

(RÉ)CRÉER LE MONDE À *BURNING MAN*. JEU, DON ET CRÉATIVITÉ RITUELLE

François Gauthier

La Découverte | « *Revue du MAUSS* »

2015/2 n° 46 | pages 220 à 250

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707188021

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2015-2-page-220.htm>

Pour citer cet article :

François Gauthier, « (Ré)créer le monde à *Burning Man*. Jeu, don et créativité rituelle », *Revue du MAUSS* 2015/2 (n° 46), p. 220-250.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



(Ré)créer le monde à *Burning Man*

Jeu, don et créativité rituelle

François Gauthier

Le livre *Jouer*, de Roberte Hamayon, constitue un événement. D'une rare et remarquable ambition, il remet sur le métier la question de la définition du jeu et s'impose auprès des ouvrages classiques de Johan Huizinga et de Roger Caillois. Il faudra sans doute un certain temps avant que l'originalité et la richesse de la contribution de l'anthropologue spécialiste du chamanisme sibérien soient véritablement déployées et appréciées. Une des spécificités de cet ouvrage est de partir d'un matériau des plus éloignés de notre ère culturelle, ce qui lui permet de s'affranchir en très grande partie de l'inflexion chrétienne et agonistique qui a caractérisé la presque totalité de la production occidentale sur le sujet. L'apport de l'auteur est de deux ordres. Le premier consiste dans sa définition du jeu qui est abordé non pas comme un phénomène ou une activité mais bien comme une modalité de l'action, le « jouer ». Le deuxième ordre a trait aux implications considérables du jouer sur l'analyse du politique et du religieux.

Reprenant une proposition d'Émile Benveniste [1947], Roberte Hamayon s'intéresse au jeu sous l'angle du *jouer*, c'est-à-dire comme une modalité de l'action humaine dont la particularité serait d'être « une sorte de faire » [Hamayon, 2012, p. 21], un faire « comme si ». En tant qu'activité symbolique, le jouer serait à l'action ce que la métaphore est au langage, en cela qu'il serait la création d'un cadre fictionnel « où les actes constitutifs ne dénotent pas ce qu'ils

dénoteraient dans le non-jeu » [*ibid.*, p. 298], ainsi que l'avait vu Gregory Bateson [1955]. Mouvement répété, rythmique, performé dans un espace limité, le jouer se définit moins par les règles du jeu que par la latitude, la marge de réalisation et le possible que ce dernier ouvre à l'action.

Les travaux sur le jeu ont favorisé les jeux à caractère agonistique et ont eu tendance à donner préséance à la règle au détriment de la liberté. Roberte Hamayon démontre comment cette prédominance de l'agonistique est historique et elle redonne de l'épaisseur et du dynamisme aux rapports entre règle et liberté. Le cas Sibérien montre bien – d'autres sociétés comme les Inuit et les peuples amérindiens nomades de la toundra canadienne vont dans le même sens – que les jeux se divisent en deux types aux fonctions et aux enjeux complémentaires et interdépendants : les jeux de type lutte (compétition, emphase sur la règle), d'une part et, d'autre part, les jeux de type danse (non agonistique, emphase sur la liberté). Cette distinction fait apparaître la manière dont d'autres distinctions, plus près de nous, entre *play* et *game* en anglais [Caillais, 1967 ; Hamayon, 2015] ou entre *jocus* et *ludus* en latin [Benveniste, 1947] se collent sur le couple liberté et règle. Ainsi que l'a fait remarquer Alain Caillé [2015] dans sa lecture de livre d'Hamayon, cette constitution du jeu rejoint dès lors celle du don. Le don, écrivait Marcel Mauss [1950], est fait à la fois et irréductiblement de liberté et d'obligation, comme il est également fait d'intérêt pour soi et d'intérêt pour autrui [voir aussi Godbout et Caillé, 1992 ; Caillé, 2000, 2009 ; Chénier, 2008, 2011, p. 254-272]. Le don, comme le jeu, est un complexe qui opère à la jonction de la liberté et de l'obligation, de la subjectivité et de l'exigence sociale, de la créativité et de l'intériorisation et de la reproduction de la règle. Similairement, le jeu est à comprendre dans le rapport entre la règle et la marge de manœuvre laissée à l'acteur, chacun des termes étant nécessaires. Par le fait de sa constitution métaphorique, toutefois, du fait que les règles ont pour fonction d'ouvrir un cadre fictionnel, le propre du jouer repose dans la part de liberté, et non dans la règle émanant de la structure comme ont pu le penser plusieurs auteurs, dont Claude Lévi-Strauss [1962]¹. Ainsi, une des contributions majeures

1. Jacques Pierre [2008] en a tiré toutes les conséquences pour une théorie de la religion dans un beau texte qu'il conviendrait de faire discuter avec l'ouvrage de Roberte Hamayon.

de l'ouvrage de Roberte Hamayon est de dépasser l'opposition indécidable entre liberté et contrainte, créativité et règle, en reprenant une définition du jouer comme exercice de liberté dans un cadre. À la fois liberté et contrainte, donc, mais avec un accent sur la liberté.

Faut-il ainsi penser le jeu à partir du don jusqu'à postuler leur équivalence ? Oui et non. Il est certain que le jouer tel que problématisé par Roberte Hamayon s'inscrit tout à fait dans le paradigme du don élaboré au sein du MAUSS, et que jeu et don se répondent largement sur le plan épistémologique. On peut même agréer à la proposition, faite par Alain Caillé et Philippe Chaniel [2015], de lier esprit du jeu et esprit du don, dans la mesure où la donation (le don gratuit) rejoint la liberté, la spontanéité et la créativité en jeu dans la part de *play* propre au jouer. Or il convient également de conserver la distinction entre jeu et don lorsqu'il s'agit d'analyser des pratiques sociales concrètes. Non pas parce que les jeux ne comportent pas de dons ou que les dons ne sont pas une manière de jouer, mais bien parce que l'entrée par le don *stricto sensu* fait voir autre chose que l'entrée par le jeu, malgré tous les recoupements qu'il puisse y avoir par ailleurs. Cet article se veut ainsi une contribution au débat qui oppose les tenants du paradigme du don aux critiques qui lui reprochent de « voir du don partout » et d'ainsi dissoudre le don jusqu'à en anesthésier le potentiel heuristique. Tel que je le comprends, le paradigme du don consiste à penser les phénomènes sociaux à *partir du don* – et donc comme complexes de liberté et d'obligation, d'intérêt pour soi et d'intérêt pour autrui – et non à faire de chaque action sociale une forme concrète de don². Autrement dit, penser l'action sociale à partir du don ne signifie pas que toute action sociale est un don. Il y aurait donc quelque chose comme du don *largo sensu* ou latent (au niveau du paradigme du don), et du don *stricto sensu* (au niveau des pratiques sociales concrètes).

Cet article mobilise la théorie du don et la théorie du jouer pour analyser le cas du festival Burning Man. Après avoir rapidement décrit ce phénomène qui occupe une place importante dans les développements de la « contre-culture » des trois dernières décennies,

2. Ainsi peut-on penser même l'échange marchand de la théorie néoclassique en clé de don en tant que relation radicalement intéressée et libre. Voir Caillé [2009], Chaniel [2011].

l'analyse s'attachera d'abord à y cerner les dynamiques du don avant de faire le même exercice pour ce qui a trait aux dimensions du jouer. Cette discussion permet ensuite de revenir sur les dimensions religieuses de Burning Man examinées à partir des propositions de Roberte Hamayon. Cette approche permet à mon sens de dépasser la définition du jeu comme forme dégradée ou inchoative du rituel et du religieux pour ainsi saisir le caractère ludique et créatif de certaines recompositions religieuses actuelles. Côté méthodologie, mes recherches sur Burning Man incluent une approche ethnographique composée d'observation participante et d'entretiens plus ou moins formels réalisés lors des événements de 2003, 2004 et 2008, ainsi que la coordination d'une équipe de cinq étudiants de master sur le terrain en 2011. Cette méthodologie a été soutenue et complétée par un suivi à distance de l'événement, par le biais de diverses sources et contacts, ainsi qu'à travers la collaboration avec le service de recensement de Burning Man et de son « bureau des affaires étrangères » impliquée dans la « diasporaïsation » et l'efflorescence de la culture de Burning Man au-delà de l'événement via des réseaux transnationaux aujourd'hui en pleine expansion.

