

# Social Compass

<http://scp.sagepub.com/>

---

## Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains

Anna Fedele

*Social Compass* 2014 61: 497

DOI: 10.1177/0037768614546999

The online version of this article can be found at:

<http://scp.sagepub.com/content/61/4/497>

---

Published by:



<http://www.sagepublications.com>

On behalf of:



**UCL**

Université  
catholique  
de Louvain

[Association for Assessment in Counseling and Education](#)

**Additional services and information for *Social Compass* can be found at:**

**Email Alerts:** <http://scp.sagepub.com/cgi/alerts>

**Subscriptions:** <http://scp.sagepub.com/subscriptions>

**Reprints:** <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

**Permissions:** <http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

**Citations:** <http://scp.sagepub.com/content/61/4/497.refs.html>

>> [Version of Record](#) - Nov 12, 2014

[What is This?](#)

# Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains

Social Compass  
2014, Vol. 61(4) 497–510  
© The Author(s) 2014  
Reprints and permissions:  
sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav  
DOI: 10.1177/0037768614546999  
scp.sagepub.com  


**Anna FEDELE**

Centre de Recherche en Anthropologie (CRIA) – Lisbon University Institute Portugal

## Résumé

Cet article se fonde sur une enquête de terrain menée auprès de Portugais, d'Italiens, de Catalanes et d'Espagnoles, en grande majorité des femmes, influencés par le mouvement transnational de la spiritualité de la Déesse. En s'appuyant sur les récits de ces pratiquantes, l'auteure analyse le rôle du doute et de l'incertitude dans les rituels créés dans le cadre de cette spiritualité. Elle montre que ces nouvelles pratiques contemporaines donnent un accès privilégié à l'incertitude inhérente au rituel, les participantes parlant plus librement de leurs doutes et des stratégies qu'elles emploient pour les dissiper que s'il ne s'agissait de cérémonies consacrées par une tradition séculaire. En faisant référence aux travaux de Simon Coleman (2009, 2013) sur le pèlerinage et le rituel, l'auteure suggère que l'incertitude joue un rôle non seulement dans les rituels de la spiritualité « New Age », mais également dans les autres rituels contemporains, religieux ou profanes, élaborés dans un contexte occidental, pluriel et de plus en plus sécularisé.

## Mots-clés

certitude, créativité rituelle, Europe du Sud, incertitude, spiritualité de la Déesse, spiritualité New Age

## Abstract

This paper is based on fieldwork among Portuguese, Italians, Catalans and Spaniards influenced by the transnational Goddess spirituality movement. Through an analysis of ritual narratives the author analyses the role of doubt and uncertainty in contemporary

---

### Pour toute correspondance :

Anna Fedele, Centre de Recherche en Anthropologie (CRIA) – Lisbon University Institute CRIA, Av. Forças Armadas, Ed. ISCTE-IUL, Sala 2n7, cacifo 237, Lisboa, 1649-026, Portugal  
Email : fedele.anna@gmail.com

rituals created within Goddess spirituality. She will show that contemporary crafted rituals offer a privileged window on the uncertainty intrinsic in ritual because participants feel less constrained by a long-standing religious tradition and talk more openly about their doubts and their strategies to neutralize them than in the case of secular ceremonies. Drawing on Simon Coleman's analysis of pilgrimage and ritual (2009, 2013) she suggests that uncertainty may play an important role not only in rituals created in the context of 'New Age' spirituality but also in other contemporary rituals created in plural and increasingly secularized Western contexts.

### Keywords

certainty, crafted rituals, Goddess spirituality, New Age spirituality, Southern Europe, uncertainty

Ce texte analyse le rôle du doute et de l'incertitude dans des rituels contemporains qui ont été créés dans le cadre de la spiritualité de la Déesse<sup>1</sup>. Il se fonde sur une recherche consacrée à la diffusion de ce mouvement spirituel dans les pays de tradition catholique de l'Europe du Sud. Issues de familles catholiques du Portugal, d'Italie, de Catalogne espagnole ou d'Espagne, les personnes que j'ai rencontrées en travaillant sur le terrain critiquent le christianisme, jugé misogyne et patriarcal, tout en continuant à vénérer des figures chrétiennes telles que la Vierge Marie, Jésus ou Marie Madeleine. En adaptant de façon créative des théories et des pratiques néo-païennes en provenance des États-Unis et de la Grande-Bretagne, ces personnes rendent un culte à des divinités féminines – la « Déesse », la « Terre Mère » –, mais ne se décrivent pas elles-mêmes comme des « sorciers » ou des « païens » (Fedele, 2013a, 2013b). Grâce à ces rituels, elles tentent de combiner des figures, des symboles et des gestes païens avec ceux du christianisme.

Selon les théories classiques des sciences humaines, les formes multiples du religieux constituent un remède contre l'incertitude. Même si le rituel a fait l'objet d'approches diverses (par exemple : Geertz, 1973 ; Bell, 1992, 1997 ; Rappaport, 1999 ; Handelman et Lindquist, 2004), la recherche privilégie généralement sa capacité à susciter chez ses participants un sentiment de certitude et une impression de continuité (Coleman, 2013). Le pouvoir explicatif de ces approches est incontestable, mais je me place ici dans une perspective légèrement différente. L'incertitude inhérente au rituel a reçu peu d'attention jusqu'à présent. Ce type d'incertitude peut venir des participants qui doutent de sa réussite, de l'officiant qui cherche à organiser au mieux son déroulement, ou encore d'événements incontrôlables qui gênent, voire interrompent le processus de ritualisation.

