Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2016-2017)

Religions de l'Afrique noire (ethnologie)

Conférences des années 2012-2017

Michael Houseman

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1723>

DOI : 10.4000/asr.1723

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 1-6

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Michael Houseman, « Religions de l'Afrique noire (ethnologie) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 26 juin 2018, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1723> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1723>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Afrique noire (ethnologie)

Michael HOUSEMAN

Directeur d'études

Conférences des années 2012-2017

LES conférences des dernières années ont été principalement consacrées à l'élaboration d'une boîte à outils originale pour l'analyse anthropologique du rituel. Les pratiques rituelles y ont été envisagées comme possédant deux principaux traits constitutifs essentiels. D'une part, elles sont « stipulées » (Humphrey & Laidlaw 1994), en ce sens que, dans le cadre de la performance rituelle, les conditions ordinaires de l'intentionnalité tendent à s'effacer pour donner toute leur place à des activités procédant de prescriptions et/ou d'injonctions et qui sont supposées avoir une valeur et une efficacité intrinsèques. D'autre part, elles sont organisées en sorte que leur saillance aille de pair avec une incertitude quant à la nature des expériences inédites auxquelles elles donnent accès (Rappaport 1979). Ainsi, bien que les pratiques rituelles donnent lieu à des expériences singulières indéniables, leur organisation est telle qu'elles demeurent difficilement intelligibles en termes de motivations et de façons de faire quotidiennes, et en ce sens elles acquièrent une autorité autoréférentielle. Elles s'imposent donc comme des références « privilégiées » (Bell 1992), conventionnelles, mémorables et néanmoins quelque peu mystérieuses et difficilement contestables, à l'aune desquelles les participants peuvent apprécier à nouveau frais leurs interactions de tous les jours.

La boîte à outils proposée pour l'analyse des pratiques de ce genre est composée d'une série de trois approches articulées entre elles. L'une consiste à appréhender ces pratiques comme la mise en forme et en acte d'un réseau de relations, à la fois entre les participants et entre ces derniers et des entités non humaines : esprits, ancêtres, objets, images, paroles, lieux, etc. (Houseman & Severi 2009, Houseman 2012). « Relation » est à comprendre ici non pas comme une liaison logique, analogique ou causale, mais, à l'instar des relations interpersonnelles, comme une connexion dotée d'une épaisseur intentionnelle et affective. Par ailleurs, les relations rituelles intègrent une indétermination distinctive : elles condensent, en une même série d'actes, des modes de relation nominalement incompatibles. C'est cette complexité qui sous-tend leur aptitude à incarner une autorité dépassant les contingences des interactions quotidiennes. Combinant des modes de relation ordinairement antithétiques, elles se démarquent clairement des relations de tous les jours, et échappent à l'entendement ordinaire des participants. Dans la mesure où

les actes qui définissent ces relations rituelles sont néanmoins tenus pour significatifs, ils acquièrent donc une valeur en soi, difficilement explicitable autrement qu'en référence aux pratiques rituelles elles-mêmes. En intégrant des éléments puisés dans divers domaines de l'expérience (activités de subsistance, liens de parenté, rapports de pouvoir, etc.), les actes rituels engendrent des représentations spécifiques, hautement évocatrices, au travers desquelles les relations qu'elles définissent peuvent être exprimées au-delà de la performance rituelle elle-même. En même temps, la mise en forme et en acte des relations rituelles comporte obligatoirement la désignation d'agents particuliers, sujets de ces relations, laquelle ne manque pas d'avoir des effets au-delà de l'accomplissement du rituel. La prise en considération de ce double « travail » du rituel offre la possibilité de reconsidérer en termes de logiques relationnelles les questions classiques touchant au symbolisme cérémoniel et à l'inscription fonctionnelle des rituels dans la vie sociale.

