

**Numéro 30 - septembre 2015**  
**Mondes ethnographiques**

**Du concombre au clic.**  
**À propos de quelques variations virtuelles sur le**  
**principe de substitution**

Roberte Hamayon

**Résumé**

Le domaine religieux s'est développé sur internet particulièrement tôt et vite. Dans quelle mesure le principe de substitution largement utilisé jusqu'alors pour rendre compte de pratiques rituelles est-il applicable à l'étude de celles effectuées en ligne ? L'article s'interroge sur la notion de virtuel du point de vue de ses affinités avec le religieux, et de ses rapports avec l'actuel et le réel.

**Abstract**

« From the cucumber to the click. About certain virtual variations on the principle of substitution ». The development of the religious realm on the web took place particularly early and rapidly. To what extent can the substitution principle, widely used to account for ritual practices, be applied to understand those performed on-line ? The article questions the notion of "the virtual" from the point of view of its affinity with the religious realm, as well as of its relations to the notions of the actual and the real.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2015/Hamayon>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Roberte Hamayon, 2015. « Du concombre au clic. À propos de quelques variations virtuelles sur le principe de substitution ». *ethnographiques.org*, Numéro 30 - septembre 2015

Mondes ethnographiques

[en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2015/Hamayon> - consulté le 15.07.2019)

*ethnographiques.org* est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

# Du concombre au clic. À propos de quelques variations virtuelles sur le principe de substitution

Roberte Hamayon

## Sommaire

- Préambule
  - Un bref rappel
  - ...et trois remarques
- La notion de virtuel
  - La théologie, berceau du virtuel
  - Du virtuel à l'actuel par continuité ou l'affinité avec la science
  - Du virtuel à l'actuel par équivalence ou l'affinité avec la religion
- La substitution comme fabrique de virtuel en lien avec des « invisibles »
  - Substitution dans le mode de représentation
  - Substitution dans le mode d'action
  - Substitution dans la mise en œuvre de l'action
  - Substitution dans le registre d'action
- Le virtuel et sa « vertu » d'opérer au fondement du fait religieux
  - Interférences entre virtuel et actuel
  - L'investissement corporel du croyant
  - Le geste, ultime substitut concret ?
- Notes
- Bibliographie

## Préambule

« Le religieux sur internet » était le thème du colloque annuel de l'Association française de sciences sociales des religions, tenu à Paris les 4 et 5 février 2013 [1]. Le clic y était roi. Grâce à lui - ou plutôt à l'effet qu'il produit sur les images qu'il pointe - on peut sans bouger de son fauteuil allumer un cierge dans une église, lancer une retraite dans un monastère, visiter une cellule de moine ou déposer des fleurs au pied d'une statue... du moins allume-t-on l'image du cierge ou dépose-t-on l'image des fleurs. [2]

Suffit-il, pour en rendre compte, de remettre au goût du jour le débat sur le vieux thème de réflexion qu'est le principe de substitution d'un objet à un autre dans une action rituelle ?

## Un bref rappel

Le principe de substitution avait eu son heure de gloire dans la formation en anthropologie, tant l'exemple qu'en fournit le sacrifice chez les Nuer présenté par Evans-Pritchard (1956) est devenu célèbre [3] : il arrive en effet aux Nuer de remplacer un bœuf par un concombre comme victime sacrificielle. Pourtant l'existence de pratiques de substitution n'était pas une découverte : il y a belle lurette que les humains sont conscients d'offrir aux « invisibles » autre chose que ce qu'ils prétendent leur offrir.

« Les dieux romains, écrit Albert Grenier (1925 : 119-120), ne tenaient même pas au sang des animaux ; ils admettaient aisément des substitutions : il est permis, spécifie un scoliaste de Virgile, *de substituer des simulacres aux vraies victimes ; si les animaux nécessaires sont difficiles à trouver, les dieux en agrément l'image en pain ou en cire.* » (Pommier 2010 : 511).

