



HAL
open science

Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes ?

Michael Houseman

► **To cite this version:**

Michael Houseman. Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes?. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2016, 174 (174), pp.213-237. halshs-01469382

HAL Id: halshs-01469382

<https://shs.hal.science/halshs-01469382>

Submitted on 16 Feb 2017

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.

Michael Houseman

Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies *New Age* et néopaiennes ? *

Après avoir longuement travaillé sur des rituels relevant de terrains plus classiques en ethnologie, je me suis penché depuis quelques années sur des pratiques cérémonielles issues du *New Age* et du Néopaganisme : démarches de « développement spirituel », néo-chamanisme, rites de passage inédits, nouvelles célébrations calendaires, etc.¹. En tant qu'observateur participant à ces pratiques, il m'arrive régulièrement d'éprouver un certain malaise, moins en raison des doctrines improbables qu'elles incarnent qu'en raison de l'esthétique invraisemblable qu'elles exhibent. Un très bref exemple :

À l'époque du *Druid Camp* de 2014, afin de neutraliser les énergies de Mars qui dominait dans le ciel astrologique en les reliant à la terre (certains des organisateurs craignaient des bagarres), il avait été décidé que Théo amorcerait la cérémonie

* Ce texte a bénéficié des remarques de Grégory Delaplace, Jean-Baptiste Eczet, Laurent Gabail, Emma Gobin, Graham Harvey, Marika Moisseff, Sarah Pike, Barry Stephenson et Théo Wildcroft, des organisateurs du numéro de la revue ainsi que de deux lecteurs anonymes. Je les remercie vivement, ainsi que Douglas Ezzy, Philip Shallcrass et surtout Jemma Hamilton pour des discussions par courriel sur le jeu dans les rituels néopaiens. Cette recherche a été financée en partie par le projet « Reassembling Democracy: Ritual as Cultural Resource » (REDO) du gouvernement norvégien.

1. « *New Age* et Néopaganisme » se réfère à un ensemble de pratiques alimentées par l'ésotérisme occidental, le romantisme, le spiritisme, la psychothérapie, la pensée positive et la vulgarisation scientifique, qui ont participé à l'éveil « spirituel » (non confessionnel) occidental des XX^e-XXI^e siècles. Les divers courants postulant une continuité entre l'accomplissement individuel et le rétablissement d'une totalité d'ordre supérieur, ne cessent d'évoluer et de s'entrecroiser. Ils se distinguent néanmoins par les procédés qu'ils utilisent et par la nature des totalités qu'ils préconisent. Ainsi, les mouvances *New Age* qui émergent dans les années 1960 tendent à convoquer des entités intangibles comme l'énergie, l'univers vibratoire ou le soi véritable. En revanche, les Néopaganismes qui ont connu un développement important à partir des années 1940 favorisent des instances plus matérielles comme les cycles saisonniers, ou la Terre(-Mère). Toutefois, sous l'angle où j'envisage ici ces différents courants, ils sont étonnement semblables. Au sein de cet ensemble, j'ai mené des recherches sur des rites pour les premières règles (Houseman, 2010, 2012a), et pour les funérailles d'animaux de compagnie (Houseman 2008), et lors de plusieurs séjours (2013, 2014, 2015) au *Druid Camp* (Royaume-Uni) où se retrouvent pendant une semaine des Païens Contemporains de diverses sortes. Depuis septembre 2014, j'enquête sur les pratiques dansées à vocation spirituelle en région parisienne.

d'ouverture sans prononcer de paroles. Lorsque les participants (environ trois cents personnes) eurent formé un grand cercle devant les chapiteaux du camp en se tenant par la main, elle entra en scène : une petite femme musclée, portant des bottines fourrées et une robe vert forêt fortement décolletée qui arrivait à hauteur de mi-cuisses par-devant et descendait jusqu'aux chevilles par-derrière, avec des lacets qui remontaient le long du dos. Tenant une impressionnante épée moyenâgeuse sur l'épaule, elle avança d'un pas hautain et vaguement menaçant, ses déhanchements accentués par une ceinture à poches couleur kaki militaire : *"I channeled my inner butch, and swaggered in"* (« J'ai canalisé (par transmission médiumnique) mon mecton intérieur et avancé en fanfaron », m'a-t-elle expliqué bien après. Lentement, en silence, elle fit le tour des participants en regardant chacun dans les yeux au passage puis, revenant au centre du cercle, elle enfonça soudain l'épée dans la terre avant de s'éclipser. Il eut un long moment de saisissement avant que Mark, vêtu d'une robe de cérémonie blanche ceinturée par une épaisse bande de cuir, ouvrît ses bras pour entamer son invocation d'accueil : *« Hand to hand, heart to heart, soul to soul we stand / Spirits, Gods and Ancestors of the land / This earth, made sacred by our intentions... »* (« Debout, main dans la main, cœur à cœur, âme contre âme / Esprits, Dieux et Ancêtres de ce pays / Cette terre rendue sacrée par nos intentions... »).

Face aux costumes clinquants et aux objets surfaits, aux énoncés guindés et aux actes forcés qu'intègrent souvent les pratiques cérémonielles *New Age* et néopaiennes, j'ai parfois l'impression que les participants s'engagent avec un air entendu dans des mises en scène manifestement apprêtées dont ils se veulent pourtant les premiers destinataires. Comme l'explique un des informateurs néopaiens de Margot Adler (1986 : 141), ils agiraient en tant que comédiens et spectateurs à la fois : « [Le rituel] est un théâtre sacré où vous êtes aussi bien le public que le participant [...] ». Quelque chose de similaire paraît avoir cours dans la « visualisation créative », technique essentielle du *New Age* proche de la magie néopaienne (York, 2005 : 22), au cours de laquelle on s'efforce de produire une représentation mentale d'une situation future afin de la faire advenir. Dans cet article plus conceptuel qu'empirique, je propose d'envisager cette esthétique du factice-conscient-de-l'être et le dédoublement virtuel qu'elle implique comme un aspect constitutif d'un mode de ritualisation distinctif dont j'essayerai d'identifier la logique. L'argument est que l'équivoque qu'introduit cette esthétique singulière entretient chez les participants le décalage réflexif qui est au fondement de l'efficacité propre à ce mode de ritualisation.

Une esthétique distinctive

Parmi les modes de représentation potentiellement déroutants que mobilisent les pratiques cérémonielles *New Age* et néopaiennes on retrouve l'imagerie fausse-naïve, telle la scène bucolique qui orne le tambour d'une néochamane hongroise (photo 1), le portrait le plus connu du Maître ascensionné Commandant Ashtar Sheran qui protégerait notre planète de la guerre nucléaire (photo 2), ou la célèbre statue de la déesse Gaïa créée par un des fondateurs de l'Église de Tous les Mondes (photo 3) ; la juxtaposition idiosyncrasique et inattendue d'éléments hétéroclites qu'illustre bien l'autel pour la fête de Samain (le 1^{er} novembre) de

la Wiccane Chantdelaterre d'Automne (photo 4) ; le détournement opportuniste, comme celui des vêtements sacerdotaux d'inspiration anglicane que portent des Néopaiens britanniques au solstice d'hiver à Stonehenge (photo 5) ; la surenchère un soupçon facétieuse qu'illustre par exemple la déambulation de Théo décrite ci-dessus (photo 6). Dans tous les cas, la gêne que peuvent occasionner ces matérialisations est due au fait que ce qui est représenté – une entité surnaturelle, un officiant, une offrande, un instrument cérémoniel – est comme doublé par la mise en évidence flagrante de l'intention de le représenter, de sorte qu'aux présences singulières et supposément hors de commun dont ces éléments seraient les supports s'impose la présence anodine de ceux qui auraient cherché à les fabriquer. Pourquoi les adeptes de ces nouvelles traditions favorisent-ils de tels modes de représentation qui, tout en faisant de leurs pratiques la cible facile de jugements dépréciatifs, d'accusations de commercialisme ou de braconnage (inter)culturel, semblent subvertir l'adhésion « religieuse » des praticiens eux-mêmes ?



