://doi.org/10.4000/assr.45881>]
- Mahias, M. C. 2012 *Le barattage du monde*. Paris, Éditions de la MSH.
- Mauss, M. 1950[1936], « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, Paris : Quadrige/PUF (Extrait du *Journal de Psychologie* XXXII (3-4), 15 mars-15 avril 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934).
- McCauley, R. N. & E. T. Lawson (2002), *Bringing ritual to mind. Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge University Press.
- Meyer, B. 2012 « Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion ». Utrecht : Universiteit Utrecht, Faculteit Geesteswetenschappen.
- Morgan, D. 2010. *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. Londres/New York : Routledge.
- Revolon, S. 2007 « "Les esprits aiment ce qui est beau". Formes, sens et efficacité rituelle des sculptures owa (est des Îles Salomon) », *Annales de la Fondation Fyssen* 21 : 63-75.
- Sax W. S. 2010 "Ritual and the problem of efficacy". In W. S. Sax, J. Quack, & J. Weinholt (Eds.), *The problem of ritual efficacy*, Oxford, UK: Oxford University Press: 3-16
- Schmidt, J. C. 1990 *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris : Gallimard.
- Schmidt, J. C. 2002 *Le corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris : Gallimard.
- Shultz, T. R. 1982 « Rules of causal attribution », *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 47(1), 1-51.
- Sigaut, F. 2012 *Comment Homo devient faber*. Paris : CNRS.
- Staal, F. 1979 « The Meaninglessness of Ritual », *Numen* 26(1) : 2-22.

- Simon, L. 2020 « Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses. Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie) », *cArgo : Revue internationale d'anthropologie culturelle & sociale* 10 : 37-57.
- Snoek, J. 2006 « Defining 'Rituals' » in J. Kreinath, J. Snoek & M. Strausberg (eds.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden : Brill, 3-14.
- Sorensen, J. 2007 Acts that Work. A Cognitive Approach to Ritual Agency, *Method and theory in the Study of Religion*, (19) 3: 281-300.
- Tambiah, S. J. 1979 « A Performative Approach to Ritual », *Proceedings of the British Academy* 65 : 113-169.
- Turner, V. & E. Turner 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Warnier, J-P. 2006 « Techniques du corps et esthétique de l'art royal en Afrique », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines* 17 [en ligne, URL: <http://journals.openedition.org/leportique/784>]
- Warnier, J-P. 2009a. « Technology as Efficacious Action on Objects... and Subjects », *Journal of Material Culture* 14(4) : 459-470.
- Warnier, J-P. 2009b, *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot*. Paris, Karthala.
- Whitehouse, H. 2000. *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*. Oxford : Oxford University Press.