Assurément, les peuples conçoivent les dieux et autres « invisibles » comme cela les arrange qu'ils soient, en l'occurrence tolérants. Mais cela n'aurait aucun sens de les concevoir indifférents à ce qui leur est offert : il ne servirait alors à rien de leur offrir quoi que ce soit ; aussi une offrande ne vaut-elle que si elle peut être chargée de sens pour son destinataire. C'est pourquoi la conception d'une divinité s'accompagne généralement de la conception de prescriptions culturelles propres. Ensemble, elles établissent à la fois la possibilité de substituer une chose à une autre dans la réalisation des prescriptions dans un contexte donné, et la reconnaissance d'un certain rapport entre la chose substituée et la chose prescrite dans ce contexte. Telle est la condition pour que l'action rituelle soit valide [4]. C'est bien ce qu'illustrent les deux exemples qui viennent d'être rappelés.

En effet, les Nuer qui s'autorisent la facilité de substituer un concombre à un bœuf lors du sacrifice aux ancêtres se l'interdisent lors d'autres rites, ceux de mariage notamment, pour lesquels il est impératif de sacrifier un véritable bœuf. En outre, les ancêtres sont censés ne se satisfaire que d'un concombre sauvage et il ne serait même pas imaginable de leur offrir du lait à la place du bœuf, ni de la bière, des céréales ou du tabac. Ce qui aux yeux des Nuer permet de traiter le concombre en bœuf le temps du sacrifice est sa forme oblongue, son appartenance au règne végétal et non animal ne faisant pas obstacle. Comme le bœuf, le

concombre peut être coupé en deux dans le sens de la longueur (Evans-Pritchard 1956 : 128, 203 & passim) — mais cela n'entraîne nullement que, inversement, un bœuf puisse remplacer un concombre dans quelque contexte que ce soit !

C'était aussi grâce à leur forme que les images d'animaux en pain ou en cire pouvaient être offertes aux dieux romains en lieu et place de ces animaux eux-mêmes ; peu importait la différence de matière du moment que la forme était préservée.

### **...et trois remarques**

D'abord, la forme n'est qu'un pivot d'équivalence parmi d'autres pour autoriser et valider comme tel un substitut d'offrande. À en juger par la diversité des objets présents sur les autels (objets peints en rouge, fleurs, cierges), bien d'autres aspects peuvent être instrumentalisés pour permettre de remplacer une offrande par une autre selon les cultures, les contextes ou les occasions. Les questions portent alors sur ce qui fonde la relation d'équivalence qui permet au substitut de tenir lieu de l'offrande prescrite : la couleur du sang, le fait d'être comestible, odorant, lumineux ou précieux... Il est probable que cette relation se conforme à la règle qui vaut pour toute opération métaphorique ou représentationnelle ; selon cette règle, une telle relation ne doit être ni trop proche pour ne pas risquer de confusion ni trop distante pour ne pas manquer de pertinence ; par ailleurs, elle est nécessairement partielle et limitée à la circonstance où elle vaut. Ainsi, il ne viendra à l'idée d'aucun Nuer de tenter de faire passer un légume pour de la viande lors d'un repas offert à un hôte de marque ni de substituer un concombre à un bœuf dans la prestation matrimoniale qu'il doit aux parents de sa future épouse. Seul le caractère rituel du contexte et l'appartenance des destinataires, ancêtres ou dieux, à des catégories d'entités non empiriques ou « invisibles », permet la mise en œuvre du principe de substitution.