Or, les adeptes de la spiritualité de la Déesse ont bien conscience de créer leurs rituels et d'en tester les effets. À l'instar de Catherine Bell dans son analyse des nouveaux rituels contemporains, il m'est apparu que l'un des traits principaux de ce type de rituels consiste à « montrer que ça marche » (1997 : 241). Dans ce contexte, l'officiant n'est plus une autorité incontestable et peut faire l'objet de critiques. Ne subissant pas le poids d'une tradition religieuse séculaire, les participants parlent plus ouvertement de leurs doutes et des stratégies qu'ils adoptent pour les dissiper, si bien que ces rituels nous offrent un

aperçu privilégié des processus de l'incertitude propre à ces pratiques. En m'inspirant de l'analyse du pèlerinage et du rituel de Simon Coleman (2009, 2013 ; Coleman and Elsner, 1998), je montre également qu'il est important de tenir compte du rôle joué par cette incertitude rituelle dans un contexte occidental, pluriel et de plus en plus sécularisé.

## Création de rituels menstruels à la Sainte-Baume

Depuis les années 1990, un nombre croissant de personnes en Occident déclarent qu'elles ne sont « pas religieuses mais spirituelles » (par exemple : Pike, 2004 ; Fedele et Knibbe, 2013)<sup>2</sup>. La religion est en effet associée à la hiérarchisation, à la domination masculine et à la condamnation du corps et de la sexualité. Pour les pratiquants spirituels, une force de vie ou « énergie » imprègne toute chose ; le divin habite le monde, lui est immanent, et se trouve aussi dans chaque être humain. Mes interlocutrices accusent souvent les religions monothéistes d'être les principales responsables de l'exploitation de la planète et de l'oppression des femmes, parce que tout en se fondant sur un dieu masculin et transcendant, elles font de la terre un monde souillé par le péché.

L'utilisation du genre comme outil de critique religieuse et sociale (Eller, 1993 : 6 ; Fedele, 2013a : 67) est particulièrement évidente dans la spiritualité de la Déesse. En se réappropriant un passé matriarcal mythique (Eller, 2000), mes interlocutrices souhaitent raviver les religions préchrétiennes de nos ancêtres européens (Fedele, 2013a : 10-11, 68). Je me limite ici à l'analyse d'un seul rituel, organisé à la Sainte-Baume dans le sud de la France, qui fait partie du « pèlerinage initiatique du sang », l'une des principales activités du groupe du Bois de la Déesse, avec lequel je suis en contact depuis 2004. Ce rituel illustre bien la façon dont ce groupe, à l'instar d'autres que j'ai rencontrés en Europe du Sud, crée ses propres rituels en puisant dans la gestuelle de traditions dites « indigènes », rituels dont il explique l'efficacité en recourant à une terminologie scientifique et aux théories de la psychologie et de l'anthropologie.

Créé en 2001 par Dana, une Argentine approchant la cinquantaine, le Bois de la Déesse compte, en 2004, jusqu'à trois cents femmes, réparties dans presque toute l'Espagne. Un noyau dur d'une bonne trentaine de personnes participe de façon régulière aux rituels ou aux ateliers organisés par Dana, le reste du groupe y venant de façon plus occasionnelle. La plupart des membres ont entre 35 et 55 ans, même si l'âge varie de 24 à 65 ans. Originaires des couches moyenne et inférieure de la classe moyenne, elles occupent des emplois très divers, certaines exerçant une seconde activité comme thérapeute en médecine alternative (Fedele, 2013a). Aujourd'hui, le Bois de la Déesse est devenu l'un des groupes de la spiritualité de la Déesse les plus importants d'Espagne.

En 2004, en tant qu'observatrice participante, j'ai accompagné vingt-huit de ces femmes en Provence, dans un pèlerinage de six jours, qui incluait la visite des Saintes-Maries-de-la-Mer, de Marseille et de la Sainte-Baume. Ce « pèlerinage initiatique du sang », qui fait suite au « chemin de Marie Madeleine »<sup>3</sup>, comporte une offrande collective de sang menstruel, présentée à la « Terre Mère » sur le massif de la Sainte-Baume, à une trentaine de kilomètres de Marseille. Même si elles reprochent au christianisme, au catholicisme en particulier (ou à « l'Église » comme elles les désignent en général l'un et l'autre), son androcentrisme et la persécution des sorcières, les membres du Bois de la Déesse croient néanmoins au pouvoir de l'« enseignement mystique chrétien »<sup>4</sup>.

Considérant que ces savoirs ont été préservés par « des groupes hérétiques comme les Cathares ou les Templiers », cet enseignement porte sur les pouvoirs de connaissance et de guérison dont certains lieux saints sont encore investis. Ces femmes trouvent la matière première nécessaire à l'élaboration de leurs théories et rituels dans une sorte de littérature « ésotérico-spirituelle » : un corpus de textes mêlant anthropologie, psychologie, histoire et science des religions (Fedele, 2006, 2013a). « Inconscient collectif », « archétypes », « rituels initiatiques », « rites de passage », mais aussi « ADN », « théorie quantique » ou « champ morphique », ce type de vocabulaire abonde dans le discours des praticiennes spirituelles.

Le Bois de la Déesse s'appuie sur un récit fondateur : Les « femmes amérindiennes » qui avaient leurs règles toutes en même temps, leur cycle de 28 jours environ s'accordant avec celui de la lune, se réunissaient dans des huttes menstruelles où, assises à même le sol moussu, elles laissaient leur sang s'écouler directement dans la Terre. En offrant elles aussi leur sang à la « Terre Mère », les membres de ce groupe font ainsi renaître un rituel qui aurait existé dans une ancienne société matriarcale, avant d'être balayé par le tabou judéo-chrétien de la menstruation. L'imposition progressive de valeurs patriarcales aurait rendu impur et même dangereux le flux qui marque la période de fertilité de la femme, et lui donne le pouvoir d'enfanter (Fedele, 2014).