Photo 1. Un tambour néo-chamanique, source : Viola Teisenhoffer

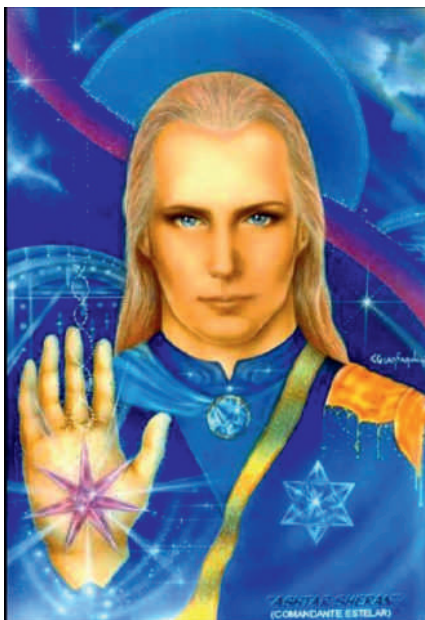


Photo 2. Portrait du Commandant Ashtar Sheran par Claudio Giarfardoni, source : <http://ashtar.sheran.free.fr/ashtar-sheran.htm> (récupéré 10/02/16)



Photo 3. Sculpture de Gaïa Millénaire par Oberon Zell-Ravenheart, source : <http://www.goddessgift.net> (récupéré 06/07/13)



Photo 4. Un autel personnel pour la fête néopaienne de Samain, source : <http://autumnearthsong.com> (récupéré 02/05/13)



Photo 5. Néopaiens britanniques au solstice d'hiver à Stonehenge, source : Matt Cardy/Getty Images (<http://mtro.co.uk> [récupéré 02/03/13])

Pour répondre à cette question, assurons-nous, au préalable, que ce parti-pris stylistique correspond bien à un phénomène réel. Ceux qui s'engagent dans ces pratiques prêtent en général une grande attention à l'élaboration de leurs activités cérémonielles. Ils n'ont rien d'exceptionnel d'un point de vue sociologique (Orion, 1995 ; Berger *et al.*, 2003 ; Lassalette-Carassou, 2008). Il est donc difficile de voir dans cette esthétique l'expression contingente d'une négligence ou d'une



Photo 6. Ouverture du *Druid Camp* 2014, source : Tony Faulkner

méconnaissance des canons usuels du goût. S'agit-il alors d'une projection exogène ? Ma propre sensibilité réactionnaire, par exemple, serait-elle heurtée par de prétendues incohérences qui, en réalité, à la façon d'autres initiatives culturelles mobilisant des dispositifs mimétiques (Taussig, 1993), ne font que traduire une double volonté tout à fait légitime : faire valoir une connexion avec des traditions

religieuses antérieures (typiquement : non occidentales ou préchrétiennes) tout en signifiant une mise à distance avec elles² ? Cette éventualité n'est pas à écarter *a priori*. Toutefois, elle n'exclut pas que les effets de cette esthétique soient consciemment entretenus par les intéressées. Il est en outre probable qu'elle n'est pas exclusive aux pratiques cérémonielles en question. Comme nous verrons, certains auteurs (comme Magliocco, 1996) voient dans la qualité ludique (*playful*) de ces rituels une réflexivité tactique caractéristique du postmodernisme ; d'autres (comme Cusack, 2010) la font dériver du Piétisme protestant. Quoi qu'il en soit, il ne me semble pas déraisonnable de penser que les cérémonies *New Age* et néopaiennes, à l'instar des rituels en général, donnent à voir et à expérimenter sous une forme synthétique des idées et des valeurs propres au milieu culturel où elles émergent. Il y a, en effet, de bonnes raisons de penser que leur esthétique affectée ou ludique constitue une dynamique cohérente au fondement de leur fonctionnement. C'est ce qui ressort, par exemple, de la façon dont les praticiens eux-mêmes en parlent.

Un double discours

La plupart du temps, les participants se montrent conscients des inconvenances éventuelles que présentent les objets, les énoncés et les actes qui entrent dans la composition de leurs rituels, mais ils ne voient pas où est le problème. Ils ne les dénie pas, mais tendent à n'y voir que des phénomènes conjoncturels. Cette attitude est d'autant plus compréhensible que les rituels *New Age* et néopaiens ne sont pas systématiquement outranciers. Ils sont plutôt marqués par de légères maladresses, de petits excès gratuits et des dissonances passagères qui ne manquent pas d'attirer l'attention des observateurs comme des célébrants eux-mêmes³. Ces derniers reconnaîtront volontiers que telle proclamation liturgique est verbeuse et maladroite mais, argumentent-ils, elle est l'expression fidèle des sentiments et des motivations de ceux qui l'ont composée. Tel ou tel artefact rituel est, certes, un peu kitsch ou bâclé, mais, expliqueront-ils, nous avons fait de notre mieux avec les matériaux disponibles. L'accoutrement cérémoniel de tel néo-chamane est sans doute un peu excessif, mais c'est son tempérament.

Ce premier type de discours est ponctué par un autre dans lequel les participants, plutôt que de minimiser la facticité patente des composantes de leurs rituels, la justifient de façon positive. Ces objets, actions et énoncés, insistent-ils, ne sont pas des fins en soi, qui auraient une valeur et une efficacité en elles-mêmes. Ce sont plutôt des moyens qui permettent de donner une forme concrète

2. Sarah Pike, par exemple, à propos de l'appropriation litigieuse par des Néopaiens d'éléments issus de cultures autres qu'ils idéalisent, souligne combien ils « veulent adopter des divinités et des pratiques d'autres peuples, tout en restant distinctivement néopaiens » (2001 : 148).

3. Sur l'autodérision des Pâiens contemporains, cf. *Pagan Humor Library* [<http://www.ecauldron.net/humorindex.php>]

à certaines façons de penser et de ressentir qu'ils jugent exemplaires : une affinité avec le monde naturel, une conscience spirituelle, une ouverture à autrui, un sentiment de communauté, etc⁴. Ainsi, il incombe aux célébrants d'exercer leur imagination afin de rendre ces états d'esprit manifestes. Ils s'appuient pour ce faire sur des types d'actions et des idiomes qui leur sont familiers, mais ils empruntent aussi des éléments à d'autres traditions culturelles, non comme des modèles à suivre mais comme des ressources supplémentaires à exploiter. De ce point de vue, la performance rituelle s'apparenterait à une démarche créative, et comme le montre Sabina Magliocco (1996), pour beaucoup de praticiens, elle est à entendre comme une forme d'expression artistique.

Dès lors, on ne saurait s'étonner quand des participants expliquent que les mises en scène cérémonielles sont avant tout des métaphores avec lesquelles il convient de travailler : ce qui compte est moins ce qu'on y fait que les façons de penser et de ressentir que ce qu'on fait permet de produire. L'un des aspects les plus intrigants des rituels *New Age* et néopaiens est que, lorsqu'il arrive aux participants de suggérer qu'ils sont essentiellement instrumentaux, cela n'implique pas une remise en question de leur efficacité. Tanya Luhrmann capte bien cette ambiguïté :

Le rituel est une forme d'art dont l'objet principal est d'induire des états altérés de conscience, et les participants usent de toutes leurs compétences dramaturgiques pour y parvenir ; et souvent, ils rient. Ils s'adonnent à des rituels intensément sérieux, et ensuite ils se moquent d'eux-mêmes d'avoir pu imaginer que Déméter [la déesse Terre] y était réellement présente. Évidemment, elle l'a été ; et pourtant, vraiment, laissent entendre leurs rires, nous sommes des gens de la classe moyenne rassemblés sur un gazon de banlieue, et nous savons que ce que nous avons fait est de l'ordre du faire semblant [*make-believe*] (2012 : 141).

Des rituels ludiques ?

Pour beaucoup de participants, et bon nombre de chercheurs, l'équivoque typique de ces rituels est à mettre au compte de leur caractère ludique (*playful*). Ainsi, un des chapitres de l'ouvrage précurseur de Margot Adler sur les Néopaiens aux États-Unis (1986) s'appelle « Religions du paradoxe et du jeu », le chapitre final du livre de Sarah Pike (2001) sur les festivals néopaiens s'intitule « Jouer sérieusement avec le soi », Joseph Dummit soutient à propos des pratiques *New Age* que « ce qui est perçu de l'extérieur comme de la parodie, est perçu comme ludique par les participants eux-mêmes » (2006 : 65), Helen Berger affirme que « normalement, les rituels [néopaiens] sont ludiques » (2005 : 39), et Tanya Luhrmann, dans son compte rendu des recherches récentes sur le Néopaganisme

4. Écoutons, à titre d'exemple, Isaac Bonewitz, fondateur d'un des principales organisations Druidiques aux États-Unis : « Les coupes, parchemins, bâtons et autres outils rituels qui seront utilisés au cours d'une liturgie sont, fondamentalement, des accessoires de théâtre conçus pour faciliter la direction des énergies émotionnelles et spirituelles » (2007 : 88).

et le Néo-chamanisme (2012), fait du *playfulness* une des propriétés caractéristiques de ces activités. Il est indéniable que quelque chose s'apparentant à l'ambivalence et à la réflexivité du jeu est au cœur de l'expérience qu'ont les adeptes de leurs rituels. Cela a été interprété comme l'expression d'une attitude antidogmatique favorisant la cohésion du groupe (Betz, 2009), comme une métaphysique privilégiant des processus en devenir plutôt que l'alternative entre « vrai » ou « faux » (Dummit, 2001), comme une façon de promouvoir le développement et l'expression d'identités personnelles et collectives (Harvey, 2007), comme un moyen d'induire des changements de perception et des prises de conscience (Magliocco, Tannen, 1998), comme un garde-fou contre la hiérarchie et l'autoritarisme (Wood, 2007), ou encore comme une posture épistémologique relevant du postmodernisme (Beckford, 1992). Si ces explications ne manquent pas de pertinence, elles tendent à passer sous silence ce qui reste la caractéristique principale de ces pratiques, à savoir leur qualité de rituel : on s'attend à ce qu'elles agissent, bien que de façon difficile à démontrer, sur le monde réel. Autrement dit, si aucune de ces analyses ne présente les démarches cérémonielles *New Age* et néopaïennes comme un simple jeu (*play*), elles laissent en suspens le problème de savoir comment elles peuvent relever du rituel et du jeu à la fois.

