

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

Le Temple des Femmes

Un espace *autre*, vers une féminité alternative

Auteur : Delphine Pouppez de Kettenis
Promoteur(s) : Olivier Servais
Lecteur(s) : Justine Vleeminckx
Année académique 2018-2019
Master en Anthropologie, finalité en interculturalité et développement

Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave.

REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à remercier, du fond du cœur, toutes les merveilleuses femmes qui m'accueillirent auprès d'elles, qui m'offrirent une place dans leur cercle, et par là, l'accès à un univers hors du commun. À toutes mes *passeuses*, qui ouvrirent le chemin : Amandine, Bénédicte, Paloma, Laurie, Céline, Valérie et, bien sûr, *Caroline*, pour qui j'éprouve une gratitude infinie.

Je remercie également toutes les femmes rencontrées au fil des cercles, pour ces beaux échanges, pour le don de confiance, pour la bienveillance, les larmes et les éclats de rires. En particulier, Charlotte, Virginie, Peggy, Isabelle, Aline et Elisabeth, qui m'offrirent de leur temps pour me raconter leur expérience des cercles de femmes, et qui donnèrent une impulsion nouvelle à mon mémoire.

Je remercie mon promoteur, Olivier Servais, pour son écoute bienveillante et ses messages d'encouragement. Je remercie Samuel, pour sa lecture et ses commentaires constructifs, pour ses idées foisonnantes. Je remercie Nadine, pour sa lecture attentive, son énergie et son soutien face à l'angoisse des dernières heures.

Je remercie mes parents, pour leur présence continue, leurs encouragements à toute heure.

Enfin, je remercie Lucas, pour son soutien sans bornes, sa présence réconfortante, son dévouement, sa patience durant mes longues lamentations. Mais surtout pour son accompagnement quotidien, son intérêt vif, ses blagues, son regard malicieux, ses encouragements, sa présence, à nouveau.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	4
INTRODUCTION.....	8
1. Le choix du terrain : préalables	11
<i>Aspirations premières et curiosité ethnographique</i>	11
<i>Réorientations et difficultés pratiques</i>	12
2. Méthodologie et placement sur le terrain	15
CHAPITRE 1 : PAS À PAS ETHNOGRAPHIQUES	23
<i>Tente rouge avec Caroline : La Femme Sorcière</i>	23
<i>Tente rouge avec Caroline : La Femme Feu</i>	31
CHAPITRE 2 : CONTEXTUALISATION HISTORIQUE.....	36
1. Des cercles au féminin, un mouvement qui en évoque d'autres.....	36
<i>Globalisation, contre-culture et désir d'autonomie</i>	36
<i>Critique religieuse et « réenchantement du monde »</i>	38
<i>Émergence du mouvement New Age et reconceptualisation du sacré</i>	40
<i>Discours féministes et questionnements religieux : les spiritualités féminines</i>	44
2. L'autonomie et l'inspiration : dépasser les dichotomies	50
CHAPITRE 3 : UN CONTENANT POUR S'ACCUEILLIR	53
1. Le cercle comme espace de confiance.....	53
<i>Les règles du cercle : une structure qui libère</i>	55
<i>Un espace non-mixte</i>	59
<i>Se déposer, être écoutée : la parole en lien</i>	62
2. Le cercle comme hétérotopie.....	66
<i>Le cercle, une structure anti-patriarcale</i>	68
<i>Un espace sacré</i>	70
CHAPITRE 4 : « ON NE NAÎT PAS FEMME, ON LE DEVIENT »	74
1. Avancer vers sa féminité : le féminin incarné et transcendé	75
<i>Harmoniser la dualité</i>	76
<i>La féminité incarnée : le pouvoir des menstruations</i>	78
<i>L'universel comme moteur, la singularité comme direction</i>	81
2. Le corps, support de l'expérience.....	83
<i>Le corps culturel, dual, total</i>	83

<i>Le temps des rituels</i>	88
3. La communauté des femmes.....	94
<i>Mythes et relectures de l'Histoire : (re)composer une culture de la féminité</i>	94
<i>Les sœurs et la lignée : appartenance et autonomie</i>	99
<i>Communauté et liberté, le lien dans la modernité</i>	101
CHAPITRE 5 : SUBVERSION ET POUVOIR D'ACTION, LA FORCE DU CERCLE	105
1. Le « Je » et le « Nous » : les visages de la féminité.....	106
<i>Résonnances et convergences : la politique de l'intime</i>	107
<i>Une féminité alternative, entre tradition et subversion</i>	111
2. Se positionner dans, et face à la société	118
<i>Rééquilibrer la société : le féminin comme pouvoir d'action</i>	119
<i>Le cercle, vecteur de changement ? Une piste ouverte...</i>	122
CONCLUSION.....	125
BIBLIOGRAPHIE	128

Le Temple des Femmes :

Un espace *autre*, vers une féminité alternative

INTRODUCTION

« Une tente rouge¹ est avant toute chose un événement, c'est-à-dire un lieu et une durée. Elle ne circonscrit pas seulement un espace et un temps ; elle crée un espace-temps qui se superpose, se substitue à l'espace-temps universel. Dans cet espace-temps, des femmes se rencontrent. Souvent, elles ne se connaissent pas. Et sous la tente rouge, leur altérité contingente se trouvera entièrement réduite jusqu'à toucher l'identité fondamentale qui fera de chacune un miroir de l'autre. L'événement se situe exactement dans ce reflet, cette reconnaissance d'autrui comme soi. » (Daliborka Milanovic)

Ce mémoire, fruit de l'addition de rencontres, d'expériences relationnelles, spirituelles, culturelles et corporelles, de rituels et de découvertes infinies aux portes de chez moi ; porte sur une série d'observations participantes au sein de cercles de femmes en Wallonie et en région bruxelloise, étendue entre novembre 2018 et juin 2019.

Le phénomène des cercles de femmes, qui a vu croître sa diffusion à l'échelle mondiale durant la dernière décennie, désigne à la fois un lieu, un moment et ses membres : un espace-temps égalitaire, dans lequel les femmes se rassemblent pour se reconnecter à elles-mêmes et entre elles, par le partage et l'expression de vécus et d'émotions, l'expérimentation de pratiques corporelles et symboliques, parfois spirituelles. C'est l'occasion, pour les membres du cercle, de se déconnecter pour quelques heures de

¹ Les tentes rouges sont un format de cercles de femmes, inspirés par un célèbre ouvrage du même nom, écrit par Anita Diamant. L'auteure y présente une réécriture romancée de l'histoire biblique de Jacob, mettant en scène le vécu de sa fille, Dinah, et de ses quatre femmes. « *La tente rouge, c'est pour les femmes que met en scène Anita Diamant le lieu où elles s'isolent ensemble pendant la période de leurs règles, où elles mettent au monde leurs bébés, où elles célèbrent la nubilité de leurs filles. C'est un lieu de repos, un lieu de joie, un lieu de fête. C'est sous la tente rouge, à l'écart des hommes, qu'elles livrent leurs secrets ; des secrets de femme dont la tente rouge matérialise le sceau.* » (Daliborka Milovanovic, <https://tentesrouges.fr/historique/la-tente-rouge-expliquee-par-une-de-ses-pionnieres/>, consulté le 13-08-19).

l'environnement quotidien, de ses rôles sociaux, de ses responsabilités ; pour s'offrir un temps pour soi, à l'écoute de son corps et ses émotions, et se mettre en lien avec d'autres femmes.

Loin de représenter un modèle standardisé, la configuration des cercles se décline à l'infini, selon les intentions des organisatrices, des participantes, ou selon la thématique choisie. Parmi les cercles auxquels j'ai participé, certains accordaient une place centrale à l'espace de parole, d'autres sur une pratique corporelle ou artistique (visualisations, méditations, danses, chants, tambours, dessins, ...), sur des performances « rituelles » et actes symboliques. Ces cercles étaient ponctuels ou réguliers, « ouverts » à de nouvelles participantes ou « fermés », engageant un processus continu avec un même groupe de femmes. De même, l'identification des cercles de femmes à des courants idéologiques est variable, certains s'affiliant à des mouvements spirituels ou politiques – écoféminisme, néopaganisme, ... – là où d'autres revendiquent leur autonomie. Toutefois, malgré cette importante diversité, les cercles de femmes convergent dans la promotion de représentations valorisantes de la *féminité*, et des valeurs de solidarité entre femmes – la *sororité*.

Les cercles auxquels je pris part dans le cadre de cette recherche prônaient, dans une perspective holistique, l'idéal de *féminité* et de *sororité* comme vecteur de relations plus harmonieuses, dans le rapport à soi, à l'autre et à la société. Articulant des dimensions individuelles et collectives dans leurs discours et pratiques, ils valorisaient l'exploration de soi...

« La question de l'identité féminine est une porte d'entrée vers une transformation intérieure. Notre intention, en voulant animer des cercles de femmes, est de créer un espace de liberté où chacune puisse se vivre dans sa vérité, dans son instinct, dans ses ressentis. Un espace aussi pour se ressourcer, se déposer, sans jugement. Nous vous inviterons donc à établir une meilleure relation avec nos corps, avec la terre, en nourrissant notre enracinement et en acceptant de descendre dans le fond de notre puits, notre grotte sacrée. Il est nécessaire de reconquérir notre partie la plus intime, la plus intacte et la plus sacrée en prenant conscience de nos rythmes et de la toute puissance qui réside en nous. »
(Cercle de femmes « les C »)

... comme la création de liens entre femmes :

« Chez les anciens, dès leurs premières menstruations, les femmes se réunissaient chaque mois dans la Loge des Lunes. C'était un lieu d'initiation et de transmission, de célébration et de partage. C'est ce lieu que je propose aux femmes d'aujourd'hui. La Tente Rouge est un espace dédié aux femmes afin qu'elles puissent se réunir, se déposer, se ressourcer, se relier, apprendre et transmettre et renouer avec les traditions ancestrales afin de retrouver ce Féminin Sacré qui pulse en chacune de nous. Les Tentes Rouges, c'est La Roue des Femmes, un cercle mensuel qui vous emmènera découvrir, approfondir et incarner les archétypes de nos énergies menstruelles (la vierge, la mère, l'enchanteresse, la sorcière) et nous plonger au cœur des Éléments (eau, terre, air, feu). [...] C'est un chemin de conscience et de présence dans les profondeurs de notre âme, de notre cœur et de notre corps. » (Caroline Von Bibikow, tentesrouges.be)

Au fil de ma pratique de terrain, j'ai essayé de comprendre quelles étaient les aspirations, les motivations, les besoins que les participantes portaient en rejoignant les cercles, comment ceux-ci s'intégraient dans leur quotidien et quels étaient les bénéfices qu'elle en tiraient. Mon hypothèse de recherche est que les cercles de femmes constituent pour leurs membres, au-delà de leurs frontières, un vecteur *d'empowerment*.

Au fil de ma pratique de terrain, j'ai essayé de comprendre quelles étaient les aspirations, les motivations, les besoins que les participantes portaient en rejoignant les cercles, comment ceux-ci s'intégraient dans leur quotidien et quels étaient les bénéfices qu'elle en tiraient. Mon hypothèse de recherche est que les cercles de femmes constituent pour leurs membres, au-delà de leurs frontières, un vecteur *d'empowerment*.

Après une brève mise en contexte des prémisses du terrain, je développerai la méthodologie entreprise au cours de celui-ci, et la posture de recherche adoptée sur le terrain.

Le premier chapitre sera consacré à la description ethnographique du déroulement de deux tentes rouges, afin de fournir aux lecteur.trice.s un ancrage empirique pour les chapitres suivants.

Dans le second chapitre, je contextualiserai l'émergence des cercles de femmes en les resituant au croisement de multiples logiques sociétales des années 1960-70 : les mouvements « contre-culturels », la critique religieuse, le réenchancement du monde, l'émergence de la mouvance New Age et des spiritualités féminines.

Dans le troisième chapitre, je développerai les particularités du cercle faisant de celui-ci un espace *à part*, un espace-temps particulier, sacré, comme le présentent souvent les membres. Je présenterai le cercle comme un espace de confiance sécurisant, favorisant

l'émergence de paroles intimes créatrices de liens. Je mobiliserai ensuite le concept d'*hétérotopie* de Foucault : un espace « autre », reflet prolongé, inversé ou contesté de la réalité par rapport à laquelle il se définit. Ce concept me permettra ensuite de penser les cercles à la fois dans l'univers qu'ils créent et mobilisent, et dans les rapports qu'ils entretiennent vis-à-vis de la société.

Le quatrième chapitre sera consacré à l'exploration du « contenu » de cet espace-temps particulier, à l'univers qui y est créé : celui des femmes, d'une *nouvelle féminité*, portée par des valeurs, des archétypes, des mythes ; explorée corporellement et émotionnellement. Le cercle devient un espace de possibles, permettant aux femmes d'explorer et d'affirmer leur singularité, mais également de s'identifier les unes aux autres et d'éprouver un sentiment d'appartenance. Je replacerai ensuite l'articulation de ces dynamiques individuelles et collectives dans le contexte (post-)moderne.

Enfin, j'explorerai, au fil du dernier chapitre, la façon dont les cercles de femmes se déploient au-delà de leurs frontières, dans le quotidien des participantes, questionnant leur potentiel d'empowerment et de subversion des normes de genre traditionnelles.

1. Le choix du terrain : préalables

Aspirations premières et curiosité ethnographique

Portée par un intérêt grandissant pour les pratiques thérapeutiques dites alternatives ou non-conventionnelles, et une curiosité à l'égard des pratiques de « chamanes » dont j'entendais de plus en plus parler depuis quelques années dans nos contrées, j'avais dans un premier temps choisi de consacrer ma recherche au « chamanisme » occidental contemporain (plutôt qualifié de *néo-chamanisme* en sciences sociales pour en différencier la pratique de celles exercées dans leurs contextes originels). J'ai donc effectué mes premières expériences sur ce terrain : quelques jours dans un festival des « Rencontres Chamaniques » à Courrières, des huttes de sudation, et de multiples journées de formation en « méditation chamanique auto-thérapeutique » (centrée sur la pratique du « voyage chamanique » ou « rêve éveillé »). Sans imaginer que j'y consacrerai par la suite un large pan de ma recherche, je fus très vite interpellée, dans chacune de ces expériences, par les conceptions qui y étaient exprimées et véhiculées sur le féminin et le masculin. Deux

concepts abstraits qui y étaient présentés – du moins que je perçus comme tels – comme ensembles de comportements caractérisant l’ « essence féminine » (l’intuition, le soin, l’attention aux autres, l’intériorité, la créativité, la douceur, ...) et l’ « essence masculine » (la raison, l’action, la rigueur, l’ambition, la puissance, ...), intrinsèques à chaque sexe et pourtant tous deux présents en proportions variables en chaque être humain. J’avais ainsi noté, lors du festival, que certains ateliers s’intitulaient « réharmoniser le féminin sacré et le masculin sacré en soi », que des participant.e.s² personnifiaient corporellement « le féminin » et « le masculin » lors d’une constellation chamanique (que l’animatrice prenait soin de distinguer de « la féminité » et « la masculinité »), j’entendais dire d’un homme que « son féminin est très fort » ou d’une femme que « son masculin prenait depuis trop longtemps le dessus »... Lors de danses d’ancrage *Longo*, j’avais également appris que le féminin était associé à la gauche, le masculin à la droite, et ces principes étaient matérialisés dans le corps par la position des mains lorsque nous nous enlions les paumes dans le cercle : la main gauche – le féminin – reçoit, la droite – le masculin – donne. Ainsi, chaque membre du cercle positionnait ses mains de manière à « donner » et « recevoir » équitablement, unissant les deux principes en soi, tout comme entre chaque personne, à travers l’union des mains. Nous commencions les enchaînements en alternance par la gauche et par la droite, afin d’équilibrer les rapports du masculin et du féminin. C’est une phrase, prononcée lors de la cérémonie de clôture du festival, qui me marqua particulièrement et me poussa à interroger plus spécifiquement ces conceptions du féminin – masculin. L’organisatrice de l’événement s’était exprimée ainsi : « *Je ne suis pas féministe, et je ne suis pas d’accord avec les féministes, car je considère qu’il ne faut pas chercher l’égalité entre les hommes et les femmes : nous ne sommes pas égaux, nous sommes complémentaires.* », une phrase qui avait été reçue par des applaudissements et la formule d’approbation « Aho ! ». Cette phrase, et l’accueil qu’elle reçut, me toucha singulièrement car elle fit naître en moi un sentiment proche de la colère ou de l’exaspération : une opinion vécue comme une attaque – bien qu’indirecte – à mes convictions profondes.

Réorientations et difficultés pratiques

² Ce mémoire, malgré quelques possibles oublis, est rédigé en écriture inclusive. Les règles que je mobilise sont celles du point médian et l’accord de proximité.

Dès septembre, j'initiai donc mes recherches en quête d'un « lieu de terrain » dans lequel m'établir plus ou moins durablement, tel un centre de stages ou de formations relatives à des pratiques dites chamaniques, en France ou en Belgique. Mais, pour les lieux trouvés, les activités étant toujours très courtes et ponctuelles, ou espacées dans le temps à raison de semaines ou de mois, sans parler du coût financier des activités et de l'hébergement sur place, je dus rapidement me résoudre à pratiquer une ethnographie multisituée. Face à la diversité mais également aux restrictions pratiques de l'offre se rapportant plus ou moins spécifiquement au dit chamanisme, il m'était difficile de voir se constituer le fil rouge d'un terrain cohérent. C'est enfin la rencontre d'Amandine, contactée au départ pour les activités « chamaniques » qu'elle organisait, et que j'accompagnai finalement durant une semaine avec sa famille dans la Drôme, qui fut décisive dans le choix de ma thématique de recherche. Amandine, naturopathe et acupunctrice, anime également des tentes rouges : ce sont ses expériences, narrées sur les chemins de randonnée des montagnes dioises, qui m'ouvrirent à la découverte des cercles de femmes et du féminin sacré.

Ce cheminement des prémisses du terrain me sembla intéressant à retracer, en ce qu'il montre que les cercles de femmes, découverts au départ du néochamanisme et de leurs conceptions partagées sur les principes féminin et masculin, s'insèrent dans une large trame regorgeant de valeurs, symboles, références, pratiques, ... thérapeutico-spirituelles, traitant à la fois du corps, de la personne et de l'âme. Parmi les femmes³ que j'ai côtoyées dans les cercles, beaucoup d'organisatrices – dites aussi « facilitatrices » – , mais parfois également bon nombre de participantes, selon les cercles, sont également praticiennes ou thérapeutes dans des domaines liés au bien-être corpo-spirituel, à l'énergétique ou autres médecines dites « alternatives » ou « non-conventionnelles » (massages shiatsu, acupuncture, naturopathie, yoga, aptonomie, soins chamaniques, ...). Ma participation à d'autres activités relatives au féminin sacré, telles citées ci-haut, bien que celles-ci ne prennent pas spécialement la forme de cercles de rituels et de parole, me sembla judicieuse car elles étaient généralement organisées par les facilitatrices de tentes rouges ou conseillées par celles-ci, et se rapportent à une même mosaïque de valeurs, symboles et références. Ainsi,

³ Le terme « femme », sauf exception, sera dans ce mémoire utilisé dans une perspective cisgenre, soit l'identité de genre « femme » à laquelle les actrices s'identifient, correspondant à leur sexe biologique. La raison étant que la figure de la « femme » mobilisée au sein des cercles, et à laquelle s'identifient les membres – je n'ai pas rencontré de personnes transgenre durant mes expériences de terrain –, y est généralement pensée dans une dimension naturalisante, associée aux attributs corporels et processus physiologiques du sexe féminin.

loin de constituer un phénomène isolé, les cercles de femmes s'insèrent dans une mouvance idéologique et pratique beaucoup plus large et diffuse, se référant notamment à ce qui fut nommé « le mouvement New Age », sur lequel je reviendrai plus en aval.