Le soir de leur arrivée à la Sainte-Baume, les pèlerines se rassemblent dans la salle de réunion du foyer catholique qui les héberge, afin de préparer leur offrande de sang menstruel à la Terre Mère. Pour cette cérémonie, Dana se fait assister d'une « experte rituelle », Clara, et d'une « experte scientifique », Puri, qui est médecin. Les participantes forment un cercle autour d'un « autel » placé au centre de la pièce. Elles ont apporté leur « équipement de prêtresse » qui comprend un morceau de coton imbibé de sang menstruel séché. Les femmes ménopausées, et celles qui ont oublié d'apporter leur prélèvement offriront une goutte de sang, qui sera prélevé par Puri en les piquant au doigt avec une lancette servant à mesurer la glycémie.

L'experte scientifique nous explique que le sang de toutes les femmes sera mélangé à l'intérieur d'un calice dans une solution aqueuse alcoolisée, afin d'obtenir une « teinture mère » commune. Selon des principes inspirés de l'homéopathie, une seule goutte de cette teinture sera diluée dans un flacon de 30 ml rempli d'eau et d'alcool. Outre le fait de se prémunir d'une contamination accidentelle, cette dilution permettra d'augmenter le « pouvoir » de la teinture de départ et, en modifiant les « informations » contenues dans l'ADN de chacune des femmes, de les rendre « plus subtiles ».

Le jour suivant, chaque participante devra secouer la bouteille pendant un certain temps, tout en y « transférant » ce qu'elle veut changer ou « lâcher » dans sa vie. Ce processus favorisera la création d'une « âme de groupe », et la potion obtenue aidera chacune à guérir ses blessures et à modifier ses comportements dangereux ou autodestructeurs.

Cette création, mélange d'homéopathie et de génétique, me laisse perplexe, et je ne suis pas la seule dans ce cas. L'air plutôt perdu, les participantes émettent des doutes. Dana reconnaît qu'elle s'est d'abord sentie un peu dépassée elle aussi par cette approche fondée sur l'ADN, mais Puri « a mené des recherches sur le sujet » et fait l'expérience de son pouvoir ; en outre, de plus en plus de personnes, dit-elle, s'en servent dans le monde entier.

De toute façon, ajoute-t-elle, le plus important c'est que le rituel va créer une relation de sororité par le sang, tout en reliant les participantes aux femmes du précédent pèlerinage organisé deux ans auparavant. Ce n'est pas la première fois que, dans une situation critique, face à un groupe désorienté, Clara prend le contrôle du récit rituel : comme les femmes autrefois, qui labouraient les champs en laissant leur flux menstruel s'écouler dans le sillon qu'elles venaient d'ouvrir, les pèlerines offrent leur sang à la « Terre Mère ».

Faute de place pour décrire en détail le reste du rituel, disons simplement que chaque femme a purifié et béni son obole de sang en le faisant passer dans la fumée du copal, une résine aromatique utilisée par les Amérindiens, puis s'est avancée à genoux vers le calice pour l'y déposer<sup>5</sup>.

L'offrande collective à la Terre se passe la nuit suivante dans le bois de la Sainte-Baume. Au cours d'une cérémonie élaborée, les femmes sont purifiées par Clara avec le copal avant de prendre place, chacune selon son âge, dans un cercle rituel ; puis l'une après l'autre elles boivent dans le calice, où quelques gouttes de la dilution sanguine ont été ajoutées à un vin de Provence. J'ai montré ailleurs qu'en reproduisant l'Eucharistie, cette pratique propose une inversion rituelle de la conception chrétienne de Dieu et du tabou menstruel (2013a : 169-186 ; 2014).

## Récits rituels et incertitude

J'utilise ici le mot « rituel » au sens large pour désigner des pratiques considérées par les personnes mêmes qui les élaborent comme des rites nouveaux ou renouvelés, destinés à établir un contact avec des êtres méta-empiriques et à obtenir la capacité de discerner, d'agir et de guérir.

Ni répétitifs ni stéréotypés, ces rituels, nous l'avons vu, sont créés de manière *ad hoc* en fonction de la situation. Pour moi, qui m'inspire de l'étude d'Élisabeth Claverie sur les pèlerins français se rendant à Medjugorje en Bosnie-Herzégovine (2003), les acteurs sociaux ne sont pas les victimes passives ni du milieu où ils ont grandi ni des théories associées à la spiritualité qu'ils ont embrassée. Tout pratiquant est à même d'affronter la réalité et d'exercer son sens critique : avant d'adhérer à une théorie ou d'accepter de nouvelles règles, il les met en question. Aussi me suis-je particulièrement intéressée, au cours de ma recherche, à la réception que les pèlerines réservaient à certaines théories et aux processus qui les conduisaient à les accepter ou à les rejeter, afin d'établir leur sélection personnelle de théories, de comportements et d'actions rituelles.

Le discours autour d'un rituel est le produit d'un processus complexe d'interprétation. Les intentions des célébrants, leurs expériences et leurs analyses des rituels nous permettent de saisir comment ces derniers fonctionnent et comment les participants transforment de manière créative une séquence rituelle proposée par un chef ou un *leader* du groupe. Selon Ronald Grimes (2000 : 10) :

... il n'existe aucune bonne raison d'exclure les récits rituels, en particulier lorsque les participants eux-mêmes se servent d'histoires autobiographiques pour donner un sens à un rite.  
... Si les gens racontent des histoires personnelles sur des moments de passages, alors ces témoignages participent en toute légitimité de la signification du rite.

De plus, c'est principalement grâce à ces récits rituels que nous pouvons entrevoir l'incertitude à laquelle les participantes font face. Et c'est grâce à ces récits également que nous pouvons estimer le degré d'implication de l'une ou l'autre d'entre elles, et les stratégies mises en œuvre pour tester l'efficacité d'un rituel ou pour dissiper les doutes qui les empêchent de profiter pleinement de la cérémonie, comme dans le cas de Maria Antônia ci-dessous.