Deux auteurs ont abordé cette question directement. Si leurs propositions ont le mérite de vouloir préserver l'attitude ambivalente des participants envers les réalités hors du commun qu'ils mettent en scène, elles soulèvent des difficultés complémentaires. D'un côté, Tanya Luhrmann, dans son étude sur les pratiques magiques des Néopaïens (Wiccans) au Royaume-Uni (1989), propose d'envisager leurs activités comme relevant d'un contexte spécifique, celui du « jeu sérieux » (*serious play*) :

Dans le cas du jeu, le tissu imaginaire [*imaginative fabric*] fournit le contexte du « comme si » qui est le contexte du jeu, différent du réel, délimité, englobant, et par moments intensément sérieux. S'il s'agit du jeu sérieux, la nature de ce contexte délimité et ses règles propres deviennent opaques : le jeu n'est pas « que » jeu, mais, d'une manière ou d'une autre [*somehow*], il est aussi un engagement réel envers une certaine compréhension du monde (1989 : 332).

Mais en l'absence de plus de précisions sur la façon dont s'articulent jeu et sérieux au sein du « jeu sérieux », il est difficile de saisir comment le contexte ludique, sa nature et ses règles propres devenus « opaques », peut continuer à s'affirmer comme tel. Comment se fait-il que la dimension ludique du « jeu sérieux » subsiste ? Cette même idée d'un jeu grave, « dégagé des connotations d'absence de sérieux de l'entreprise, de profondeur d'engagement, ou de force d'impact » (1997 : 124), est au centre du livre de Galina Lindquist sur les Néo-chamanes suédois. Pour elle, le ludique, qui se rattache à la fois au jeu du « comme si » des activités enfantines et à la représentation théâtrale, permet aux participants *New Age* et néopaïens de s'engager sans se retenir dans des mises en scène créatives qui « rendent possibles des changements de perception au

moyen desquels les réalités nouvellement engendrées sont éprouvées comme subjectivement réelles » (1997 : 124). Mais se pose alors une question qui est l'inverse de celle que soulève la proposition de Lurhmann : qu'est ce qui permet à ces mises en scène créatives de s'imposer aux participants non pas comme des fictions mais comme des activités sérieuses ? Dans un cas, donc, c'est la dimension ludique de ces pratiques qui reste inexpliquée, dans l'autre, c'est la supposition qu'elles puissent avoir une véritable portée dans le monde. C'est la notion du rituel comme « jeu sacré » (Huizinga, 1951), lequel se rapporterait à une réalité à la fois autre et bien réelle – le sacré ou le divin – qui permet aux deux auteurs de sauver la mise. Ainsi, pour Lurhmann, si le ludique persiste dans les « jeux sérieux », c'est parce que « toute activité rituelle comporte du jeu dans la mesure où le rituel comporte une réalité pas-tout-à-fait-ordinaire, la création de quelque chose différent du non-ritualisé (*the non-ritualistic*) » (Lurhmann, 1989 : 333). Et pour Lindquist, si ces pratiques sont prises au sérieux, c'est parce qu'il s'agit d'un « fantasme faisons-comme-si qui est expérimenté comme divin, comme se rapportant à un autre monde réel mais non ordinaire » (1997 : 176). Le problème est qu'en convoquant la notion de rituel comme « jeu sacré » pour expliquer le fonctionnement du rituel ludique, l'argument devient tout à fait circulaire.

Au vu de la fréquence avec laquelle la propriété ludique des rituels *New Age* et néopaiens est rappelée, la diversité des fonctions qui lui sont attribuées, et le flottement qui subsiste quant au fonctionnement de cette caractéristique, on peut se demander si l'application de la notion de « jeu » à ces pratiques ne s'apparente pas davantage à un « modèle indigène » qu'à une explicitation analytique. Le qualificatif « ludique » serait alors évoqué moins pour décrire le fonctionnement interne des rituels en question que pour produire une image intuitive et synthétique dans laquelle leurs célébrants peuvent aisément se reconnaître. Bref, sa vocation ne serait pas d'expliquer mais de représenter. C'est afin de dépasser cette représentation intuitive qu'on se tourne maintenant vers des rituels ludiques relevant de traditions autres que celles qui nous occupent ici.

Rite, jeu et jeux rituels

L'ouvrage de Roberte Hamayon (2012), dont une des préoccupations est précisément d'éclairer la relation entre jeu et rituel, nous permettra d'avancer sur cette voie. Partant d'une analyse d'activités cérémonielles qualifiées de « jeux » dans les mondes mongols et sibériens, elle propose d'envisager jeu et rituel comme deux « modalités de l'action » ayant en commun le recours à un « cadre fictionnel » et à des règles constitutives. Tandis que le rituel se distinguerait par l'anticipation d'un « effet » sur la vie réelle, lequel est soumis au respect des façons d'agir qu'il prescrit, le propre du jeu réside dans la place essentielle qu'il accorde à l'indétermination, sur le plan de l'issue des parties (l'alternative gagner/perdre ou la possibilité d'accomplir un projet de façon plus ou moins réussie), mais surtout sur celui de l'initiative personnelle qui est attendue des joueurs.

Cette analyse souligne une divergence fondamentale entre rituel et jeu. Indépendamment de différences individuelles d'appréciation, le rituel est jugé comme ayant été accompli ou pas, tandis qu'on estime qu'un jeu est plus ou moins bien joué. Autrement dit, alors qu'un jeu mal joué ne cesse pas pour autant d'être un jeu, un rituel mal exécuté est un rituel qui n'a pas été effectué. C'est que le rituel, à la différence du jeu, est stipulé (Humphrey, Laidlaw, 1994). Il suppose un déplacement des conditions ordinaires de l'intentionnalité de sorte que ceux qui le suivent, en s'attachant à faire ce que d'autres avant eux auraient fait, en reproduisant des actes censés avoir une valeur et une efficacité en eux-mêmes, s'apprécient et sont appréciés par d'autres comme étant à la fois les auteurs et pas les auteurs de leurs actions. En revanche, dans le cas du jeu, les joueurs, tout en se conformant aux règles du jeu, restent pleinement les auteurs des actions qu'ils y mènent. Ainsi, lorsque quelqu'un ne joue pas comme il faut, en trichant par exemple, cela n'engage que lui. Le contexte ludique n'est pas remis en cause, de sorte que le jeu peut être interrompu et repris là où il en était. Par contre, lorsque quelqu'un n'effectue pas un rituel comme il le devrait, cela a comme conséquence d'invalider le contexte rituel en tant que tel, et la cérémonie doit être reprise depuis le début. En somme, la place différente qu'accordent le rituel et le jeu à ce que Hamayon appelle « la marge de réalisation » (p. 317) traduirait une divergence fondamentale quant aux principes qui définissent ces deux contextes. Afin de préciser cette divergence, considérons les rapports qu'entretiennent le rituel et le jeu avec l'interaction banale ou ordinaire.