Les principales difficultés d'accès, tant pour les activités néochamaniques que les cercles de femmes et animations sur le féminin sacré, résidaient dans leur coût financier, la crainte des organisateur.trice.s que la présence d'une chercheuse ne perturbe la dynamique de confiance instaurée, et la faible fréquence des activités. Mobilisant différents moteurs de recherche, le balisage d'événements Facebook, des newsletters de divers centres de développement personnel et soins « holistiques », et le bouche-à-oreille, je dus patiemment contacter toutes les personnes répertoriées organisant des activités dans le cours des mois suivants. Régulièrement, on me demandait une rencontre téléphonique ou physique, afin que j'explique les modalités selon lesquelles j'entendais participer à l'événement, fut-ce pour une activité de quelques heures. Il s'agissait alors essentiellement d'expliquer que mon intention n'était pas d'emprunter une posture d'observation extérieure – qui serait contraire à l'idéologie de l'activité –, mais bien d'expérimenter la pratique au même titre que les autres participant.e.s, dans une position de non-jugement et de participation. En second lieu, nous nous accordions sur les modalités de ma contribution pour pallier le frein financier, en l'échange de services divers.

La réalisation de ce travail de recherche s'échelonna donc tout au long de l'année, d'un lieu à l'autre, d'un événement à l'autre, d'un groupe à l'autre. Le sentiment de « tout recommencer » m'enveloppait régulièrement, face au travail en amont de recherche, de contact, de négociation de ma présence, et enfin de nouvelles rencontres à tisser. En outre, je me rendis rapidement compte que la confiance énergétique et la rigueur de terrain ne faisaient pas spécialement bon ménage : au total, plus de la moitié des activités pour laquelle ma présence avait été acceptée – quelques heures, une journée ou des weekends entiers – ont été annulées, rendant le travail de terrain particulièrement instable et incertain. Il s'agissait, généralement, d'un nombre trop restreint de participantes inscrites – ne permettant pas une dynamique collective suffisante, ou la rentabilité de l'événement pour son organisatrice – parfois simplement une intuition invitant celle-ci à suspendre son activité. Dans les deux cas, ceci n'était jamais vu comme un problème : on me disait souvent que « tout est bien », que « les énergies n'y étaient pas » ... Ce qui, malgré mon admiration pour cette idéologie de lâcher-prise et de pensée positive, ne manqua pas d'exaspérer quelque peu la mémorante désespérée et pressée par le temps ! Ma vaine

épopée s'échelonna ainsi quelques mois, ponctuée d'événements ci et là, jusqu'à ce que je rencontre Caroline, qui m'ouvrit les bras et m'offrit la chance de rejoindre ses tentes rouges mensuelles. Celle-ci se présente comme « communicologue » et Moon Mother⁴, art-thérapeute et animatrice de groupes – les cercles de femmes, mais également du coaching d'entreprise, entre autres. La majorité de mes données ethnographiques et informatrices se rapportent donc au modèle de tente rouge proposé par Caroline, complétées par des expériences au sein de divers autres cercles de femmes et activités rituelles sur le « féminin » (rituel de passage de la nouvelle année, ateliers-conférences sur le cycle menstruel énergétique et sacré, « Méditation avec Dame Lune », bénédiction de l'utérus, journée mères-filles, ...) réalisées tout au long du second quadrimestre.

2. Méthodologie et placement sur le terrain

L'approche multisituée de ma recherche, tout en offrant de riches comparaisons, s'est révélée problématique à divers égards, complexifiant mes timides tentatives de généralisation. Essayant vainement de catégoriser les cercles sous les qualificatifs de « (religio-)spirituels », « féministes », « New Age », « écoféministes », « chamaniques », ... ; ou d'établir une description générale des activités, des postures ou intentions des membres de cercles de femmes, je ne parvenais jamais à faire entrer mes observations dans le même cadre. C'est en cela que j'ai pu prendre conscience de la diversité des formes et idéologies du mouvement, de la singularité de chaque cercle, au centre d'inspirations communes. Les analyses faisant l'objet de ce mémoire se rapportent majoritairement aux tentes rouges de Caroline, auxquelles je pris part de façon régulière, contrairement aux autres événements dont l'organisation était ponctuelle. J'hésitai ainsi, pour cette rédaction, à mobiliser le terme de « cercles de femmes » ou de « tentes rouges » – souvent mobilisés comme synonymes –, étant donné la prépondérance de données de terrain relatives à ces dernières, se référant à une organisation particulière : l'espace de parole y est fondamental, et est mis en place dans une structure matérielle spécifique – que je ne retrouvais pas

⁴ Les Moon Mothers sont des femmes formées par Miranda Gray à animer des Bénédictiones et soins de l'Utérus : « Une Moon Mother est une femme qui ressent l'appel dans son cœur à contenir la vibration du Féminin Divin partagée dans la Bénédiction Mondiale afin qu'elle puisse la transmettre personnellement à d'autres femmes dans l'éveil et la guérison profonde. Elle le fait en donnant des Bénédictiones de l'Utérus personnelles et en envoyant de l'énergie dans le monde entier pendant les Bénédictiones Mondiales. » (<https://wombblessing.wordpress.com/2015/11/24/quest-ce-quune-moon-mother/>, consulté le 10-08-19).

spécialement au sein d'autres cercles. Malgré des analyses se référant particulièrement au format des tentes rouges, j'optai cependant pour le premier terme, plus englobant, pour diverses raisons. Premièrement, car ce terme inclut l'ensemble des activités auxquelles j'ai participé : les tentes rouges, mais également tous les autres formats, ainsi que les divers événements portant sur des activités distinctes des cercles – méditations avec la lune, conférences sur le cycle menstruel, rituels de passage, ... – mais qui s'y référaient toutefois, étant animés par des facilitatrices. Ensuite, parce qu'à quelques exceptions près (Leidenfrost, 2012 ; Longman, 2018), je n'ai pas rencontré de littérature académique sur les tentes rouges précisément, ou celles-ci y étaient également incluses dans le terme général de « cercle ». Je mobilise donc ce dernier, mais sous réserve : il est probable que certaines analyses – principalement sur la parole – ne puissent être généralisables à d'autres formats de cercles de femmes, mais s'appuient sur mes expériences personnelles de terrain.

Si l'accès au terrain était soumis à de nombreux impératifs pratiques, financiers et « énergétiques », une fois acceptée pour une activité, en revanche, il était aisé de me faire une place parmi les membres. Les participantes aux cercles et activités sur le féminin que j'ai rencontrées étaient toutes des femmes cisgenre blanches, majoritairement âgées de 35 à 45 ans, de classe moyenne, mères et travailleuses. Beaucoup d'entre elles, comme souligné précédemment, exercent une profession associée à la sphère du bien-être et des thérapies holistiques. Étant femme – sans quoi je n'aurais naturellement pas pu accéder à ce terrain –, manifestement issue d'un milieu socio-économique et culturel similaire à la majorité des participantes, et partageant avec celles-ci de nombreux centres d'intérêt, notamment liés au bien-être et au milieu thérapeutique ; je me fis très rapidement accepter au sein des cercles. En outre, mon jeune âge, comme celui des quelques participantes plus âgées, semblait y représenter un atout, ravivant la dynamique intergénérationnelle chère aux groupes. Mais l'un des facteurs ayant le plus facilité mon insertion sur le terrain, est la structure des cercles en elle-même : prônant la confiance mutuelle, la non-hiérarchie, et valorisant la place de chacune au sein du groupe, j'étais d'emblée accueillie comme membre du cercle à part entière.

J'adoptai toujours une posture honnête vis-à-vis des actrices de terrain, ne dissimulant jamais ma participation en tant qu'étudiante-chercheuse, et m'assurant régulièrement auprès de celles-ci que ma présence « intéressée » ne soit pas source de gêne ou d'inconfort, les invitant également à me signaler si certaines expériences partagées étaient trop intimes pour être incorporées dans mes réflexions. Cependant, si ma position d'étudiante

anthropologue se voulait connue de toutes, je me rendis compte par la suite que, dans certains cercles, elle s'était partiellement effacée. Si les présentations s'étaient faites lors des premières rencontres, j'eus la surprise de découvrir, lors d'une de mes dernières tentes rouges, que certaines participantes – absentes lors de mes premières venues – n'étaient pas au courant de ma position de chercheuse. Malgré mon étonnement, la situation, cependant, n'avait rien de surprenant pour les participantes. En effet, l'une des particularités des cercles de femmes réside dans les modalités de présentation et de relation qui se tissent entre les membres :

« C'est un espace où on est femme, sans être... et tout en étant mère, sœur, fille, amie, maîtresse, amoureuse, épouse, ... On l'est et on ne l'est pas, c'est comme si on avait la substance pure de la femme sans toutes ces casquettes, qui se retrouve en tente rouge, mais en venant quand même avec tous ces aspects-là. Mais ce qui me marque tout le temps, c'est qu'en tente rouge on tisse des liens très forts avec des femmes assez vite, et en fait on ne sait même pas ce qu'elles font dans la vie, parce qu'en fait ça n'a pas d'importance ! Elles sont là en tant que femme, avec leur être substantiel de femme. » (Isabelle, participante de tentes rouges)

Le cercle offrant un cadre de sécurisant – qui sera présenté plus en avant –, le processus habituel de construction de la confiance, permettant l'émergence de la parole intime et de la solidarité, s'y voit court-circuité : les participantes s'y expriment en confiance, et établissent des liens très forts entre elles en dévoilant leur vie intime, privée, sans avoir besoin de connaître leur « vie publique ». On se rencontre « sans toutes ses casquettes », « on se libère des étiquettes », pour entrer directement dans la relation, d'égale à égale. Ce contexte particulier m'offrit ainsi la chance de déposer, moi aussi, ma casquette de chercheuse ethnographe, pour m'ouvrir à ce lien intime, et prendre ma place dans le cercle : non plus en tant qu'étudiante anthropologue, mais en tant que *Delphine*.

Cependant, le fait de m'extraire de ma position de chercheuse me confronta rapidement à une difficulté épistémologique, qui s'incarnait dans un certain décalage ressenti entre la rigueur de terrain et l'idéologie affectuelle sur laquelle reposent les cercles. En effet, au fur et à mesure que ma recherche avançait, et que mon intérêt « socio-scientifique » se muait en sincère appréciation, j'éprouvais de plus en plus de doutes quant à la combinaison de mes deux casquettes – la chercheuse, et la participante, membre du cercle. En tant que « bonne observatrice », dès les premiers pas sur le terrain, je m'étais efforcée à porter mon attention sur chaque interaction, geste, commentaire, chaque objet ou symbole mobilisé, toute émotion ou réaction, dans le souci du détail. Les méninges en éveil, je m'évertuais à

mémoriser chaque instant, chaque action était analysée, questionnée, théorisée dans les abysses de mon *mental*. Or, le cercle est justement une invitation à se libérer de l'emprise de celui-ci, à lâcher prise le temps d'une soirée, pour se laisser porter par son corps, ses émotions, par les énergies du moment. J'éprouvais alors un tiraillement entre, d'une part, le sentiment de maintenir « artificiellement » une position d'*outsider*, de « résister » pour conserver une approche rigoureuse, mais qui ne me semblait pas correspondre à la logique émotionnelle du terrain ; et d'autre part, la culpabilité, lorsque je me rendais soudain compte que je m'étais « laissé prendre » par le moment, délaissant par là mes observations et analyses minutieuses – ce qui arrivait la majorité du temps. Il me fallut alors peu de temps pour décider de poser ma casquette, tout en maintenant mes lunettes sur le bout du nez – le regard de l'anthropologue n'était ainsi jamais bien loin, mais l'ensemble des sens, des ressentis, compensaient aisément la diminution de l'observation.

Telle Favret-Saada (1977), je m'étais vue assignée à une « place », matériellement et symboliquement : j'avais une place dans le cercle, égale à toutes les autres. Je me suis ainsi laissé *affecter* par le terrain, portée par mes ressentis, mes émotions, par les liens intimes qui se nouaient alors avec les organisatrices et participantes. De l'observation participante des débuts, inconfortable, j'ai glissé vers la *participation observante*. Bastien Soulé relate ici les caractéristiques de cette posture, dont « *la priorité accordée à la participation constitue la condition sine qua non de la réalisation d'une observation* » (2007, p.135) :

« Idéalement, la recherche vise la production de données d'observation, mais aussi de données expérientielles [...], le chercheur est centré sur la connaissance de la perspective existentielle de *l'insider*, identifiée à travers une expérience subjective, plutôt que sur le développement d'un point de vue approximatif d'*outsider* distant. [...] On recueille en effet des informations à propos de ce que quelqu'un expérimente véritablement du monde, et sur la manière dont est vécue cette expérience. La présence sur le terrain n'est pas seulement destinée à décrypter un système social de l'intérieur ; elle vise à comprendre ce que c'est qu'être un acteur de ce terrain, compréhension qui demeure toutefois ancrée dans une expérience essentiellement subjective. » (Soulé, 2007, p.131, 134)

Par ces caractéristiques, j'estime que ma posture se réfère donc à celle de la participation observante, affectée. En effet, loin du ou de la chercheur.se qui peut s'extraire à loisir de son terrain et se mêle aux acteur.trice.s sans toutefois jamais occuper leur position sociale (*ibid*), il m'était indispensable de participer fondamentalement pour accéder au terrain et récolter des données qualitatives. D'une part, car l'acceptation, par leurs organisatrices, de ma présence dans les cercles était subordonnée à cette condition (afin de préserver la

dynamique égalitaire, sécuritaire et « énergétique » du cercle). D'autre part, car ceux-ci mobilisant continuellement l'affect, le corps, la perception sensorielle et « intuitive », l'émotionnel, ... dans une dynamique intime de confiance, il m'était nécessaire d'expérimenter moi-même ces dimensions, afin de comprendre le point de vue et l'attrait des participantes pour le cercle, en me situant dans une « place », un statut, égal au leur. Cela, parfois au détriment de la « bonne pratique », abandonnant parfois totalement l'observation⁵, et réduisant la distance méthodique :

« Très fortement impliqués sur leur terrain, voire enchâssés dans celui-ci, les chercheurs recourant au terme de PO revendiquent un rapport singulier au terrain, qui les place en décalage avec « la bonne pratique méthodologique » relatée dans les manuels : observer et participer à parts égales, en veillant à ne pas sacrifier l'un au bénéfice de l'autre. » (Soulé, 2007, p.137)

Toutefois, par rapport à d'autres « participants observants » qu'évoque l'auteur – membres d'expéditions polaires ou autres terrains inextricables –, je disposais d'un avantage conséquent : les cercles de femmes et tentes rouges constituent des moments bien délimités, espacés dans le temps à raison de plusieurs semaines. Ce qui me permit d'être pleinement participante sur le terrain, d'abandonner pour un temps ma position de chercheuse, et la reprendre une fois sortie du cercle, pour prendre des notes, retranscrire mes données et esquisser des analyses. Cependant, si cette « coupure » du terrain en temps circonscrits se révélait utile, elle m'empêchait également de m'inscrire dans une logique quotidienne, continue, me privant de l'accès à des données « informelles », hors du cadre organisé du cercle, telles des conversations entre actrices de terrain, ou relatives aux effets du cercle dans le quotidien de celles-ci. Les cercles n'étant pas le lieu de discussions, comme je l'expliquerai plus tard, mais de temps de parole individuels, il ne m'était pas possible d'y poser des questions ou demander des clarifications. J'ai donc effectué, en-dehors, une série d'entretiens semi-directifs avec une dizaine d'organisatrices et participantes de cercles de femmes – majoritairement rencontrées dans les tentes rouges de Caroline –, qui me permirent alors d'accéder à d'autres pans de leur vécu, d'entendre comment celles-ci

⁵ Lors de temps « rituels » et de pratiques corporelles, par exemple, je ne me situais même plus dans une participation observante, mais dans une participation tout court. Lorsqu'il s'agissait par exemple de danser, ou de méditer – pratiques destinées à nous « reconnecter à nous-mêmes » – je me laissais pleinement emporter par le mouvement, dans ma « bulle ». Je considère que les ressentis éprouvés, à travers lesquels je peux partiellement me représenter le vécu des autres participantes – dépassent largement en qualité les observations visuelles que j'aurais pu faire de celles-ci. De plus, l'observation n'y était pas souhaitable : on nous demandait de ne pas nous regarder mutuellement, afin de préserver chacune de la crainte de jugement, pour pouvoir libérer sa propre expression corporelle et émotionnelle.

relataient leur expérience des cercles, ce que ces temps leur procuraient, la façon dont la pratique et les enseignements des cercles s'inscrivaient dans leur quotidien, leurs positions vis-à-vis de la société, ... Autant de précieuses données qu'il m'était difficile, sinon impossible, de récolter durant les cercles.

Un autre aspect qui se révéla pour moi inconfortable, fut la tension entre l'« enquête » et l'intimité. Les cercles se présentent comme des espaces de confiance, dans lesquels peuvent émerger des émotions, le partage de vécus très intimes. Un cadre sécurisant est alors mis en place pour favoriser l'expression libre de la parole et du mouvement, dont l'une des règles fondamentales est la confidentialité : « tout ce qui se dit dans le cercle, reste dans le cercle ». Il va sans dire que cette injonction est problématique pour l'anthropologue ! Il me fallut alors trouver un équilibre, un juste milieu pour mobiliser les données de terrain dans l'analyse, sans toutefois dévoiler l'intimité des participantes, même sous anonymat. Mais au-delà d'une logique déontologique de « ce que je peux dire ou ne pas dire », c'est sur le terrain même que je ressentis cet inconfort. Comme je l'expliquerai plus tard, la parole intime s'inscrit dans le cercle dans une logique implicite de don et de contre-don, articulant le risque et la confiance, entre « semblables » placées en situation d'égalité et de réciprocité. Me situer dans une posture d'écoute « intéressée » – soit récoltant les informations véhiculées par les participantes dans leurs récits –, malgré son caractère invisible, m'aurait exhortée de ce statut égalitaire et de la logique de retour du don : retenir et mobiliser ces données intimes faisait naître en moi le sentiment très désagréable d'instrumentaliser la confiance qui m'était donnée, de m'accaparer égoïstement de ce qui était exprimé pour y être seulement « déposé ». J'ai donc pour ces raisons décidé de ne pas mobiliser le contenu des récits intimes échangés dans le cercle, qui de plus ne renfermaient pas de dimensions essentielles à l'analyse. Cependant, les entretiens réalisés en-dehors des cercles, dont les termes de confidentialité étaient construits d'un commun accord, me permirent de récolter des données beaucoup plus « riches » à mon orientation de recherche.