Cette approche a été largement mobilisée dans le cadre de l'analyse de diverses pratiques cérémonielles africaines ou issues d'autres aires culturelles : rites d'initiation et de guérison, rituels funéraires, exorcismes dans le cadre d'églises évangéliques, ainsi que des séances de divination créées pendant le cours à l'aide d'une paire de chaussures qui auraient appartenu à Marcel Mauss.

Une deuxième approche de l'analyse des rituels a été impulsée par les insuffisances de cette première approche pour rendre compte des nouvelles formes de ritualité relevant du New Age, du Développement Personnel et du Néopaganisme. Ce second modèle distingue deux modes ou versants de la ritualisation, l'un centré sur une complexification des comportements que doivent entreprendre les participants rituels, l'autre sur une complexification des identités que ces participants se doivent d'assumer.

Bon nombre de pratiques cérémonielles contemporaines, largement négligées par l'anthropologie actuelle, mobilisent un riche symbolisme et un éventail impressionnant d'entités surnaturelles. Elles ont également des effets sociaux indéniables (cohésion collective, mise en place de réseaux interpersonnels, etc.), et interviennent comme références privilégiées dans la vie des participants tout en étant tout aussi difficiles à définir de manière univoque. Et cependant le processus organisationnel qui sous-tend de telles pratiques est foncièrement différent de celui qui est à l'œuvre dans les actes rituels de facture plus canonique. Les comportements adoptés par les participants, loin être reconnus comme ayant une valeur en soi, y sont traités avant tout comme des moyens pour induire et/ou exprimer certaines façons de penser et de ressentir jugées exemplaires : une appréhension holiste du monde, un sentiment d'harmonie avec la nature, une aptitude à interagir avec des êtres spirituels, etc. L'expérience rituelle consiste alors moins à participer, par des actions, à des relations singulières, qu'à accéder, par la personnification de dispositions cardinales, à des identités exceptionnelles. La stipulation y passe moins par une prescription portant sur les actions des participants que par des injonctions portant sur leurs sentiments et attitudes : directives explicites ou « invitations » à s'adonner à des actes dont la raison d'être se veut immédiatement intelligible (se donner la main en se mettant en cercle pour ressentir la communauté assemblée, respirer profondément pour sentir le contact avec la terre, etc.). Corrélativement,

l'indétermination qu'intègrent ces pratiques se rapporte non aux comportements des participants, mais à leurs dispositions intentionnelles et émotionnelles. Plus précisément, ces rituels mettent en œuvre une réfraction ou dilatation reposant sur la mise en forme et en acte simultanée d'identités antinomiques : d'un côté, celles renvoyant à des entités extraordinaires (chamanes amérindiens, prêtresses celtes, énergie vibratoire, « enfant intérieur », « soi véritable », etc.) dont les qualités exemplaires sont personnifiées par les participants au travers de leurs actions cérémonielles, et de l'autre, celles des participants eux-mêmes en tant que personnes ordinaires affectées par leur personnification de qualités exemplaires qu'ils s'efforcent de « retrouver ». Ce dédoublement virtuel, éminemment réflexif, est emblématique de ce que permettent d'expérimenter, de manière aussi systématique que possible, ces ritualités contemporaines.

Le développement de cette seconde modélisation a été notamment mobilisée au cours de l'analyse de diverses activités envisagées comme des pratiques rituelles dans les sociétés occidentales contemporaines : la technique de visualisation dite « projection créative », les exercices se réclamant de la « Loi de l'attraction », la création de *Mind Movies* postés sur Internet, les activités dévotionnelles typiques des festivals néopaiens, et les danses de « découverte de soi » (5 Rythmes, Biodanza, Danse Médecine, Chakradanse, etc.) en milieu urbain (voir aussi Houseman 2011a, 2011b, 2016a, 2016b).