Ensuite, si l'essentiel dans ce sacrifice aux ancêtres est la faculté d'être coupé dans le sens de la longueur, on en vient d'une part à s'interroger sur le pouvoir que la constitution de moitiés longitudinales peut avoir dans la vie de la société — celui par exemple d'évoquer des rapports entre des lignées ou des territoires. On en vient d'autre part à se demander si l'opération de substitution peut être répétée : le concombre substitué au bœuf pourrait-il à son tour être remplacé par un autre substitut oblong, comestible comme un haricot par exemple, voire même non comestible comme un ruban ? Un tel substitut de substitut d'offrande serait-il encore valide ? Y a-t-il des limites à l'exercice du principe de substitution du moment que l'aspect qui lui sert de pivot pour établir une équivalence est préservé ?

Enfin, pour autant que ces exemples soient représentatifs de l'ethnographie des rituels, les offrandes prescrites et leurs substituts possibles relèvent du monde empirique où ils ont une existence concrète — physique comme les êtres vivants sacrifiés, matérielle comme les figurines en farine —, alors qu'il n'est attribué d'existence à leurs destinataires que dans un monde autre que le monde empirique. La différence de monde de référence autorise-t-elle à offrir non des êtres physiques ou des objets matériels mais leurs simples images virtuelles ?

## La notion de virtuel

C'est à aborder cette question qu'invite l'usage religieux du clic. Si de prime abord nous percevons un rapport de substitution entre le fait d'allumer un cierge matériel dans une église et celui d'en allumer un immatériel d'un clic sur son image à l'écran, nous sommes dans le même temps conscients qu'il ne s'agit pas du même type de substitution que dans le cas où l'on coupe en longueur un concombre au lieu d'un bœuf. Il y a, de toute évidence, une différence entre les registres où se déroule l'action. Il est éclairant pour l'analyser de s'interroger sur l'adjectif « virtuel » qui qualifie le registre où règne le clic. Car, contrairement à ce que donne à penser la définition sur laquelle nous nous accordons spontanément aujourd'hui — « est virtuel ce qui est créé artificiellement par un logiciel informatique » —, cet adjectif ne vient pas de la science ni de la technique mais de la théologie.

## La théologie, berceau du virtuel

Il y a consensus parmi les philologues pour attribuer la naissance de l'adjectif virtuel au discours théologique de la fin du Moyen Âge ainsi que la reconstitution de l'adjectif *virtualis* dont il serait dérivé mais dont aucun dictionnaire latin ne mentionne l'existence. Toutefois l'étymologie qui le rattache à *virtus* « vertu » ne fait de doute pour personne. Voici comment le *Dictionnaire de l'Académie Française* le définit dans sa première édition, en 1694 :

« Terme dogmatique. Il se dit de ce qui n'est point proprement & précisément une certaine chose, mais qui en a *la force & la vertu* [c'est moi qui souligne]. Il s'oppose à formel & à actuel [...] En beaucoup d'occasions, l'intention virtuelle supplée à l'intention actuelle. »

Ainsi « virtuel » est opposé à « actuel » depuis son apparition officielle dans les langues occidentales — depuis plusieurs siècles certainement, mais combien exactement, les philologues restent évasifs sur ce point [5]. Il l'est toujours aujourd'hui, mais sur d'autres bases.

## Du virtuel à l'actuel par continuité ou l'affinité avec la science

De nos jours, l'exemple par excellence donné pour illustrer la notion de virtuel est l'expression « une graine est virtuellement une plante », en lieu et place de l'expression « l'intention virtuelle supplée à l'intention actuelle » qui l'illustre initialement. La compréhension de virtuel qui sous-tend l'exemple de la graine appelée à devenir plante se situe dans la droite ligne de l'étymologie de *virtus*. Ce terme est construit sur celui de *vir*, qui ne s'applique qu'à l'homme adulte, dans son état de soldat et de mari. En ce sens, la vertu est une qualité « en puissance » qui doit être actualisée par l'accomplissement de ces deux fonctions. Le facteur essentiel de l'« actualisation » de la graine sous forme de plante est le processus de croissance. Dans les deux cas, il existe un lien de continuité intrinsèque et inscrit dans la durée entre la propriété virtuelle et la propriété actualisée.