Enfin, la difficulté majeure à laquelle je fus confrontée, est précisément celle qui avait nourri mon intérêt pour ce terrain et qui m'accompagna tout au long de celui-ci, tout en s'amenuisant progressivement, était celle d'un conflit idéologique. Il y a quelques années, lors de mon début de parcours universitaire, je fis la connaissance de celles qui devinrent mes amies les plus proches, et qui m'ouvrirent au féminisme. Ce mot, qui ne m'était toutefois pas inconnu, bien sûr, se référait jusque-là à une idéologie marginale, certes indispensable pour défendre l'égalité de nos droits, mais s'essouffant dans notre société

occidentale, que je ne ressentais pas intimement comme inégale. Quelques semaines suffirent cependant pour me voir conquise, quelques discussions, à peine, m'avaient fait l'effet d'une révélation, comme une paire de lunettes neuves pour recouvrir une myopie de toujours. D'interminables discussions presque quotidiennes, des cours de genre, des recherches personnelles, forums, bouquins et témoignages étoffèrent dès lors ma pensée politique, un processus de déconstruction perpétuel m'invita à remettre en question de nombreux pans de ma vie, de *la* vie. Depuis lors, je m'identifie dans une approche résolument constructiviste du genre, dans un féminisme intersectionnel et inclusif⁶, qui se matérialise dans des revendications publiques, comme dans les petits mots et actes du quotidien. La confrontation de ma pensée critique avec l'idéologie incarnée par les cercles, en revanche, si je veillais à la dissimuler, fit plus d'une fois grincer mes dents... La récurrence des références à la biologie féminine, attributs corporels, physiologiques ou gènes supposés, la catégorisation de valeurs « féminines » ou « masculines » et, par-dessus tout, le postulat d'une *essence* féminine, faisaient naître en moi des sentiments mêlés d'exaspération, de malaise et de découragement. C'est ce décalage idéologique qui me permit de maintenir, malgré ma posture de participante observante affectée, une certaine distance critique vis-à-vis du terrain.

Cependant, au fil des tentes rouges, plus je devenais familière avec l'esprit des cercles, et plus mon inconfort initial s'amenuisait. Malgré ces conceptions qui restaient inconfortables, je me découvris, avec étonnement, de plus en plus à l'aise quant aux usages des conceptions de la féminité, situation qui m'invita à questionner cette sensation. C'est la prise de conscience de ce repositionnement, à l'écoute de mes ressentis, qui m'a ouvert la voie des subtilités des concepts de genre mobilisés – pour y voir non plus les seuls mécanismes de reproduction de la domination, mais également, contextualisé, leur potentiel d'empowerment. Ceci ne signifie pas pour autant que j'aie délaissé ou transformé mon approche féministe constructiviste et intersectionnelle, loin de là, mais ce terrain m'ouvrit

⁶ L'approche constructiviste du genre postule, comme son nom l'indique, que le genre – et le sexe – sont des *constructions sociales*, des produits culturels et non des données biologiques. Cette approche réfute ainsi la catégorisation binaire homme – femme associée.s aux sexes mâle – femelle comme seules associations « naturelles », et y oppose la perspective d'un *continuum* aux combinaisons infinies, sur lequel les individus situent leur sexe et leur identité de genre. Le féminisme « inclusif » prône, au-delà des femmes, l'inclusion de tous les genres – cisgenre, transgenre ou autres –, orientations sexuelles, et – dans son orientation « intersectionnelle » – toute personne minorisée, appelant à une convergence des luttes contre la domination et la discrimination (contre le sexisme, racisme, classisme, validisme, grossophobie, transphobie, homophobie, ...).

à une lecture plus complexifiée et compréhensive des représentations de genre dans les cercles de femmes, tout en maintenant un regard critique à l'égard de celles-ci.

CHAPITRE 1 : PAS À PAS ETHNOGRAPHIQUES

Tente rouge avec Caroline : La Femme Sorcière

Par une froide soirée du début de janvier, vêtue d'une souple robe rouge sortie du tiroir pour l'occasion, je pousse la porte du jardin de l'espace *Terre d'Éveil*. Dans la pénombre, je peine encore à distinguer la beauté du lieu, où dansent des statues de terre et de bronze sur les parois des façades en pierres du pays. Par un chemin de galets, je circule au milieu de buissons, qui quelques mois plus tard se verraient regorger de roses généreuses. Je rejoins alors une pièce dont la lumière chaude s'échappe des fenêtres, et d'où s'élève déjà un concerto de rires et cliquetis de couverts.

Ce jour-là, je m'apprête à participer pour la première fois à l'une des tentes rouges animées par Caroline. Je ne connais que cette dernière, qui m'accueille en me prenant dans ses bras, mais la bienveillance des autres femmes présentes, attablées autour d'un délicieux buffet composé par chacune, dissipe rapidement ma timidité. Caroline m'a présentée auprès des autres participantes en tant qu'« anthropologue qui aimerait comprendre les cercles de femmes », une annonce joyeusement accueillie. Les femmes présentes exprimaient leur contentement de voir une personne de mon âge s'intéresser aux cercles, donner « un nouveau souffle » à ces manifestations qui, quelques années auparavant, tendaient selon Caroline vers « une vague de crise de la quarantaine » ... Par mon âge, j'aurais ainsi la possibilité de diffuser l'expérience des cercles de femmes auprès d'un public plus jeune. Je compris rapidement que nombreuses d'entre les membres auraient aimé découvrir plus tôt ces temps de partage « au féminin », tel l'écrivait une participante sur le site internet de notre hôte : « Si c'était à refaire, je passerais par la Tente Rouge dès mes balbutiements de femme. ». Après que Caroline m'eut introduite, je précise toutefois que, si je suis là pour une recherche, je n'ai pas l'intention d'agir en observatrice extérieure, mais de participer en tant que membre du cercle à part entière : je ne suis pas là que pour prendre, mais pour partager, pour donner également. Je leur explique que leur anonymat sera respecté et que je ne dévoilerai pas l'intimité de leurs propos, afin de ne pas briser la confiance mise en place au sein du cercle.

Les cercles de Caroline se déroulent habituellement en trois temps : le partage du repas, le rituel, et la tente rouge. Nous nous réunissons premièrement autour d'une « auberge espagnole » conviviale, offrant un temps précieux pour discuter, se raconter les nouvelles,

échanger hors du cadre rituel. Il s'agit d'un « premier sas de décompression », m'expliquera par la suite Caroline. Celle-ci nous accueille ensuite dans la grande salle, dans laquelle chacune retire ses chaussures et se débarrasse. L'atmosphère, douce, chaude et chaleureuse, contraste avec la froideur obscure du début d'année. L'endroit est aménagé et décoré avec un détail esthétique qui ne manque pas d'attirer l'attention, une musique douce envoûte l'espace. Des coussins blancs et rouges aménagent un premier cercle, de sorte que chacune y prenne sa place – pas une de plus, ni une de moins. Au centre, sur un tapis carmin, pétales de fleurs, galets, coquillages et autres objets récoltés dans la nature sont disposés de façon à former un autel circulaire, illuminé par une bougie centrale, reliant sa lumière à celle d'une dizaine d'autres petites flammes – une devant chaque participante. Derrière ce cercle, et reliée à celui-ci par une allée de bougies, se déploie la superbe tente, ornée de draps rouges et de guirlandes lumineuses.



Figure 1: La tente rouge de Caroline, dont le centre est ici décoré sur le thème de la "Femme-feu".

Une fois les participantes confortablement installées dans le premier cercle, le moment est venu pour la Caroline d'introduire la thématique de la séance : celle-ci portait sur l'archétype et les énergies de la *Sorcière*, associée à la phase menstruelle des règles⁷ – dites « les lunes ». Elle précisa que la « sorcière » ainsi nommée ne se réfère pas à la vieille femme laide et méchante, diabolisée dans les contes pour enfants, mais à « celle qui sait, qui sent », la femme qui connaît les plantes, celle qui soigne, qui est à l'écoute de la nature et d'elle-même. Le temps des règles est associé à la nouvelle lune, celle qu'on ne voit pas. C'est symboliquement la saison de l'hiver, le temps du retrait, du retour dans les foyers, le temps de se reposer, prendre soin de soi, être à l'écoute de ses intuitions et de ses rêves. D'une voix calme, Caroline nous invita à prendre une position confortable pour démarrer le rituel, observant la petite flamme danser face à nous. Frappant le tambour, elle nous proposa de fermer les yeux et de prendre de profondes, paisibles respirations, en éveillant notre conscience aux ressentis de notre corps, nos points d'appui, notre souffle. Elle entama ensuite la narration d'un récit, que je reformule ici de mémoire :

« Il était une fois une jeune femme, dans un petit village entouré de nature. Cette jeune femme, un jour, se sent éprouvée par les soucis du quotidien, par son entourage, et ressent le besoin de s'en distancier pour prendre du temps pour elle, rien que pour elle. Elle sort alors du village, traverse des champs, des rivières, s'éloigne encore. Elle arrive à l'orée d'une forêt et y pénètre, se promène au milieu des arbres, jusqu'à trouver un endroit où elle se sent bien et en sécurité, un lieu où elle se sentirait accueillie pour quelques jours. Elle s'y construit un petit nid douillet et trace un cercle protecteur autour, à l'aide de branches, fleurs, pierres qu'elle ramasse autour d'elle. Elle se couche, là, et sort de son petit balluchon le grand châle qu'elle avait emporté, un châle que lui avait offert sa grand-mère, qui l'avait elle-même reçue de la sienne, et que la jeune femme place sur ses épaules. [Nous comprenons alors l'invitation à faire de même avec la fine couverture que Caroline avait placée devant chaque participante, afin de ressentir corporellement l'histoire narrée]. La jeune femme sent le poids et la présence des ancêtres qui l'enveloppent doucement, comme des grands

⁷ Cette conception des menstruations se réfère au célèbre ouvrage « Lune Rouge » de Miranda Gray. L'auteure, à l'aide de figures mythologiques, contes et explications biologiques sur le cycle menstruel, propose aux femmes de découvrir le fonctionnement et le « pouvoir » de leur propre cycle hormonal et énergétique. Celui-ci, étalé sur quatre semaines, y est associé aux phases lunaires, chacune étant associée à une figure archétypale représentant les qualités énergétiques que peuvent ressentir les femmes dans les différentes phases du cycle. Ainsi, la phase pré-ovulatoire est associée aux énergies de la *Jeune fille* ou de la *Vierge*, la phase ovulatoire à celles de la *Mère*, la phase prémenstruelle à celles de l'*Enchanteresse*, et enfin la phase menstruelle aux énergies de la *Sorcière*.

bras qui la protègent. Entre ses jambes, elle sent le sang chaud s'écouler, et l'offre à la terre, se rappelant une chanson que sa grand-mère lui chantait... [Caroline diffuse un chant, dont elle nous dira par après qu'il lui vient de Miranda Gray] "Give away this blood of life to all my relations, and open my womb to the light"... Le lendemain, la femme boit une infusion de plantes récoltées autour d'elle, remercie la nature pour l'accueil qu'elle lui fit, remet l'endroit dans son état d'origine en veillant à effacer toute trace de son passage. En remerciement, elle place quelques fleurs, branches, de la mousse, dessinant un petit mandala pour la nature et les esprits du lieu. Ensuite, heureuse, elle se remet en marche vers sa communauté. En arrivant, elle rencontre le cercle des anciennes, qui semblent l'attendre, et l'accueillent en chantant... » [Caroline nous invite alors à ouvrir les yeux et nous mettre debout en cercle, pour que chacune s'avance à son tour en son centre et chante avec assurance :]

« Je suis femme et fière, fille de la terre, je suis femme et fière, fille de la terre.

Fille de l'eau, comme la rivière,

Fille de l'air, porteuse de mystère,

Fille du feu, ivre de lumière,

Fière, fille de la terre, fière, fille de la terre. »

Suivant ce rituel, Caroline nous demanda de nous rassembler par petits groupes de trois, avec une bougie, et prendre chacune trois minutes pour partager ce que nous avions imaginé, ressenti à travers cette histoire, et quel était notre vécu en s'avancant seule dans le cercle. L'une m'explique la difficulté mais le plaisir qu'elle eut à s'avancer et porter sa voix sous le regard des autres participantes, la confrontant à sa timidité, mais lui offrant également la douce sensation de faire partie de ce cercle. La seconde m'explique le bien-être et la joie ressentie en renouant symboliquement avec le temps des menstruations. Ménopausée depuis peu, elle me confie la tristesse et la nostalgie qu'elle éprouve en pensant aux périodes où elle avait ses lunes, moments qu'elle chérissait, pourtant bien avant de découvrir les cercles de femmes, car ces jours étaient l'occasion de prendre soin d'elle-même, prendre du temps pour elle en se distanciant des autres et des tracasseries extérieures. Plus tard dans la soirée, lorsqu'elle formulera cette même émotion sous la tente, Caroline lui expliquera que les femmes ménopausées, dites « chez les anciens » les *femmes blanches*, étaient, dans la conception énergétique des menstruations, directement reliées à la lune. Après une longue vie de menstruations, ces « femmes accomplies » en auraient acquis les multiples enseignements et incorporé toutes les énergies, avec ainsi le pouvoir de se

reconnecter à chacune de ces phases, indépendamment des écoulements de sang. Caroline lui proposa alors de poursuivre ce chemin qui lui manquait tant, en se reconnectant aux quatre énergies archétypales selon le cours du cycle lunaire, une proposition qui sembla emplir la femme d'espoir.

Après ces temps d'échange, nous fumes invitées à entrer et nous installer confortablement dans la tente rouge. À l'intérieur, l'ensemble découvre un camaïeu rouge déclinant ses teintes sur des tapis glanés à travers le monde, des coussins, des drapés. Au centre, une bougie illumine l'espace, projetant en un jeu d'ombres les petites silhouettes de femmes se tenant les mains, formées par la sculpture sur laquelle elle repose. Tisanes, fruits secs et gourmandises sucrées sont placées dans des coupelles à disposition. Le cercle ainsi aménagé dégage une atmosphère tamisée, chaleureuse, confortable et invitant à la détente. Un espace souvent décrit par les participantes comme « cosy », « cocoon », un petit cocon où l'on se sent bien, où l'on se sent « chez soi ». Les facilitatrices des cercles avancent régulièrement la métaphore de l'utérus ou de la « matrice » pour qualifier ce lieu rouge, sombre et chaud, un endroit sacré, le siège de notre féminité.

Caroline sortit un bâton orné de multiples rubans rouges, le bâton de parole. La symbolique de ces rubans lui était inspirée par des traditions du monde entier, dans lesquelles les jeunes filles recevaient par exemple un collier où ajouter une perle à l'occasion de chaque cycle menstruel, une ceinture sur laquelle tresser des nœuds, un arbre planté à l'occasion des premières règles, qui se verrait offrir un peu de sang chaque mois, et autres rituels marquant le début et la fin de chaque cycle, chacun étant unique. Elle déplore la manière dont sont appréhendées les menstruations dans notre société occidentale, accueillies violemment, parfois par une gifle à la génération précédente, et encore trop souvent considérées comme sales aujourd'hui, gérées comme des tabous, dont il ne faut surtout pas parler et encore moins devant les hommes, dont il faut taire et endurer les symptômes douloureux, dont on remplace la couleur dans les publicités pour des produits hygiéniques, ces règles qu'on essaie généralement d'oublier. Caroline expliqua qu'elle souhaitait nous inviter à prendre conscience de la nature cyclique de nos menstruations, établir un rituel qui nous soit propre, nous relie à notre corps et notre rythme naturel, accueillir ces menstruations plutôt que de les rejeter comme quelque chose de sale, célébrer leur « pouvoir » plutôt que de perpétrer le tabou. Notre hôte nous proposa alors de raconter, chacune à son tour – matérialisé par la disposition du bâton de parole –, nos « histoires de lunes » : la façon dont fut reçue l'arrivée de nos premières menstruations et comment nous les accueillons aujourd'hui. Cette

thématique, pour notre facilitatrice, revêt une importance particulière, car elle montre la façon dont fut marquée notre entrée dans le monde des femmes, et qui peut avoir empreint notre perception de la féminité et de son caractère biologique, un « être Femme » lié à l'imposition de discrétion et au dégoût, ou célébré. Certaines avaient reçu des conseils avenants et un accueil favorable – voire jugé excessif, selon l'une des participantes, se remémorant la gêne qu'elle avait ressentie lorsque sa maman l'avait emmenée au restaurant et lui avait offert des cadeaux pour la féliciter. Cependant, la majorité racontaient, l'air triste ou offusqué, les réactions froides qu'elles avaient reçues après avoir annoncé à leur mère ou à leurs sœurs l'arrivée de leurs premières menstruations, passées presque inaperçues. Pour celles-ci, la réponse avait pris la forme d'une boîte de *Tampax* et du mode d'emploi correspondant, parfois accompagnés de quelques brefs conseils techniques et d'une intimation à rester discrète vis-à-vis des hommes de la maison. Plusieurs participantes exprimèrent la honte et le dégoût qui les accompagnèrent dès lors chaque mois, mais certaines enchaînèrent cependant sur la joie qu'elles avaient eue en redécouvrant leurs menstruations à la lecture de l'ouvrage de Miranda Gray, au fil des tentes rouges, ou suite à la conférence donnée quelques mois plus tôt par Brooke Medicine Eagle⁸. Familiarisée avec les conceptions énergétiques des phases menstruelles, l'une expliquait qu'elle organisait désormais son agenda mensuel selon celles-ci, prenant congé durant les deux premiers jours de ses règles et que cela lui faisait « un bien fou » ; une autre racontait avec joie et fierté la façon dont elle avait transmis ces enseignements à sa fille, valorisant ses menstruations dès l'adolescence. Plusieurs d'entre les participantes témoignaient d'un désir d'aller plus loin dans l'acceptation et l'exploration de leur corps et de ses cycles, mais également de diffuser autour d'elles cette conception positive des menstruations. À la fin de son tour de parole, chaque femme pouvait choisir un petit ruban rouge parmi un éventail

⁸ Brooke "Medicine Eagle" est une auteure, chanteuse-compositrice, « guérisseuse » et maîtresse de cérémonies et « moon lodges » états-unienne, se réclamant d'origines ancestrales de six peuples natifs des États-Unis (Crow, Nez Percé, Lakota, Cree, Piegan et Cherokee). Ses travaux, conférences et animations se disent porteurs des enseignements indigènes, particulièrement de la tribu Crow dans laquelle elle a grandi. Cependant, ses origines, ainsi que ses interprétations et enseignements des spiritualités natives, ont été vigoureusement contestées, notamment par des représentant.e.s de peuples natifs et groupes de protection des traditions indigènes, ainsi que de nombreux.ses académicien.ne.s (medicineeagle.com ; Grimes, 2002 ; Donaldson, 1999). Lors de cette conférence, Brooke Medicine Eagle avait longuement parlé des rituels accompagnant les menstruations dans différentes traditions natives.

de teintes et textures, et le nouer autour de ce bâton de la parole partagée et respectée, nous réunissant toutes sur ce thème des cycles féminins.