Le festival Burning Man

Ces dernières décennies ont vu se multiplier le nombre de festivals de toutes sortes, au point que certains chercheurs parlent d'un phénomène de « festivalisation de la culture » à l'ère du consumérisme et de la mondialisation [Bennett, Taylor et Woodward, 2014]. Le festival Burning Man occupe une place singulière au sein de cette nébuleuse pour plusieurs raisons. Né en 1986 sur les plages de San Francisco avant de migrer vers la surface inanimée, plate et isolée du désert de Black Rock, au Nevada, en 1990, cet événement annuel qui s'étend sur une semaine à la fin de l'été a crû de manière constante, jusqu'à atteindre près de soixante-dix mille participants lors de l'édition de 2013³. Burning Man est une sorte

3. Le site web de Burning Man (<www.burningman.org>) est une mine d'informations (y compris les données du recensement et l'explication des thèmes) et de photographies. Pour avoir une idée de l'exceptionnelle créativité engendrée dans le cadre de ce festival, on peut consulter l'énorme masse de matériau disponible sur

de synthèse *in progress* des mouvances contre- et sous-culturelles depuis la deuxième moitié du xxe siècle, de la contre-culture hippie et psychédélique à l'éthique *do-it-yourself* et anarchiste du punk, jusqu'au gothique et au *hardcore*, en passant par les courants de la sous-culture techno-rave, sans oublier la cyberculture *geek* de la Silicon Valley (les sous-cultures hip-hop et métal sont moins représentées). Sorte de « centre de la marge », Burning Man est au cœur des mutations de la « contre-culture » à l'ère numérique et illustre la manière dont certains événements deviennent de véritables mouvances transnationales que l'on peut qualifier de « cultures événementielles » (*event-cultures*) [Saint John et Gauthier, 2015]. La fin des années 1990 a vu l'événement prendre la forme d'une véritable cité – Black Rock City –, avec son département des services publics, ses politiques de zonage, sa poste, son aéroport, ses services médicaux, légaux, sanitaires et de sécurité, son bureau de recensement (auquel participent plusieurs chercheurs en sciences sociales) ainsi que ses médias officiels (radio, journal) ou *off*, tous animés de manière entièrement bénévole. Au tournant des années 2000, Larry Harvey, fondateur de l'événement et directeur de l'organisation (aujourd'hui à statut sans but lucratif) The Burning Man Project, a cherché à cristalliser l'esprit de Burning Man dans une série de « dix principes » qui ont trouvé un large écho chez les participants, qui les revendiquent activement aujourd'hui : le don, l'inclusion radicale (tous sont bienvenus), la participation (les « spectateurs » ne sont pas tolérés), l'autonomie radicale (*radical self-reliance*), l'expressivité radicale (*radical self-expression*), l'écoresponsabilité (*Leave No Trace*), la responsabilité civique, l'effort communautaire, la dé-marchandisation (*De-commodification*) et l'immédiateté de l'expérience (conçue comme gage d'authenticité et de vérité) ⁴.

La caractéristique la plus marquante et la plus déterminante est sans doute l'interdiction de vente, de publicité et de sponsoring (officiellement en vigueur depuis l'édition de 1999) qui permet le foisonnement d'une économie participative fondée sur le don, une fois le billet d'entrée acheté (environ 400 dollars aujourd'hui).

YouTube. Voir également la liste sélective d'ouvrages et d'articles sur Burning Man en bibliographie.

4. Jacques Pierre [2008] en a tiré toutes les conséquences pour une théorie de la religion dans un beau texte qu'il conviendrait de faire discuter avec l'ouvrage de Roberte Hamayon.



L'organisation, active tout au long de l'année, comprend une dizaine de personnes qui s'occupent des démarches politico-administratives nécessaires pour l'utilisation du site et de frais tels que l'assurance. En dehors de cela, l'organisation se borne à arrêter le plan de la ville, à proposer un thème pour chaque année, à coordonner les services et la logistique infrastructurelle, dont la construction du Man et du chapiteau du Center Camp. Elle laisse ainsi aux participants – qui s'autodéfinissent *burners* – le soin d'animer la ville à travers des réseaux volontaires plus ou moins grands qui se constituent dans le but de proposer une pléthore inimaginable d'activités, de rituels, de festivités, de projets artistiques souvent monumentaux, interactifs et/ou pyrotechniques, de véhicules modifiés (*art cars*) en forme de galion, de dragon, de baleine ou de pâtisserie, de performances,

de bars, de services de restauration, de cafés et autres espaces de méditation ou de transgression jusqu'aux plus orgiaques.

L'organisation finance d'ailleurs les projets les plus originaux, les plus exubérants et les plus coûteux en frais de réalisation via la Black Rock Arts Foundation, qui appuie également et de plus en plus des projets artistiques, coopératifs, communautaires et/ou interactifs en dehors de l'espace du festival. L'événement tire son nom du fait que la ville habitée forme un cercle ouvert au centre duquel s'érige une figure humaine d'une vingtaine de mètres faite de bois et de néons montée sur une plateforme qui change suivant le thème. Cet ensemble termine en un gigantesque brasier additionné d'effets pyrotechniques lors du *Burn* qui a lieu à la fin de la semaine. Une bonne partie des œuvres créées par les participants sont également brûlées à la fin.

La population fréquentant Burning Man était au départ pour l'essentiel issue de la côte ouest des États-Unis. Elle correspondait aux caractéristiques sociodémographiques typiques pour ce genre d'événement contre-culturel, à savoir qu'elle était largement issue des classes moyennes blanches, souvent très éduquée (de niveau universitaire), politiquement plutôt à gauche (*Democrats*, Verts, gauche « Berkeley », anarchistes et abstentionnistes pour la plupart, avec une frange libertarienne), aux valeurs fortement égalitaires et aux occupations suivantes : étudiants, artistes, *cultural creatives* (designers, architectes, pionniers de l'informatique), bohémiens, entrepreneurs spirituels et autres pratiquants des « spiritualités » alternatives et holistiques, sans oublier un fort contingent issu des milieux éducatifs, des ONG et des services sociaux. Ce portrait s'est diversifié avec le temps, étendant le spectre des affiliations politiques des participants de manière pour inclure des appuis au parti Républicain (près de trente pour cent). Il est intéressant que l'on y trouve des participants de tous les âges, des tout petits jusqu'aux retraités, avec une plus forte proportion de 25 à 40 ans⁵. Aujourd'hui, près d'un quart des *burners* proviennent de l'extérieur

5. Ainsi peut-on penser même l'échange marchand de la théorie néoclassique en clé de don en tant que relation radicalement intéressée et libre. Voir Caillé [2009], Chaniel [2011].

des États-Unis, dont une proportion significative d'Europe (environ dix pour cent) [voir Saint John et Gauthier, 2015⁶].