Au moment du pèlerinage de l'été 2004, Maria Antônia, une pèlerine de Catalogne espagnole au début de la cinquantaine, vient d'entrer dans la ménopause. Ses dernières règles remontant au mois de juillet 2003, elle a accepté ce changement et ne s'inquiète pas de n'avoir pu apporter un échantillon de son sang menstruel. Elle s'est sentie à l'aise pendant le rituel de l'ADN et, m'a-t-elle confié, il lui a semblé qu'elle savait d'avance ce qu'elle devait faire, comme si cela faisait déjà partie d'elle. Au cours du rituel célébré dans le bois, elle a toutefois éprouvé quelques difficultés, du moins au début :

Quand le moment est venu de faire l'offrande personnelle, j'étais un peu nerveuse. Je voyais les autres femmes qui allaient vers le centre devant moi, et je me suis mise à me demander si je serai capable de faire le rituel. ... J'ai eu peur de ne pas être capable de faire ce qu'on attendait de moi.

J'ai passé un moment difficile, comme si je m'étais déconnectée de cette explosion intérieure que j'avais ressentie auparavant. ... Mais au moment même où j'y suis allée, toute mon anxiété a disparue. ... À nouveau j'ai ressenti la même chose que la nuit précédente : je savais exactement ce que je devais faire et dire. Je n'avais aucun doute ; autrement dit, je me sentais à nouveau comme la Déesse. (4 juin 2005, Fedele, 2013a : 172-173)

Il a ainsi fallu un moment à Maria Antônia, qui s'est d'abord sentie incompétente, pour apprécier ce rituel. D'autres pèlerines en ont également critiqué la complexité, soulignant à quel point il était difficile d'y entrer pleinement. N'ayant reçu que des explications très générales sur la façon de procéder, plusieurs d'entre elles ne savaient pas comment elles étaient censées se comporter. Sol, une squatter d'une trentaine d'années à laquelle je faisais part de mes doutes, me dit : « Peu importe, une graine a été semée ». Elle m'explique que l'exactitude des gestes compte moins que l'exécution du rituel, lequel agirait comme un germe se développant lentement.

Je n'ai pas tardé à découvrir qu'il existait autant de versions du rituel célébré dans le bois (et de sa bonne exécution) qu'il y avait de participantes. Comme j'ai pu l'observer en d'autres occasions, ce qui importe pour les pratiquants spirituels n'est pas la précision des gestes ni l'exactitude des paroles prononcées, mais les symboles (le calice, le cercle des femmes, la bougie), les actes symboliques (boire au calice, prendre la parole, se tenir au centre du cercle) et leurs effets (voir Houseman, 2007, 2010). L'efficacité du rituel est loin d'aller de soi pour les pèlerines, qui abordent le processus de ritualisation d'un œil critique, confrontant ses effets supposés à leurs « perceptions énergétiques » pendant et après l'offrande.

D'autres participantes se sont également senties mal à l'aise et incompétentes au cours de la cérémonie. Felicia, la cinquantaine, membre du noyau dur, qui a aimé le rituel de l'ADN, est très déçue de n'avoir pas réussi à se mettre en phase avec le rituel du bois. La façon dont les rituels sont accomplis est souvent pour elle, avoue-t-elle, source

d'inquiétude. Felicia fait partie des membres les plus âgées et les plus engagées du Bois de la Déesse et, à ce titre, elle se sent responsable du bien-être des pèlerines et de la bonne exécution du rituel ; ce qui lui donne une perspective tout à fait différente. Deuxième à entrer dans le cercle, elle ne tarde pas à réaliser que la plupart des participantes grelottent de froid, assises pieds nus à même la terre. La majorité d'entre elles n'ont pas l'habitude de rester immobiles si longtemps sans pouvoir s'adosser. Pour Felicia, le scénario du rituel n'a pas été respecté et, à la différence de Maria Antônia, elle n'a pu dissiper ses doutes sur son efficacité.

Si le rituel comporte des gestes, j'aime bien qu'ils soient faits avec la plus grande précision possible. Mais quand on a invoqué les sept directions de l'espace, il y a des personnes qui le faisaient bien et d'autres qui m'ont semblé ne pas le faire correctement. Et j'étais mal. Ce n'était pas tant que l'invocation puisse être mal faite qui me posait problème, mais plutôt que c'est tellement plus beau quand on la fait en se sentant à l'aise, et c'est mieux pour le cercle si on voit de beaux gestes au lieu d'une personne qui est mal, parce qu'elle ne sait pas si elle est censée les faire comme ci ou comme ça. (7 juin 2005, Fedele, 2013a : 174)

Pour Ruth également, placée juste après moi dans le cercle pendant l'offrande, les doutes et les questions sont une source potentielle de distraction. Quand je lui demande de parler de son expérience du pèlerinage, elle me répond qu'elle ne se sent pas spécialement liée à Marie Madeleine et que je ferais sans doute mieux de m'adresser à quelqu'un d'autre. Elle s'est jointe au pèlerinage « pour voir ce que c'était et pour passer du temps avec son amie Carme », et non pas pour répondre à « un appel spirituel ». Le point de vue de Ruth me paraît intéressant parce qu'elle représente une sorte de « pèlerin limite » qui, motivé par la curiosité, n'a ni attente forte ni but particulier. Elle constitue un bon exemple du « semi-engagement rituel » (*ritual semi-engagement*) que Coleman (2013) qualifie de « participation latérale » (*lateral participation*) (2009, 2013).

Dès le début du pèlerinage, Ruth a eu le sentiment que si elle prenait le rituel et ses implications dans un sens trop littéral, elle n'en tirerait aucun bénéfice. À l'instar d'autres pèlerines dans la même situation, elle a décidé de ne pas accorder trop d'importance aux explications de Dana et de Puri, et de fixer son attention sur un niveau plus abstrait ou « symbolique ». Car conclut-elle, le plus important comme l'a dit Clara c'est que des femmes célèbrent ensemble un rituel.