Caroline proposa ensuite un second tour de parole, d'une minute par personne, pour énoncer nos « bonnes intentions » pour l'année 2019, entamée depuis peu. La consigne était de formuler celles-ci en entrelaçant les échelles temporelles des cycles lunaires et solaires – correspondant respectivement au mois et à l'année : « *ce que j'aimerais développer cette année, et ce que je souhaite mettre en place ce mois / cycle pour avancer vers cette intention* ». Elle veilla à distinguer la notion d'intention de celle, plus courante, de « bonnes résolutions » : trop strictes, ces dernières imposent un objectif qui, s'il n'est pas rempli, risque d'induire un sentiment d'échec, perçu négativement. Au contraire, les intentions n'ont pas pour point de mire un résultat à atteindre, mais une direction dans laquelle regarder, attirant la focale sur la fierté des petits pas engagés, plutôt que sur la distance séparant le cheminement individuel de l'objectif fixé. Parmi les intentions énoncées, plusieurs témoignaient du souhait de poursuivre et accentuer l'apprentissage de leur conscience corporelle, être plus à l'écoute d'elles-mêmes et de leur « nature cyclique », à travers notamment l'élaboration de rituels personnels célébrant l'écoulement du sang menstruel, et le fait de prendre du temps pour elles durant ces quelques jours mensuels (en prenant par exemple des jours de congé à cette occasion). L'une exprimait l'envie de développer son intuition et de s'y fier davantage, une autre, celle d'être plus connectée au moment présent, ancrée dans l'expérience de *l'ici et maintenant* et non la projection du mental. Après chaque intention formulée, nous étions conviées à approuver cette parole en entonnant en chœur « *Qu'il en soit ainsi, et si pas ça, mieux encore !* »⁹.

Durant le temps qui suivit, Caroline nous accorda la possibilité d'énoncer des demandes auprès des autres participantes, sur tout sujet et en confiance. Mobilisant la thématique de la soirée, la phase énergétique de la *Sorcière*, elle profita également de ce temps pour parler des bienfaits de la *cup* (ou coupe menstruelle), qui, en plus de son aspect écologique considérable, a l'avantage de permettre aux femmes de prendre conscience de leur flux, de

⁹ Cette simple phrase porte en elle la philosophie de « l'acceptation », régulièrement mise en avant dans les cercles de femmes. « Si pas ça, mieux encore » se réfère implicitement à l'idée que, comme Caroline nous le rappela, l'univers ne donne pas toujours ce que l'on demande, mais que les choses viennent toujours parce qu'il devait en être ainsi, pour un mieux. Ceci invite au lâcher-prise lorsque les événements auxquels nous faisons face se déroulent autrement que selon nos désirs et projections, se rattachant à la croyance que ceux-ci contiennent toujours un versant positif et bénéfique. Bénédicte, une autre facilitatrice que j'eus l'opportunité de côtoyer, me répétait souvent que « tout est parfait, toujours parfait ».

sa texture, son volume. Elle permet également de récolter ce sang, liquide sacré et excellent fertilisant, pour l'offrir aux plantes ou l'utiliser à d'autres fins rituelles, par exemple en peinture, la période des menstruations offrant la possibilité d'expériences créatives et spirituelles très profondes. Ces moments de dialogue sont ainsi une occasion pour échanger des conseils sur des sujets traitant de la féminité ou de l'intimité, sur des thématiques qui peuvent être difficiles à aborder au quotidien, et obtenir des informations personnalisées et subjectivées – des *savoirs d'expérience*¹⁰ (Borkman, 1976) –, palliant les carences d'autres canaux informationnels (tels les livres ou les sites internet). Lors des différentes tentes rouges auxquelles j'ai participé avec Caroline, celles-ci concernaient tout autant des questions précises sur la sexualité, les peurs, les désirs « honteux », que des renseignements sur le traitement naturel de mycoses ou des adresses de gynécologues respectueuses et à l'écoute.

Pour clôturer cette tente rouge sous le signe de la *Sorcière*, Caroline nous convia à nous prendre les mains – la droite donnant et la gauche recevant – et chanter toutes ensemble, dans sa version française, la chanson qui nous avait accompagnées durant la méditation :

« Laisse aller ce sang de vie à toutes mes relations,
Et ouvre ma matrice à la lumière.
Laisse aller, laisse aller (x2)
Et ouvre ma matrice à la lumière. »

Enfin, elle nous demanda de placer notre main gauche sur le bas du ventre de notre voisine – avec l'accord de celle-ci –, et notre main droite sur la main de notre voisine de droite, ainsi posée sur notre ventre. Dans cette position, nous étions invitées à nous regarder chacune, nous remerciant du regard, et à respirer profondément, afin de sentir que nous étions toutes unies par cette énergie féminine puissante. Ensemble, nos voix se sont élevées pour chanter une dernière fois :

« Je suis femme et fière, fille de la terre,
Je suis femme et fière, fille de la terre.
Fille de l'eau, comme la rivière,
Fille de l'air, porteuse de mystère,
Fille du feu, ivre de lumière,
Fière, fille de la terre,
Fière, fille de la terre. »

¹⁰ Les « savoirs d'expérience » (experiential knowledge) se réfèrent à des connaissances acquises par l'expérience personnelle d'un phénomène, et non relevant d'enseignements par des acteurs externes. Leur caractère empirique leur confère généralement une importante légitimité sociale (Borkman, 1976).

Tente rouge avec Caroline : La Femme Feu

Cette tente avec Caroline était sur le thème de « La Femme Feu ». Elle nous avait proposé pour cela de porter des vêtements qui pour nous évoquaient les couleurs du feu, teintes rouges et orangées... Après le partage du repas, nous nous sommes dirigées vers la grande salle et nous sommes installées dans le premier cercle. Devant chaque place étaient disposées deux petites coupelles rouges, l'une vide, l'autre renfermant une bougie éteinte. Au centre, le doux tapis rouge était parsemé de pétales, orné d'un éventail de plumes, de bouquets de roses carmin et orangées, d'un panier d'osier garni de morceaux de bois, d'un plateau regorgeant de plantes séchées, et d'une coupole destinée à accueillir un feu de table, présentant en son centre une fleur de lotus de verre orangé, sur laquelle reposait une bougie centrale.



Figure 2 : "Autel" central du cercle rituel de Caroline, ici décoré sur le thème de la "Femme-feu".

Caroline ouvrit le cercle en expliquant le thème de la soirée : le feu, ce feu sacré qui vit en chacun et en chacune, qui peut prendre de multiples formes, de multiples forces. La flamme, symbole de fougue, de chaleur et de lumière, nous guiderait pour l'ensemble de la séance,

pour aller découvrir celle qui vit en nous. Elle nous proposa d'ouvrir un premier tour de parole pour, chacune à notre tour, énoncer notre prénom, tout en allumant notre bougie, et partager l'état de notre « feu du jour » : une invitation à nous recentrer sur notre vécu, nos émotions, et à les mettre en mots. Le feu de joie qui souhaite diffuser sa lumière, le feu de la locomotive en marche qui siffle joyeusement mais ne parvient plus à freiner, le tapis de braises ardentes guettant l'arrivée du coup de vent pour s'enflammer, le petit feu de cheminée qui fait de son mieux pour réchauffer les cœurs, ... : la métaphore se déclinait sous autant de formes que de participantes. Les quatorze bougies, alors allumées, furent l'objet d'une invitation de Caroline à pratiquer une courte méditation. Installées confortablement, le dos droit, nous pouvions à présent observer la flamme danser sans bruit, apaiser notre respiration, explorer nos sensations... Les paupières closes, nous pouvions dès lors imaginer sa chaleur se répandre à l'intérieur de nous, s'épanouir, calmement, dans chacune de nos cellules. Écouter son message, alors qu'elle parcourait notre corps...

Le cliquetis des cuillères et théières que l'on pose sur le sol nous indiqua le moment de rouvrir les yeux. Caroline nous présenta alors avec malice le « breuvage de sorcière » qu'elle nous avait concocté, joliment nommé « La tisane d'Aphrodite ». Elle nous en présenta les ingrédients, disposés dans un petit réceptacle sur l'autel circulaire, et la dimension symbolique qu'elle souhaitait y porter : le gingembre, la cannelle, et la rose. À la recette, elle avait ajouté sa touche personnelle : une cuillère de miel, pour la douceur. Les petits pots circulèrent de main en main jusqu'à ce que chacune tienne entre ses paumes l'infusion fumante et délicatement parfumée, dans laquelle les cristaux de miel lentement se liquéfiaient. Une dernière surprise attendait nos palais gourmands, gaiement accueillie : une coupe chargée de carrés de chocolat noir au gingembre et au piment – destinés à nous offrir chaleur et piquant – parcourut le cercle, afin que chacune choisisse celui qui « l'appelait ». La proposition était, pour chacune, de formuler à voix haute et à tour de rôle l'appel du feu correspondant à ses propres besoins et désirs – les feux de la liberté, de la passion, de l'authenticité, du désir, de l'énergie sexuelle, de la discipline, ... –, avant de laisser fondre sur sa langue le morceau de chocolat, et de faire couler dans sa gorge le liquide doré. Notre hôte se leva alors, pour nous expliquer la suite du programme. Elle souhaitait nous inviter à réveiller en douceur notre *kundalini*, l'énergie sexuelle, le « chakra sacré ». Dans cette intention, elle nous indiqua de nous lever, dégager la pièce du cercle de coussins, et prendre place à l'endroit où l'on se sentait le mieux. De la musique émanait d'un amplificateur, tantôt douce, tantôt énergie et enjouée. Le moment était venu de faire

vibrer notre corps, de tout son long, sentir l'énergie s'y déployer. Réveiller chaque cellule, faire jaillir énergies et vibrations, détendre chaque muscle, en portant une attention particulière à notre bas-ventre. Appeler, dans tout notre corps, ce feu particulier, le faire émerger en nous en un continu de soubresauts. Enfin, après une vingtaine de minutes, calmer les mouvements de notre corps, et explorer nos ressentis corporels et psychiques, sentir les énergies qui circulent. Ensuite, Caroline nous proposa de choisir une rose, et circuler dans la pièce, dansant avec et pour la fleur, et surtout pour nous-mêmes. Le temps de quelques pistes musicales, nous avons ainsi l'occasion de laisser notre corps nous guider, et nous exprimer à travers lui. Ces temps de danse, fréquents dans les cercles de femmes, se placent sous le signe du non-regard et du non-jugement, aidant chacune à dépasser la timidité du mouvement. S'évanouit la peur de « mal danser » ou d'être accusée de danser « pour séduire, pour être regardée » : chacune peut prendre place en conscience et en confiance, prenant ce temps pour elle-même, étant à la fois « seule, mais avec les autres », comme me l'expliquaient des participantes. Après avoir dansé, vibré, tourbillonné, l'étape suivante consistait à ôter délicatement l'ensemble des pétales de la tige, et, tout en dansant, les placer contre notre utérus : « un cadeau pour notre matrice ». En mouvement continu, dans un ballet gracieux, le cercle des femmes s'est reformé, et nous sommes une à une rentrées dans la tente rouge.

L'installation dans le cercle est toujours accompagnée de chuchotis empressés, de rires, d'exclamations. L'expression d'une parenthèse, entre le temps du recentrement corporel individuel et celui du partage et de l'écoute. Caroline orienta la discussion en nous proposant d'expliquer pourquoi nous avons choisi d'appeler le feu énoncé, tout en laissant la porte ouverte à tout autre envie de partage, en fonction de notre vécu du moment. Elle a tendu le bâton de parole à l'une des participantes, et ce dernier a circulé en passant à chaque fois dans les mains de la personne désignée par celle qui clôture sa parole, et non sur offre volontaire. Le temps qui a suivi permit aux participantes d'exprimer des vécus très intimes et des émotions profondes, selon les besoins de chacune. Il est un récit qui m'a beaucoup touchée, qui nous a été raconté par l'une des membres, que je nommerai Sarah, par souci d'anonymat. J'ai choisi de n'en sélectionner qu'une partie, qui sans dévoiler une parole trop intime, me semble révélatrice des trajectoires d'acceptation et d'affirmation de soi que les cercles permettent d'initier, qui simultanément esquissent un contraste vécu par rapport aux proches, à la société dans laquelle les participantes évoluent.

Sarah avait appelé le feu de la foi, une foi qu'elle entendait comme un espoir et une lumière pour lui indiquer le chemin. Faisant glisser ses doigts sur le bâton de parole, sa voix trembla, et ses yeux s'embuèrent. Partagée, elle disait ne pas arriver à trouver l'équilibre entre le respect d'elle-même, et l'harmonie de ses relations. Elle avait cheminé, au fil des derniers mois, dans l'acceptation d'elle-même, et expliquait se sentir heureuse, et fière, de se sentir femme et d'apprendre à se respecter. Mais plus elle se sentait en accord avec elle-même, plus elle sentait se creuser le décalage entre son intégrité et son entourage, et particulièrement dans le couple. Plus elle s'assumait, et moins elle se sentait honorée et respectée à travers ses relations, qu'elle ne parvenait plus à harmoniser. Des larmes coulaient sur ses joues, elle cherchait sa respiration. Le cœur gonflé, Sarah illustra son sentiment en nous partageant l'expérience d'un conflit de couple qui l'avait terriblement touchée, un épisode que je considère trop intime pour être ici exposé, même sous anonymat. Avant de dire « Aho », elle releva les yeux, et nous remercia. Des sourires de compassion s'échangèrent, en silence. Et le tour continua. Quand chacune eut parlé, Caroline proposa, avec l'accord de Sarah, que celles qui ressentaient des « résonances » puissent les exprimer, lui porter soutien selon leur propre vécu, si celui-ci pouvait l'aider. Plusieurs femmes prirent alors la parole, à leur tour, pour partager certains sentiments similaires, et ce qui les avait aidées à les surmonter. Les tours de paroles prennent rarement la forme d'un échange, ce qui conféra à ce temps de « résonance » un caractère privilégié, initié selon le ressenti des besoins du moment.

Caroline prit ensuite dans ses mains un jeu de sa création, *KoneKto*¹¹, de multiples cartes illustrées d'un simple mot, entrelacé de dessins colorés. Le principe du jeu est d'en faire un temps de partage et d'écoute bienveillante, durant lequel les participant.e.s ont l'occasion de s'exprimer sur la thématique de la carte, souvent intime. Ce qu'elle nous proposa fut alors un temps pour sortir de la dynamique habituelle de silence et d'écoute, pour permettre cette fois l'interaction, le dialogue. Un temps pour « faire les petites souris » curieuses et enjouées, avec l'opportunité de lever la main pour demander la parole dès l'on a envie de s'exprimer sur la carte retournée. La thématique imposée orientant la discussion, l'offre

¹¹ Sur son site internet, Caroline présente son jeu en ces mots : « *Les cartes KoneKto nourrissent la relation, elle permettent de se dire et d'être entendu.e au plus intime de soi. Elles favorisent une communication authentique et toujours réactualisée. Elles sont un support, un clin d'œil de la vie, une invitation dans l'ici et maintenant pour partager, échanger et stimuler nos relations : celle du couple bien sûr, mais aussi nos relations amicales et familiales. Mieux se connaître, mieux se rencontrer, mieux se comprendre, pour en finalité mieux s'aimer !* » (<http://komuniki.be/index.html>, consulté le 6/08/19).

était ainsi celle d'un moment pour aborder, pour celles qui le désirent, des questions et vécus très intimes, que l'on n'ose pas particulièrement évoquer en « temps normal » et qui parfois n'ont jamais pu être formulés ; et l'opportunité d'avoir des réponses et échanges d'expériences. Les discussions qui suivirent, guidées par les cartes, traitaient essentiellement de la sexualité : les caresses, les sex-toys, les complexes, les costumes (ici entendus dans un rapport sensuel). J'étais à nouveau surprise de voir à quel point certaines participantes dévoilaient leur intimité, s'exprimant sur leur rapport au corps de l'autre et à leur propre corps à travers la sexualité, aux « liquides de vie », le sperme et le sang menstruel. L'espace de confiance s'ouvrait à l'expression personnelle sur le désir, la jouissance, l'orgasme, les fantasmes, la communication de la gêne ou du plaisir dans la relation sexuelle, parmi les multiples thématiques abordées. La discussion passa du rire aux larmes, selon la carte exposée et le vécu des participantes, passant par l'échange d'idées de jeux pour « pimenter » les rapports sexuels, autant que de témoignages très émus.

Pour conclure cette tente rouge, Caroline nous invita à nous prendre les mains, et chacune à notre tour, exprimer aux femmes notre gratitude pour la soirée. Elle nous demanda de choisir chacune un mot pour exprimer ce qui nous avait touchées et pour lequel nous souhaitions remercier les membres du cercle. Enfin, Caroline nous regarda en souriant, avant de s'exclamer, rieuse : « Personne ne sort de la tente avant d'avoir reçu au moins trois gros câlins ! ».

CHAPITRE 2 : CONTEXTUALISATION HISTORIQUE

1. Des cercles au féminin, un mouvement qui en évoque d'autres

Si les cercles de femmes cherchent généralement à se distancier de l'appartenance à des courants, dogmes et mouvements sociaux particuliers, et que participantes et organisatrices en retracent l'histoire de manière floue et différenciée ; il convient ici de tenter de situer les contextes sociétaux ayant progressivement mené à l'émergence de ces mouvements féminins. Les motivations et inspirations variées dans lesquelles puisent les facilitatrices pour agencer leurs cercles témoignent d'engagements hétérogènes, certaines portant l'emphase sur un axe écologique ou écoféministe, sur un changement sociétal ou individuel, arborant des dimensions spirituelles, psychanalytiques, thérapeutiques et/ou politiques. Cette diversité de formes, s'apparentant de manière différenciée à des mouvements sociaux distincts, rend complexe la recomposition de leur évolution historique propre et contextuelle. Cependant, je tâcherai d'en esquisser au mieux les contours, en situant l'émergence des cercles de femmes dans un tissage de discours et recompositions idéologiques, au croisement entre des logiques politiques, religio-spirituelles, politiques, culturelles, écologiques et féministes.