Burning Man est une expérience de l'extrême et de l'altérité. Véritable laboratoire de créativité culturelle, les témoignages abondent de *burners* qui en sortent transformés et énergisés, voire transfigurés et émancipés. Situé dans l'environnement hostile et imprévisible du désert, avec tout ce que cela comporte de risques pour la santé (déshydratation, écarts de température diurne et nocturne, insolation, tempêtes de sable), l'expérience Burning Man est intense. L'obligation de complète autonomie (y compris pour l'eau) et le désir des participants d'offrir quelque chose de mémorable à la communauté (la démesure est la règle) fait en sorte qu'une majorité des participants consacre beaucoup plus de temps à la préparation qu'à l'événement lui-même. Au gré des hasards et des imprévus qui n'ont cessé de détourner les parcours individuels, l'expérience des *burners* oscille entre un pôle orgiaque, festif et effervescent, et un pôle plus solennel, intérieur et intime. Ce dernier aspect est tout particulièrement sensible autour du Temple, un ouvrage monumental conçu chaque année par l'artiste David Best et construit avec l'aide de plusieurs dizaines de bénévoles à partir de matériaux recyclés issus des déchetteries industrielles⁷. Le Temple est également brûlé au terme de l'événement, dans une ambiance de recueillement qui contraste nettement avec la frénésie entourant la consommation du Man, la veille. Le Temple, baptisé tour à tour Temple of Tears, of Stars ou of Joy, par exemple, est dédié à ceux qui sont décédés par suicide ainsi qu'aux marginalisés de nos sociétés comme les personnes à la rue. Les *burners* viennent en grand nombre y déposer des objets, y construire des autels ou simplement y laisser des inscriptions en l'honneur de ceux qu'ils ont perdus, et pour bien d'autres raisons encore. L'atmosphère y est

6. Le site web de Burning Man (<www.burningman.org>) est une mine d'informations (y compris les données du recensement et l'explication des thèmes) et de photographies. Pour avoir une idée de l'exceptionnelle créativité engendrée dans le cadre de ce festival, on peut consulter l'énorme masse de matériau disponible sur YouTube. Voir également la liste sélective d'ouvrages et d'articles sur Burning Man en bibliographie.

7. Voir <<http://survival.burningman.com/culture/the-10-principles/>>.



extrêmement poignante, et il y règne un silence caressé par le vent et parfois un chant ou la musique d'une guitare. Le Temple est un exemple extrêmement intéressant de construction d'un espace sacré hors de toute référence à une transcendance ou à une tradition religieuse, et son espace est le théâtre d'une pléthore de rituels plus ou moins organisés qui n'ont cessé de s'y produire : mariages, rites de passage, rites de deuils, rites piaculaires, rites de dévotion, prières, déclarations solennelles d'amitiés, offrandes, rites de purification, etc. [voir Gauthier, 2004b].

Burning Man, vu du don

L'analyse des pratiques de don à Burning Man mériterait un traitement à part entière. Je me bornerai ici à en tracer les contours pour pouvoir faire apparaître ce qu'une analyse en termes de jouer a de spécifique et la manière dont ces deux approches, par le don et par le « jouer », se complètent.

Le don est le premier et le plus structurant des dix principes mentionnés ci-dessus. Il est le principe positif par lequel s'expriment les interdits de publicité, de sponsoring et d'échange de type marchand à l'intérieur des frontières de Black Rock City et celui par lequel s'ouvre un espace social à distance des normes de fonctionnement de nos sociétés. Les pratiques de don sont également ce qui frappe la plupart des « vierges » (*virgins* : participants dont c'est la première expérience) lorsqu'ils arrivent sur la *Playa* (ce terme désigne tantôt l'ensemble de la cité, tantôt de manière plus spécifique l'espace ouvert au centre et aux confins de la cité). À titre d'exemple, à peine étais-je moi-même débarqué du véhicule que je fus abordé par une charmante *burneuse* d'origine asiatique m'offrant un sushi fraîchement préparé (dans le désert !) et un câlin, avant de disparaître dans la pénombre de minuit. Si ce genre d'expérience n'a rien de remarquable au vu des témoignages recueillis, il est frappant, en revanche, que la littérature académique sur Burning Man, sans négliger de mentionner l'importance du don dans les descriptions, passe à côté du don dans l'analyse, illustrant par ce fait même le caractère inassimilable du don par les sciences

sociales⁸ [Caillé, 2000]. Or c'est bien en scrutant cet objet par la lorgnette du don que l'on est le mieux à même d'en saisir les différentes dimensions (esthétiques, politiques, culturelles, religieuses, juridiques, sociales).

Revenir sur les dix principes à partir du don permet ainsi de montrer comment ces derniers font système et présentent un tout cohérent, ce qui n'est sans doute pas sans rapport avec le succès du projet Burning Man. Tout d'abord, la *démarchandisation* est le corollaire de l'interdiction des échanges marchands au profit du don. L'*inclusion radicale* se concrétise pour sa part par la participation aux cycles du don, tantôt en tant que donateur, tantôt comme receveur. Contre l'image du spectateur passif, la *participation* est elle-même conçue comme une forme de don (par les organisateurs comme par les *burners*). Ainsi, ceux et celles qui n'ont pu s'organiser au préalable pour proposer une activité, un service ou une œuvre d'art offrent-ils leur aide pour réaliser le projet des autres, au bénéfice de toute la communauté. L'impératif d'*autonomie* est la condition d'une égalité minimale de départ : si chacun est tenu de pouvoir assurer sa propre subsistance sur la durée de l'événement, on évite ainsi le problème du *free rider*, c'est-à-dire du profiteur, qui apparaîtrait également comme un spectateur et ferait ainsi l'objet de l'opprobre général⁹. Ainsi l'*expressivité radicale* découle-t-elle de cette éthique participative dans la mesure où s'exprimer constitue à la fois un geste de subjectivation et un don à l'ensemble. Chacun étant conçu comme unique et ayant des qualités et un potentiel à actualiser, il va de soi que chaque participant a quelque chose d'unique à donner. L'*écoresponsabilité* (*leave no trace*), qui s'actualise notamment par une gestion autonome de ses déchets et par l'idée qu'il ne doit subsister aucune trace de son passage au terme

8. En dehors de la production académique, l'article de Jaenike [2014] paru sur le site du magazine culturel *FestPop* constitue une exception. Le petit recueil de Pendell [2006] évoque le don mais consiste surtout en une collection de souvenirs et de réflexions plutôt décousues.

9. Les *burners* ont tendance à composer avec cette situation en enlevant les touristes et les spectateurs obscènes (au sens étymologique : trop à distance des normes) pour les chatouiller, les fouetter, leur faire perdre la face à coups de dons (nourriture, massages, etc.) et les forcer à participer, par exemple en se joignant à un campement thématique pour y faire du travail bénévole.

de l'événement (l'espace du campement doit être passé au peigne fin), est largement perçu comme un contre-don fait à la Nature, dont les rythmes et les caprices sont manifestes dans cet environnement (les levers et couchers de soleil sont l'occasion de multiples rituels et de cris, et on réfère souvent à la nature à la troisième personne avec une majuscule : « Elle » (*She*)).

Poursuivant notre discussion sur les dix principes, la *responsabilité civique* et l'*effort communautaire* vont de pair et apparaissent également comme découlant d'un don reçu de l'ensemble de la communauté, puisque les *burners* sont très conscients du fait que leur expérience individuelle n'est possible que par la présence de la communauté. Nature et communauté ont d'ailleurs tendance à se recouper et à se substituer dans les témoignages, les *burners* étant nombreux à se dire en dette par rapport à l'un ou l'autre. Le sentiment de communauté qui en résulte est tout à fait perceptible, et plusieurs participants en attribuent volontiers la cause à l'environnement démarchandisé. Il est intéressant que le troc soit demeuré un phénomène marginal, voire mal vu. Le troc que j'ai pu observer se limite à l'échange d'objets utilitaires (outils, pièces de génératrices ou de vélo, etc.), et ce le plus souvent médiatisé par un tiers dont le service à la communauté est justement d'offrir une plateforme pour ces échanges donnant-donnant : les acteurs peuvent prendre un objet à condition d'en laisser un, et l'échange n'implique du coup pratiquement jamais un rapport de personne à personne. Enfin, la constitution égalitaire, l' inanité de l'organisation, le caractère radicalement acéphale de la constitution politique de Black Rock City et la sacralisation de l'expressivité et de l'exploration personnelle – au service d'un commun – entraînent l'*autorité de l'expérience* au détriment des significations reçues, des contenus de croyances et des médiations institutionnelles. Comme une illustration des thèses de David Graeber [2006], l'économie de don de Burning Man coïncide avec un anarchisme politique refusant tout pouvoir structurant, qu'il soit du marché ou de l'État (entendu au sens de pouvoir séparé et représentatif).