Chaque fois que je voyais la petite bouteille [avec le sang dilué], je me disais « mais qu'est-ce qu'on est en train de faire ? » [Elle rit.] ... Et l'offrande, je n'ai pas saisi ça non plus ... l'offrande de mon propre sang, je me suis demandée : « Comment une goutte de sang aussi insignifiante peut-elle jouer un rôle dans quelque chose d'aussi important ? » Mais en réalité, c'était comme si on rendait grâce pour ce qu'on vivait ensemble. Si tu la vois à ce niveau, l'offrande, tu peux à la rigueur lui trouver un sens, mais si tu restes sur un niveau normal tu es perdue, et tu commences à te dire « mais qu'est-ce que je fous et qu'est-ce qui se passe ? ». (16 mai 2005, Fedele, 2013a : 175)

Selon les remarques de Ruth, c'est en mettant l'accent sur le corps genré et sur la formation d'un groupe que les pèlerines dissipent leurs doutes. Ruth ne peut croire au pouvoir de son sang et préfère, comme Felicia, se concentrer sur l'importance du groupe, et sur le fait que ce saignement est ce qu'elle partage avec toutes les autres femmes.

À notre retour à l'auberge, nous sommes affamées, il est minuit passé. Tout en se préparant un repas, puis en le mangeant dans la cuisine commune, les pèlerines parlent avec animation de ce qu'elles ont vécu et ressenti pendant le rituel. Malgré les difficultés et les moments de perplexité, elles semblent éprouver un sentiment nouveau de communion, et ne cessent de répéter : « Maintenant, nous sommes des sœurs de sang ! ».

Après le repas, à l'invitation de Dana, les participantes tiennent une brève réunion dans la salle commune avant d'aller dormir. Soudain, une retardataire entre dans la pièce avec son chien, le « seul membre mâle du groupe » et la mascotte du pèlerinage. Il vient de manger un tampon usagé qu'il a trouvé dans la salle de bain, nous apprend-elle : « il voulait lui aussi participer au rituel de partage du sang ! ». Le comportement du chien est interprété comme une preuve supplémentaire du pouvoir du rituel de la cérémonie qu'elles viennent de vivre.

## Analyse du rituel

Depuis une vingtaine d'années, les pratiques rituelles ont gagné en visibilité et en importance dans des contextes aussi bien religieux que laïques (notamment, Aune et de Marinis, 1996 ; Grimes, 2000 ; Fellous, 2001 ; Dianteill et al. 2004 ; Grimes et al. 2011).

L'importance et la diffusion croissantes de ces pratiques dans les sociétés occidentales de plus en plus mondialisées s'accompagnent de nouvelles exigences théoriques et méthodologiques. Toutefois, selon Coleman, « nous ne devrions pas affirmer trop vite que le rituel fait brusquement face à de nouveaux défis dans le contexte de la modernité avancée : cela reviendrait à rétablir une distinction obsolète entre sociétés de tradition et sociétés de changement » (2013).

Talal Asad (1993) et Catherine Bell (1992, 1997) ont ainsi montré que non seulement les rituels, mais également les théories du rituel sont rigoureusement liés aux processus historiques dans lesquels ils s'inscrivent. On ne peut assumer que les pratiquants ont commencé seulement récemment à se réapproprier, en les modifiant et en les recréant, des rituels qui auraient été plus ou moins immuables dans le passé. De fait, les études historiques et anthropologiques sur le catholicisme et le christianisme vernaculaires<sup>6</sup> suggèrent que, à toute époque, la religion et le rituel, en tant qu'expérience vécue, sont des phénomènes hétérogènes et fluctuants<sup>7</sup>. La nouveauté, semble-t-il, c'est la mesure dans laquelle cette créativité est assumée et encouragée dans la spiritualité contemporaine.

Cette créativité rituelle, qui mobilise aussi bien des connaissances scientifiques qu'ésotériques, constitue un trait important du type de spiritualité qui attire un nombre croissant de personnes en Occident depuis les années 1960. À la différence de certains chercheurs hésitant à se pencher sur les nouvelles expressions de l'action rituelle, je ne crois pas que celle-ci exclue nécessairement l'expérimentation et l'inventivité ; de fait, comme le montrent les analyses historiques du sacrement de l'Eucharistie, nombre de rituels, sinon la plupart d'entre eux, résultent, dans leur forme actuelle, d'un long processus d'expérimentation (Bell, 1989). Pour comprendre un rite ou une religion, il faut pouvoir appréhender les conditions historiques et sociales de sa création. Ce qui rend les formes contemporaines particulièrement intéressantes, c'est qu'elles permettent d'observer un processus en train de se faire, et de questionner les personnes qui ont consciemment entrepris cette démarche. Au lieu de ne voir dans ce type de créativité

religieuse et rituelle qu'une forme de plus de réenchantement romantique du monde, ou de lui reprocher de rompre avec la tradition, le chercheur peut, en l'étudiant, apprendre à aborder les rituels qui apparaissent en Occident dans des sociétés plurielles et diversifiées, instables et soumises à des influences séculières.

Les pèlerines de Dana, mais aussi d'autres pratiquantes spirituelles rencontrées sur le terrain, reconnaissent volontiers qu'elles ont créé leurs rituels en mêlant des éléments appartenant à plusieurs traditions. Ce qui ne compromet en rien, estiment-elles, ni le potentiel du rituel ni son efficacité. En créant des rituels qui sont neufs tout en se rattachant à une tradition, les pèlerines doivent relever le même défi que dans les autres phénomènes religieux « nouveaux », passés ou présents (voir par exemple Aubin-Boltanski, ce numéro). Pour elles, leurs cérémonies ont été créées en recevant l'inspiration du passé, dans le but explicite d'obtenir une structure rituelle qui, sans être identique, est toutefois « équivalente » aux rites antérieurs, préchrétiens en l'occurrence.