J'ai proposé ailleurs (2003, 2012a) d'envisager l'interaction ordinaire et le rituel comme des modes de participation (ou régimes d'attention) distinctifs, caractérisés tous deux par une congruence postulée entre l'état d'esprit des acteurs et leurs comportements, mais orientée dans des directions opposées. L'interaction ordinaire ou quotidienne est sous-tendue par la présupposition que, en principe, le comportement des acteurs exprime leurs pensées et sentiments : si je pleure, c'est que je suis triste. Mais puisqu'une personne n'a pas accès directement aux états d'esprit d'une autre (qui peut feindre ou dissimuler ce qu'elle pense ou ressent), cette adéquation entre dispositions et actions reste souvent incertaine. Par conséquent, l'interaction quotidienne comporte nécessairement une part importante de négociation, encadrée par les conventions généralement tacites du milieu culturel concerné. Les participants sont engagés dans la co-construction d'une réalité sociale par d'incessantes accommodations mutuelles. Par contraste, si les comportements rituels peuvent intégrer une part de négociation ou d'improvisation, ils demeurent fortement contraints, et c'est l'accomplissement de ces actes stipulés (dont on attend un « effet ») qui s'impose aux participants comme la source d'où dérivent les pensées et sentiments de chacun. Ainsi, la présupposition qui sous-tend la participation au rituel peut être comprise comme un renversement de celle qui préside à l'interaction quotidienne : l'état d'esprit des acteurs procède de leur comportement, plutôt que l'inverse. Dans un cas, on

est censé agir en fonction de ce qu'on ressent (et de ce qu'on peut inférer/ressentir des sentiments des autres) ; dans l'autre, on est censé ressentir en fonction de sa façon d'agir (et de ce qu'on peut percevoir des agissements des autres).

Qu'en est-il du jeu ? Ce qui importe est que le comportement des participants ne soit *pas* l'expression de leurs pensées et sentiments immédiats, mais qu'il se conforme aux règles spécifiques du jeu. De ce point de vue, le jeu procède du postulat d'une non congruence entre l'état d'esprit des acteurs et leur façon d'agir. Mais en même temps, comme le souligne Hamayon, pour qu'un jeu soit viable en tant que tel, il ne suffit pas que les joueurs agissent en conformité avec les règles. Il faut aussi qu'ils s'appliquent à *bien* jouer, notamment en mobilisant leurs pensées au service d'initiatives singulières afin d'accomplir le mieux possible ce qui est programmé. Le jeu serait donc sous-tendu par une double présupposition quelque peu paradoxale : les actions des joueurs ne doivent pas procéder de leurs dispositions personnelles, tout en en procédant. Autrement dit, des joueurs sont tenus d'agir à la fois différemment de ce qu'ils font dans un contexte d'interaction ordinaire (ils respectent des règles spécifiques), et similairement (ils poursuivent un processus ouvert et continu de positionnement vis-à-vis d'autres). Les jeux les plus satisfaisants (en tant que jeux) sont ceux qui préservent la tension qu'engendre cette double attente, tandis que le tricheur, l'arbitre, et le « mauvais joueur » témoignent de la difficulté qu'il peut y avoir à maintenir l'équilibre dynamique qu'elle préconise. Ainsi, l'indétermination du jouer, à savoir l'incertitude des issues et la marge de réalisation importante qu'il intègre, est à comprendre comme une propriété de l'interaction quotidienne qui s'applique également au jeu, mais sous des conditions différentes. En effet, de ce point de vue, le jeu ressemble en tout point à l'interaction ordinaire avec une seule différence, qui est que les conventions auxquelles les joueurs s'évertuent à conformer leurs conduites sont reconnues comme différentes de celles régissant leurs interactions quotidiennes⁵.

Que se passe-t-il dans le cas de rituels ludiques où jeu et rituel se croisent ? La double connexion que présuppose un contexte de jeu entre les actions des participants et leurs dispositions devient l'objet d'une stipulation rituelle. D'un côté, les comportements qui signent la spécificité de la pratique en question s'imposent comme obligatoires (au risque d'annuler sa valeur rituelle). De l'autre, ceux qui prennent part à cette pratique sont astreints à afficher, par leurs actes, les attitudes et sentiments qui, en principe, permettraient d'y participer le mieux possible (au risque de compromettre leur statut social). Il en résulte un « jeu » dénaturé, marqué par une indétermination radicalement diminuée, tant sur le

5. Cette conceptualisation permet notamment de rendre compte de l'extrême labilité de la frontière entre jeu et non jeu car depuis la perspective qu'offre l'engagement ludique, l'interaction ordinaire ou quotidienne, en ce qu'elle se conforme, elle aussi, à un ensemble de conventions ou « règles » (qui vont généralement sans dire), ne serait qu'un grand jeu (à propos des rapports entre jeu et rituel, voir Houseman, 2003, 2012a, 2012b).

plan de l'issue, qui est plus ou moins prévisible, que sur celui de la marge de réalisation, qui est réglée par l'expression conventionnelle de sentiments de circonstance. Ce qui importe dans des pratiques de ce genre n'est pas de jouer, mais d'agir selon les règles du jeu tout en manifestant l'état d'esprit qu'on devrait avoir s'il s'agissait d'un jeu. Bref, on s'y trouve contraint à jouer à jouer. De ce point de vue, il est significatif que les rituels ludiques (et pas seulement spectaculaires ou théâtraux) soient intensément interactifs et généralement agonistiques. Associés le plus souvent à des occasions de fête, les comportements qu'ils prescrivent consistent typiquement en des compétitions, des provocations et des simulations, souvent violentes et/ou ironiques. C'est précisément ce qu'on retrouve dans les exemples de « Jeux rituels » que rapporte Roberte Hamayon (2012 : 89-102). Les participants se livrent à des joutes et à des luttes hautement codifiées, à des danses réglemētées mais épuisantes, à des chants provocateurs, à des simulacres de rapt et à des mimes de conduites animales suggérant « une perspective d'accouplement » (98), le tout dans une atmosphère festive. On observe une tonalité similaire dans d'autres rituels qualifiés de ludiques, comme le charivari, le bizutage scolaire (Houseman, 2012a : 141-153), ou encore le Passage de la ligne de l'équateur, autant de pratiques où l'impératif d'une « expression obligatoire des sentiments » dans le cadre de confrontations équivoques affecte par contagion l'ensemble les participants, menant facilement – et c'est là où on retrouve quelque chose de la tension caractéristique des jeux bien joués – à des débordements intempestifs.

Les pratiques cérémonielles *New Age* et néopaiennes, systématiquement bienveillantes, rarement antagonistes et souvent individuelles, ne ressemblent en rien aux rituels ludiques (ou « jeux rituels ») dont on vient d'esquisser les ressorts. Pour cette raison, même s'il existe souvent dans les rituels ludiques des objets matériels intentionnellement grotesques ou incongrus et des mises en scène ostensiblement apprêtées, il est difficile d'y voir un modèle pour comprendre les fondements de l'esthétique affectée qu'exhibent les cérémonies *New Age* et néopaiennes. En effet, pour rendre compte de leur qualité souvent dite « ludique », il faut chercher non pas dans les rouages du jeu, mais dans le fonctionnement de ces pratiques en tant que rituels⁶.

La réfraction rituelle

Compte tenu du rôle essentiel alloué à l'innovation et à la créativité dans les cérémonies *New Age* et néopaiennes, on pourrait penser que tout y est permis.

6. D'autant plus qu'il arrive aux praticiens *New Age* et néopaiens d'entreprendre des cérémonies factices (comme la Fête du Chocolat ou le rituel initiatique inspiré par le personnage de bande dessinée Bill le Chat), pastiches qu'ils ne confondent pas avec leurs véritables rituels, que ceux-ci soient d'une tonalité solennelle ou plus enjouée (Magliocco, 1996 : 107-108 ; 2004 : 84).

Ce serait méconnaître la nature proprement rituelle de ces pratiques, c'est-à-dire leur caractère stipulé. Toutefois, cette stipulation se réalise autrement que dans les rituels dont s'occupent habituellement les ethnologues. Dans ces pratiques plus canoniques, elle prend la forme d'une prescription portant sur les comportements qui mettent en forme et en acte des relations spéciales, à la fois entre les participants et avec des instances non humaines (divinités, esprits, ancêtres, objets, lieux, énoncés, etc.). Ces conduites prescrites, et les relations rituelles qu'elles définissent, se distinguent des façons de faire ordinaires et sont difficilement intelligibles en référence à elles, en raison d'une complexité caractéristique. Elles impliquent, de façon quasi systématique, une condensation de modes de relation nominalement antithétiques (Houseman, Severi, 2009) : affirmations d'identité qui interviennent en même temps comme des témoignages de différence, entités dont la présence est simultanément corroborée et démentie, rapports entre consanguins et entre affins qui sont inextricablement mêlés, etc. C'est en raison de cette « condensation rituelle », dans laquelle ancrage expérientiel et indétermination conceptuelle vont de pair, que les actions cérémonielles acquièrent une mesure d'autoréférence, s'imposant comme dotées d'une valeur et d'une efficacité en elles-mêmes.