Le don sans attente de retour est très largement favorisé par le fait que l'environnement entier de Black Rock City est voué au don. Institué contre le marché, le don y appelle le don. Il en résulte une sorte de gigantesque *potlatch* dans lequel les dons rivalisent et confèrent un statut aux donateurs, avec prime au plus donnant. Il n'en résulte pourtant pas de hiérarchie, et l'agonistique ne prend

pas le dessus sur le non-agonistique¹⁰. Une règle implicite (parfois explicitée à ceux et celles qui la transgressent) à Burning Man dit en effet qu'on ne doit pas se prendre (trop) au sérieux. L'esprit doit être ludique. Le don peut d'autant plus fleurir qu'il est pratiqué dans un espace-temps temporaire, circonscrit. Le poids de la dette, de l'obligation de donner en retour, de rendre un don reçu [Godbout, 2013], est en partie neutralisé du fait de l'éphémérité du corps social qui en est à la fois la condition, le support et le produit. Autrement dit, on est d'autant plus libre de donner que le don reçu ou donné n'entraîne pas, *a priori*, de conséquence au-delà de l'événement. Ainsi circonscrit, le don produit moins de relations interpersonnelles et de liens sociaux à long terme qu'il ne nourrit directement l'être ensemble immédiat, la communauté événementielle, d'où la force étonnante du sentiment de communauté. Cela ne veut pas dire que les *burners* ne créent pas de liens qui débordent de l'événement. Au contraire, il se noue des liens d'amitié (et d'amour !) très forts sur la *Playa*, qui perdurent bien au-delà. Ces liens se poursuivent notamment dans ces collectifs (*theme camps*) qui s'affairent toute l'année à préparer l'édition suivante et entraînent dans leur enthousiasme de nouvelles vierges à défleurir. Or ces liens forts sont précisément le fruit de la donation, de l'inconditionnalité des dons permis par l'éphémérité de l'événement. L'observation et les témoignages attestent du fait qu'on ne donne pas tant – ou pas seulement – à telle ou telle personne ou groupe de personnes en particulier qu'on ne donne à *Burning Man*, c'est-à-dire à la communauté dans son ensemble que le Man représente, coalesce et rend physiquement visible¹¹. Le don implique ainsi toujours un tiers, la communauté,

10. Roberte Hamayon [2015, p. 76] a relevé avec à propos le fait que Mauss a négligé la signification *chinook* du terme *potlatch* : nourrir, consommer, ainsi que *kwakiutl* : lieu où l'on est rassasié, pour ne retenir que le sens *tingit* : danse dans sa composante agonistique de guerre [voir Mauss, 1950, p. 152-153]. Redonner au *potlatch* son épaisseur en dehors d'une détermination purement agonistique permet dès lors de relier le *potlatch* à un ensemble rituel beaucoup plus large et réparti sur l'ensemble du continent nord-américain et au cours duquel un festin, offert par au moins une partie. C'est d'ailleurs ce trait culturel dont a profité le jeune Pierre-Esprit Radisson pour empêcher que la première mission jésuite chez les Iroquois se termine en massacre dans les années 1650 [Fournier, 2014].

11. Burning Man est une parfaite et contemporaine illustration de la théorie durkheimienne de la communauté effervescente cristallisée dans l'emblème totémique [Durkheim, 1990], une autre évidence analytique ignorée par les commentateurs.

qui en est à la fois la condition, le contexte, le récipiendaire et le produit. Dès lors, la teneur des dons importe peu, et lorsqu'ils sont interrogés à ce sujet, les participants répondent pêle-mêle avoir reçu de la crème glacée, un coup de main pour monter une tente, des secours lors d'un coup de chaleur, de la compassion, une écoute ou la chance de découvrir quelque chose sur eux-mêmes : « *Burning Man gave me a chance to discover and express who I really am.* »

Les lecteurs cyniques pointeront probablement cette éphémérité du doigt en concluant au caractère de simulacre de cette expérience communautaire à l'ère consumériste. À tort. Non seulement parce



que les effets de Burning Man débordent largement de son cadre strict, comme en témoigne notamment le désir des participants de diffuser et de promouvoir les principes et l'expérience Burning Man par des événements et des associations présentes aujourd'hui dans toutes les régions occidentalisées du globe. Plus largement, ce type d'événement participe de la fête – du rituel festif [Gauthier, 2001, 2004a] – que l'anthropologie de la religion définit comme la création de cadres dans lesquels on transgresse et laisse s'exprimer l'inconditionnalité au-delà des statuts et des appartenances sociales ordinaires et de leurs poids en obligations. L'institution de la fête a pour fonction de créer les conditions de l'inconditionnalité et de circonscrire celle-ci, avec pour effet une (ré)génération des liens sociaux et la production d'un sentiment de communauté [Turner, 1990]. En outre, le fait de brouiller ainsi les identités lors d'une fête, que ce soit par le port de costumes et/ou la prise d'un pseudonyme, agit de même pour éviter une trop forte interpersonnalisation du rapport social afin de faire apparaître que le véritable objet du don est ce tiers que constitue la communauté et qui intègre les individualités qui la composent en pratique par leurs dons.

Burning Man vu du jouer

L'usage de pseudonymes à Burning Man participe d'une tendance propre aux sociétés de consommation et à leur éthique de l'authenticité et de l'expressivité [Taylor, 1992, 2003 ; Gauthier, 2012, 2014b, 2014c]. Si chacun est sommé de créer sa propre identité, cette construction semble souvent passer la création d'identités publiques cristallisées par des pseudonymes. La pratique des pseudos à Burning Man recoupe celle qui a cours dans les jeux de rôles¹² et dans les médias sociaux, à cette différence près que l'identité *burner* (appelée *Playa name*) est très souvent donnée par les autres plutôt que choisie¹³. Cela témoigne de l'importance

12. L'analyse que fait Sébastien Kapp [2015] des jeux de rôles *Grandeur Nature* recoupe largement celle qu'il est possible de faire sur Burning Man.

13. Dans les cas où elle est choisie, j'ai pu observer que le nom est soumis de diverses manières à l'approbation par les pairs. Ainsi laisse-t-on tomber un nom qui ne colle pas (ou auquel manque une pointe d'ironie) pour en chercher un autre qui passera le test.

de la communauté et des logiques du don dans l'intégration des membres et la reconnaissance de leur valeur. Ce phénomène attire également l'attention sur le fait qu'il s'agit bien de jouer un rôle, en somme de jouer à « soi-même à Burning Man » (*myself at Burning Man*). Il s'agit de « se lâcher », de transgresser les normes sociales tout comme celles qui sont auto-imposées, d'explorer des facettes autrement refoulées ou marginalisées de sa personnalité, d'oser être plus soi en étant autre. Les *burners* utilisent souvent l'expression « monde par défaut » (*default world*) pour parler du monde extérieur à Black Rock City. Nombreux sont également ceux qui disent arriver à la maison (*coming home*) lorsqu'ils débarquent à Burning Man. De même, d'aucuns témoignent se sentir « plus soi » que dans la vie quotidienne. Ainsi le pseudonyme est-il interprété comme signifiant non pas un écart par rapport à soi mais bien une réconciliation avec soi-même. Comme si Burning Man permettait de renouer avec un soi essentiel et authentique derrière les rôles sociaux joués dans la vie quotidienne (je pense aux rôles sociaux d'Erving Goffman [1956]). Non que les *burners* n'aient pas conscience de jouer à Burning Man, au contraire. Car si Burning Man peut être compris comme un espace de don généralisé, il est tout autant un formidable terrain de jeu. En fait, tout fonctionne comme si, au fond, cette économie de dons et ses principes afférents avaient pour but d'ouvrir sur un espace entièrement consacré au jouer (voire consacré par le jeu).