Les rituels auxquels j'ai pris part en Espagne, en Italie et au Portugal ont été créés par et pour des personnes qui sont extrêmement critiques envers les religions institutionnalisées, en particulier le catholicisme. Ces pratiquantes spirituelles craignent souvent de se retrouver à nouveau dans des structures rigides et contraignantes – bref, « religieuses ». Ayant lutté pour se libérer du système de croyances de leurs parents (Fedele, 2013a : 123-144), elles ne veulent ni céder le contrôle à une autorité extérieure ni avoir l'impression d'adhérer aveuglément à de nouveaux dogmes. Le recours à une terminologie scientifique donne le sentiment aux membres du Bois de la Déesse que leur rituel et leur croyance en ses effets bénéfiques ne se réduisent pas à un « saut dans la foi ». Toutefois, comme l'a montré l'ethnographie du rituel, l'explication « scientifique » par l'ADN a un effet ambigu. Si d'un côté, grâce à elle, les participantes peuvent donner un sens au rite, de l'autre elles peuvent également, à cause d'elle, se sentir déconnectées du rituel ; aussi optent-elles généralement pour une traduction plus symbolique ou psychologique de la référence scientifique, qui ne les empêche pas d'en ressentir les effets bénéfiques (Houseman, 2007, 2010). Ces aller-retours incessants entre la science, la psychologie et la religion leur permettent d'optimiser à la fois la compréhension rationnelle du rituel et la perception de ses effets.

Il est explicitement conseillé aux pratiquants spirituels, dans les livres et les ateliers, mais aussi au cours des rituels eux-mêmes, de ne rien croire *a priori* et de n'accepter une théorie que si elle leur convient (Fedele et Knibbe, 2013 ; Bowman et Sutcliffe, 2000 ; Pike, 2001). Mes interlocutrices pratiquaient ce qu'elles appelaient « des moments de partage », dispositifs plus ou moins formalisés, leur permettant de parler de leurs expériences spirituelles, mais aussi de résoudre des problèmes ou des doutes, et même de formuler des critiques. Aussi, mes interlocutrices nous donnent-elles un accès privilégié aux incertitudes inhérentes à l'expérience rituelle.

Pour les membres du Bois de la Déesse, de même que dans les groupes religieux du Limbourg (Pays-Bas) étudiés par Kim Knibbe dans ce numéro, la certitude est une chose dangereuse, évoquant la manipulation mentale, la perte de contrôle – bref, la domination religieuse, voire l'intégrisme. Si bien que l'incertitude, ou la mise en doute, ne sont-elles pas perçues négativement comme un manque de foi, mais plutôt comme un état d'esprit à cultiver. Cette idée selon laquelle la certitude religieuse est potentiellement dangereuse semble directement liée aux processus de sécularisation et à une conception qui oppose

la religion et la foi à la science et à la rationalité. Dans ce contexte particulier, l'incertitude et la capacité à douter et à expérimenter deviennent des outils efficaces pour maîtriser le risque d'endoctrinement religieux et la perte de son libre arbitre. Ces doutes comprennent non seulement les détails de l'accomplissement rituel et la configuration des croyances des autres, mais aussi les énergies en général et les éléments principaux des croyances des pèlerins. Toutefois, nous l'avons vu ci-dessus dans les récits de Maria Antônia, Felicia et Ruth, cette incertitude religieuse présente aussi des inconvénients pour les pèlerines.

Mes interlocutrices me reprochaient souvent d'être « trop dans ma tête » (Fedele, 2013b) et critiquaient les scientifiques, qui rejettent la spiritualité, utilisant uniquement leur cerveau gauche, rationnel et masculin, au détriment de l'hémisphère droit, intuitif et féminin. L'objectif explicite des théoriciens et des pratiquants de la spiritualité contemporaine est d'offrir une alternative au désenchantement du monde dont elles imputent la responsabilité à la science, au rationalisme et à la sécularisation (Fedele et Knibbe, 2013). Ainsi, comme le soutient Peter van der Veer (2009 : 1097), le spirituel et le profane (*the secular*) « constituent deux alternatives à la religion institutionnalisée de la modernité euroaméricaine, qui, produites simultanément, sont interconnectées ».

Pour ces pratiquantes spirituelles, la religion, la science et la laïcité sont des alliées dangereuses, qu'elles critiquent et combattent, mais dont elles ne peuvent se passer. En raison même de ses liens avec elles, la certitude leur apparaît risquée, mais aussi désirable par moment. En particulier avant le début d'un rituel, les participantes sont souvent invitées à « cesser d'être dans leur tête » et à se laisser aller à « ressentir » et à « s'abandonner au pouvoir de la cérémonie ». Elles doivent se livrer au rituel en croyant à sa réussite, en sachant qu'elles seront libres après son exécution de dire s'il a réellement fonctionné et de le rejeter le cas échéant. Il semble nécessaire en effet, pour que ça marche, de suspendre le doute le temps du rituel. Maria Antônia n'a ainsi pu profiter du rituel qu'après avoir écarté ses pensées inquiètes ; Felicia, quant à elle, distraite par ses doutes secondaires n'a pas réussi à s'y engager. Même si, dans ce contexte, le doute semble un puissant allié contre la « religion », pendant le rituel il devient un compagnon fort encombrant.

Dans sa recherche sur le pèlerinage de Walsingham en Angleterre, Simon Coleman soutient que le rituel peut être perçu comme « générateur de risque » et susciter des sentiments d'incertitude et d'incompétence, contrairement à ce qu'affirment les théories anthropologiques classiques qui en font le « moyen d'atténuer le stress lié au risque et à l'incertitude » (2009 : 44). Les réactions des pèlerines de la Sainte-Baume en témoignent « une prise de distance ou une réconciliation temporaire avec une forme rituelle s'accompagne de constantes négociations et d'un recouvrement de la capacité d'action individuelle par l'intermédiaire du corps ou d'une certaine vision des choses » (Coleman, 2009 : 48), mais aussi de l'ironie et du jeu (Coleman et Elsner, 1998)

Pour mes interlocutrices en Espagne, en Italie et au Portugal, la pratique rituelle suppose un va-et-vient constant entre incertitude et certitude. Si la certitude est un facteur de risque « religieux », l'incertitude comporte le risque d'un échec rituel. En se fondant sur Knibbe (citant Jackson, 1998, ce numéro), il paraît également important pour ces pratiquantes d'établir entre les deux une limite qui les aide à savoir quand suspendre le doute, afin de s'immerger dans l'expérience rituelle en étant capable d'en jouir pleinement.