Or, dans la plupart des rituels étudiés ici, la stipulation passe moins par une prescription portant sur les comportements des participants que par une injonction concernant leurs pensées et sentiments. Plus précisément, il est intimé aux célébrants d'éprouver les dispositions exemplaires que leurs actions sont censées exprimer : une appréhension holiste du monde, un sentiment d'harmonie avec la nature, une aptitude à interagir avec des êtres spirituels, etc. De telles injonctions peuvent être explicites, mais sont le plus souvent implicites. Par exemple, avant que débute une séance de danse en cercle, l'animateur aux longs cheveux blond vénitien, vêtu d'une djellaba jaune pâle, nous indique de prendre dans un bol placé sur l'autel un caillou lisse sur lequel est écrite une qualité qui est « le nom de l'ange avec lequel vous allez danser ». On se met alors en cercle autour de l'autel et à tour de rôle, en prenant son temps, chacun annonce son nom et l'identité de son ange, avant de remettre le caillou dans le bol : « Je m'appelle Samuel et mon ange est l'expectative », « Je m'appelle Amanda et ce soir je danserai avec l'ange de la sagesse », « Je m'appelle Michael et mon ange est jouer », etc. De façon générale, la qualité stipulée des dispositions jugées exemplaires que cherchent à « retrouver » les participants est tacitement médiatisée par des mises en actes dont l'abord simpliste prend valeur d'injonction. C'est le cas par exemple du rite d'ouverture évoqué au début de cet article ou lorsque chacun respire profondément afin de ressentir « le centre de son être », etc. L'injonction faite aux célébrants n'est donc ni de se conduire d'une manière strictement déterminée, ni d'agir simplement en fonction de leurs pensées et ressentis immédiats (ce qui serait le propre de l'interaction quotidienne), mais d'agir en fonction de ce qu'ils pensent et ressentent qu'il *faut* penser et ressentir. Ainsi, le schème de base de ce type de stipulation, n'est pas « faites X » mais « faites X

ou ce qui vous semble convenir le mieux »⁷. C'est par rapport à cet impératif, de transformer des comportements rituels en des stipulations injonctives ou ostensives (et non en des objets d'une stipulation prescriptive), qu'il faut comprendre le travail considérable auquel se livrent les célébrants pour rendre ces comportements aussi transparents et accessibles que possible, par la théâtralisation, la mobilisation d'analogies, d'expressions objectivantes comme « symbole » ou « signification », etc.

Les autorités auxquelles sont rapportées les dispositions enjointes au cours des rituels *New Age* et néopaiens sont des instances équivalentes à celles (ancêtres, esprits, saints, textes sacrés, « la tradition », etc.) qui sont censées avoir légué aux célébrants des rites de facture plus classique les « actions archétypales » (Humphrey, Laidlaw, 1994) qu'ils s'appliquent à réitérer. Plus précisément, ce sont des précurseurs dépersonnalisés, jugés plus naturels ou authentiques que les pratiquants eux-mêmes : des Autres non occidentaux, préchrétiens ou extra-terrestres (chamanes amérindiens, prêtresses celtes, Maîtres ascensionnés, énergie vibratoire, etc.), ou alternativement, des aspects ordinairement occultés des célébrants eux-mêmes (l'enfant intérieur, le soi véritable, la Déesse qui est en chacun de nous, etc.). En endossant les qualités exceptionnelles dont ces figures sont les dépositaires, le souci principal des participants n'est pas de reproduire des actes cérémoniels antérieurs, mais de retrouver, au travers des performances auxquelles ils se livrent, l'état d'esprit dans lequel ces actes sont supposés avoir été accomplis. Autrement dit, à la différence de ce qui se passe dans des pratiques cérémonielles plus classiques, les célébrants s'attachent moins à répéter ce que d'autres avant eux auraient fait qu'à devenir ce que d'autres avant eux auraient été : un chamane, un druide gallois, un aspect de Gaïa, une personne pleinement consciente d'elle-même, un soi intérieur qui ne connaît pas la peur, etc. Cependant, tout comme dans les rituels de type canonique, les mises en acte qui médialisent ce processus sont supposées avoir un effet non pas sur ces autorités référenciées, mais sur les participants eux-mêmes. Ainsi, l'expérience rituelle consiste avant tout à être affecté par les comportements au travers desquels les participants manifestent leur personification stipulée des dispositions auxquelles ils aspirent.

La condensation rituelle, en sous-tendant la réalisation simultanée de modes de relations antithétiques, produit des actions complexes, concentrées, dont la nature reste difficile à définir. À la fois saillantes et équivoques, elles s'imposent aux participants comme plus que ce qu'elles paraissent être : communier avec le corps du Christ en consommant du pain, assurer la présence d'une puissance initiatique en portant un masque, offrir un sacrifice aux ancêtres en abattant un animal... Leur accomplissement est supposé permettre aux participants de faire

7. On serait tenté de voir comme configuration paradigmatique de la stipulation injonctive, analogue donc à l'évocation de « la tradition » dans des traditions rituelles plus classiques, celle de l'auto-injonction.

l'expérience de relations (rituelles) singulières. Or, dans la mesure où les rituels *New Age* et néopaiens sont fondés sur une complexification non des actions mais des dispositions des participants, l'ambivalence qu'ils instaurent concerne moins les comportements cérémoniels eux-mêmes que les agents qui les exécutent. Ces rituels mettent en œuvre une « réfraction rituelle » (Houseman, 2011, 2012a : 173-177) qui consiste en l'actualisation simultanée d'identités antagoniques : d'un côté, celle dont l'émulation s'incarne dans les actions cérémonielles, et de l'autre, celle qui est affectée par la poursuite de ces actions. Ainsi, ces pratiques mettent en acte des agents complexes, dilatés, dont la nature exacte est difficile à saisir : des sujets (rituels) exceptionnels, extraordinaires et ordinaires à la fois.

L'enjeu central de la réfraction rituelle n'est donc pas la multiplicité des identités qu'on peut reconnaître aux participants cérémoniels en raison de la complexité des actions qu'ils poursuivent, comme cela s'observe, par exemple, dans la construction d'« énonciateurs complexes » au cours de pratiques chamaniques amérindiennes (Severi, 2007). Il réside plutôt dans le fait que les participants acquièrent des identités rituelles qui leur sont données à voir et à expérimenter comme issues d'une posture réflexive, de sorte que la mise en scène rituelle de ces identités hors du commun est obligatoirement accompagnée de celle de leur contrepartie, c'est-à-dire de l'identité quotidienne des participants en tant qu'agents (humains) ordinaires. La visualisation technique souvent utilisée dans ces cérémonies (voir par exemple Pike, 2004 : 4-9 ; Thibault, 2014), est de ce point de vue exemplaire. Au cours d'une visualisation, les participants ne cherchent pas simplement à imaginer une scène, un objet, un être spirituel ou un foyer énergétique dans le corps. Par une concentration mentale volontaire et contrôlée, ils s'efforcent de reconnaître à ce qu'ils visualisent une autonomie suffisante pour pouvoir interagir avec lui, réagir à ses réactions, s'étonner de ses façons d'être, etc., sans perdre de vue le caractère consciemment fabriqué de cette entité intangible. Le dédoublement virtuel qui résulte de cet effort de projection – celui de se sentir à la fois comme la personne (extraordinaire) qui interagit et comme la personne (ordinaire) qui conçoit cette interaction – est emblématique de ce que permet d'expérimenter, de manière aussi systématique que possible, les rituels *New Age* et néopaiens.

La « réfraction rituelle » intervient non seulement sur un plan « vertical » en référence à des représentations conventionnelles de figures d'autorité (moines tibétains, anges bienveillants, etc.), mais également sur le plan « horizontal » des rapports qu'entretiennent les participants. Ainsi, ces derniers ne cessent de moduler leurs comportements en fonction de ce qu'ils pensent et ressentent que leurs co-célébrants peuvent penser et ressentir. Il en résulte une réverbération émotionnelle et intentionnelle particulièrement palpable, à l'aune de laquelle chacun peut s'éprouver à la fois en tant qu'agent distinct et comme partie d'une même totalité agissante. Cette réfraction horizontale semble soutenue par une

dynamique qui s'apparente à une version symétrique du vedettariat⁸. La fascination qu'exercent les vedettes tire sa force moins des personnages exceptionnels qu'elles donnent à voir que de l'association de ceux-ci avec la visibilité de ces mêmes vedettes (notamment au travers de reportages et de la presse à scandale) en tant qu'individus dont la vie intime serait à bien des égards comparable à celle des personnes qui les vénèrent (Chalvon-Demersay, 2011). C'est cette présence dédoublée des stars, celle qui, paradoxalement, met en exergue l'artifice des personnalités publiques qu'elles incarnent, qui permet de s'identifier à elles de manière à éprouver pour soi, par leur intermédiaire, l'éventualité, potentiellement présente en chacun, d'une vie d'exception. Au début de cet article, j'ai fait part de mon impression que ceux qui participent aux pratiques cérémonielles *New Age* et néopaiennes y interviennent à la fois comme acteurs et comme spectateurs. En effet, au cours de ces rituels, on enjoint aux célébrants d'interagir les uns avec les autres en fonction des qualités exemplaires que chacun s'efforce de personnifier au travers de ses actions. En même temps, dans la mesure où leur intentionnalité personnelle se donne à voir également, ils ne peuvent que se reconnaître comme de simples individus qui, chacun à sa façon, s'attachent à manifester ces dispositions hors du commun. Cette reconnaissance mutuelle fonde une communauté affective et intentionnelle qui permet d'autant plus facilement à chacun, en réagissant aux réactions des autres, d'éprouver en lui le pendant de ce qu'il ressent que ces autres s'efforcent d'éprouver. L'identité réfractée de chacun tend à l'autre le miroir de sa propre réfraction, en sorte que, le temps du rituel, tous puissent jouir de la possibilité de se vivre comme des personnes ordinaires dotées de pouvoirs extraordinaires.