## Du virtuel à l'actuel par équivalence ou l'affinité avec la religion

Il n'y a pas de lien de cette nature entre une « intention virtuelle » et une

« intention actuelle ». Alors, sur quoi se fonde la possibilité pour celle-ci de « suppléer » à celle-là, qu'est-ce qui confère à une « intention virtuelle » « la force et la vertu » d'une « intention actuelle » ? La définition théologique reprise par l'Académie implique qu'elles sont tenues pour fonctionnellement équivalentes dans la pensée religieuse de l'époque. Elle pose par là-même la pensée religieuse d'une société comme instance extérieure habilitée à établir des rapports d'équivalence qui autorisent et valident des pratiques de substitution dans des contextes donnés. En même temps, cette définition limite la portée de la substitution à l'aspect fonctionnel : la pensée religieuse n'établit pas une équivalence globale entre tel « virtuel » et tel « actuel », mais se borne à conférer à celui-ci la « force et la vertu » de celui-là, c'est-à-dire la faculté d'opérer dans certains contextes convenus. Ce n'est pas tout, mais c'est déjà beaucoup.

Cependant les pratiques de substitution ne concernent pas seulement ce que l'on offre, être ou objet, aux « invisibles » que sont par définition les entités créées par la pensée religieuse, bien que les offrandes soient la matière de la majorité des travaux sur le thème de la substitution. Elles concernent aussi les représentations concrètes des « invisibles », les actions à accomplir à leur intention ainsi que leurs agents et leurs registres d'actualisation.

## **La substitution comme fabrique de virtuel en lien avec des « invisibles »**

### **Substitution dans le mode de représentation**

Toute représentation concrète d'un « invisible » peut être tenue pour un substitut fonctionnel de ce dernier. Ainsi, pour un catholique pratiquant, une statue de saint Antoine est à considérer comme ayant « la force et la vertu » attribuées au saint lui-même puisque par définition le saint est en quelque sorte « virtuellement présent » dans chacune de ses statues ; aussi adresser une prière au saint en déposant des fleurs aux pieds de sa statue lui permet-il d'espérer que le saint lui saura gré de sa dévotion, sans qu'il ait à imaginer comment le saint hume leur parfum avant d'exaucer sa prière. Car la statue n'est pas saint Antoine « en puissance » et ne sera jamais le saint lui-même ; il y a là une irréductible discontinuité, la statue n'est qu'un accès vers « sa force et sa vertu ». On peut dire que c'est par principe qu'il n'y a jamais équivalence autre que fonctionnelle entre une statue ou une image et l'« invisible » qu'elle concrétise. Cependant certaines sociétés établissent des différences entre les types de représentation d'un « invisible », attribuant par exemple à une statue plus de « force » pour exaucer une prière qu'à un tableau ou à une médaille alors que l'« invisible » sollicité y est tout autant « virtuellement présent ».

Dans la mesure où ils ne peuvent avoir de présence que « virtuelle » dans leurs représentations, les « invisibles » apparaissent eux-mêmes comme des substituts, mais des substituts sans référent original, définis par leur seule « force et vertu ».

### **Substitution dans le mode d'action**

On peut voir dans l'usage rituel des représentations concrètes un reflet direct des conceptions des « invisibles » que se fait une société.

Ainsi, les sociétés chamanistes sibériennes attribuent aux espèces carnivores des esprits qui doivent être « nourris » (Hamayon 2013 : 286) ; elles leur fabriquent des supports en trois dimensions munis d'une « bouche » [6] pour les rendre « virtuellement présents » dans leur espace de vie et pour s'assurer de les nourrir vraiment et directement ; elles introduisent dans leurs bouches de véritables morceaux de viande grasse car, selon elles, ils ne voudraient d'aucune autre nourriture. Et c'est en raison de cette exigence qu'elles les tiennent pour vraiment utiles — comme si le refus d'offrir un substitut de viande (qui ne serait donc que virtuellement de la viande) était une garantie que le gibier désiré serait, lui aussi, actuel.