En même temps, cette mise en suspens du doute nécessaire à l'accomplissement du rite constitue une sorte de « point vide » (Agnès Clerc-Renaud citant Severi, 2007, ce numéro), qui permet ensuite aux participantes d'expliquer le cas échéant leur incertitude ou leur impression d'échec. Si, après le rituel, certaines d'entre elles estiment (comme Felicia) que celui-ci n'a pas bien fonctionné, il est alors possible d'attribuer ce sentiment non pas au rituel, qui serait inefficace, mais à leur propre incapacité de suspendre le doute et/ou à l'incapacité du leader de favoriser chez elles cette suspension.

## Conclusions

Le sens construit par le rituel peut être morcelé et variable (Humphrey et Laidlaw, 1994). C'est particulièrement vrai pour les pratiquantes que j'ai rencontrées, qui, ayant grandi dans des pays de tradition catholique comme le Portugal, l'Espagne ou l'Italie, ont dû lutter pour s'affranchir des limites que leur imposait, selon elles, leur milieu d'origine. L'analyse des récits de pèlerines espagnoles adhérant au mouvement de la spiritualité de la Déesse montre comment celles-ci testent l'efficacité d'un rituel menstruel et surmontent le sentiment d'incompétence qu'il suscite, tout en négociant ses significations et ses effets.

Dans la spiritualité contemporaine, où l'*expérience* l'emporte sur la croyance, les personnes qui participent aux nouveaux rituels abordent sans gêne les sentiments d'incertitude ou d'incompétence qu'il leur arrive d'éprouver. Si mes interlocutrices admettent aussi facilement leurs doutes ou leur incapacité à participer, c'est que leur leader spirituel les incite à ne rien croire *a priori* et à toujours tester une théorie ou une pratique avant de l'adopter. Pour ces pratiquantes, qui entretiennent des relations ambiguës avec la religion, mais aussi avec la science et la sécularisation, la certitude est potentiellement dangereuse certes, mais elle est aussi un gage d'efficacité rituelle. Formidable levier contre la vérité monolithique imposée par une religion ou une science dominée par les hommes, le doute devient aussi un obstacle à cet abandon confiant et irréfléchi nécessaire au rituel. Les célébrantes sont par conséquent obligées de se livrer à une danse rituelle compliquée, avec en alternance l'incertitude puis la certitude pour partenaires.

Or, loin de se limiter aux nouveaux rituels de la spiritualité contemporaine, le sentiment d'incertitude éprouvé par certains croyants est un aspect propre aux rituels élaborés dans un contexte occidental, pluriel et de plus en plus sécularisé, qui a été peu étudié jusqu'à présent par les sciences sociales. Il serait intéressant d'examiner le rôle de l'incertitude dans d'autres rituels contemporains, tels que les rites de passage créés pour célébrer autrement certaines étapes de la vie (par exemple, Grimes, 2000) ou donner un sens à des événements dont les grandes religions se désintéressent (Fellous, 2001), comme la fausse couche, la ménopause (Fedele, 2013a) ou la mort d'un animal de compagnie (Brandes, 2009).

Enfin, l'analyse des stratégies rituelles mises en œuvre pour trouver un équilibre entre science et ésotérisme, raison et foi, doute et certitude, devrait permettre de mieux comprendre les efforts déployés par l'acteur rituel pour s'engager – corps et âme pour ainsi dire – dans une pratique spirituelle, tout en continuant à se sentir un esprit libre dans la société plurielle, contemporaine et moderne.

## Financement

La recherche à la base de cet article a été financée par la Fondation Portugaise pour la Science et la Technologie [PEst-OE/SADG/UI4038/2014].

## Notes

1. Une première version en anglais de cet article a été présentée à la table ronde, « Dealing with doubts, putting to test [sic]: The importance of uncertainty in vernacular religion », que j'ai coordonnée avec Élisabeth Claverie à la 12<sup>e</sup> conférence biannuelle de l'Association Européenne des Anthropologues Sociaux, organisée à Nanterre en 2012. Pour leurs commentaires et leurs suggestions, je souhaite remercier Élisabeth Claverie et les participants : Monique Scheer, Agnès Clerc-Renaud, Emma Aubin-Boltanski, Stanley Brandes, Anne-Marie Losonczy, Silvia Mesturini-Cappo, Kim Knibbe, Alessandra Brivio, Raquel Romberg et Peter Collins. Les remarques d'Ellen Badone notamment ont constamment enrichi cette table ronde. Je remercie également William Christian, Antoinette Molinié et Michael Houseman pour leurs critiques constructives, ainsi que Sylvie Muller pour son aide concernant la version française de cet article, sa lecture attentive et ses suggestions. Enfin, merci à Simon Coleman, qui m'a autorisée à utiliser avant sa parution son dernier article consacré au rituel et au pèlerinage (2013).
2. Les personnes qui se qualifient elles-mêmes de « spirituelles » sont parfois rangées dans la catégorie « *New Age* ». La plupart de celles que j'ai rencontrées jugeant ce terme méprisant, j'évite de l'utiliser (Fedele, 2013a : 277 n. 2). Les problèmes que pose cette expression sont examinés en détail par Wood (2007) ; voir également Fedele et Knibbe (2013).
3. Fedele (2013a) donne également une description plus détaillée du pèlerinage du sang en ce qui concerne le pèlerinage et le lien entre Marie Madeleine et la Sainte-Baume.
4. La plupart des croyances de ces pèlerines se retrouvent dans le mouvement nord-américain de spiritualité néo-païenne et féministe décrit, entre autres, par Cynthia Eller (1993) et Sarah M Pike (2001, 2004).
5. Ce rituel est décrit et analysé en détail par Fedele (2013a : 145-190).
6. Voir, entre autres Christian (1989, 2011) ; Bynum (1987, 1991) ; Badone (1990).
7. Sur le vécu religieux contemporain (ou *lived religion*), voir McGuire (2008).