Ce que la seule entrée par les pratiques de don ne permet pas de voir est la manière dont Burning Man équivalait à la création d'un cadre fictionnel à l'intérieur duquel peuvent se créer d'autres cadres fictionnels (le don n'est pas par lui-même et toujours créateur d'un cadre fictionnel). Le jeu introduit un écart par rapport au réel, et c'est cet écart qui lui confère toute son efficacité symbolique dans le registre de la métaphore. Loin d'être un lieu où l'on va pour « relaxer », « se détendre » ou « ne rien faire », Burning Man est plutôt un lieu dans lequel explorer d'innombrables opportunités de « faire comme si ». Ainsi fleurissent les restaurants (*vegan*, végétarien, petits-déjeuners *bacon & eggs*, *grilled-cheese*, rôtisseries, pizzerias avec four à bois, crêperies, comptoirs à huîtres...), cafés (bar à expresso, vietnamien...), bars, *dîners* de bords de route, discothèques, pistes de patins à roulette, bowlings, salons de massage, spas, services d'aide psychologique, counseling, etc.,

qui cherchent visiblement à être à la fois « comme » dans la vraie vie tout en en détournant les formes de manière caricaturale et sans obéir aux contraintes de la « réalité » – à commencer par des heures d'ouverture prévisibles et le fait que tous ces biens et ces services sont donnés et non vendus. Toutes ces offres auront d'autant plus d'empreinte dans l'expérience qu'elles seront improbables, autrement dit que leur écart à la fois par rapport à la réalité (dans le monde « par défaut ») et à l'environnement désertique est grand. En plus de la coutume du *Playa name*, il est pratiquement tabou de parler de ce que l'on a comme travail ou de discuter de sujets pratiques de la vie quotidienne. (On parlera abondamment de Burning Man, de banalités ou encore de sujets relatifs au soi et à la « vie », les grandes questions et les « vraies choses », sans oublier une forte inclination pour l'absurde et l'humour.) Il est dès lors fréquent de développer une relation intime et profonde avec des personnes dont on ne connaît ni le vrai nom ni l'occupation professionnelle.

L'observation suggère que les jeux de type danse (*ilinx*, *mimicry*) dominent à Black Rock City, au détriment des jeux de type lutte (*agôn*, *alea*). Ainsi cette microsociété ressemble-t-elle plus aux sociétés non hiérarchiques, sans pouvoir centralisateur et à la « religion à chamane » plutôt qu'« à dieu », selon l'expression de Roberte Hamayon [2012]. Si les Pères de l'Église réprouvaient tout particulièrement les danses et les sauts [*ibid.*, p. 61], ces derniers sont plutôt fortement encouragés à Burning Man, au nom de l'expressivité et de la participation. Les jeux compétitifs et les loteries y sont rares dans leur expression pure. De la même manière que Pierre Clastres [1974] a pu écrire que les « sociétés archaïques » étaient constituées « contre l'État », on peut dire que Burning Man se constitue contre le marché, l'État et la compétition. S'il existe de nombreuses activités aux allures de compétition (défilé du meilleur costume, combats intenses dans le Thunderdome) ou de loteries, c'est généralement pour tourner le genre en dérision. Le gagnant ne gagne rien hormis peut-être une fessée dispensée par une *drag-queen*, au mieux un baiser, un *drink* ou une dose de peyotl. Ceci semble indiquer que le seul enjeu véritable est en vérité l'estime des autres participants, c'est-à-dire la reconnaissance et donc l'appartenance. Il s'agit en somme d'exister comme sujet par le fait d'avoir contribué au merveilleux de l'expérience Burning Man et à sa communauté. D'avoir reçu et d'avoir donné, d'avoir joué le jeu.



Cette prévalence nette du *play* sur le *game*, du type danse sur le type lutte et de la liberté sur la règle est cohérente avec la constitution politique acéphale, radicalement horizontale, égalitaire et participative de Black Rock City. Si le pragmatisme du jeu et son appel à l'indétermination siéent mal au pouvoir centralisé, la constitution anarchiste de cette éphéméropolis va de pair avec une ouverture maximale à l'indétermination, à la chance et au hasard. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de règles. Comme en témoigne ce qui précède, Burning Man n'est un catalyseur de liberté qu'au prix d'une normativité évidente explicitée par les dix principes¹⁴. Comme le montre Roberte Hamayon, l'opposition entre règle et liberté est une fausse opposition qu'il convient de dépasser en rendant compte de la manière dont tout jeu se compose à la fois de règles et de liberté. Dans le cas qui nous occupe, les règles ont été le fruit d'une lente élaboration guidée beaucoup moins par des

14. L'histoire de Burning Man regorge d'exemples de confrontation de différentes revendications quant à ce qui consiste l'esprit de Burning Man. L'ouvrage de Doherty [2004] évoque certains de ces épisodes, certains ayant débouché sur des ruptures, voire des excommunications. Le plus souvent, il s'agit de groupes pour qui Burning Man est un lieu de liberté et de licence complète et qui adoptent une conduite perçue comme étant asociale et égoïste par la majorité qui parvient généralement à avoir gain de cause et à les faire exclure.

principes que par une réponse pragmatique à des besoins ponctuels¹⁵ et suivant un processus *bottom up*. À l'instar du jeu libre des enfants (et contrairement au jeu d'échecs ou au sport organisé), Burning Man consiste en l'invention de règles consenties ayant pour but de laisser un maximum de liberté. Il en découle qu'une analyse de Burning Man en termes de stratégie d'acquisition de capital social ou (sous)culturel passerait largement à côté de l'essentiel.

Jeu, rituel et religion

Comme pour marquer à quel point son principe est l'ouverture à l'indétermination et au possible, les organisateurs et les participants évitent de définir l'événement. Ni Woodstock 2.0, ni rituel néopaïen, Burning Man est Burning Man, répète-t-on à tout va, non sans raison. De façon similaire, le Man n'a aucune signification officielle ni même explicite. Si l'événement se constitue par le don contre le marché, il n'est pas pour autant explicitement contestataire ni militant, tant s'en faut. Les participants qui ont voulu définir Burning Man comme un événement anticapitaliste ont dû emprunter les chemins de l'autoparodie pour ne pas subir l'opprobre et entraîner des effets contre-productifs. Et bien que Burning Man soit un objet rêvé pour un anthropologue des religions tant on y retrouve de diversité d'expressions ritualisées, de pratiques et de mythologies, il n'a rien d'un phénomène explicitement religieux. Seule sa caractérisation d'événement artistique (*creative arts festival*) ne semble pas entraîner d'objections ou de dénonciations.

L'événement se prête néanmoins à l'analyse religiologique en termes de pèlerinage, de rituel festif, de carnaval, voire de sacrifice (par la consommation du Man) [Gauthier, 2004, 2010b, 2010c ; Gilmore et van Proyen, 2005 ; Gilmore, 2006, 2008]. Les thèmes annuels, qui visent à catalyser l'imagination créatrice des participants, ont par ailleurs souvent eu une connotation religieuse (néopaïenne, cosmique ou orientaliste) : *Good and Evil* (1995), *Fertility* (1997), *Nebulous Entity* (1998), *Seven Ages of Man* (2001), *Beyond Belief* (2003), *Vault of Heaven* (2004), *Green Man* (2007), *Evolution*

15. Par exemple, l'interdiction de circuler en voiture découle d'une décision prise en réaction à la mort d'un participant, décédé après avoir été écrasé en pleine nuit.

(2010), *Rites of Passage* (2011), *Fertily 2.0* (2012), *Cargo Cult* (2013), *Caravansarail* (2014). L'urbanisme et la géographie de la ville comportent également une évidente dimension religieuse, comme en atteste le plan de la ville distribué aux participants : le Man est situé à l'Axis Mundi, tandis que le Temple sied à l'ouverture sur le *W(h)ol(l)y Other*¹⁶. La dimension religieuse affleure dans nombre de témoignages (bien que les participants préfèrent pour la plupart parler de spiritualité que de religion, terme connotant l'hétéronomie, la médiation institutionnelle et le patriarcat), et elle est également au cœur du projet selon son fondateur, Larry Harvey¹⁷ (entrevue, 2003).