En revanche, ces mêmes sociétés chamanistes tiennent en piètre estime les divinités bouddhiques devant les statues desquelles leurs voisines déposent des silhouettes animales modelées en farine et peintes en rouge : des divinités qui se laissent aussi facilement tromper n'ont pour elles guère de pouvoir — sans compter la distance qu'introduit le fait même du dépôt à leurs pieds. Ces sociétés ne jugent pas ces divinités tolérantes, mais déficientes et ne voient guère d'intérêt à leur rendre un culte, sinon pour éviter qu'elles ne nuisent.

Remarquons en passant que tous les éléments d'un rituel ne se prêtent pas à ce genre d'approche. Ainsi il serait difficile de déduire de l'usage de l'écrit ou de l'oral dans le mode d'adresse des prières dans les religions écrites quoi que ce soit sur les capacités intellectuelles ou perceptuelles de leurs destinataires invisibles, comme il serait difficile d'analyser ces usages sous l'angle de la substitution : aucun ne paraît être le substitut de l'autre. S'esquisse toutefois une répartition entre les prières qui doivent être dites ou lues à voix haute — ce sont en général des prières conventionnelles adressées à titre collectif — et celles qui peuvent être silencieuses ou écrites (sur des papiers appliqués sur le socle d'une statue de saint dans le catholicisme ou sur un moulin à prière dans le bouddhisme) — ce sont en général des prières personnelles et circonstancielles. Cette répartition en recoupe une autre. La prière à haute voix est donnée à entendre dans l'instant, supposant donc pour l'« invisible » sollicité une présence virtuelle aussi effective que la présence actuelle de celui qui prie. La prière écrite sur un papier appliqué sur le socle d'une statue n'implique pas plus l'attention immédiate de l'« invisible » que la présence effective de celui qui l'a écrite, mais elle est conçue par ce dernier comme l'expression latente de sa demande et le papier qui la porte comme un substitut permanent mais virtuel de sa propre présence. Quant au moulin à prière, il est censé la répéter inlassablement en lieu et place du demandeur, qui fabrique à plusieurs niveaux du virtuel par substitution.

Si l'écriture ne semble pas s'être imposée comme un substitut de l'oral sur le territoire des pratiques culturelles, la télévision, elle, s'y est manifestée de plusieurs manières.

Ainsi, la production, en 1987, d'une série consacrée au Ramayana, le texte sacré le plus connu en Inde du Nord que ce soit sous forme de récitation ou de théâtre dansé, déclenche parmi les fidèles hindouistes un nouveau mode culturel ; ils s'installent à l'heure de la projection devant leur écran avec le plateau d'offrandes alimentaires, non sans avoir pris auparavant leur bain comme le rituel l'exige (Van Woerkens 1997 : 188). Ainsi ils respectent scrupuleusement les règles rituelles proprement dites

— préparer des aliments et purifier son corps — mais tiennent pour sacré un écran de télévision en lieu et place d'un temple ou d'un théâtre, comme ils tiennent les personnages qu'ils y voient sous forme d'images intangibles pour équivalents des personnages racontés ou joués.

### **Substitution dans la mise en œuvre de l'action**

À la même époque, les paysans taiwanais prennent l'habitude de glisser des cassettes vidéo dans des magnétoscopes installés dans les champs. Ils offrent aux « invisibles » censés garantir la fertilité agricole des performances filmées de danses et d'arts martiaux en remplacement de celles qu'ils demandaient auparavant de réaliser pour eux à des troupes allant en procession de village en village (Allio 1999-2000 : 204 et communication orale). D'une certaine manière, l'usage de cassettes vidéo se situe dans la continuité de celui de rémunérer des troupes processionnelles, dans la mesure où celui-ci consiste déjà à déléguer l'exécution des actes culturels à des spécialistes.