## Références

- Asad T (1993) *Genealogies of religion: Discipline and power in Christianity and Islam*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Aune MB and De Marinis V (eds) (1996) *Religious and social ritual: Interdisciplinary explorations*. Albany : State University of New York Press.
- Badone E (ed.) (1990) *Religious orthodoxy and popular faith in European society*. Princeton : Princeton University Press.
- Bell C (1989) Ritual, change and changing rituals. *Worship* 63(1) : 31-41.
- Bell C (1992) *Ritual theory, ritual practice*. New York : Oxford University Press.
- Bell C (1997) *Ritual. Perspectives and dimensions*. New York : Oxford University Press.
- Bowman M and Sutcliffe SJ (eds) (2000) *Beyond New Age. Exploring alternative spirituality*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Brandes S (2009) The meaning of American pet cemetery gravestones. *Ethnology* 48 : 99-118.
- Bynum CW (1987) *Holy feast, holy fast. The religious significance of food to Medieval women*. Berkeley : University of California Press.
- Bynum CW (1991) *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in Medieval religion*. New York : Zone Books.

- Christian WA (1989) [1972] *Person and God in a Spanish valley*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Christian WA (2011) *Divine presence in Spain and Western Europe 1500–1960. Visions, religious images and photographs*. Budapest : Central European Press.
- Claverie E (2003) *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris : Gallimard.
- Coleman S (2009) On mirrors, masks and traps: Ambiguity, risk and 'lateral participation' in ritual. *Journal of Ritual Studies* 23(2) : 43-51.
- Coleman S (2013) Ritual remains: Studying contemporary pilgrimage. In : Boddy J and Lambek M (eds) *A companion to the anthropology of religion*. London : Wiley Blackwell, 294-308.
- Coleman S and Elsner J (1998) Performing pilgrimage: Walsingham and the ritual construction of irony. In : Hughes-Freeland F (ed.) *Ritual, performance, media*. New York : Routledge, 46-65.
- Dianteill E et al. (2004) *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris : L'Harmattan.
- Eller C (1993) *Living in the lap of the goddess: The feminist spirituality movement in America*. Boston : Beacon Press.
- Eller C (2000) *The myth of matriarchal prehistory*. Boston : Beacon Press.
- Fedele A (2006) Sur le chemin de Marie Madeleine. Des lectures au pèlerinage. Quaderns-e 7. Disponible sur: <http://www.anthropologia.cat/files/Sur%20le%20chemin%20de%20Marie%20Madeleine%202009.pdf>
- Fedele A (2013a) *Looking for Mary Magdalene. Alternative pilgrimage and ritual creativity at Catholic shrines in France*. New York : Oxford University Press.
- Fedele A (2013b) 2012: The spiritualized prophecy that could not fail. *Religion and Society : Advances in Research*, 4 : 167-175.
- Fedele A (2014) Reversing Eve's curse. Mary Magdalene pilgrims and the creative ritualization of menstruation. *Journal of Ritual Studies* 28(2) : 23-35.
- Fedele A and Knibbe K (eds) (2013) *Gender and power in contemporary spirituality. Ethnographic approaches*. New York : Routledge.
- Fellous M (2001) *À la recherche de nouveaux rites*. Paris : L'Harmattan.
- Geertz C (1973) *The interpretation of cultures*. New York : Basic Books.
- Grimes R (2000) *Deeply into the bone; Re-inventing rites of passage*. Berkeley : University of California Press.
- Grimes R et al. (2011) *Ritual, media, and conflict*. Oxford and New York : Oxford University Press.
- Handelman D and Linquist G (2004) *Ritual in its own right. Exploring the dynamics of transformation*. New York : Berghahn Books.
- Houseman M (2007) Menstrual slaps and first blood celebrations. Inference, simulation and the learning of ritual. In : Berliner D and Sarró R (eds) *Learning religion. Anthropological approaches*. Oxford : Berghahn Books, 31-48.
- Houseman M (2010) Des rituels contemporains de première menstruation. *Ethnologie française* 40(1) : 57-66.
- Humphrey C and Laidlaw J (1994) *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford : Clarendon Press.
- McGuire M (2008) *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford : Oxford University Press.
- Pike SM (2001) *Earthly bodies, magical selves: Contemporary pagans and the search for community*. Berkeley : University of California Press.
- Pike SM (2004) *New Age and neopagan religions in America*. New York : Columbia University Press.
- Rappaport R (1999) *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge : Cambridge University Press.

Van der Veer P (2009) Spirituality in modern society. *Social Research: An International Quarterly* 76(4) : 1097-1120.

Wood M (2007) *Possession, power and the New Age: Ambiguities of authority in neoliberal societies*. Aldershot : Ashgate.

### **Biographie de l'auteure**

Les recherches d'Anna FEDELE se centrent sur les liens entre le genre et la religion avec un intérêt particulier pour la corporéité, la sexualité et la créativité rituelle. Elle est actuellement chercheure au Centre de Recherche en Anthropologie (CRIA)-IUL. Son livre *Looking for Mary Magdalene: Alternative pilgrimage and ritual creativity at Catholic shrines in France* (Oxford University Press, 2013) a reçu le Prix d'Excellence dans l'Étude de la Religion de l'Académie Américaine de la Religion. Elle a co-dirigé *Encounters of body and soul in contemporary religious practices* (Berghahn, EASA Series, 2011) et *Gender and power in contemporary spirituality* (Routledge, 2013).

Adresse : CRIA, Av. Forças Armadas, Ed. ISCTE-IUL, Sala 2n7, cacifo 237, 1649-026 Lisboa, Portugal

Email : fedele.anna@gmail.com