Globalisation, contre-culture et désir d'autonomie

Le vingtième siècle fut le théâtre d'innombrables changements socioculturels, économiques, politiques, religieux et structurels sur tous les continents ; des changements prenant parfois la forme de révolutions, qu'elles soient idéologiques, politiques ou technologiques. En Occident principalement, et graduellement imposé au reste du globe, le monde économique est caractérisé par un régime capitaliste hégémonique, donnant progressivement jour à la montée d'une pensée néolibérale dominante à partir des années 1970, prônant entre autres la privatisation des ressources et agents économiques, le libre marché concurrentiel, la limitation des pouvoirs de l'État et la responsabilité individuelle. En parallèle, la société industrielle et scientifique, portée par les idéaux rationalistes et libertaires hérités du siècle des Lumières, donne naissance à de nombreuses (r)évolutions technologiques et l'avènement d'une culture généralisée glorifiant le « progrès ». L'essor des techniques de communication et de transport, modifiant la perception du temps et de l'espace par la réduction perçue des distances et l'accélération des flux de personnes, de

marchandises, services, capitaux, informations, etc. ; participent à notre entrée dans l'ère de la *globalisation*. Ces multiples bouleversements induisent une profonde modification des modes de vie et de consommation, le décuplement des possibilités matérielles et symboliques d'emprise sur son propre vécu, et l'émergence d'une pensée dite « alternative », notamment par l'ouverture sur de nouveaux horizons culturels et la découverte de l'existence de modes de vie différents du modèle occidental.

Dans ces jeux de forces structurelles – économiques, politiques, religieuses, culturelles, ... –, les individus ne restent néanmoins pas en retrait, bien au contraire. À partir des années 1960 et 1970, s'élèvent de plus en plus de prises de conscience des conséquences sociales et environnementales des régimes politiques et économiques dominants dans le monde globalisé, dénonçant les effets néfastes de la modernité. On assiste peu à peu à une vague de mobilisations sociales pour l'émancipation des individus à l'encontre de ces puissances structurelles. Dans les pays occidentaux majoritairement, mais présents sur tous les continents, fleurissent de multiples mouvements (pacifistes, écologistes, féministes, spirituels, anticapitalistes, antinucléaires, indigénistes, ...) qualifiés de « contre-culturels » – principalement auprès d'une population jeune et dotée de capitaux socioculturels et économiques – interpellant les modes de pensée hégémoniques et eurocentrés caractéristiques de la modernité néolibérale, rationaliste et élitiste (Carozzi, 1999).

Selon Renée de la Torre, l'accès à de nouveaux horizons culturels, caractéristique de la globalisation, multipliant à l'infini les référents culturels et symboliques, stimule la créativité et l'habileté des sociétés et des individus à s'emparer de l'emprise sur leurs modes de vie et affirmer de nouvelles valeurs, à recréer du sens au-delà des impératifs rationalistes, recompositions constamment négociées entre contributions globales et cultures locales, entre traditions et modernité (de la Torre, 2008). Comme mentionné précédemment, ces restructurations de sens s'ancrent dans un processus transversal parcourant toutes les sphères de la vie sociale – religieuse, politique, économique, culturelle, éducative, artistique, ... María Julia Carozzi utilise la notion de *macromouvement* pour appréhender les liens entre les différents mouvements sociaux post-1970 en Occident (féministe, écologiste, antinucléaire, pacifiste, LGBT, afro, ...) et les nouveaux mouvements religio-spirituels émergeant à la même période :

« Un macromouvement se caractérise, selon la terminologie favorisée, par une même direction de changement, un même biais, la revendication d'un même contre-thème culturel [...], marquant les situations sociales qu'il modifie ou tente de modifier. [...] Un

macromouvement traverse divers mouvements sociaux et chaque mouvement social combine en une même base organisationnelle diverses revendications, de sorte qu'un même mouvement peut être inclus dans plus d'un macromouvement. C'est un même biais ou direction de changement unique qui configure l'unité à chaque macromouvement. » (Carozzi, 1999, p.19)¹²

La direction de changement caractérisant et unifiant les mouvements sociaux contre-culturels des années 1970 serait celle d'une revendication radicale de l'autonomie, s'opposant aux hiérarchies d'autorité, face au rouleau compresseur du néolibéralisme. Cette mise en évidence d'une orientation commune – l'autonomisation – aux diverses tendances contre-culturelles peut notamment expliquer la constatation d'une circulation des adeptes entre ces différents mouvements sociaux, religieux et spirituels – particulièrement notables dans le cas du mouvement New Age –, favorisant l'émergence de multiples réseaux idéologiques aux affiliations souples (Carozzi, 1999 ; Champion, 1989).

Critique religieuse et « réenchantement du monde »

La scène contre-culturelle des années 60-70 voit fleurir dans son sillage une importante diversité de recompositions religieuses, qui furent nommés « Nouveaux Mouvements Religieux » (NMR), saisissant les recompositions des systèmes de valeurs et croyances soulevées par les discours contestataires (Champion, 1989). Ce phénomène, ébranlant les certitudes portées par la pensée séculariste, invite à reconsidérer les rapports entre religion et modernité. Selon Danièle Hervieu-Léger (1999), sociologue des religions et directrice de recherche au CNRS et à l'EHESS, la sécularisation n'est pas à entendre au sens d'une « fin des religions », prophétie héritée du siècle des Lumières, mais à resituer dans un changement de paradigme, principalement caractérisé par une mise en avant de la rationalité dans tous les domaines de l'action, l'affirmation fondamentale de l'autonomie de l'individu-sujet, et une organisation sociale caractérisée par la différenciation des institutions et la spécialisation des différents domaines de l'action sociale. Loin d'une incompatibilité présumée entre la religion et la modernité, le phénomène de sécularisation

¹² Traduction personnelle de l'espagnol : « Un macromovimiento se caracteriza, de acuerdo con la terminología que prefiera emplearse, por una misma dirección de cambio, un mismo sesgo, la reivindicación de un mismo contratema cultural [...], impresa a las situaciones sociales que modifica o intenta modificar. [...] Un macromovimiento atraviesa diversos movimientos sociales y cada movimiento social combina en una misma base organizacional diversas reivindicaciones, de modo que un mismo movimiento puede ser incluido en más de un macromovimiento. Es un mismo sesgo o dirección de cambio único lo que confiere unidad a cada macromovimiento. » (Carozzi, 1999, p.19).

des sociétés occidentales présenterait un double aspect : la dispersion des croyances, et la dérégulation institutionnelle du religieux. Sous le règne de l'individualisme et du rationalisme, les grandes institutions religieuses auraient progressivement perdu leur emprise sur les individus, voyant s'affaiblir leur crédibilité à imposer un code de sens unifié pour réguler l'ensemble de l'expérience humaine (*idem*). Loin de disparaître pour autant, les croyances se recomposent et se diversifient, les signifiants religieux s'émancipent des structures dogmatiques et adoptent un caractère polysémique : le religieux devient « flottant », diffus, culturel, matière malléable, support aux bricolages multiples et interprétations individuelles (Champion, 1993). Dans le même temps, on assiste à une efflorescence de réseaux valorisant les expériences spirituelles, et autres « religiosités parallèles » (*idem*), recombinaisons de croyances, entre les systèmes religieux hégémoniques, l'attrait grandissant pour des religiosités orientales, la réactivation de pratiques ésotériques et mystiques, l'hybridation de signifiants religieux avec d'autres courants disciplinaires, notamment dans les domaines de la psychologie et des soins de santé, etc., constituant un paysage religieux « à la carte » :

« Tout se passe donc comme si le christianisme avait cessé d'être un système globalisant et unifié, à prendre en bloc, pour devenir un ensemble de « pièces détachées », offert aux libres compositions personnelles, aux adhésions sélectives à un nombre limité de croyances, de pratiques, de prescriptions. Ce système de « religion à la carte » signifie le refus d'une institution régulatrice des pratiques et des croyances – le refus d'une orthodoxie –, au profit du principe de la souveraineté individuelle. » (Champion, p.749)

Hervieu-Léger explique que l'apparent paradoxe de la « modernité religieuse » n'en est pas un. En secrétant sa propre utopie motrice, la modernité crée aussi un univers d'incertitudes, traversé par un effet de vide social et culturel, produit des bouleversements profonds des modes de vie et repères de sens :

« Cette logique d'anticipation [produire toujours plus, connaître toujours plus, communiquer toujours plus et toujours plus vite] crée, au cœur d'une culture moderne dominée par la rationalité scientifique et technique, un espace toujours renouvelé pour des productions imaginaires que cette rationalité décompose en permanence. C'est par l'imaginaire, en effet, que les hommes comblent l'écart qu'ils vivent entre le monde quotidien ordinaire, avec ses contraintes et ses routines, et cette aspiration à l'abolition de toutes les obscurités et de toutes les limites, que la modernité ne cesse de relancer au fur et à mesure des conquêtes qu'elle réalise. L'opposition entre les contradictions du présent et l'horizon d'un accomplissement futur crée, au cœur même de la modernité, un espace d'attentes, dans lequel se développent, le cas échéant, de nouvelles formes de religiosité permettant de surmonter cette tension :

représentations nouvelles du « sacré » ou appropriations renouvelées des traditions des religions historiques. » (Hervieu-Léger, 1999, p.39-40).

Le monde religieux contemporain, parfois qualifié de *postmoderne* ou *post-séculaire*, serait caractérisé par une individualisation et subjectivisation des croyances, pratiques et affiliations religieuses, dérégulées et reléguées dans la sphère privée. Absorbé dans l'individualisme moderne, l'individualisme religieux se recompose (Hervieu-Léger, 1999), valorisant l'autonomie du sujet et son accomplissement spirituel personnel. On assiste alors à une crise de la transmission religieuse : rejetant les identités prescrites ou héritées, les individus construisent leurs propres trajectoires d'identification religieuse, sous le signe de reconversions ou de « bricolages », sélectionnant parmi un large répertoire de croyances et référents religieux ceux qui font sens pour eux. Postulant l'obsolescence de la figure du *pratiquant* religieux – associée à la stabilité des identités et pratiques normées par l'institution, manifestant le lien entre croyance et appartenance – l'auteure propose deux autres figures idéal-typiques représentatives du paysage religieux occidental moderne : le *pèlerin*, et le *converti*. Deux figures symbolisant l'autonomie du sujet dans ses rapports aux pratiques et croyances : la première comme cristallisation de la mobilité religio-spirituelle, sous le signe de la fluidité et l'association sélective et temporaire, la seconde personnifiant l'individualisation de l'adhésion religieuse, comme choix personnel et privé (*idem*).

Émergence du mouvement New Age et reconceptualisation du sacré

Dans ce nouveau paysage transversal, valorisant l'émancipation vis-à-vis des doctrines, des pouvoirs politiques, des institutions ; prônant en revers l'autonomie individuelle et la liberté d'autodétermination, et bénéficiant, par la multiplication des flux transnationaux et des technologies de l'information, de l'explosion de l'accès à des référents culturels et symboliques ; se dessinent les conditions d'émergence de nouveaux mouvements religio-spirituels, sur fonds d'hybridismes culturels et recompositions de valeurs. C'est dans cette dynamique que s'est développé le courant spirituel New Age, réunissant un ensemble de pratiques éclectiques thérapeutiques et spirituelles, dont j'apporterai quelques exemples ci-dessous. L'appellation de ce mouvement fait historiquement référence à la croyance partagée par de nombreux participants de ces manifestations en l'avènement d'une ère nouvelle, coexistant avec le passage astrologique de l'Ère du Verseau, caractérisée par une transformation des valeurs de l'humanité vers la

spiritualité et l'harmonie, rendue possible par l'évolution et le déploiement des consciences individuelles (Carozzi, 1999 ; Cordovil, 2018, Hervieu-Léger, 1999).

Les cercles de femmes, dans leurs dimensions rituelles, spirituelles, éthiques, et par les réseaux au sein desquels ils sont plébiscités, m'invitent à les considérer en lien avec le phénomène qualifié de « New Age » ou de la « Nouvelle Ère ». Bien que la pertinence de cette appellation et de ses frontières, floues, soit aujourd'hui activement remise en question, il me semble utile de m'y référer, car les nombreuses études qui ont étudié ce phénomène diffus et transnational sous ce terme apportent des observations et théorisations éclairantes, me permettant de comprendre et appréhender de nombreuses dimensions retrouvées sur mon terrain. Ma découverte des cercles de femmes par l'intermédiaire des réseaux néochamaniques, la participation de nombreuses des actrices des cercles à de multiples activités usuellement associées au spectre holistique thérapeutico-spirituel, ainsi que la connaissance des cercles de femmes rencontrée chez la majorité des personnes côtoyées lors d'événements liés au chamanisme et à l'énergétique – là où leur existence semble couramment ignorée dans la plupart de mes réseaux de sociabilité externes – m'invitent à considérer un certain parallélisme entre les cercles et le mouvement dit New Age. Cependant, je n'utiliserai pas directement ce terme pour qualifier les cercles de femmes auxquels j'ai participé, premièrement parce que les participantes elles-mêmes ne se définissent pas en référence à ce terme – qui leur est souvent inconnu –, ensuite parce que celui-ci a progressivement englobé des phénomènes de plus en plus divers et perd donc de sa substance conceptuelle, considéré aujourd'hui comme un mot-valise aux références incertaines (Fedele, Knibbe, 2012).

Le courant qualifié de *New Age* se réfère à un ensemble de pratiques diffus aux inspirations culturelles multiples¹³, englobant un large spectre de manifestations thérapeutiques et spirituelles s'axant autour d'une conception holistique du bien-être, allant de la pratique du Zen, reiki, yoga, chamanismes, shiatsu, quête de visions, ... à la réflexothérapie,

¹³ Le mouvement New Age, prônant un retour à des valeurs dites traditionnelles ou ancestrales, s'est dans un premier temps particulièrement intéressé aux religions et spiritualités de l'Asie et de l'Inde, et principalement aux pratiques liées au Bouddhisme et à l'Hindouisme. S'élève ensuite un engouement particulier pour les traditions « indigènes », particulièrement dans le mouvement dit néochamanique, élevant comme emblème la catégorie générique de « l'Indien », contrepied des logiques rationalistes et individualistes occidentales. Celui-ci est considéré comme détenteur de savoirs « authentiques » et porteurs de relations plus harmonieuses entre toutes les espèces, avec la nature et le cosmos, offrant ainsi des valeurs et pratiques alternatives au modèle technocratique associé au système occidental, remis en question par le nouveau mouvement écologiste (Losonczy, Mesturini Cappel, 2010 ; Scuro, 2015).

naturopathie, énergétisme, acupuncture, magnétisme, sophrologie, et tant d'autres. Un tel ensemble de pratiques hétéroclites ne peut évidemment pas faire l'objet de qualifications homogènes et de frontières nettes. Cependant, le partage d'inspirations, valeurs et conceptions éthiques, écologiques¹⁴, thérapeutiques, ... entre ces multiples pratiques, ainsi que la relative homogénéité des acteurs circulant de l'une à l'autre, constituant un réseau de sociabilité entre ces disciplines, confère à cet ensemble une certaine pertinence théorique, à manipuler avec prudence.

La philosophie New Age s'est développée à travers l'attrait croissant d'un public majoritairement jeune, occidental et doté de capitaux socio-économiques et intellectuels moyens à « supérieurs », pour les pratiques spirituelles et thérapeutiques dites traditionnelles, « exotiques », ésotériques. Il convient cependant de ne pas considérer cet intérêt renouvelé pour des pratiques anciennes comme idéalisation du passé : selon Françoise Champion, « *il s'agit plutôt d'une critique des insuffisances de la modernité plutôt que d'une nostalgie du passé.* » (1993, p.753). Déçus par les effets sociaux du rationalisme et de sa pensée rigoureuse, insuffisants pour répondre aux problèmes et questions existentielles de cette société vantant sa modernité, beaucoup de gens cherchent de nouvelles façons d'interpréter et de vivre le monde, enfin, de le « réenchanter ». Ce mouvement, que certains ont qualifié de « tournant subjectiviste » ou de « culture de l'expressivité et de l'authenticité » (Gauthier, 2009), est devenu un public idéal pour la diffusion de pratiques et de discours perçus comme « ancestraux », dont la cosmologie s'ancre dans une conception holistique du monde, faisant référence à l'interconnexion et l'interdépendance de tous les êtres et puissances naturelles et surnaturelles. Ces pratiques et discours véhiculés reposent sur des modes de connaissance et de relation perçus comme agissant en rupture vis-à-vis des modèles occidentaux hégémoniques basés sur la rationalité scientifique et l'individualisme ; ouvrant de nouveaux horizons répondant de manière plus appropriée à de nouvelles préoccupations écologiques, éthiques, politiques, spirituelles, créatives, ...

De ce contexte surgirent d'innombrables manifestations de pratiques et d'idéologies hybrides, inspirées des savoirs et coutumes « autochtones », recomposées – dont les motivations et manifestations diffèrent parfois fortement de leur sens et contexte d'origine

¹⁴ J'utilise ce terme en son sens premier – les interactions entre éléments du milieu – comme en ses utilisations actuelles, relatives au respect de l'environnement.

(de la Torre, 2008, 2018) –, dans des environnements généralement urbains et occidentaux. Dans cette fascinante diversité de réappropriations créatives et transculturelles, deux motivations dominantes se dégagent, soutenant les attentes de leurs protagonistes : le désir de trouver des alternatives aux thérapies conventionnelles de la modernité occidentale – insuffisantes pour guérir les maladies au-delà des symptômes corporels –, et pour développer leur conscience vers une élévation spirituelle (de la Torre, 2008). Deux perspectives orientées vers le bien-être individuel, l'amélioration physique, spirituelle et psychique de l'individu – unification du corps, esprit, mental –, entendu comme part d'un tout interconnecté, une vision holistique dans laquelle l'harmonisation du monde passe par celle du *Soi*. Ce point de départ, centré sur l'individu, mène María Julia Carozzi à parler de « transcendentalisation », de *sacralisation de l'autonomie individuelle*, sensiblement illustrée dans ces mouvements New Age, par la resignification conceptuelle du sacré. Celui-ci effectuerait ainsi un glissement ontologique, quittant la position d'instances externes ou supérieures pour s'ancrer au cœur de l'individu et de toute chose, transitionnant de la transcendance vers l'immanence (Carozzi, 1999 ; Santillana Vallejo, 2018). La place singulière accordée au sacré dans de nombreuses pratiques associées au courant New Age invite l'auteure à évoquer le caractère religieux de la quête d'autonomie individuelle dans ses manifestations, tout en soutenant l'affirmation de distanciation vis-à-vis des dogmes et affiliations exclusives :

« Ce qui différencie le mouvement de la Nouvelle Ère d'autres mouvements post-1970 est, justement, son caractère religieux : l'absolutisation de l'autonomie individuelle [...], le postulat d'un intérieur non socialisé doté de sagesse, sain et connecté énergétiquement à l'univers comme moteur des transformations individuelles. L'exclusion systématique de tout signe d'influence, pouvoir et autorité du discours et la pratique de leaders et professionnels du complexe alternatif informé par la Nouvelle Ère, exclusion se traduisant dans la négation par la Nouvelle Ère de son caractère de mouvement, négation de l'existence de leaders [...] et négation d'une doctrine, permet d'affirmer que dans le cœur doctrinaire de la Nouvelle Ère se cache justement la sacralisation de l'autonomie individuelle. » (Carozzi, 1999, p.37)¹⁵

¹⁵ Traduction personnelle de l'espagnol : « Lo que diferencia al movimiento de la nueva era de otros movimientos postsesentistas es, justamente, su carácter religioso: la absolutización de la autonomía individual [...], la postulación de un interior no socializado sabio, sano y conectado energéticamente al universo como motor de las transformaciones individuales. La sistemática exclusión de todo signo de influencia, poder y autoridad del discurso y la práctica de líderes y profesionales del complejo alternativo informado por la nueva era, exclusión que se traduce en la negación a la nueva era de su carácter de movimiento, negación de la existencia de líderes [...] y negación de una doctrina permite afirmar que en el corazón doctrinario de la nueva era se halla justamente la sacralización de la autonomía individual. » (Carozzi, 1999, p.37).