Mais peut-on se faire remplacer pour les actes rituels dont on se veut bénéficiaire [7] ? Le pèlerinage pourrait *a priori* paraître l'acte par excellence à accomplir soi-même pour en tirer le bénéfice attendu, dans la mesure où il est généralement perçu comme une rétribution de l'effort fait pour le réaliser, qui peut être coûteux et éprouvant. Mais là encore, le principe de substitution peut intervenir. Ainsi, au Tibet, de nos jours encore, la pratique est connue de payer quelqu'un pour faire le pèlerinage autour d'une montagne sacrée à sa place — le pèlerinage entier ou ne serait-ce que deux circumambulations (Buffetrille 2014 : 64). La coutume bouddhique prévoit aussi la possibilité de faire le pèlerinage pour un mort, pour lui gagner des mérites qui faciliteront sa renaissance. La seule règle semble être que le substitut soit un humain en vie en mesure d'accomplir physiquement le pèlerinage. Le pivot de l'équivalence est ici la relation entre l'acteur du pèlerinage et son bénéficiaire, relation qui d'après nos exemples peut être commerciale, parentale ou encore affective. On peut dès lors se demander si le substitut humain pourrait être remplacé à son tour, par un robot par exemple.

### **Substitution dans le registre d'action**

Il est convenu d'appeler virtuel le registre d'action qu'instaurent les nouvelles technologies. L'expression « réalités virtuelles » nous est même devenue si familière que nous trouvons tout naturel de délaissier nos lourdes étagères pour un mince disque dur, de troquer de longues queues à des guichets contre une petite série de clics vifs comme l'éclair : nous faisons quotidiennement des usages actuels d'outils virtuels. De même, nous n'éprouvons aucune surprise de trouver dans notre boîte aux lettres un livre, un vrai livre, alors que nous n'avons guère fait que pointer notre souris sur sa couverture apparue sur notre écran : nous constatons quotidiennement les effets actuels de nos usages d'outils virtuels. En somme, nous avons tout autant l'expérience de l'usage d'outils virtuels que celle de l'actualisation de leurs effets.

### **Le virtuel et sa « vertu » d'opérer au fondement du fait religieux**

On peut se demander si ce n'est pas l'idée même que cette double expérience est possible qui est au fondement du fait religieux si l'on suit



le raisonnement que mène Peter Horsfield dans un article à l'intitulé puissamment suggestif, « Theology as a Virtualising Enterprise » (2005). Selon lui, le principe même de la pensée religieuse est de créer un monde immatériel en lui attribuant une sorte de réalité. Il estime que, en un certain sens, la pensée religieuse a pour objet d'offrir au croyant un espace virtuel où il peut établir des relations virtuelles avec des entités spirituelles et déclare que le virtuel « est un aspect critique de notre humanité et décrit avec justesse ce que la théologie cherche à faire » (Horsfield 2005 : 133). Son argument est que toute culture conçoit des mondes virtuels qui interfèrent constamment avec le monde de notre expérience corporelle, et que les réalités offertes par ces mondes virtuels sont parfois plus influentes sur nos destinées que celles du monde dans lequel nous vivons, car elles nous servent à explorer d'autres possibilités en vue de transformer notre situation actuelle.

Peut-être est-ce à cause de ces connotations latentes que la notion de virtuel garde de son origine théologique que se répandent pour l'évincer du vocabulaire des nouvelles technologies les adjectifs « numérique » et « digital ».