Une troisième approche du rituel a été élaborée afin de dépasser la dichotomie sacré/profane et d'offrir une alternative à la notion trop peu discriminante de *performance* (Schechner 1985). Cette approche distingue, premièrement, les actions accomplies par les participants, deuxièmement leurs dispositions intentionnelles et émotionnelles, et, enfin le postulat, dans l'esprit des acteurs comme des observateurs, d'un rapport entre ces deux registres. Les formes variées que peut prendre le lien entre ces deux registres sont alors envisagées comme autant de modes de participation ou régimes d'attention différents, caractérisés par des attentes pragmatiques distinctives. Parmi ces modes ou régimes, quatre ont été privilégiés : « interaction ordinaire », « rituel », « jeu » et « spectacle ». De manière très schématique, on peut dire que l'interaction ordinaire procède de la présupposition que les actions des uns et des autres expriment ou *notifient* leurs dispositions respectives ($D \rightarrow A$). En revanche, dans le rituel, les participants seraient avant tout attentifs à l'accomplissement de certains actes (stipulés) supposés *instruire* leurs pensées et leurs sentiments ($D \leftarrow A$). La participation rituelle inverserait donc celle de l'interaction ordinaire : ordinairement, on est censé agir en fonction de ce que l'on pense et/ou de ce que l'on ressent (et de ce qu'on peut inférer des pensées et sentiments des autres) ; par contraste, au cours du rite, on est censé penser et ressentir en fonction de sa façon d'agir (et de ce qu'on peut percevoir des agissements des autres). Dans le jeu, il importe que la conduite des participants ne soit *pas* l'expression de leurs pensées et/ou de leurs sentiments immédiats, mais qu'elle se *conforme* à des conventions spécifiques (les « règles » du jeu). Toutefois, comme l'a souligné R. Hamayon (2012), pour qu'un jeu soit viable en tant que tel, il faut aussi que les joueurs s'attachent à *bien* jouer, en mobilisant leurs pensées et sentiments afin d'accomplir le mieux qu'il leur est possible ce qui est programmé.

Envisagé sous cet angle, le jeu est sous-tendu par une double présupposition quelque peu paradoxale selon laquelle les actions des joueurs ne doivent pas procéder de leurs dispositions personnelles, tout en procédant ($D \rightarrow \neg A + D \rightarrow A$). Les attentes pragmatiques présidant au spectacle sont encore plus complexes. D'un côté, si les actions sont *exhibées* lors d'une performance, c'est qu'elles sont supposées avoir un effet non pas sur les dispositions de celui qui entreprend ces actions (comme c'est le cas dans le rituel) mais sur les dispositions des autres. En même temps, cette prise de distance de l'acteur vis-à-vis de son propre comportement ($D \leftarrow - A$) va de pair avec l'exigence inverse : il se doit de rester sensible à ses propres action ($D \leftarrow A$), non seulement d'un point de vue physique mais aussi sous l'angle de ses intentions et de ses émotions, sous peine de ne pouvoir en évaluer la justesse et de les adapter à d'éventuels aléas.

Dans l'optique de cette dernière approche, le « rituel » est un mode de participation ou un régime d'attention parmi d'autres induit ou favorisé par l'organisation de certaines pratiques empiriques. Il est néanmoins nécessaire de reconnaître que la spécificité formelle et l'efficacité distinctive des pratiques en question reposent de manière générale sur l'agencement d'une pluralité de tels modes ou régimes : des « rituels » qui sont en même temps des « spectacles », des « jeux » ou « spectacles » qui intègrent une part de « rituel » et/ou des interactions négociées relevant de l'« interaction ordinaire », etc. L'analyse se doit donc de s'interroger avant tout sur les modes de participation ou régimes d'attention que mobilisent l'organisation de ces pratiques, et sur les principes de composition (alternance, enchaînement, transformation, etc.) qui président à leur agencement.