Hormis le Temple évoqué plus haut, Black Rock City regorge de campements thématiques¹⁸ qui offrent une incroyable variété de services à contenu religieux dont la très grande majorité peut être rapportée à la vaste nébuleuse post-*New Age* : méditation, chant balinais, yoga, tout l'éventail des thérapies alternatives et holistiques, tentes de suerie, chants dévotionnels (hindous, soufis...), etc. [voir Gauthier, 2011]. De nombreux temples s'érigent également dans l'ensemble de la cité, dédiés qui à l'expiation, qui à l'énergie cosmique, qui à d'improbables divinités, toujours avec une bonne dose d'humour et d'ironie. En outre, plusieurs des œuvres monumentales érigés sur la *Playa* ont une connotation religieuse ou traitent de questions métaphysiques. D'autres rituels scandent la « semaine incandescente », dont la mise à feu du Man, qui commence par des danses de feu (*poi* et cracheurs de feu) et se termine par l'explosion pyrotechnique et la consommation de l'effigie autour de laquelle est rassemblée la presque totalité des participants dans une atmosphère indescriptible chargée de cris, de rires, de danses, de mouvements frénétiques, de sauts, de transes et d'exclamations. L'effigie effondrée sous l'assaut des flammes, la foule s'étiole len-

16. Les plans de Black Rock City sont archivés sur le site web de Burning Man : <burningman.org/culture/history/brc-history/black-rock-city-map-archive/>.

17. Harvey est un lecteur d'ouvrages d'anthropologie de la religion. Il cite notamment l'influence de Mircea Eliade (pour le plan de la ville et la structure rituelle) et de William James (l'expérience comme noyau du religieux et le caractère secondaire des contenus de croyance et de l'institutionnalisation qui comportent le risque du fondamentalisme) dans la conception de l'événement.

18. La liste des campements thématiques sont archivés : <<http://burningman.org/culture/history/brc-history/theme-camp-archive/>>.

tement pour s'adonner à une dernière nuit festive. Au petit matin, certains s'affairent à ratisser le brasier encore chaud pour y récolter des cendres ou encore des morceaux de métal forgés par le feu qui seront rapportés chez soi et parfois intégrés à des autels¹⁹. Notons encore le rituel des allumeurs de réverbères (*lamplighters*), qui s'activent quotidiennement à la tombée du jour. De grandes avenues balisées relient le cercle habité au Man sur les axes Nord-Sud et Est-Ouest, sur lesquels défile silencieusement en procession l'impressionnant cortège de ces allumeurs, vêtus de tuniques blanches rappelant celle des moines, enflammant au passage des lampes attachées à des réverbères en bois.

Ce qui frappe dans tout cet éventail de pratiques, hormis la diversité, le bricolage et l'éclectisme, c'est la manière dont le jeu, l'ironie, le *tongue in cheek*, l'absurde et la parodie se mélangent, dans l'expérience des personnes et des groupes, avec le sérieux, l'application, la profondeur des gestes, des sentiments, des mots et des symboles, la réflexivité ainsi que l'efficacité symbolique. Or cette réunion des contraires pose problème pour la majorité des théories de la religion et du rituel, qui opposent le sérieux du rituel religieux à la légèreté du jeu. La question des rapports entre jeu et rite est ancienne se résoud généralement en repoussant le jeu au profit du rite, le premier apparaissant dès lors comme une forme de dégradation ou de dégénérescence du second. En abordant le jeu à partir des peuples Sibériens et en traquant la mutation de ses expressions lors du passage du mode de vie de chasseur-cueilleur à l'élevage, jusqu'à la sédentarisation, la lamaïsation et la soviétisation, Roberte Hamayon [2012] permet d'outrepasser les limitations d'une telle approche christianocentrée. Si Huizinga pose le jeu comme principe originaire de la culture, Hamayon montre comment il peut aussi être pensé comme matrice du religieux.

Hamayon a bien montré comment le chamanisme a le « jouer » pour principe, actualisé dans des pratiques de type danse et de type lutte, dont elle souligne la complémentarité. Dans le mode d'organisation sociale le plus simple (structure clanique, nomade, vie de

19. Un jeune informaticien d'une trentaine d'années, interrogé en 2004 sur l'emplacement du Man le lendemain de mise à feu, m'a confié qu'il saupoudrait ses céréales d'un peu de cendres au petit déjeuner pour garder un contact avec la communauté et l'esprit de Burning Man en lui tout au long de l'année.

chasse), le religieux est de l'ordre du jeu plus que du rituel. C'est bien la singularité du « jouer avec les esprits » qui assure l'efficacité du chamane et donc du chamanisme, et non la répétition des gestes dans la performance rituelle, ce qui n'acquiert de l'importance qu'avec la domestication des animaux (l'élevage) [voir Hamayon, 1990]. Ceci permet de postuler que le jeu et le rite coexistent sur un continuum, et que « le jeu a toujours en puissance valeur de rite » [Hamayon, 2012, p. 316]. Jeu et rite se différencient par la place allouée à la marge d'action, la liberté de mouvement, la part de singularité, de subjectivité et de créativité : « Tout est fait dans le rite pour l'ignorer (sauf pour en faire, *a posteriori*, la cause d'un échec), alors que tout est fait dans le jeu pour l'exploiter. » [*ibid.*, p. 317]. Jeu et rite correspondent donc à des pôles opposés (des « opposés complémentaires » [Caillé et Chanial, 2015]) sur le continuum reliant la liberté à la règle. Penser le religieux à partir du chamanisme implique donc qu'il se trouve autant du côté du jeu que du rite²⁰. On peut ainsi le définir, d'une part, comme fonction d'une altérité, de l'invisible et, d'autre part, par l'attente d'un effet : explicité et rationalisé dans le rite, indéterminé dans le jeu. L'invisible convoqué par le jeu (à l'instar du chamanisme) est fait de forces impersonnelles vagues, indéterminées et liées au monde naturel. De telle sorte que l'enjeu du jouer est la *chance*, catégorie générale de nature énergétique plutôt que topique [voir Gauthier, 2009, 2010a]. La chance est de nature variable plutôt que d'être du genre tout ou rien, comme l'amour, la fertilité, le succès, le bonheur ou la force vitale contenu dans le gibier convoité par le chasseur. Hamayon oppose ainsi la chance des « religions à chamane » à la providence typique des « religions à dieu », à l'autre bout du spectre.

Repris à partir de ce schéma, nos pratiques participent du type « religion à chamane » plus qu'au type « religion à dieu ». Elles peuvent se comprendre au mieux sur un spectre allant du jeu au rituel. Certes, tous les jeux ne sont pas porteurs d'une dimension spécifiquement religieuse. Or le religieux est toujours une potentialité

20. Le passage par le chamanisme sibérien m'oblige à amender une partie de la thèse que j'ai avancée il y a quelques années dans une autre contribution [Gauthier, 2008]. J'y soutenais que le religieux se trouvait surtout du côté du rituel et je dévalorisais l'altérité et l'invisible en jeu dans le jeu en prétextant que le hasard ne pouvait avoir de valeur et de fonction fondationnelle, un argument que je dois remettre en question aujourd'hui.

du jouer puisque l'indétermination propre à celui-ci peut toujours être créditée d'un effet sur un autre plan, hors du cadre fictionnel du jeu. Ainsi la participation aux cycles du jeu et du don est-elle constamment susceptible d'avoir des effets tangibles ou intangibles. Selon une expression constamment relayée au fil des conversations, il est d'ailleurs dit que *the Playa provides* (la *Playa* pourvoit). Vous avez soif et êtes aux confins de la cité, loin de tout campement ? Il est probable qu'un passant costumé en astronaute vous offre de l'eau fraîche et un gin tonic sorti d'une glacière montée sur des roulettes. Vous vivez des moments difficiles ? Une âme compatissante sortira de nulle part pour venir vous parler et vous ramener à son campement où on vous nourrira et vous donnera un massage. Il vous manque un outil très spécialisé pour terminer votre œuvre d'art ? Le mot courra et l'outil se matérialisera, accompagné de dix mains bénévoles qui auront en plus eu l'obligeance de vous apporter un pique-nique. Dans l'espace de *Burning Man*, en somme, le jeu contient une potentialité religieuse qui n'a de cesse de rejaillir sur le mode de la chance, de la grâce et du don.