Cette reconceptualisation du « sacré », interne et intrinsèque à chacun plutôt que dans le chef d'une divinité extérieure et supérieure – comme c'est le cas dans les grands dogmes monothéistes comme le catholicisme –, trouve sa continuité dans la place centrale attribuée au corps dans les manifestations de ces nouvelles « religiosités » et pratiques thérapeutico-spirituelles, et sensiblement dans les cercles de femmes (je développerai ce point en aval). Le sacré, alors perçu comme interne à chacun, peut alors faire l'objet d'une quête de reconnexion de l'individu à celui-ci, à lui-même, pouvant s'expérimenter par le biais de multiples techniques psycho-corporelles. La place du corps s'y illustre de façon notable par l'attrait pour la danse – voire *transe-danse* –, le yoga, la sophrologie, les médecines holistiques, les visualisations corporelles, le tai-chi, les chants vibratoires, etc. Le corps, resémantisé, se fait vecteur privilégié de l'accession au sacré, au divin à l'intérieur de soi à travers les rituels et techniques corporelles (Carozzi, 1999 ; de la Torre, 2008 ; Santillana Vallejo, 2018).

Discours féministes et questionnements religieux : les spiritualités féminines

Le contexte ayant vu émerger la pluralité de mouvements contestataires et religio-spirituels décrits ci-haut, vit également surgir une diversification des discours remettant en question les structures patriarcales de la société occidentale. Les années 1960-70 voient émerger de nombreux mouvements de lutte pour les droits et l'émancipation des femmes dans l'espace public, mais également, plus discrètement, dans des espaces intimistes : les groupes de soutien et de conscientisation féministes. Ni privés, ni publics, ces espaces d'entre-soi féminin, par la mise en commun des vécus personnels de la domination masculine, favorisent l'émergence d'une identification collective et de liens de solidarité, impulsion d'une mobilisation politique¹⁶. Cette période est également le théâtre de nouveaux dialogues entre la sphère religieuse et les discours féministes donnant jour à divers courants de religiosités et spiritualités féminines, modelant et réarticulant des conceptions singulières de la féminité et du sacré. Pour Rosi Braidotti, le tournant *post-séculaire* – se référant au mal nommé « retour du religieux » dépeint par Champion et Hervieu-Léger – dont témoigne la résurgence de traditions religieuses et l'effervescence de

¹⁶ Ces groupes de non-mixité à caractère politique seront explorés plus en détail dans le dernier chapitre, *Résonnances et convergences, la politique de l'intime*.

nouveaux mouvements spirituels illustrées dans les parties précédentes, défie de nombreux discours féministes se voulant exclusivement politiques et a-religieux : l'attrait croissant pour des références spirituelles au sein de mouvements de femmes remettrait en question le postulat selon lequel le religieux serait incompatible avec un discours féministe, démontrant que la subjectivité politique peut être transmise et soutenue par des valeurs et référents religieux (Braidotti, 2008 ; Longman, 2018).

María del Rosario Ramírez Morales (2019), anthropologue étudiant les cercles de femmes au Mexique, distingue trois grands mouvements du discours féministe¹⁷ à l'égard du phénomène religieux, trouvant leur point commun dans la critique des logiques patriarcales et sexistes des religions hégémoniques et structures ecclésiastiques, et y répondant de manière différenciée. Trois courants, également analysés par Kristin Aune, que cette dernière qualifie de *féminisme séculaire*, *féminismes religieux*, et *tournant féministe spirituel* (Aune, 2015). Le premier mouvement se constitue en opposition aux grandes religions, postulant l'abandon des pratiques et croyances religieuses, perçues comme obstacles à la libération et l'autodétermination des femmes. C'est dans cette perspective qu'émerge un féminisme qualifié de séculaire, prônant un activisme exclusivement politique et séparé du domaine religieux. Le second mouvement décrit par les auteures avance au contraire la possibilité de conciliation entre un agenda politique féministe et les institutions religieuses, par une remise en question des croyances et traditions depuis l'intérieur. Ce courant a notamment donné naissance à une théologie féministe, dont Luce Irigaray (1996) constitue l'une des figures emblématiques du féminisme chrétien, proposant une relecture réinterprétative des textes religieux dans laquelle les femmes occupent un rôle central. Le dernier mouvement, surgissant dans les années 70-80, constitue un tournant vers les spiritualités portées comme alternatives aux religions dogmatiques et patriarcales, valorisant une conception de la féminité pensée dans une dimension sacrée (Aune, 2015 ; Ramírez, 2019).

¹⁷ Le terme « féminisme », dans ses usages et références, est fondamentalement polysémique, renvoyant à une pluralité de réalités et discours, parfois contradictoires et s'excluant mutuellement. Les connotations et réalités diverses attribuées au terme, tant dans la littérature que dans les idéologies politiques et imaginaires sociaux, complexifient les modalités d'identification des acteur.trice.s et discours au mouvement, tout en partageant de nombreuses idées avec celui-ci. Cependant, ayant rencontré régulièrement ce terme sur mon terrain, apprécié positivement ou négativement, il ne me semble pas reléguable pour autant. Ainsi, dans cette recherche, lorsque je fais usage du terme « féminisme » sans en spécifier le courant, je me réfère à son sens le plus restreint : la revendication d'une égalité de droits et libertés entre les genres, d'un plus grand pouvoir d'action des femmes, s'opposant aux mécanismes de domination masculine.

C'est principalement dans ce dernier courant, en parallèle des groupes de self-help féministes – dont s'inspire le format des groupes de parole –, que nous pouvons penser l'émergence des cercles de femmes, incluant une dimension spirituelle en ce qu'ils mobilisent des conceptions particulières de l'accès au sacré – un sacré désormais pensé comme immanent, incarné – dans un processus de revalorisation des corps et identités féminines. Les discours, pratiques et symboles mobilisés au sein des cercles de femmes s'inspirent de multiples courants spirituels et féminins ayant fait leur apparition dans le contexte présenté ci-haut, contreculturel et généreux d'inventivité en termes de restructurations de sens et réappropriations spirituelles et culturelles. Parmi ceux-ci, je citerai le mouvement de la Déesse, le néopaganisme (et son courant le plus illustre, la sorcellerie Wicca), les *Reclaiming Witches* – mouvement porté par la « sorcière » Starhawk¹⁸, – et de nombreuses manifestations dans la lignée du mouvement New Age, incorporant l'idéologie du *féminin sacré*. L'accès exponentiel à des univers symboliques et culturels multiples favorise une réorganisation de pratiques, discours et croyances éclectiques, faisant émerger des référents nouveaux – empruntés et recomposés –, des « narratives hybrides » (de la Torre, 2018) pouvant servir de base à des conceptions alternatives de la féminité, revalorisée. Illustrant ce propos, nous pouvons par exemple nous référer au processus de « féminisation » d'un mouvement spirituel chamanique mexicain, le *Camino Rojo*, brillamment analysé par Renée de la Torre (*ibid*) ; et le féminisme *yiniste* (Hertig, 1998), adoptant les conceptions orientales du yin et du yang, principes féminin et masculin, respectivement associés aux qualités « contractives, conservatives, coopératives, intuitives, synthétiques » et « expansives, agressives, compétitives, rationnelles, analytiques » (*ibid*).

Nombreuses de ces spiritualités féminines alternatives – inspirant largement les cercles de femmes – peuvent être mises en perspective avec l'écoféminisme, s'en revendiquant ou partageant des conceptions portées par ce mouvement. Réunissant la pensée féministe et environnementaliste, celui-ci a pour postulat fondamental que l'oppression des femmes par les hommes et la destruction de la nature trouvent une même origine dans les fondements

¹⁸ Starhawk, pseudonyme adopté par Miriam Simos, est une auteure militante étatsunienne, figure emblématique de l'écoféminisme et du néopaganisme. Elle revendique le titre de *Sorcière* moderne, faisant notamment référence à l'extermination des femmes qui eut lieu au Moyen-Âge, impulsée par l'Église Catholique sous couvert de lutte contre l'hérésie, connue sous le nom de « chasse aux sorcières ». Elle est l'auteure du livre à succès « *The Spiral Dance : A Rebirth of the Ancient religion of the Great Goddess* », publié en 1979.

patriarcaux de la société (Santamaría-Dávila et al., 2018). Parmi la diversité de pratiques et discours attachés à l'écoféminisme, plus ou moins ouvertement politiques, s'élève un axe spirituel, articulant le lien postulé entre les femmes et la nature à un fondement essentiel, intrinsèque et sacré les unissant, souvent illustré par la figure de la Terre-Mère : une figure nourricière, créatrice, porteuse de vie, soignante – représentations couramment diffusées dans les cercles de femmes. S'opposant aux religions hégémoniques, aux structures patriarcales et au système néolibéral, l'écoféminisme spirituel prône une reconnexion à la nature, pensée comme entité spirituelle et force divine ; un « *culte de la Terre sacrée* [qui] *tend à abolir les relations de domination et à promouvoir la vie, pour chacun et ici-bas ; loin des institutions religieuses qui culpabilisent les humains et font de la femme une vierge, une pécheresse ou une sorcière.* » (Werner, 2018, p.29).

Loin des luttes féministes lesbiennes émergeant à la même période – rattachée à ce qui fut nommé dans le monde académique « les féminismes de la deuxième vague » – considérées « anti-hommes » voire prônant une domination féminine, les spiritualités écoféministes, inspirant amplement les cercles de femmes, appellent à une harmonisation des relations entre les hommes et les femmes – pensés, non comme égaux, mais *complémentaires* –, entre les humains et la nature. La complémentarité entre les sexes est représentée par les principes *féminin* et *masculin*, énergies sacrées caractérisant à la fois les qualités de la femme et de l'homme, tout en étant présents en chacun.e, et qualifiant également des logiques sociétales – l'individualisme, la raison, le rendement, ... étant associés au « masculin ». Ces principes sont généralement symbolisés par le yin et le yang, empruntés de traditions culturelles asiatiques, dont l'harmonisation aiderait à vaincre la domination des femmes et de la nature :

« La culture humaine a polarisé la masculinité avec le yang exclusivement, et la féminité avec le yin exclusivement. Cependant, hommes et femmes ont tous deux des énergies yin et yang. [...] La représentation polarisée du yin et du yang autour des stéréotypes de genre appauvrit l'humanité et cause des dommages qui autrement pourraient être la véritable source du bien-être humain. [...] La dominance du yang sans l'équilibre du yin mène le yang à son sommet, augmentant la hiérarchie raciste, sexiste et classiste. Conduite par la compétition et l'expansionnisme égotiques, l'overdose de yang résulte en oppression massive et violence à l'égard des organismes vivants et de la terre. La spiritualité yiniste cherche à unir les multiples

dimensions de relations et leur interconnexion mutuelle avec Dieu, les êtres humains, la nature, et l'environnement écologique. » (Hertig, 1998, p.19-20)¹⁹

Dans ce discours, les femmes, porteuses par excellence des valeurs du *féminin*, occuperaient dans ce mouvement une place prépondérante, valorisante, pour rééquilibrer l'ensemble du monde, s'affirmant ainsi face à l'homme et à la destruction des écosystèmes.

Angie Simonis, retraçant l'évolution du mouvement de la Déesse, postule que les spiritualités féminines ayant émergé durant la seconde vague féministe coïncident, et trouvent leurs fondements dans un féminisme culturel et différencialiste (Simonis, 2012). Le féminisme culturel, dont Adrienne Rich et Mary Daly sont les militantes les plus influentes, plaide pour la libération des femmes par le développement et la préservation d'une culture féminine, valorisant les « valeurs féminines » et dénigrant les valeurs masculines (*ibid*). Pour les plus radicales, le renversement de l'ordre symbolique patriarcal devrait se faire par une inversion de la hiérarchie, substituant la femme comme partie supérieure du binôme (*ibid*). Critiquant les valeurs égalitaristes, dont les objectifs reviendraient à encourager les femmes à adopter des comportements d'hommes, dans une société dans laquelle l'ordre patriarcal valorise les valeurs associées au « masculin », les féministes culturelles ou différencialistes soulignent des distinctions essentielles entre hommes et femmes. Elles proposent une nouvelle définition de la féminité, revendiquant et revalorisant les qualités culturellement associées aux femmes – d'amour, de soin, de créativité, ... – comme attributs naturels, lesquels auraient été sous-estimés jusqu'alors par un système patriarcal destructeur et jaloux du « pouvoir créateur » des femmes (Alcoff, 1988 ; Simonis, 2012). Les femmes seraient faites d'une essence commune – à la fois biologique et spirituelle, les deux étant intrinsèquement liés –, dont l'énergie, féminine, pourrait être rechargée et renforcée par les liens de solidarité entre femmes et par la

¹⁹ Traduction personnelle de l'anglais : “Human culture has polarized maleness with yang exclusively, and femaleness with yin exclusively. However, both male and female have yin and yang energies. [...] The polarized representation of yin and yang around gender stereotypes impoverishes humanity and inflicts harm which otherwise could be the very source of human well being. [...] The dominance of yang without the balance of yin drives yang to its peak and heightens the hierarchy of racism, sexism, and classism. Driven by ego-bounded competition and expansionism, the overdose of yang results in massive oppression and violence to living organisms and the earth. Thus, yinist spirituality seeks to process multiple dimensions of relationships and their mutual interconnectedness with God, human beings, nature, and the ecological environment.” (Hertig, 1998, p.19-20)

conscience et la reconnexion corporelle – portant alors le message politique d’une réappropriation des corps féminins pour contrer le patriarcat (*ibid*).

À n’en pas douter, les spiritualités féminines ont été largement critiquées, tant par des académistes que des militant.e.s féministes, pour leurs conceptions problématiques de la féminité et de la masculinité à tendance essentialisante et universalisante, des représentations déterministes, exclusives et réductives. Rejetées par la plupart des courants féministes contemporains – en particulier issus de la « troisième vague », prônant un féminisme égalitariste inclusif et intersectionnel, représentatif de la diversité des femmes, de la pluralité des formes de discrimination et de la multiplicité des identités de genre –, ces spiritualités féminines sont accusées de réactiver des stéréotypes de genre essentialisants, normatifs et hétérocentrés, enfermant les femmes dans des rôles prescrits et participant ainsi à la consolidation de la structure patriarcale dont elles cherchent à se défaire (Fedele, Knibbe, 2012 ; Longman, 2018). Incorporant leurs conceptions de l’ « être femme » dans des pratiques spirituelles et corporelles, et dans un processus de réappropriations de mythes et figures archétypales, les spiritualités féminines ancrent les idéologies de potentialisation et libération des femmes dans le quotidien et l’individuel, un « féminisme mystique » relevant plutôt de l’expérience affective, corporelle et émotionnelle que de la scène militante (Ramírez, 2019). Elles ont pour cette raison été régulièrement accusées d’abandonner la lutte politique au profit du romantisme et du mysticisme (Rountree, 1999, 2001) ou d’un individualisme narcissique et psychologisant (Donaldson, 1999).

Cependant, de nombreux.ses auteur.e.s ayant étudié des manifestations de ces spiritualités féminines, et notamment des cercles de femmes, maintiennent qu’en dépit de ces biais problématiques, ces représentations offrent aux femmes un potentiel d’émancipation et d’action sur leur propre vie non-négligeable – thèse que je défendrai au long de ce mémoire. Anna Fedele et Kim Knibbe, soutenant que les relations de genre et de pouvoir sont trop complexes pour y être réduites à un modèle dualiste de domination ou d’émancipation des femmes, expliquent que « *les spiritualités contemporaines, défiant en apparence les rôles de genre religieux existants, le font de multiples façons et doivent être étudiées en gardant à l’esprit le contexte social dans lequel elles puisent leur origine. Elles peuvent offrir aux femmes des voies d’empowerment, en offrant de nouveaux rôles et figures de référence,*

mais elles peuvent aussi être reproductrices de stéréotypes de genre ou domination de genre. » (Fedele, Knibbe, 2012, p.5)²⁰.

Mon expérience de terrain, au cours de laquelle des participantes me témoignaient continuellement leurs sentiments de libération et de pouvoir d’agir par l’expérience des cercles de femmes, me mène en effet à explorer les dessous de ces mécanismes de reproduction de la domination dont sont porteuses ces mêmes représentations. Valorisant la solidarité entre femmes, la promotion de valeurs positives associées à la féminité, offrant de nouvelles références archétypales, prônant l’acceptation et la valorisation du corps et de la sexualité, ... les conceptions héritées des spiritualités féminines, véhiculées au sein des cercles de femmes, constituent un réservoir de possibles conséquent, offrant aux femmes un potentiel *d’agency*²¹ et d’empowerment généreux (Cordovil, 2015 ; Leidenfrost, 2012 ; Longman, 2018 ; Rountree, 2001, Ramírez, 2019).

2. L’autonomie et l’inspiration : dépasser les dichotomies

Certains cercles de femmes s’inscrivent explicitement dans une perspective féministe, comme les groupes de *self-help* et *consciousness-raising* des années 1970 et l’écoféminisme ; ou dans des mouvements spirituels singuliers, parmi lesquels la sorcellerie Wicca, l’écoféminisme et le retour de la Déesse – comme c’est le cas pour la majorité des références académiques rencontrées sur le sujet. Cependant, les cercles de femmes que j’ai rencontrés réfutent la catégorisation à des mouvements spécifiques, même dans le cas des tentes rouges, qui offrent ainsi plus une structure matérielle et symbolique particulière qu’un ensemble de pratiques et croyances.

La mise en scène des évolutions de multiples champs de la vie sociale au cours de la seconde moitié du 20^e siècle, que je choisis d’exposer ci-dessus, peut surprendre le lecteur

²⁰ Traduction personnelle de l’anglais : “contemporary spiritualities that apparently challenge existing religious gender roles do so in multiple ways and need to be studied bearing in mind the social context in which they originate. They can empower women, offering new roles and figures of reference, but they can also end up reproducing gender stereotypes or gendered domination” (Fedele, Knibbe, 2012, p.5).