Une réflexivité partagée et incarnée

La puissance des rituels étudiés ici ne provient donc pas du caractère singulier et mystérieux des comportements qui les composent. Ceux-ci sont pour la plupart d'un simplisme surprenant et, contrairement aux rituels de type canonique, se veulent aisément intelligibles en termes de motivations et d'attitudes affectives quotidiennes. L'intérêt de ces rituels réside plutôt dans le positionnement exceptionnel et tout aussi mystérieux qu'ils permettent à leurs participants d'assumer, celui de pouvoir s'expérimenter à la fois comme un Autre et comme soi-même, à la fois comme un chamane capable de percevoir et de commander des esprits auxiliaires et, en me prenant pour exemple, comme un fonctionnaire en fin de carrière ayant un penchant pour les sucreries.

Parler de « condensation rituelle » (Houseman, Severi, 2009) n'implique nullement que la condensation (des relations) soit exclusive aux actions rituelles.

8. Je dois cette idée à Marika Moisseff.

De même, la réfraction, telle qu'elle est entendue ici, ne se retrouve pas que dans les pratiques cérémonielles *New Age* et néopaiennes. On la retrouve, par exemple, dans la lecture fictionnelle, dans la psychothérapie, dans la publicité ou dans les reconstitutions historiques. Toutefois, elle est implémentée ici sous une forme synthétique et inconditionnelle qui est typiquement rituelle : les identités complexes qu'elle fait émerger sont dotées d'une qualité autoréférentielle qui se rapporte à des pratiques stipulées dont le sens, échappant en partie à l'intelligibilité quotidienne, ne serait pleinement pénétrable qu'au moyen d'une participation personnelle à ces pratiques elles-mêmes. L'efficacité de ces rituels est donc de fournir aux célébrants l'expérience d'identités réfractées largement incontestables à la lumière de laquelle, et en conformité avec les idées et valeurs partagées qu'animent ces identités, ils peuvent réévaluer leur place au monde. Or, cette efficacité exige que la nature exacte de ces expériences identitaires inédites reste conceptuellement incertaine, que les célébrants ne puissent ni les réduire à de simples représentations théâtrales, ni les comprendre comme des réalités invraisemblables. Un individu qui se prendrait pour Jésus, L'Enfant intérieur ou le Dieu Cornu, un point, c'est tout, serait moins jugé merveilleux que délirant ; en revanche, une personne qui se montre capable d'incarner l'état d'esprit ayant animé de telles entités hors du commun, sans pour autant perdre son identité, constitue pour elle-même comme pour d'autres un être réellement exceptionnel.

En somme, il est impératif que le dédoublement virtuel des participants soit préservé. Or il repose en fin de compte sur un processus réflexif. En s'attendant à être personnellement affectés par la mise en acte de pensées et de sentiments exemplaires qu'ils produisent eux-mêmes, les participants assurent la coprésence des identités « contraires » qui font d'eux des individus réfractés : celle (extraordinaire) qu'exprimeraient leurs comportements, et celle (ordinaire) que ces mêmes comportements permettent d'atteindre. Nous reviendrons plus loin sur le rôle de l'esthétique affectée de ces pratiques cérémonielles dans ce retour de la conscience des participants sur elle-même. Pour le moment, penchons-nous sur la nature de cette réflexivité en soulignant à quel point elle s'impose aux célébrants moins comme une démarche qui s'additionne à leurs actes que comme un aspect constitutif de leur vécu rituel. Allons plus loin : portée par la stipulation injonctive, une prise de conscience réflexive de soi est peut-être ce que partagent le plus les participants ; elle est ce par quoi leurs raisonnements et vécus disparates peuvent s'inscrire dans une expérience qu'ils jugent commune.

Lors d'une séquence rituelle, les vécus intentionnels et émotionnels des pratiquants peuvent être assez divergents : pour les uns, la Déesse qu'ils y convoquent ou l'énergie qu'ils tentent de maîtriser s'apparente à une entité autonome qu'ils s'efforcent de percevoir, pour d'autres il s'agit plutôt d'un aspect ordinairement masqué d'eux-mêmes dont ils cherchent à prendre conscience, pour d'autres encore, c'est une sensation qu'ils s'essaient d'atteindre, ou un principe qu'ils tentent de comprendre. En revanche, l'ensemble de ces différentes façons de vivre

cette séquence se réalise dans le contexte d'une même dynamique réflexive à même d'induire chez les participants (bien qu'à des degrés différents) l'émergence d'identités réfractées. Bien plus que le fait d'avoir une commune compréhension de l'activité poursuivie collectivement, ou d'y avoir éprouvé des émotions similaires, c'est le fait de se sentir accéder, temporairement et chacun à sa façon, à un état de sujet réfracté qui devient la pierre de touche expérientielle non seulement de l'originalité hors du commun de ce qu'ils y vivent, mais aussi de sa qualité de réalité partagée.

Un rapprochement permettra de mieux préciser cette idée d'une réflexivité qui se rapporte plus à une façon d'éprouver qu'à une démarche à entreprendre. On aura constaté à quel point les dispositions paradigmatiques que convoquent les rituels *New Age* et néopaiéens – se sentir en harmonie avec la nature, accéder à une conscience spirituelle, connaître une bienveillance envers soi-même et envers autrui, etc. – sont élémentaires, englobantes et immanquablement positives. On a également souligné, comme trait caractéristique de la stipulation injonctive, l'affinité qui existe entre ces attitudes axiomatiques que cherchent à exprimer les participants et la nature ostensible et immédiatement accessible des moyens matériels, discursifs et comportementaux mobilisés pour y parvenir. Pour Saul Friedlander (1990 : 304), une telle congruence entre contenu et forme serait le propre du kitsch, ce qui l'habilite à incarner des messages simples aptes à stimuler une réponse forte et irréfléchie chez le plus grand nombre. Par ailleurs, dans la mesure où les pratiques cérémonielles qui nous intéressent accordent une primauté au registre du ressenti, elles partagent un autre aspect essentiel du kitsch, au royaume duquel, affirme Milan Kundera, « s'exerce la dictature du cœur » (1985 : 315). Galina Lindquist souligne cette sentimentalité intrinsèque du kitsch en faisant un rapprochement avec la magie pratiquée parmi les « Nouveaux Russes » à Moscou, dont les moyens de signification seraient avant tout iconiques et indexicaux : « comme la magie, le kitsch présente plus qu'il ne représente, en évoquant des états émotionnels et des modes d'expérience simples, mais reconnaissables et largement partagés, des sentiments qui sont forts, basiques et irréfléchis » (2002 : 340).