### **Interférences entre virtuel et actuel**

Tel est bien le principe mis en œuvre par quiconque s'adresse à des agents « invisibles » relevant d'un monde également « invisible » dans l'espoir d'améliorer les réalités de son monde empirique. Cependant, s'il les dote d'une certaine « force » ou « vertu », définit-il à l'avance la forme sous laquelle elle pourrait s'actualiser ? Rien n'est moins évident pour qui se dit croyant, animé d'une foi solide ou simplement plein d'optimisme [8]. Il est significatif que les divers sites permettant de pratiquer sa religion sur internet s'en tiennent à proposer d'en reproduire les aspects rituels dans le monde virtuel. Le site <http://lalumierededieu eklablog.com/chapelle-virtuelle-p74559> rend ainsi possible d'entrer dans sa chapelle virtuelle et d'y choisir une image de cierge à allumer, de prière à réciter ou de fleur à offrir, de saint auquel l'adresser, de lieu où le faire et du motif de le faire. D'autres sites, comme celui, au contenu très substantiel, de la fondation des monastères (société reconnue d'utilité publique, <http://www.fondationdesmonasteres.org/>) offrent de faire une retraite, de participer à des prières collectives, de visiter des cellules de moines dans un monastère, etc.

### **L'investissement corporel du croyant**

Quelle est la validation proprement religieuse de ces actes en ligne pour le croyant — outre, bien évidemment son investissement de croyance [9] ? Assurément tous les sites affichent une fenêtre intitulée « don » ou « soutien » à côté du rite à accomplir, comme dans les églises les troncs côtoient les présentoirs de cierges. Mais y a-t-il aussi une exigence rituelle d'investissement corporel de la part du croyant, telle que l'obligation, parfois mentionnée, de toucher de la main les bords de l'écran ? Toucher l'écran est-il considéré comme un équivalent fonctionnel de la présence effective du croyant dans le lieu saint où se déroule le rite ? Jusqu'où peut aller l'exercice du principe de substitution en préservant la validité de l'acte rituel ?

## **Le geste, ultime substitut concret ?**

Les théologiens catholiques se sont posé cette dernière question à propos du baptême. En cas de force majeure, de naufrage par exemple, celui-ci peut être réduit selon certaines sources sinon à la phrase « je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », du moins au signe de croix. Mais serait-il acceptable que cette parole dite ou ce geste soit fait non par un humain mais par une machine ? [10]

Il est remarquable que, dans notre société, il suffise de remplir et signer un formulaire pour ouvrir un compte en banque, alors que prêter serment au tribunal exige non seulement de dire « je le jure » mais surtout de tendre la main vers le haut ; pourtant, les crucifix ont disparu des murs des tribunaux il y a plus de cent ans et c'est vers un mur vide que l'on tend la main, comme si l'orientation du geste vers le haut évoquait tout de même des « invisibles » et le dotait d'une valeur ordalique.

D'ailleurs, quand nous disons « je croise les doigts » ou « je touche du bois », la plupart d'entre nous fait le geste correspondant (et google offre, sous « croiser les doigts sur internet », des quantités d'images de doigts réellement croisés). Et c'est ce que je fais ici pour finir, en espérant que les futures innovations sur écran d'ordinateur à l'adresse d'« invisibles » resteront virtuelles plutôt que de devenir digitales ou numériques : elles en perdraient « leur force et leur vertu ».

## Notes

[1] Je remercie Thierry Wendling pour ses précieux conseils relatifs à la rédaction de cette note.

[2] Les Actes du colloque sont parus dans la revue *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet* sous la direction de [Duteil-Ogata et al. 2015](#), et sont librement téléchargeables sur le site de la revue <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/2132>.

[3] Ces débats ont été menés essentiellement par des africanistes. Voir la revue *Systèmes de pensée en Afrique Noire*.

[4] Aussi Lévi-Strauss (1962 : 296) a-t-il avancé un peu vite, juste au moment de se référer à l'exemple nuer, que « à défaut de la chose prescrite, n'importe quelle autre peut la remplacer, pourvu que persiste l'intention qui seule importe ».

[5] Virtuel n'est pas attesté dans le Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle, qui comporte seulement « virtuable » (équivalent de « vertuable », avec le sens de valeureux, puissant), et « virtualité », avec le sens de vertu. Dans le dictionnaire de Samuel Johnson de 1768, *virtual* est glosé 'having the efficacy without the sensible part'. *Virtual* ne figure pas dans le *Catholicon Anglicum* de 1483.