²¹ Le terme *agency* se réfère ici au concept établi par Judith Butler, se référant à « une capacité d’agir, de s’émanciper des rapports de domination, passant par l’interruption ou le renversement des normes dominantes (Butler 2006, p. 15), et ayant un potentiel subversif sur les multiples fronts du quotidien. » (Achin, Naudier, 2013, p.111). Ce concept a pour avantage d’insister simultanément sur les failles et les mécanismes de reproduction de la domination, pour penser la façon dont les acteur.trice.s aménagent des capacités d’action au sein d’un cadre normatif imposé (*ibid*).

ou la lectrice par son caractère diffus et synthétique à divers égards, distant de la thématique singulière des cercles de femmes. Car en effet, une grande part des participantes côtoyées ne s'identifient ni comme féministes, ni dans une quête spirituelle – religieuse encore moins –, bien qu'elles expriment volontiers des attitudes sympathiques à l'égard de ces domaines ; et ne considèrent pas leur participation aux cercles comme une démarche politique. Le désir de distanciation des cercles vis-à-vis de dogmes et écoles de pensée déterminées est manifeste dans leurs discours, préservant de cette façon la revendication d'une pluralité de formes et significations du phénomène, et complexifiant l'écriture de leur cheminement historique. Je considère toutefois essentiel de les resituer dans les logiques sociétales les précédant, dans lesquelles ils s'insèrent selon moi, offrant des clés de compréhension non-négligeables sur l'émergence de ces nouvelles formes de « féminité » et de « sororité ». C'est dans ce paysage de recompositions idéologiques, à l'intersection entre les champs du religieux, du politique et du culturel – incluant les discours féministes, écologistes, spirituels et indigénistes – que se glissent les cercles de femmes. Et c'est à la lumière de ces multiples discours émergents que nous pouvons les comprendre, dans leurs rapports au genre, à l'identité personnelle, à la communauté, aux institutions religieuses, aux structures patriarcales, à l'écologie, aux traditions, au corps, au sacré.

Je me référerai pour conclure à l'analyse de Chia Longman, directrice du « Centre de Recherche sur la Culture et le Genre » à l'Université de Gand et du programme de maîtrise interuniversitaire sur le genre et la diversité, s'identifiant dans une approche anthropologique. Celle-ci a étudié les cercles de femmes en Belgique, au Pays-Bas et en Allemagne, entre 2014 et 2017. Le contexte dans lequel elle établit sa recherche, proche du mien dans le temps et dans l'espace, ainsi la familiarité que m'évoquent ses observations, me mène à considérer une certaine similarité entre nos deux terrains ; malgré – ou plutôt considérant – la diversité des formes et objectifs que revêtent les cercles de femmes. Dans l'article qu'elle publia sur le sujet, l'auteure souligne le caractère ambivalent des cercles de femmes vis-à-vis des mouvements religieux, féministes ou spirituels, présentant dans leurs discours et pratiques des traits régulièrement associés à ces catégories dans la littérature académique et s'en inspirant, tout en se revendiquant autonomes par rapport à ces courants de pensée et non-affiliés à d'autres mouvements internationaux sur le « féminin ». L'auteure postule que les cercles de femmes « *transcendent les frontières entre le religieux, le spirituel et le séculier, [...] illustrant une forme d'agency et subjectivité féminine post-séculaire* » (Longman, 2018, p.1) :

« Ni les dupes d'une fausse conscience, ni comme activistes publiques d'une conscience en opposition, je pense que les cercles prodiguent aux femmes, individuellement et collectivement, un potentiel d'*agency*, à travers des moyens de conscientisation plus « holistiques » et incarnés dans le corps, articulant des éléments plus affirmatifs ou en opposition vis-à-vis de la société séculaire et son idéologie de genre (néo)libérale dominante. » (Longman, 2018, p.14)²²

C'est sous cet angle que j'évalue également l'attitude des cercles rencontrés vis-à-vis de ces grands champs sociétaux, qui au-delà de qualifications dichotomiques, mobilisent de façon fluide des idéologies potentiellement politiques tout en maintenant leur autonomie, dans une perspective *d'empowerment* et de subjectivité. Plutôt qu'un sentiment d'appartenance ou d'affiliation à des courants, ce sont ceux d'inspiration, d'autodéfinition et d'appropriation sélective qui semblent plus appropriés pour qualifier la façon dont des éléments de discours attribués au féminisme, à certains mouvements religieux et spirituels, sont mobilisés et diffusés (Ramírez, 2015).

²² Traduction personnelle de l'anglais : "Neither the dupes of a false consciousness, nor as public activists from an exclusive sense of oppositional consciousness, I find that circles potentially provide women, individually and collectively, agency through a more embodied 'holistic' means of consciousness-raising with both affirmative and oppositional elements vis-à-vis secular society and its dominant (neo-) liberal gender ideology." (Longman, 2018, p.14)

CHAPITRE 3 : UN CONTENANT POUR S'ACCUEILLIR

1. Le cercle comme espace de confiance

« On est comme à la maison, en sécurité. Et pouvoir être telle qu'on est, sans artifices. Et être au moment où on est, voilà, si on est fatiguée, si on est triste, s'autoriser à l'être vraiment, parce que on sait qu'on n'est pas du tout dans le jugement, et voilà il n'y a pas de masques. On est telle qu'on est, sincère et authentique à ce moment-là, dans l'énergie qu'on a à ce moment-là, qu'elle soit positive ou négative. » (Virginie, participante de tentes rouges)

S'il offre aux participantes un tel sentiment de liberté, à la fois dans l'expression corporelle et dans le dévoilement de leurs vécus et émotions, c'est que le cercle s'incarne dans un cadre particulier : il est perçu comme étant un espace sécuritaire, un *espace de confiance*.

Claire Bidart, analysant les modalités d'émergence de la confiance, évoque l'importance des cadres contextuels permettant le dévoilement de la parole intime :

« Des contextes particuliers forment le terreau initial de relations d'une qualité qui autorise le passage très rapide, voire instantané, à la confiance, ou encore favorisent l'instauration de la confiance dans une relation pré-existante. Ces contextes se trouvent souvent à l'écart des cadres ordinaires de l'existence, et composent des situations dans lesquelles peut se révéler la valeur personnelle de l'individu, au-delà de son rôle social « standard » ». (Bidart, 1997, p.10)

Si les qualités contextuelles que l'auteure met en évidence se rapportent plus ou moins à une situation de « crise collective »²³ – le temps passé entre les confident.e.s, de type long ou transgressant les modalités habituelles de rencontre, la communauté d'intérêts, l'effervescence du moment – ou les situations de « drame », de fragilité et de doute ; les facteurs que j'ai rencontrés dans les cercles de femmes, favorisant l'émergence de la confiance et de l'intimité, sont d'un autre ordre. Les règles, qui seront énoncées en première partie de ce chapitre, ainsi que la configuration même de l'espace-temps du cercle, semblent favoriser l'expression de la parole individuelle et intime, et explicitement prévus à cet effet, s'affirmant comme *espace de confiance*. J'associe ici cette notion à celle d'« espace sécuritaire », ou *safe space*, postulant une relation réciproque entre la sécurité

²³ La situation ici décrite par l'auteure se réfère à l'émergence de relations de confiance dans le contexte de grèves syndicales, bouleversant les cadres de rencontre habituels, auparavant limités à des contacts professionnels superficiels (Bidart, 1997).

et la confiance au sein des cercles de femmes, à la fois condition et produit l'une de l'autre. Lewis et al. (2015), dans un article consacré à l'étude d'un espace féministe se définissant comme *safe space*, restreint exclusivement aux personnes s'identifiant comme femmes, analysent les caractéristiques qui y sont décrites comme sécurisantes, et comment ces lieux révèlent la façon dont la sécurité est expérimentée, en leur sein comme en-dehors. Les auteurs établissent une distinction analytique entre *safety from* et *safety to*, mobilisant la nature duale à laquelle se réfère le concept de sécurité. Les espaces sécuritaires se dessinent ainsi doublement : de façon négative, par rapport aux caractéristiques extérieures dont ils cherchent à se prémunir, et de façon positive, invoquant la dimension potentielle qui peut s'y déployer. L'analyse de cet espace exclusivement féministe et non-mixte, illustrée par des entretiens de participantes, les mena à exprimer en ces mots la force que peut faire émerger l'espace sécuritaire :

« L'espace sécuritaire rend possible une autre façon d'être, libérée de l'auto-censure, de la vigilance et de l'attitude défensive. Il prodigue un cadre pour explorer sa totale humanité, à travers la pensée, la parole, l'écoute, l'apprentissage et l'intégration à une communauté. [...] Les espaces sécuritaires étaient décrits comme permettant une liberté d'« être soi-même », de parler et être écouté.e, d'apprendre et développer des capacités cognitives, de s'exprimer émotionnellement. » (Lewis, Redpath, Remnant, Sharp, 2015, p.7)²⁴

Je tâcherai donc, dans ce chapitre, de présenter les caractéristiques des cercles menant les femmes à ressentir ces espaces-temps comme cadres sécurisants ; et en filigrane de cette recherche, ce qu'ils permettent de faire émerger. Il s'agira alors de questionner à la fois les cadres, perçus comme insécurisants, en revers desquels les cercles se définissent – *safe from* –, et le potentiel que ceux-ci visent à offrir aux femmes qui s'y rassemblent – *safe to*. Enfin, dans le rapport à l'extérieur qui s'y dessine alors, j'interrogerai la façon dont les cercles peuvent constituer des outils d'empowerment au-delà de leurs frontières – matérielles, temporelles et idéologiques.

²⁴ Traduction personnelle de l'anglais: « 'Safe space' enables a different way of being, untrammelled by selfcensorship, vigilance and defensiveness. It provides scope to explore one's full humanity through thinking, speaking, listening, learning and being part of a community. [...] Safe spaces were described as providing a kind of freedom to 'be yourself', to speak and be heard, to learn and develop cognitively, to be emotionally expressive. » (Lewis, Redpath, Remnant, Sharp, p.7)

Les règles du cercle : une structure qui libère

Lorsque le cercle fait place à l'espace de parole, les organisatrices prennent habituellement un temps pour en expliquer les règles aux participantes, et demander à chacune de s'engager à les respecter. La confidentialité, le non-jugement, la non-interruption et la parole en « Je »²⁵ en constituent les fondements, qui tous s'alignent sur un principe essentiel : le respect, vis-à-vis des autres et de soi-même.

La prise de parole au sein du cercle est ritualisée, paradoxalement encadrée par le groupe, mais de façon à rendre l'expression la plus libre possible. Ce cadre, Caroline le définit comme un *contenant* :

« Je leur apporte... un contenant. Je leur apporte un lieu, et un espace organisé, guidé, prévu, dans lequel elles vont pouvoir se sentir accueillies, se sentir en confiance, oser se regarder, sortir du paraître pour aller dans l'être. [...] Le contenant resserre en fait. Quand il y a un thème, un nombre de personnes, quand il y a un horaire, des propositions claires, et pas d'hésitations [...] C'est ça que j'appelle le contenant : c'est une direction claire mais toute en rondeur aussi, et sans obligation. Si quelqu'un est très mal à l'aise, je serai à l'accueil de « bon, comment tu peux faire pour rester quand même en lien avec le groupe, puis... ». Et voilà, et dans cet espace, quelque chose se passe, comme un terreau qui va permettre la croissance. » (Caroline, organisatrice de tentes rouges)

Il sera précisé que « ce qui se dit sous la tente, reste sous la tente », une phrase résonnant comme un credo. Un premier tour de parole est ouvert pour permettre à chacune de se présenter aux autres en faisant « vibrer », « résonner » son prénom, souvent suivi d'un mot représentant son humeur du jour, ou la formulation d'une intention pour le cercle ou la période à venir. Il s'agit ainsi d'une façon d'acter sa présence et sa place au sein du cercle, et la formulation d'un ressenti ou d'une intention invite la personne à un premier recentrement sur soi, à l'écoute de ses émotions. Ensuite, chacune à son tour est invitée à prendre la parole, sur une thématique donnée (par exemple, la façon dont a été vécue et

²⁵ Nous pouvons ici faire le parallèle avec les règles établies au sein des groupes de parole et de conscientisation féministe ayant émergé dans les années 1960-70, dans l'esprit du célèbre slogan « Le privé est politique ! ». Ces espaces d'entre-soi avaient pour objectif de politiser la subjectivité des femmes, en leur permettant d'exprimer librement et confronter leurs vécus personnels de la domination masculine. Faisant émerger la transversalité de ces récits, génératrice de solidarités, ils se faisaient ainsi le support d'une identification collective et subversive (Charpenel, 2016). Les caractéristiques principales de ces groupes de parole étaient la non-mixité, le refus de hiérarchie entre les membres et la parole à la première personne (*ibid*) ; traits retrouvés dans l'ensemble des cercles de femmes rencontrés.

accueillie l'arrivée des premières règles, le désir sexuel, la relecture des rêves d'enfants à travers nos yeux actuels, le lien intergénérationnel, etc.), ou sur tout autre vécu que la personne désire partager, sur les émotions qui l'accompagnent dans la période qu'elle traverse actuellement et les événements récents. Il arrive que le temps accordé à chacune soit délimité, comme c'est généralement le cas lors des tentes rouges de Caroline. Ceci permet à chaque participante un moment de parole égal, qui ne soit compromis par un tempérament propre plus intra- ou extraverti ou celui des autres participantes : que les personnes plus réservées aient droit à un temps d'expression équivalent à d'autres qui pourraient avoir tendance à monopoliser un temps de parole plus important. Ce temps n'est cependant pas délimité de façon rigide, mais sert de guide, signalé doucement, invitant la personne à progressivement clôturer son propos. Il est cependant arrivé à plusieurs reprises que des participantes en présentant le besoin bénéficient d'un temps de parole et d'écoute plus long, afin de prendre le temps nécessaire pour se déposer et s'alléger pleinement d'une surcharge d'émotions.

Il est un point essentiel que j'ai pu retrouver dans chacun des cercles auxquels j'ai participé, résidant dans le passage du bâton de parole. Celui-ci, pièce de bois souvent particulièrement esthétique ou décorée, ramassée dans la nature par l'organisatrice, confère à la personne qui le tient en main le droit à la parole, et l'assurance de ne pas être interrompue. C'est ainsi l'occasion de s'exprimer librement et de bénéficier d'un moment à soi, pour soi, « *pour que chacune puisse parler avec son cœur et être respectée* », me disait Bénédicte. Après s'être exprimée, la personne clôture par la formule « Aho », couramment utilisée dans les événements d'inspiration chamanique et associés au mouvement New Age, signifiant la fin de la parole. En retour, les participantes répondent par le même « Aho », signe de reconnaissance et d'accueil de la parole.

Cette structure, matérialisée dans le bâton de parole, permet donc à chacune de s'exprimer librement, et d'être écoutée. Ce cadre augmente la sensation d'espace « hors du temps », en décalage par rapport au temps « normal » et aux échanges quotidiens, prenant généralement la forme de conversations « ping pong », rebondissant entre les personnes communicantes. L'intérêt de cette structure, souligné par les organisatrices, est qu'elle libère un espace total pour la personne qui s'exprime, qui peut ainsi ne livrer que ce qu'elle désire formuler, sans avoir à répondre à des questions ou demandes de clarification. Une parole qui ne sera pas interrompue, ni détournée par le partage d'expériences ou de sentiments similaires de la part des interlocutrices. Si l'échange d'expériences est considéré

fondamental, la parole offerte dans le cercle est celle d'un temps « à soi et pour soi ». Les *résonances* – échos ressentis dans son propre vécu à l'écoute de l'autre – pourront également se dire, mais seulement en possession du bâton de parole :

« Ça permet de mettre une structure, de pas parler quand il y en a une qui parle, de se passer le bâton ou que celle qui a envie de parler puisse le prendre. Sinon tout le monde parle vite en même temps, a envie de rebondir sur ce que l'autre dit, etc. Donc c'est important de mettre une structure. De pouvoir réfléchir à ce que tu vas dire aussi tu vois, prendre un moment pour réfléchir plutôt que de parler directement et que ce soit trop pulsionnel. Là tu sais que tu vas pouvoir parler, mais quand tu prends le bâton de parole. » (Amandine, organisatrice de tentes rouges et cercles chamaniques)

Une autre règle formulée par différentes organisatrices, est celle de « laisser la personne gérer ses propres émotions ». Les paroles déposées, ayant généralement trait à la sphère de l'intime, ouvrent souvent la porte à des manifestations d'émotions très fortes, comme les pleurs ou la colère. Là où beaucoup de participantes ont l'habitude de prendre la personne dans les bras ou de lui offrir des gestes de soutien dans des moments de grandes émotions, il est demandé au sein du cercle de ne pas « briser la bulle de celle qui s'exprime » : malgré sa bienveillance, un contact de soutien est souvent perçu comme une invitation et un accompagnement à « se reprendre », réprimant ainsi une partie de l'expression des émotions. Si certaines participantes expriment avoir eu des difficultés, lors de leur premier cercle, à s'empêcher de consoler une autre membre, elles en relatent souvent les bienfaits :

« En fait, c'est ce qui m'avait le plus guérie : de pouvoir pleurer, que tout le monde m'écoute pleurer sans rien me dire, que je puisse pleurer et que ce soit reçu. Que ma tristesse soit écoutée et reçue, accueillie, sans jugement, hoooo ! C'était au-delà des mots, ça m'avait... vraiment guérie. » (Charlotte, participante de tentes rouges)

La dernière consigne posée par plusieurs facilitatrices est celle de la parole en « Je », car le centre est un temps pour parler de soi et être écoutée, se recentrer pour exprimer ses propres émotions. Selon ces organisatrices, parler à la première personne du singulier implique de prendre ses propres responsabilités par rapport aux émotions et ressentis : ce qui est exprimé par chacune n'est pas la réalité telle quelle, mais bien un ressenti individuel, dont il faut prendre conscience. Ensuite, parler en « Je » permet le recentrement sur soi sans que les autres ne s'y sentent impliquées, risquant alors de quitter la position d'écoute pour entrer dans la projection et la remise en question. Par exemple, dire « je pense que les femmes, on est comme ça », « dans ces moments-là, on est en colère, on en veut... », fait entrer les auditrices dans l'énonciation, celles-ci pouvant alors se questionner sur elles-mêmes et leur

adéquation par rapport à la norme ainsi posée, instaurant alors un doute ou une distanciation vis-à-vis des émotions exprimées. Enfin, et surtout, la parole en « Je » invite la personne à prendre conscience de la singularité de ses ressentis et affirmer son droit et sa liberté de penser, comme le formule ici l'une des participantes de la tente rouge :

« Y a pas beaucoup de lieux où on peut parler, et être écoutée. Souvent, même si c'est très riche et que c'est sympa, les gens m'ont donné leur avis, « et piapiapiapia », puis après ils vont nous couper. Au début [dans les cercles,] ça m'a vraiment déstabilisée de pouvoir parler comme ça en non-stop, et de pouvoir employer le « Je »... Et puis après on se dit « ok, c'est un espace de parole, chaque personne a son moment, et peut utiliser le « je » : « moi je pense ça, moi je ressens ça », et vraiment s'exprimer librement. Donc ça, ça a été vraiment important pour moi, d'affirmer ce « je », ce « moi » : « moi » j'ai le droit à mon espace de parole aussi, je suis pas toujours obligée de m'écraser devant les autres. [...] Donc ça a un impact aussi beaucoup plus large au niveau de la vie quotidienne. J'assois ma position : je pense ça, à ce moment-là, je le dis. Je ressens vraiment un impact dans ma vie, dans ma façon de m'exprimer et dans la place que je prends au sein d'un groupe. » (Peggy, participante de tentes rouges)