La ritualité *New Age* et néopaiéenne n'est pas assimilable au kitsch, lequel n'est ni stipulé, ni à proprement parler une pratique. Toutefois, les deux phénomènes sont à certains égards similaires, notamment sur le plan du façonnage délibéré des sentiments qu'ils mettent en œuvre. Ainsi, on peut supposer que les injonctions sur lesquelles repose ce façonnage sont d'autant plus recevables que, comme dans le kitsch, elles portent sur des attitudes estimables, familières et supposément universelles, et sont médiatisées par des actes d'apparence simple dont le sens et la portée se veulent immédiatement accessibles. Plus encore, comme dans le kitsch, ce façonnage fait appel non pas tant à un effort d'introspection qu'à une inclination à se laisser affecter. Toutefois, et il est important de le souligner, absence d'introspection ou de réflexion distanciée ne veut pas dire

absence de réflexivité. Ainsi, la réflexivité que mettent en pratique ces rituels, encore une fois à l'instar du kitsch, est plus ressentie et agie que représentée et raisonnée. Elle relève davantage de l'expérientiel que du conceptuel, et peut donc facilement se traduire en une expérience corporelle. Un passage souvent cité de Kundera fait joliment ressortir cette idée d'une expression incarnée de la réflexivité dans le kitsch : « Le kitsch fait naître coup sur coup deux larmes d'émotion. La première larme dit : Comme c'est beau, des gosses courant sur une pelouse ! La deuxième larme dit : Comme c'est beau, d'être ému avec toute l'humanité à la vue de gosses courant sur une pelouse ! Seule cette deuxième larme fait que le kitsch est le kitsch » (1984 : 315). Dans le cas du kitsch, une telle incarnation du retour de la conscience sur elle-même demeure une potentialité. En revanche, dans les cérémonies *New Age*, précisément parce que ce sont des pratiques, qui comportent forcément une expérience corporelle, on peut penser que cette éventualité devient un aspect constitutif de l'expérience de réfraction que médiatisent ces rituels. Ainsi, les dispositions exemplaires que les célébrants s'efforcent de personnifier seraient comme complétées par une conscience de soi supplétive – une sensation de satisfaction ou de bien-être consenti – qui transforme ces dispositions abstraites en quelque chose de plus intime et fait des participants les porteurs sensibles d'un monde devenu pour un temps meilleur.

Faux et plus que réel à la fois

L'efficacité des pratiques cérémonielles étudiées, à savoir leur aptitude à permettre aux célébrants de s'éprouver en tant que sujets réfractés, repose sur la mise en place d'un régime d'attention très particulier. L'investissement affectif et intentionnel des participants dans les réalités rituelles qu'ils mettent en scène s'accompagne obligatoirement d'une mise à distance réflexive vis-à-vis de ces mêmes réalités. Ils s'y vivent d'autant plus comme des êtres de lumière ou comme des personnes aptes à envoyer des énergies bénéfiques à des individus souffrants qu'ils s'éprouvent comme voulant devenir ces entités ou exercer ces capacités qu'en temps normal ils ne sauraient avoir. Dans leur déroulement, leurs rituels recourent de façon privilégiée à différents procédés afin d'induire, explicitement mais surtout tacitement, une réflexivité de ce genre. Mentionnons, à titre d'exemple, l'aménagement de l'espace, scène de théâtre ou disposition en cercle, une gestion collective du temps, notamment afin d'éviter l'inattention ou l'ennui, ou encore l'intervention régulière de discours explicitant le sens métaphorique ou instrumental des actes à accomplir. L'esthétique caractéristique de ces rituels, celle que j'ai qualifiée d'affectée, serait un dispositif du même ordre : elle agit de manière à soutenir le dédoublement virtuel au fondement des identités réfractées que ces rituels mettent en scène. En conclusion, essayons d'en expliciter les rouages.

Au cours des pratiques cérémonielles *New Age* et néopaiennes, les célébrants, en faisant venir à l'esprit (et au corps) certaines dispositions exemplaires de

manière à leur donner une expression concrète, s'attendent à devenir, pour eux-mêmes comme pour d'autres, des êtres à la fois extraordinaires et ordinaires. Qu'en est-il des objets, des discours et des comportements que mobilisent les participants à cette fin ? Dans la mesure où ils s'exhibent comme affectés, ils ne seraient ni l'un ni l'autre. D'un côté, la qualité ostensiblement feinte de ces artefacts subvertit la valeur d'usage prosaïque qui leur est usuellement attribuée – il est clair qu'une robe cérémonielle extravagante n'est pas un simple vêtement. De l'autre, cette même qualité – la maligne légèreté de la robe en question, ou son aspect excessivement pompeux – dément la possibilité qu'ils puissent jouir de propriétés exceptionnelles en eux-mêmes. Ainsi définis de façon doublement négative, privés de toute identité propre bien déterminée, bon nombre des objets, des actions et des discours de ces cérémonies interviennent comme les vecteurs, les relais, et les bornes concrètes du processus de réfraction qu'ils médient. Ils deviennent des injonctions matérialisées : leurs caractéristiques propres sont subordonnées à leur aptitude à susciter les identités réflexivement dédoublées de ceux qui les mobilisent. En d'autres termes, en raison de leurs qualités décalées ou apprêtées, ils acquièrent le statut de méta-représentations : des représentations conventionnelles de ce que les participants s'efforcent de représenter. Pour ceux qui prennent part à ces rituels, la coupe incrustée de bijoux de pacotille utilisée par la Haute Prêtresse lors d'une bénédiction n'est pas simplement une coupe. Mais, reconnaissent-ils, elle n'est pas, à proprement parler, un calice sacré doté de facultés prodigieuses. Elle n'est pas non plus la simple représentation d'un calice sacré, comme ce serait le cas par exemple dans une production théâtrale. Elle incarne plutôt la conception qu'a la Haute Prêtresse, et éventuellement les autres célébrants, de ce qu'un calice sacré se doit d'être. En conséquence, lorsque, au cours de la cérémonie, le caractère prétendument sacré de cette coupe est mis au premier plan, ce sont avant tout les identités rituellement réfractées de ceux qui s'attachent à envisager la coupe de cette manière – en premier lieu la Haute Prêtresse, mais aussi l'ensemble des participants – qui sont mis en exergue.

Lorsque le chamane « traditionnel » frappe son tambour – indice immédiat de sa nature exceptionnelle –, sa personnalité de tous les jours disparaît derrière son identité chamannique dont l'instrument n'est qu'une extension. En revanche, le tambour stylisé du néo-chamane n'indexe pas sa fonction de chamane directement, mais indexe sa propre compréhension du tambour chamannique qui, lui, indexe ces capacités extraordinaires. En conséquence, lorsque le néo-chamane bat son tambour, l'attention des participants (dont lui-même) porte non seulement sur les compétences exceptionnelles que cet instrument lui permettrait de mettre en œuvre, mais aussi, et en même temps, sur le néo-chamane comme individu utilisant un outil pour que cela puisse se faire. Virtuellement dédoublé, le néo-chamane peut s'expérimenter, et être expérimenté par d'autres, à la fois comme un chamane et comme un non-chamane. La perception de son activité change en conséquence. Le tambour du chamane « traditionnel » est d'une importance capitale ; la façon dont il le frappe l'est beaucoup moins. Dans le cas du

néo-chamane, c'est tout le contraire, car ce qui compte est moins le tambour en lui-même que l'esprit chamanique que son usage rituel permet de faire advenir.

De façon similaire, le costume suranné du druide néo-païen exhibe moins le fait qu'il soit druide que son intention d'agir de la sorte. Se pose alors la question : est-il véritablement un druide ou simplement untel qui essaye de l'être ? Justement, les rituels *New Age* et néopaïens sont expressément organisés de façon à rendre très difficile une réponse claire à cette question : il est un peu des deux⁹. Cela est d'autant plus vrai que ces pratiques ne se bornent pas à faire émerger chez les participants des identités extraordinaires avec en arrière-plan leurs identités ordinaires qui seraient immuables et « données » par avance. À partir d'éléments tirés d'une imagerie conventionnelle du merveilleux, et des attributs personnels des participants, elles mettent en place des totalités originales fondées sur la mise en relation de ces deux registres. En instaurant, sur le plan du vécu, un rapport circulaire, interne et nécessaire, entre une certaine façon d'être extraordinaire et une certaine façon d'être ordinaire, elles opèrent une reconfiguration qui relève autant de l'une que de l'autre. Il en résulte des sujets complexifiés qui peuvent d'autant plus légitimement prétendre personnifier des qualités prodigieuses que celles-ci seraient déjà virtuellement présentes en eux.

L'esthétique affectée des cérémonies *New Age* et néopaïennes n'est pas toujours prédominante. Le processus de réfraction mis en œuvre au cours de ces rituels, notamment dans le cadre de pratiques où la matérialité est moins accentuée, peut être médiatisé par d'autres dispositifs (discursifs, scéniques, etc.) qu'il conviendrait de prendre en considération également. Toutefois, en tant que style distinctif qui concerne autant les actes et les discours que les objets et les images, cette esthétique de l'artificiel qui s'annonce comme tel est toujours présente, et, conforme à sa nature, ne va jamais tout à fait sans dire. En invitant les participants à adopter une attitude réflexive envers les démarches ritualisées qu'ils entreprennent, elle préserve, d'une manière subtile, mais systématique, l'heureuse indétermination que font émerger ces performances : l'expérience de devenir à la fois soi-même et plus qu'on paraît être.