Il est possible de faire un pas de plus dans l'analyse pour faire la distinction entre ce qui relève tout de même plus du pôle du rite ou du pôle du jeu. La procession quotidienne des *Lamplighters*, la mise à feu du Man et celle du Temple ont un caractère chorégraphié et institué qui les rapporte à la catégorie du rituel. Ils sont par ailleurs liés à l'organisation générale de l'événement et se rapportent à l'ensemble de la communauté. Ces rituels demeurent très loin de la solennité et du caractère réglé de la messe catholique en cela que le jeu y a définitivement sa place, mais la transgression des règles revêt une importance que l'on n'observe pas ailleurs. Ainsi un *burner* avait-il tenté de mettre le feu au Man de manière prématurée (pour des raisons alliant la contestation de certaines décisions de l'organisation et le « juste pour rire ») lors de l'édition 2007. Ce geste lui a valu d'être poursuivi au pénal par l'organisation et de subir une peine d'incarcération²¹, ce qui témoigne de la préséance et de l'inviolabilité de la règle plus propre au rituel qu'au jeu.

21. Paul Addis, scénariste vivant à San Francisco, était un habitué de longue date de *Burning Man*. Atteint de troubles psychologiques, il s'est suicidé peu après la fin de sa peine en se jetant sous un train de banlieue.

Les rituels pratiqués à Burning Man ont ainsi toujours une part – variable – de jeu. Ils n'en sont pourtant pas moins sérieux. Approcher le religieux par l'angle du jouer permet de dépasser l'opposition du ludique et du religieux. Les mariages performés à Burning Man, que ce soit au Temple ou dans une des *marriage chapels* disséminées dans la ville, sont instructifs à cet égard. Plusieurs auront fait un mariage « pour la famille » et/ou pour la concrétisation légale de l'union avant ou après Burning Man, dans le « monde par défaut ». Nombreux, toutefois, sont ceux pour qui la cérémonie – plus ou moins élaborée, plus ou moins planifiée – à laquelle ils s'adonnent sur la *Playa* est la plus signifiante du point de vue subjectif et celle qui exprime le plus leur *choix* personnel de s'engager avec l'autre²². Autrement dit, ces rituels joués sont particulièrement *efficaces* au sens de l'efficacité symbolique. J'irai jusqu'à dire que dans ce contexte, avec cette population, c'est parce qu'ils sont joués qu'ils sont efficaces. L'indétermination du sens de l'événement apparaît comme la condition structurelle de l'efficacité du sens, de la subjectivation et de la communautarisation. C'est en raison de cette constitution ludique que Burning Man peut être le théâtre d'une importante *créativité rituelle*²³, notion qui n'est plus contradictoire dès lors que le rituel est pensé comme étant en puissance dans le jouer.

Si la dimension religieuse se saisit à partir de l'attente et de la désignation d'un effet, ces effets peuvent être de plusieurs ordres. Ils peuvent être tout à fait matériels, comme on l'a vu, ou encore de l'ordre de l'efficacité symbolique, comme dans le cas des marqueurs d'alliance ou de la ritualisation du deuil, de la perte ou de la culpabilité. À un autre niveau, il faut insister sur la manière dont les participants sortent bien souvent transformés de leur première expérience, et le retour, année après année, s'inscrit dans un chemi-

22. Les officiants peuvent connaître ou non les mariés, mais ce sont généralement des orateurs charismatiques qui savent improviser et jouer des émotions. Le déroulement de la cérémonie suit généralement un modèle assez traditionnel, mais toujours détourné sous la forme d'un jeu. Une formule souvent entendue au climax du rituel est la suivante : « Par le non-pouvoir qui m'est investi par aucune autorité ni aucune divinité connue ou plausible, je vous prononce mari et femme (ou femme et femme, ou mari et mari...). »

23. L'excellent livre d'Anna Fedele [2012] propose également cette notion au sujet de pratiques contemporaines marquées par le bricolage et par une mise en tension du ludique et du sérieux.

nement d'exploration, de réalisation et d'expression personnelles ayant des effets patents en matière d'identité, de reconnaissance et d'appartenance. Pour plusieurs participants, Burning Man a aussi pour visée des effets politiques : changer non seulement soi mais le monde²⁴. C'est une utopie vécue que l'on veut bien souvent voir se répandre au-dehors du cadre de l'événement. Cette ambition est d'ailleurs explicite chez les organisateurs, et tout particulièrement chez Larry Harvey (entretiens, 2003, 2004, 2008), chez qui il s'agit d'une véritable mission. Bien que social-démocrate, Harvey a bien compris que la révolution culturelle qu'il appelle de ses vœux se situe au-delà de la politique et concerne plutôt l'émergence et la dynamisation d'une culture politique participative décentralisée, communautaire, démocratique, égalitaire, démarchandisée et écologique. Ce vœu est partagé par une bonne partie des participants qui peuvent toutefois l'articuler selon différentes variantes²⁵.

À terme, l'Exode

Les *burners* appellent « exode » le moment où il faut défaire le campement, rempaqueter le matériel et chasser le moindre débris pour ensuite faire la queue pendant des heures pour sortir du site et amorcer le long voyage du retour. Le retour à la société de consommation peut être difficile alors qu'on a vécu sans portefeuille pendant une semaine qui en a paru plusieurs. Or Burning Man participe pleinement quoique paradoxalement à la société de consommation dont il dépend pour pouvoir mettre en scène cette extraordinaire extravagance de dons [Gauthier, 2013]. La société du marché qui est la nôtre exige une constante adaptation à un monde en mouvement et crée de l'incertitude. En cherchant à provoquer les aléas du hasard dans un environnement propice et en s'ouvrant, de par sa constitution ludique, à l'indétermination, on est autorisé de voir un rapport encore plus profond entre cette société du marché et la culture événementielle de Burning Man qui retourne l'angoisse et l'inquiétude liées à l'incertitude pour en jouir.

24. En fait, les deux niveaux sont largement perçus comme étant intimement liés.

25. Le libertarien radical Grover Norquist, par exemple, a participé à l'édition de 2014 et y a trouvé un modèle de société conforme à sa vision du libre marché.

De façon similaire, le cadre enchanté de Burning Man permet la symbolisation de ce qui s'avère non symbolisable comme tel dans le « monde par défaut », que ce soit le deuil, la perte, l'engagement, l'expiation et la gratitude. Cela dit, l'expérience de Burning Man n'est pas seulement heureuse et positive. Les participants passent par des montagnes russes émotionnelles, des phases d'adaptation et des troubles d'hydratation qui font intégralement partie de l'expérience. À l'instar des jeux rituels et des festins sibériens décrits par Roberte Hamayon, le cadre du jeu comporte une obligation de participation mais également de bonne humeur, voire de bonheur, que l'on retrouve aussi dans le désert de Black Rock. On aura beau jeu d'y voir une manière de ritualiser – et de réaliser – l'impératif de la poursuite du bonheur (*pursuit of happiness*) inscrite dans la Déclaration d'indépendance états-unienne²⁶. Hamayon attire également l'attention sur l'éthique « optimiste volontariste » produite par le jeu et dont on peut également trouver l'actualisation chez nos *burners*.

Aborder Burning Man sous l'angle du don et du jouer a permis d'éclairer les structures et dynamiques profondes de cet événement. Les cadres analytiques du don et du jouer sont donc apparus à la fois parents et complémentaires. L'approche par le jouer a également permis de jeter un regard neuf sur les dimensions religieuses de ce phénomène qui ne fasse pas l'impasse sur l'esprit de jeu qui anime l'impressionnante diversité de pratiques et de rituels que l'on y trouve. En somme, Burning Man est un formidable cadre fictionnel créé par le jeu et dans lequel le rituel et le religieux sont *in statu nascendi*. Nous assistons à un foisonnement inédit de créativité rituelle et de bricolages religieux de toutes sortes bien au-delà de Burning Man, dans tout un pan de nos sociétés marquées par le libéralisme économique, le consumérisme et la mondialisation. On y remarque d'ailleurs souvent un mélange de sérieux et de ludique avec lequel nos sciences sociales ne savent trop que faire à part conclure au caractère dégradé de ses formes. L'ouvrage de Roberte Hamayon permet d'envisager un profond renouvellement de nos cadres d'analyse à même de répondre à ce type de phénomène. Compris comme des manifestations d'un religieux de type « chamane » émergeant de l'effritement du « religieux à dieu »

26. Sur Burning Man et l'américanité, voir Gauthier [2015].

auquel nous avaient habitués les grandes religions du monde et les monothéismes en particulier, les jeux, les dons et les rites du festival Burning Man sont de nature à nous informer sur les effets religieux (et politiques) du libéralisme économique, du consumérisme et de la mondialisation, au-delà des constats dépassés du désenchantement du monde et de la « sortie de la religion ».