Cette troisième approche s'est avérée utile pour éclairer certains aspects du rituel judiciaire (Garapon 1997). Elle a en outre permis d'interroger le fonctionnement de pratiques mixtes dans lesquelles les présuppositions pragmatiques du jeu ou du spectacle font l'objet d'une stipulation rituelle. C'est le cas par exemple des rites qui ont lieu sur les bateaux lors du passage de la ligne équatoriale. Dans ce type de pratiques, à l'instar de ce qui se passe lors du bizutage en milieu scolaire, la double connexion « paradoxale » entre les actions des participants et leurs dispositions, en principe propre au jeu, devient stipulée. Les participants se trouvent contraints à jouer à jouer, c'est-à-dire à adopter des conduites obligatoires tout en manifestant l'état d'esprit qu'on devrait avoir s'il s'agissait d'un jeu. D'où l'aspect burlesque du registre cérémoniel qui en résulte. Ici, une réglementation rigoureuse va paradoxalement de pair avec un antagonisme violent et joyeux, ponctué de débordements intempestifs. Un autre exemple de pratiques mixtes, cette fois-ci relevant du champ du spectacle, concerne les conséquences, à la fois formelles et expérientielles, de la ritualisation de la danse. En effet, comment pouvons-nous apprécier ce qui fonde la différence entre danse rituelle et danse non rituelle ? Notre approche permet de rapporter la danse rituelle au caractère stipulé des mouvements corporels. Cette stipulation, à l'instar de l'usage cérémoniel de la parole ou des artefacts, favorise l'émergence de chorégraphies ne pouvant pas ne pas être parfaitement réalisées : soit des figures simples, répétitives et aisément exécutées par des collectifs d'amateurs (c'est le cas, par exemple, des danses de promotion initiatique), soit des formes excessivement complexes dont la réalisation est confiée

à des spécialistes hautement entraînés (c'est le cas de bon nombre de danses dévotionnelles assurées par des officiants religieux).

Les conférences ont également permis d'explorer l'intérêt et les limites de ces différentes approches face aux matériaux ethnographiques issus de recherches en cours menées par des étudiants. Parmi les pratiques rituelles traitées on retiendra les courses de chevaux en Mongolie, diverses pratiques dévotionnelles dans des assemblées évangéliques (en Afrique et en Europe), les rites de fondation représentés sous forme de gravures dans des temples de l'Égypte ancienne, des cérémonies funéraires en Chine, les cérémonies de déploration dans des communautés chiites khoja en Ile-de-France, la prise ritualisée de substances hallucinogènes (en Amazonie et en milieu occidental), certains rites de purification au Japon, divers rituels thérapeutiques et/ou divinatoires en Afrique de l'Ouest et en Amérique du Sud, les cérémonies Asatrú en Islande et aux USA, les actes d'auto-bénédiction New Age, la pratique kinésiologique, et des « rites de vœux » néopaïens.

Bibliographie

- C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York, 1992.
- A. GARAPON, *Bien juger : essai sur le rituel judiciaire*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- R. HAMAYON, *Jouer. Une étude anthropologique*, La Découverte, Paris, 2012.
- M. HOUSEMAN, « Refracting ritual : An Upside-down Perspective on Ritual, Media and Conflict », dans R. L. GRIMES, U. HÜSKEN, U. SIMON, E. VENBRUX (éd.), *Ritual, Media, and Conflict*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 255-284.
- M. HOUSEMAN « Trying to make a difference with 'ritual design' », dans U. SIMON, C. BROSIUS, K. POLIT, P. H. RÖSCH, C. WESSELS-MEVISSSEN et G. AHN (éd.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual IV. Reflexivity, Media, and Visuality*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011, p. 699-706.
- M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2012.
- M. HOUSEMAN, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 174 (2016), p. 213-237.
- M. HOUSEMAN, M. MAZZELLA DI BOSCO et E. THIBAUT, « Renaître à soi-même. Pratiques de danses rituelles en Occident contemporain », *Terrain* 66 (2016), p. 62-85.
- M. HOUSEMAN, C. SEVERI, *Le naven ou le donner à voir : vers une théorie de l'action rituelle*, Éditions MSH / CNRS, Paris, 2009.
- C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- R. A. RAPPAPORT, *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Berkeley, 1979.
- R. SCHECHNER, *Between Theatre and Anthropology*, Univ. Pennsylvania Press, Philadelphie, 1985.