Michael HOUSEMAN
Institut des mondes africains
École pratique des hautes études
 michael.houseman@cncrs.fr

9. Comme le montre Rozenberg (2009) à propos de mises en scène invraisemblables qui ont lieu dans le cadre du culte voué à certains mediums birmans, des situations rituelles où « l'artifice, reconnu comme tel, fait partie intégrante du vrai » (p. 139), peuvent aussi se trouver dans des religions non occidentales.

Bibliographie

- ADLER Margot, 1986, *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*, éd. révisée, New York, Penguin.
- BECKFORD James A., 1992, « Religion, Modernity and Post-Modernity », in Wilson B. (éd.), *Religion: Contemporary Issues. The All Souls Seminars in the Sociology of Religion*, London, Bellew Publishing.
- BERGER Helen A., LEACH Evan A., SHAFFER Leigh S., 2003, *Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States*, Columbia, University of South Carolina Press.
- BETZ Stephanie, 2009, « Playful Practice in a New Age Community », *NEO*, MacQuary University, http://www.arts.mq.edu.au/documents/NEO_Article_1_2009_Stephanie_Betz.pdf, consulté le 23/02/13.
- BONEWITS Issac, 2007, *Neopagan Rites. A Guide to Creating Public Rituals that Work*, Woodbury, Llewellyn Publications.
- CHALVON-DEMERSAY Sabine, 2011, « Enquête sur l'étrange nature du héros de série télévisée », *Réseaux*, 165, p. 181-214.
- DUMIT Joseph, 2001, « Playing truths: Logics of seeking and the persistence of the New Age », *Focaal*, 37, p. 63-75.
- FRIEDLANDER Saul *et al.*, 1990, « On Kitsch », *Salmagundi*, 85-86, p. 197-312.
- HARVEY Graham, 2007, *Listening People, Speaking Earth*, 2^e éd., London, Hurst & Company.
- HOUSEMAN Michael, 2003, « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *Thérapie Familiale*, 24, 3, p. 289-312.
- , 2008, « Ritualizing the loss of animals in contemporary Western culture », communication à la réunion annuelle de l'American Academy of Religion, 1-3/11/08, Chicago.
- , 2010, « Des rituels contemporains de première menstruation », *Ethnologie française*, 40, 1 : 57-66.
- , 2011, « Refracting Ritual: An Upside-down Perspective on Ritual, Media and Conflict », in Grimes R., Huesken U., Simon U., Venbrux E. (éds.), *Ritual, Media, and Conflict*, New York, Oxford University Press, p. 255-284.
- , 2012a, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- , 2012b, « Pushing Ritual Frames Past Bateson », *Journal of Ritual Studies*, 26, 2, p. 1-5.
- HOUSEMAN Michael, SEVERI Carlo, 2009, *Le naven ou le donner à voir : vers une théorie de l'action rituelle*, éd. révisée, Paris, Éditions Maison des sciences de l'homme / Centre national de la recherche scientifique.
- HAMAYON Roberte, 2012, *Jouer. Une étude anthropologique*, Paris, La Découverte.
- HUIZINGA Johan, 1951, *Homo Ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard.
- HUMPHREY Caroline, LAIDLAW James, 1994, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press.
- KUNDERA Milan, 1985, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard.
- LASSALLETTE-CARASSOU Anne-Marie, 2008, *Sorciers, sorcières et néopaiens dans l'Amérique d'aujourd'hui*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.

- LINDQUIST Galina, 1997, *Shamanic Performances on the urban Scene. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*, Stockholm, Stockholm University.
- , 2002, « Spirits and Souls of Business. New Russians, Magic and The Esthetics of Kitsch », *Journal of Material Culture*, 7, 3, p. 329-343.
- LUHRMANN Tanya M., 1989, *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual and Magic in Contemporary England*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 2012, « Touching the Divine: Recent Research on Neo-Paganism and Neo-Shamanism », *Reviews in Anthropology*, 41, p. 136-150, *Ethnologies*, 20, 1-2, p. 175-201.
- MAGLIOCCO Sabina, 1996, « Ritual Is My Chosen Art Form: The Creation of Ritual as Folk Art among Contemporary Pagans », in Lewis J. A. (éd.), *Magical Religions and Modern Witchcraft*, Albany, State University of New York Press, p. 93-120.
- MAGLIOCCO Sabina, TANNEN Holly, 1998, « The Real Old-Time Religion: Towards an Aesthetics of Neo-Pagan Song », *Ethnologies*, 20, 1, p. 165-201.
- ORION Loretta, 1995, *Never Again the Burning Times*, Long Grove, Waveland Press.
- PIKE Sarah, 2001, *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community*, Berkeley, University of California Press.
- , 2004, *New Age and Neopagan Religions in America*, New York, Columbia University Press.
- ROZENBERG Guillaume, 2009, « L'in vraisemblance du surnaturel. Fiction et réalité dans un culte bouddhique birman », *Archives de sciences sociales des religions*, 145, p. 129-146.
- SEVERI Carlo, 2007, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Presses de l'École normale supérieure / Musée du Quai Branly.
- TAUSSIG Michel, 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, London, Routledge.
- THIBAUT Emmanuel, 2014, « Le principe de la visualisation dans les pratiques de développement spirituel », *Historia Occultae*, 6, p. 41-58.
- WOOD Matthew, 2007, *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Aldershot, Ashgate.
- YORK Michael, 2005, « New Age and Magic », in Berger H. A. (éd.) *Witchcraft and Magic. Contemporary North America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 8-27.

Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies *New Age* et néopaïennes ?

Cet article s'attache à décrire la logique qui préside au mode de ritualisation typique des pratiques cérémonielles issues du New Age et du Paganisme contemporain en les abordant par le biais de leur esthétique caractéristique. Pour un observateur extérieur, un des aspects déconcertants de ces pratiques est la qualité affectée, enjouée et surfaite de bon nombre des objets, actions et énoncés qui les composent. L'auteur montre que cette esthétique de l'artificiel qui s'annonce comme telle, loin d'être l'expression d'une négligence ou d'une absence de connaissances, est au cœur de l'efficacité d'un processus rituel de type spécifique, fondé sur une complexification non des actions mais des dispositions des agents qui les exécutent. En invitant les participants à adopter une attitude réflexive envers les démarches ritualisées qu'ils entreprennent, cette esthétique préserve, d'une manière subtile mais systématique,

l'heureuse indétermination que font émerger ces performances : l'expérience d'être extraordinaire et ordinaire à la fois, de devenir plus qu'on ne paraît être sans cesser d'être soi-même.

Mots-clés : rituel, New Age, néopaganisme, esthétique, réflexivité, réfraction.

Why does New Age and Contemporary Pagan ceremonial seem so affected and contrived?

This article aims to account for the mode of ritualization typical of much New Age and Contemporary Pagan ceremonial by attending to the distinctive aesthetic it brings into play. For an outside observer, one of the disconcerting aspect of such practices is the contrived, somewhat over-the-top quality of many of the objects, actions and ways of speaking that compose them. The author shows that this pointedly self-conscious aesthetic, far from being a sign of negligence or shallowness, is an essential feature of a particular ritual process in which complexity is engendered less on the level of participants' actions per se, than on that of the emotional and intentional dispositions their actions are presumed to express. By prompting participants to adopt a reflexive attitude towards the ritualized behaviors they undertake, this aesthetic sustains, in a subtle but systematic fashion, the happy indeterminacy their performances purport to bring about: the experience of being ordinary and extraordinary at the same time, of becoming more than what one seems to be without ceasing to be oneself.

Key words: ritual, New Age, neopaganism, aesthetics, reflexivity, refraction.

¿Cómo comprender la estética afectada de las ceremonias *New Age* y neopaganas?

¿Cuál es la lógica que preside el modo de ritualización típica de las prácticas ceremoniales del New Age y del paganismo contemporáneo? Para un observador externo, uno de los aspectos desconcertantes de estas prácticas es la calidad afectada, alegre y sobrevalorada de un número considerable de objetos, acciones y enunciados que las componen. Esta estética del artificio, lejos de ser la expresión de una negligencia o de una ausencia de conocimientos, está en el centro de la eficacia de un proceso ritual específico, fundado en una complejización no ya de las acciones sino de las disposiciones de los agentes que las ejecutan. Invitando a los participantes a adoptar una actitud reflexiva hacia las prácticas ritualizadas que emprenden, esta estética conserva, de una manera sutil pero sistemática, la feliz indeterminación que hacen emerger estas performances: la experiencia de ser extraordinario y ordinario a la vez, de devenir más de lo que parece sin dejar de ser el mismo.

Palabras clave: rituales, New Age, neopaganismo, estética, reflexividad.