Références bibliographiques

- BATESON Gregory, 1955, « The message is This is play », in SCHAFFNER B. (dir.), *Group Processus : Transation of the Second Conference*, Josiah Macy Jr. Foundation, New York, p. 145-242.
- BENNETT Andy, TAYLOR Jodie, WOODWARD Ian (dir.), 2014, *The Festivalization of Culture*, Ashgate, Farnham.
- BENVENISTE Émile, 1947, « Le jeu comme structure », *Deucalion*, 2, p. 161-167.
- CAILLÉ Alain, 2015, « Jouer/donner/s'adonner », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 45, p. 189-213.
- 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- CAILLÉ Alain, CHANIAL Philippe, 2015, « Présentation », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 45 : « Jouer, donner, s'adonner », p. 5-22.
- CAILLOIS Roger, 1967, *Les Jeux et les hommes*, Gallimard, Paris.
- CHANIAL Philippe (dir.), 2008, *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2011, *La Sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- CHEN Katherine K., 2011, « Lessons for creative cities from Burning Man : how organizations can sustain and disseminate a creative context », *City, Culture and Society*, 2(2), p. 93-100.
- CLASTRES Pierre, 1974, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris.
- DOHERTY Brian, 2004, *This is Burning Man : The Rise of a New American Underground*, Little, Brown and Company, New York.
- DURKHEIM Émile, 1990, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- FEDELE Anna, 2012, *Looking for Mary Magdalene. Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford University Press, Oxford.
- FOURNIER Martin, 2014, *Les Aventures de Radisson. T. II. Sauver les Français*, Septentrion, Montréal.

- GAUTHIER François, 2001, « Consumption. La religiosité des raves », *Religiologiques*, 24, p. 175-197.
- 2004a, « Rave and religion ? Religious studies outlooks on a contemporary youth phenomenon », *SR (Sciences Religieuses/Studies in Religion)*, 33 (3-4), p. 397-413.
 - 2004b, « Le temple de l'honneur : rituels et deuils dans le désert au festival Burning Man », *Frontières*, 17 (1), p. 87-90.
 - 2008, « Jeux et rites dans le paradigme du don », in Ménard Guy, Saint-Germain Philippe (dir.), *Des jeux et des rites*, Liber, Montréal, p. 57-69.
 - 2009, « Bataille, héritier de Mauss. La radicalisation de l'énergétique du sacré », in Cloutier M., Nault F. (dir.), *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique*, Tryptique, Montréal, p. 139-163.
 - 2010A, « Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss) », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 36, p. 101-113.
 - 2010B, « Du bon usage des drogues en religion. Consommations néochamaniques à Burning Man », *Drogues, santé et société*, 8(1), p. 202-237.
 - 2010C, « De l'errance à l'extase : les quêtes du Festival Burning Man », in Ducournau Nicolas et al. (dir.), *La Recherche d'extase chez les jeunes. Troubles alimentaires, Scarifications, Psychotropes, Errances*, Presses de l'Université Laval, Ste-Foy (Québec), p. 63-71.
 - 2011, « Les HeeBeeGeeBee Healers au Festival Burning Man. Trois récits de guérison », *Ethnologies*, 33(1), p. 191-215.
 - 2012, « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *SR (Studies in Religion/Sciences religieuses)*, 41(1), p. 93-111.
 - 2013, « The Enchantments of Consumer Capitalism : Beyond Belief at the Burning Man festival », in GAUTHIER F., MARTIKAINEN T. (dir.), *Religion in Consumer Society : Brands, Consumers, Markets*, Ashgate, Farnham, p. 143-158.
 - 2014a, « Intimate circles and mass meetings. The social forms of event-structured religion in the era of globalized markets and hyper-mediatization », *Social Compass*, 61(2), p. 261-271.
 - 2014b, « L'éthique romantique et l'esprit du consumérisme », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 44, p. 53-67.
 - 2014c, « Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 44, p. 137-157.
- GAUTHIER François, MARTIKAINEN Tuomas, WOODHEAD Linda, 2013, « Introduction : Consumerism as the Ethos of Consumer Society », in GAUTHIER F., MARTIKAINEN T. (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Ashgate, Farnham, p. 1-24.

- GAUTHIER François, SAINT JOHN Graham, 2015, « *Welcome to Burning Man !* », *Universitas*, mars, p. 51-52.
- GILMORE Lee, VAN PROYEN Mark (dir.), 2005, *Afterburn : Reflections on Burning Man*, The University of New Mexico Press, Albuquerque.
- GILMORE Lee, 2006, « Desert Pilgrimage : Liminality, Transformation & the Other at the Burning Man Festival », in SWATOS W. H. Jr (dir.), *On the Road to Being There : Studies in Pilgrimage & Tourism in Late Modernity*, Brill, Leiden, p. 125-158.
- 2008, « Of Ordeals and Operas : Reflexive Ritualizing at the Burning Man Festival », in SAINT JOHN G. (dir.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, Berghahn, New York, p. 211-226.
- 2010. *Theater in a Crowded Fire : Ritual and Spirituality at the Burning Man Festival*, University of California Press, Berkeley.
- GODBOUT Jacques T., 2013, *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator vs. Homo æconomicus*, Le Bord de l'eau, Paris.
- GODBOUT Jacques T., en collaboration avec Alain CAILLÉ, 1992, *L'Esprit du don*, Boréal, Montréal.
- GRAEBER David, 2006, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal.
- HAMAYON Roberte, 1990, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Paris.
- 2012, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- 2015, « Petit pas de côté », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 45, p. 75-90.
- JONES Steven T., 2011, *The Tribes of Burning Man : How an Experimental City in the Desert is Shaping the New American Counterculture*, CCC Publishing, San Francisco.
- JAENIKE Karli, 2014, « Burning Man's gifting economy and its effect on mainstream society », *FestPop.com*, <<http://festpop.com/news/burning-mans-gifting-economy-and-its-effect-on-mainstream-society/>>.
- KAPP Sébastien, 2015, « Un jeu qui réconcilie les règles et la fiction : le jeu de rôles grandeur nature », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 45, p. 91-103.
- KRUKOWSKI Samantha (dir.), 2014, *Playa Dust : Collected Stories from Burning Man*, Black Dog Publishing, Londres.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris.
- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- PENDELL Dale, 2006, *Inspired Madness. The Gifts of Burning Man*, Frog, Berkeley.
- PIERRE Jacques, 2008, « Le jeu, le réel et le possible », in SAINT-GERMAIN P., MÉNARD G. (dir.), *Des jeux et des rites*, Liber, Montréal, p. 31-55.

- PIKE Sarah M., 2001, « Desert Goddesses and Apocalyptic Art : Making Sacred Space at the Burning Man Festival », in MAZUR E., MCCARTHY K. (dir.), *God in the Details : American Religion in Popular Culture*, New York, Routledge, p. 155-176.
- GOFFMAN Erving, 1956, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Social Science Research Center, Edimbourg.
- SAINT JOHN Graham, GAUTHIER François, 2015, « Burning Man's gift-driven, event-centred diaspora », *Revue du MAUSS permanente*, <www.journal-dumauss.net/?Burning-Man-s-Gift-Driven-Event>, 24 janvier.
- TAYLOR Charles, 1992, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto.
- 2002, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge.
- TURNER Victor W., 1990, *LePhénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, Paris.