[6] Dans les régions christianisées, elles appliquent parfois sur les icônes des saints orthodoxes des « bouches » en relief au bas du visage de façon à pouvoir les nourrir concrètement.

[7] Ce remplacement est tout différent du « remplacement militaire » autorisé par l'institution du tirage au sort en 1804 pour tempérer la loi de 1798 qui imposait le service militaire obligatoire. Un appelé ou un tiré au sort pouvait payer un substitut pour faire le service militaire à sa place.

[8] Pour lui, « l'essentiel est invisible pour les yeux », comme l'affirme la formule inscrite sur un bandeau en haut des pages du site <http://positiver.unblog.fr/tous-les-commentaires/>.

[9] Il ne peut en être question ici. J'en ai traité récemment dans deux articles (Hamayon 2012 et 2014).

[10] La question « peut-on se faire baptiser par internet » a été posée sur le site Yahoo ! Questions/Réponses, <https://fr.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100305074350AAdkWFa>. La seule réponse, donnée il y a 5 ans, est négative : « Ça m'étonnerait. En revanche, on peut devenir prêtre par Internet. Oui, oui ! Suivre le lien... »

## Bibliographie

ALLIO Fiorella, 1999-2000. « Marcher, danser, jouer. La prestation des troupes processionnelles à Taïwan ». *Études mongoles et sibériennes*, 30-31 *Jeux rituels*, p. 181-235.

BUFFETRILLE Katia, 2014. « The pilgrimage to Mount Kha ba dkar po : a metaphor for the *bar do* ? ». Lumbini, *Lumbini International Research Institute*, p. 54-70.

DUTEIL-OGATA Fabienne, JONVEAUX Isabelle, KUCZYNSKI Liliane, NIZARD Sophie (Eds.). 2015. Le religieux sur internet / Religion on the Web. Proceedings of the Conference by the French Association for the Social Sciences of Religion. *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. vol. 8 (en ligne).  
<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/2132>  
(page consultée le 25 août 2015).

EVANS-PRITCHARD E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford : Clarendon Press.

GRENIER Albert, 1925. *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*. Paris, La renaissance du Livre (L'évolution de l'humanité).

HAMAYON Roberte, 2012. « Le « bon » côté ou la fabrique de l'optimisme. Réflexion sur des formes simples de divination en Sibérie », in LAMBERT Jean-Luc & GUILHEM Olivier (éds.), *Deviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Paris, École pratique des hautes études (Nord-Asie 3, supplément à EMSCAT), p. 31-59.

HAMAYON Roberte, 2013. « Shamanism and the Hunters of the Siberian forest : soul, life force, spirit » in Harvey, Graham, ed. *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham/Bristol, Acumen Publishing Ltd. p. 284-293.

HAMAYON Roberte, 2014. « L'engagement. Contraintes et dynamiques », in AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Anne-Sophie et LUCA Nathalie (dir.), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès ?*. Paris, L'Harmattan (Religions en question, Association Française des Sciences Sociales des Religions), p. 35-47.

HEUSCH Luc de, 1976. « Introduction : Pour une nouvelle problématique du sacrifice ». *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, *Le sacrifice* I, p. 7-22.

HORSFIELD Peter, 2005. « Theology as a virtualising enterprise ». *Colloquium*, 37 (2), p. 131-142.

LEVI-STRAUSS Claude, 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

POMMIER René, 2010. « Un nouveau théologien : René Girard ». *Commentaire*, 130, p. 511-516.

VAN WOERKENS Martine, 1997. Compte-rendu de *Media and the Transformation of Religion in South Asia*, L.A. Babb & S.S. Waley eds. Philadelphia 1995. *L'Homme* 141, janv.-mars 1997, p. 187-189.