L'ensemble des règles établies au sein du cercle, élaborées pour favoriser le sentiment sécuritaire conditionnant la prise de parole, semble sous-tendu par un principe fondamental : le respect. Si celui porté aux autres est aisément perceptible dans la mise en place de ces conventions, je tiens ici à développer son corollaire, plus implicite à la lecture mais dont l'importance est sans cesse soulignée : *le respect de soi*. Celui-ci est notamment souligné par les organisatrices lorsqu'elles rappellent aux participantes, lors de chaque cercle, qu'il s'agit d'un espace dans lequel elles peuvent se mettre à l'aise, dans la tenue et les positions qui leur conviennent, qu'elles n'y sont soumises à aucune obligation – hormis, bien sûr, les règles présentées –, disposant sans cesse du droit à refuser de participer ou de prendre la parole²⁶. De la même façon, le vocabulaire utilisé par les organisatrices – que le lecteur ou la lectrice aura peut-être relevé dans les descriptions ethnographiques – dénote ce droit de refus : celles-ci ne *demandent* pas, elles *invitent*, elles *proposent*. Toutefois, elles veillent à se positionner dans une attitude d'écoute et de soutien, pour aider la personne, en

²⁶ Je n'ai toutefois assisté qu'une fois à ce cas de figure, lors d'un rituel de passage de fin d'année. Lors de ce cercle, les participantes (régulières) avaient chacune pu inviter une femme de leur choix. Parmi celles-ci, l'une, bien qu'admirative de l'atmosphère du lieu, ne s'était pas sentie à son aise, pas encore « prête » à exercer le rituel et rejoindre le cercle dans lequel toutes les femmes dansaient et riaient, et s'était mise à l'écart. Loin de se sentir vexée, ou de l'encourager à participer, l'organisatrice était allée en discuter avec elle et l'écouter, avant de la féliciter. Elle m'expliqua par la suite avoir ressenti de la joie, en voyant cette femme « s'écouter et se respecter vraiment », plutôt que de se forcer à prendre part alors qu'elle ne s'y sentait pas à l'aise.

cas de refus, à trouver sa zone de confort et se sentir suffisamment à l'aise pour continuer, en prenant conscience de ses propres limites. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre leur nom de « facilitatrices ». Le cercle est présenté comme un lieu et un temps *pour soi*, un « cadeau » que l'on s'offre à soi-même, pour être *soi avec les autres*. L'accent est parfois porté sur le contraste entre le temps du cercle et le quotidien, dans lequel beaucoup de membres expriment s'oublier au profit des autres. En tant que mères, en tant qu'épouses, travailleuses ou autres statuts impliquant des responsabilités, face aux injonctions quotidiennes et aux conventions sociales, nombreuses d'entre elles disent ne pas avoir, du moins ne pas prendre le temps de s'écouter, de s'arrêter et de poser leurs propres limites. Confrontées à des pressions sociales permanentes, ressenties ou imposées à elles-mêmes, elles disent réfréner leurs envies et leurs émotions pour faire bonne figure, se forcer pour remplir au mieux les responsabilités auxquelles elles se sentent tenues, même quand celles-ci ne leur semblent « pas justes » pour elles. Le cercle constitue donc un moment pour souffler, se libérer quelques heures des injonctions du quotidien et se recentrer sur elles-mêmes : enfin, se respecter.

Un espace non-mixte

« J'ai l'impression qu'entre femmes, je me sens beaucoup plus en sécurité, beaucoup moins à avoir besoin, de façon personnelle, d'avoir à tenir un rôle. Je trouve qu'entre sœurs, je suis beaucoup plus détendue, je sens que j'appartiens à un groupe. On va plus se comprendre, et donc être moins jugée, même si on ne vit pas les mêmes choses. » (Charlotte)

Comme avancé par Charlotte, l'un des principaux facteurs énoncés par les participantes pour expliquer leur sentiment de sûreté et d'aisance dans les cercles de femmes, réside bien sûr dans leur caractéristique principale : la non-mixité. Deux raisons sont couramment avancées pour expliquer l'importance de l'absence d'hommes dans cet espace sécuritaire :

« Une femme, souvent quand il y a un homme, elle va être ou dans la séduction, ou dans la peur parce qu'elle a un vécu au niveau des hommes qui n'est pas toujours bon pour elle... Donc le fait d'être juste avec le même sexe, ça permet une meilleure fluidité je pense, et d'être justement pas dans cette séduction que certaines femmes peuvent avoir quand un homme est là. Quand un homme est dans la pièce, une femme va toujours être différente que quand il n'y a que des femmes. » (Amandine)

La présence d'hommes semble donc être pour certaines un facteur d'angoisses, et de séduction. Dans les deux cas, la mixité est présentée comme impliquant pour les femmes

de ne pas être pleinement « elles-mêmes » : la peur que peut représenter pour certaines la présence d'un homme maintient les femmes dans un état de vigilance leur empêchant d'explorer pleinement leur potentiel d'action et de subjectivité (Lewis et al., 2015). De la même façon, le jeu de séduction oriente l'attention de la personne sur l'autre, plutôt que de se recentrer sur elle-même. De plus, l'attirance – hétéronormée – qui y est présentée peut avoir un effet déstabilisant sur l'unité du groupe, comme me l'a confié Aline, me contant l'expérience d'une rencontre qu'elle avait organisée entre un cercle d'hommes et un cercle de femmes :

« On était hyper solidaires, puis le groupe d'hommes arrive et c'est fini, les jeux de séduction se mettent en route et c'est hors contrôle. Et c'est la même chose pour les hommes, qui témoignent qu'ils sont aussi au départ un cercle de frères, puis tout à coup ils sont là-dedans, et y a quelque chose de l'ordre de la séduction qui se met en route, et ils ne sont plus du tout solidaires ! » (Aline, organisatrice de cercles de femmes écoféministes)

Cependant, suivant l'avertissement du Roestone Collective (2014) dans un article analysant la perception de la sécurité dans les espaces de non-mixité, il est important de ne pas réifier les catégories associant la présence d'hommes à l'insécurité, des femmes à la sécurité, et nuancer notre propos. En effet, si l'entre-soi féminin représente dans le cadre du cercle un facteur sécurisant, celui-ci reste subordonné à l'ensemble du contexte mis en place pour favoriser la confiance, et non strictement au genre des personnes présentes. Au contraire, plusieurs participantes m'ont ainsi partagé ressentir régulièrement, en-dehors des cercles, une ambiance de tension et de compétition entre femmes, parfois rassurée par la présence d'hommes. De même, d'autres exprimaient qu'un cercle mixte ne leur provoquerait ni gêne, ni insécurité – pourvu que le cadre de respect y soit posé – mais affirmaient leur désir de se retrouver entre femmes : l'entre-soi comporte dans le cercle une dimension sécuritaire, mais se révèle également, pour beaucoup, une fin en soi.

Ceci nous amène à considérer l'espace de non-mixité sous un double angle : celui de l'absence, et de la présence. Dans sa dimension sécurisante, articulant *safe from* et *safe to*, le cercle se définirait plutôt sous le mode de l'*absence* d'hommes, libérant les femmes de craintes, de gênes ou de jeux de séduction menaçant la solidarité. Dans cette perspective, cependant, la non-mixité semble se présenter comme une étape, dans un processus de reconstruction et de création de liens, comme l'évoquent deux organisatrices de cercles :

« Ce que j'ai senti, et je le garde comme processus parce que je pense que toutes les femmes en ont besoin, c'est d'abord se trouver en sécurité entre femmes. Pour lâcher des peurs, pour

que la vérité puisse remonter, pour que ma vérité puisse être offerte au cercle, et puis c'est oraliser, clarifier sans peur, sentir la solidarité. Et ensuite pouvoir se mettre debout et rencontrer les hommes. Et finalement, se rencontrer comme humains. Moi ma finalité c'est qu'on redevienne tous des humains. » (Aline, organisatrice de cercles écoféministes)

« Pour moi, le mixte arrive plus tard. Je peux être à l'écoute de l'autre que quand je m'écoute moi-même, c'est le prérequis. On a d'abord besoin d'être entre femmes, d'être entre hommes, pour avoir la sécurité. Et après, on peut se réunir et se compléter. Mais tout de suite, on reste dans les jeux de séduction, de colère, de machins... Il faut d'abord qu'on guérisse notre féminin, notre lignée de femmes, notre femme intérieure, notre homme intérieur. » (Caroline)

La non-mixité du cercle présente cependant un second angle, celui de la *présence* : celle de la solidarité féminine, de l'énergie que dégage un rassemblement de femmes, de l'expérience commune d'une féminité explorée. En effet, lorsque je posais la question de l'intérêt d'un cercle de femmes, par rapport à un cercle mixte, c'est principalement en ces termes que s'articulaient les réponses, dont les motivations s'incarnaient en un concept : la *sororité*. Ce terme, abondamment utilisé au sein des cercles de femmes, recouvre une notion distincte de celle qui est généralement mobilisée dans la littérature de genre, à caractère plus politique. La sororité au sein des cercles de femmes s'expérimente dans la solidarité, la confiance, le partage de vécus *en résonances*, l'expression de l'intime, la transmission entre femmes, la découverte d'une « féminité » commune, source de compréhension mutuelle. Elle est une toile qui vient relier, rassembler les femmes dans une relation de confiance, venant recouvrir celle que les membres des cercles dénoncent avec tristesse : la compétition entre femmes, dénoncée comme le produit d'une société patriarcale et capitaliste, les ayant reléguées dans des foyers distincts, privées de transmission et de solidarité, et dévalorisées dans leurs qualités communes de femmes²⁷. Au sein de cet entre-soi féminin, sécurisé, elles peuvent exprimer des vécus intimes avec l'assurance d'être reconnues et comprises par les femmes en tant que semblables, là où un homme, n'étant pas exposé aux mêmes expériences, ne pourrait leur offrir ce rôle. Ces liens de reconnaissance et de compréhension mutuelle, sont décrits comme le terreau d'une force de solidarité, entre semblables, entre *sœurs* :

²⁷ Ces quelques notions ici retracées ont été récoltées au fil de cercles auxquels j'ai participé, il ne s'agit pas des mots exacts des membres ayant fait cette dénonciation, mais d'une reformulation que j'espère la plus proche de leur propos.

« Moi ce que j'ai découvert avec les tentes rouges c'est la sororité, je connaissais pas ça. [...] Je me suis fait la réflexion qu'avant, même si on pouvait être copines, il y avait toujours intrinsèquement des rivalités entre femmes. Une concurrence sans animosité, mais on vit toutes dans un monde de mecs, et on doit toutes s'adapter à un monde de mecs, et donc on adopte des comportements de mecs. Et une femme est, par essence, dans la façon dont on le vit ici, une concurrente. Enfin, ça c'était ma croyance... Et en fait non ! C'est une des choses que j'ai découvertes : au contraire, il y a vraiment une coopération qui peut se faire. » (Isabelle, participante de tentes rouges)

« Pour moi, pour transformer cette espèce de préjugé qui est dû à une expérience de vie, aussi sur le « je me méfie des femmes », eh bien le cercle des femmes, il est vraiment super important. De se rendre compte que oui, tu peux avoir des sœurs, une sororité, oui tu peux avoir de la solidarité entre femmes, du soutien et de l'écoute de la part de femmes. » (Aline)

Se déposer, être écoutée : la parole en lien

Le cercle de femmes prend généralement la forme d'un *groupe de parole*, de partage d'expériences, d'émotions et de vécus, relevant généralement de l'ordre de l'intime, de la confiance. Supposant un engagement de respect, d'écoute et de confidentialité, les règles du cercle ne sont pas vécues par les participantes comme des restrictions, mais comme une structure assurant les conditions nécessaires pour libérer cette parole et ces émotions des craintes de jugement, de censure ou de conséquences sociales négatives²⁸. Au fil des tentes rouges et entretiens, j'ai pu distinguer deux fonctions fondamentales exercées simultanément par la parole au sein de celles-ci : se déposer, et être écoutée. Celles-ci s'accompagnent dans un second temps de leur corollaire, plus implicite : la création de lien. Ces mots sont une parole qui circule, lie et résonne, transgresse²⁹, parfois. Le temps d'expression permet donc aux participantes et facilitatrices – celles-ci se livrant également,

²⁸ Pour certaines participantes, le fait d'être entourée de personnes qu'elles ne connaissaient pas jusqu'alors, participe également de ce sentiment sécuritaire, qui les autorise à « se mettre à nu », à dévoiler des aspects intimes d'elles-mêmes. Nous assistons ici à ce que Claire Bidart aurait qualifié de « coup de foudre de confiance », qui « contredit l'image d'une longue et patiente construction de la confiance » (1997, p.8). Apparent paradoxe, ceci nous invite à considérer le potentiel libérateur de l'anonymat, même partiel : libérées des rôles sociaux qu'elles revêtent au quotidien, des « étiquettes », les femmes des tentes rouges m'expliquent pouvoir « montrer qui elles sont réellement », sans peur de jugement.

²⁹ À ce sujet, Claire Bidart explique que « les propos « de confiance » sont des propos normalement non-dits... or, ils sont dits ; mais cela en quelque sorte exceptionnellement, et à peu de personnes. Il serait choquant, donc relevant de la transgression de règles sociales, d'étendre cette communication à des personnes non sélectionnées. En distillant l'information à de rares destinataires, on cherche à minimiser cette transgression, comme si elle était moins grave du fait d'être peu dite, ou dite à peu. » (Bidart, 1997, p.1-2).

sans se cantonner à une position d'organisatrices extérieures – de se délester d'émotions tantôt « lourdes sur le cœur », tantôt émoustillées, débordantes d'envie de partage. Car les temps de parole sont l'occasion d'exprimer des vécus personnels, intimes ou moins intimes, et toute émotion, vécue positivement ou négativement :

« Aux tentes rouges, ça va dans les deux sens, t'as pas de jugement, de jalousie ou de compétition, tu peux dire « là je suis super fière de moi, je suis contente », un truc positif quoi ! C'est pas juste un endroit où tu peux déposer ta tristesse... Mais parce qu'au quotidien, c'est dans les deux extrêmes, tu peux pas trop te plaindre, mais tu peux pas non plus dire que tout va bien ! » (Charlotte)

Ces expériences et ressentis, « déposés », selon l'expression utilisée, peuvent donc rencontrer un sentiment de libération chez leur énonciatrice, dans un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur. La légèreté ressentie peut également relever de l'effet de clarification par la parole : le caractère inévitablement linéaire de l'énonciation implique, de la part de la personne qui s'exprime, un effort d'affinage et d'ordonnancement des idées afin de les présenter dans une cohérence minimale. Le seul fait de formuler oralement un ressenti – et de l'écouter dans le même temps – permet souvent aux membres du cercle de mettre de l'ordre dans le flou de leurs images mentales, source de compréhension, et parfois de soulagement.

Dans ce mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, de soi vers l'autre, se découvre également l'idée d'une offrande faite au cercle, distinguée dans certaines expressions de Caroline : « *c'est un temps pour déposer, partager ce que chacune a à offrir au cercle* », résonnant également dans la notion de « partage » de vécus. Cette offrande peut être comprise en termes de confiance donnée aux femmes présentes, « nourrissant » le lien social créé dans le partage de l'émotion (Bidart, 1997). Car la confiance, levant les masques sociaux protecteurs de la personne pour dévoiler son intimité, implique un nécessaire risque de la part celle-ci, engageant les partenaires dans un contrat – tacite ou explicite – déséquilibré (*idem*). Ainsi le formulait l'une de mes informatrices :

« On sait qu'on va mouiller sa chemise ! Ou si on ne le sait pas, on le découvre assez vite ! [...] Et donc on s'implique, on s'implique vraiment. En fait on se sent tellement décomplexées qu'on y implique sa vulnérabilité ! En fait, c'est ça le cercle : avoir un cadre pour exposer sa vulnérabilité. » (Isabelle)

Ce dévoilement de soi est rendu possible et nourri par l'écoute qui lui est accordée, et l'engagement de respect pris par les partenaires dès l'ouverture du cercle, comme dons

réciroques de la part des auditrices. En effet, au-delà d'un besoin de (se) déposer et d'extérioriser son vécu, les participantes témoignent de celui d'être entendues, d'être écoutées et reconnues dans leur témoignage, dans la légitimité de leurs ressentis individuels. En ce sens, le cercle de femmes se présente comme un *groupe de soutien*, pas spécialement dans le don de conseils, mais en tant que présence rassurante, à l'écoute et dénuée de jugements. Cette reconnaissance, manifestée par des regards et sourires bienveillants, est d'autant plus importante que le risque pris dans le dévoilement intime est grand. Celui-ci se voit atténué par l'impératif de confidentialité et la structure posée par le bâton de parole, favorisant à la fois l'expression et l'écoute, en libérant le temps de la confiance des craintes des conséquences sociales, des interruptions ou remises en question de la parole déposée.

De plus, les incertitudes et questionnements identitaires évoqués dans l'expression intime peuvent trouver un soutien et un soulagement auprès des autres participantes, par le biais des *résonances* :

« Je pense qu'il y a une réelle demande de la part des femmes, de pouvoir se retrouver, de pouvoir se poser, de pouvoir rentrer en résonance avec ce que les autres disent et se dire « Je suis pas seule à vivre ça. Y a d'autres femmes qui vivent aussi les mêmes choses ». »
(Amandine)

Comme leur nom l'indique, les résonances sont des réverbérations ressenties par les membres du cercle, à l'évocation du vécu de l'une des participantes, faisant écho à leur propre expérience. Il est fréquent, lors des tentes rouges, que le récit de l'une soit par la suite relayé par une ou plusieurs membres du cercle, témoignant de vécus similaires à divers degrés, esquissant un thème spontané, tissant un lien entre les participantes, fruit du sentiment d'une expérience commune. Toutefois, comme je l'avais évoqué précédemment, l'expression de ces résonances se fait toujours de manière structurée par les règles du cercle : chacune ne peut s'exprimer que lorsqu'elle dispose du bâton de parole, afin d'éviter que les auditrices ne rebondissent directement sur leur propre expérience, risquant d'étouffer le dévoilement et la singularité de chaque parole ; et a la responsabilité de ne parler qu'en sa personne, sans emprunter une position de conseil – les formules telles « à ta place, je ferais... », sans connaître le contexte du récit, pouvant être vécues comme oppressives ou gênantes par la receveuse. Parfois – comme l'extrait d'Isabelle, ci-dessous, l'exprime si bien – les résonances évoquées par les différents récits font surgir chez d'autres participantes des paroles et émotions inattendues, se surprenant à formuler des expériences

qu'elles n'auraient pas imaginé partager durant ce moment, révélant parfois des sentiments enfouis. Il est alors fréquent de relier ces manifestations à un phénomène énergétique, qui émanerait de l'une et viendrait toucher chacune : « il y a quelque chose qui se passe, je ne pourrais pas l'expliquer », me disent souvent des participantes, une énergie intime, voire féminine, qui les relierait toutes au sein de l'espace du cercle.

Ces connexions s'étaient particulièrement ressenties lors d'une tente rouge « ouverte », rassemblant des femmes qui participaient toutes – hormis Caroline et moi – pour la première fois à un cercle de femmes. Malgré les craintes et appréhensions premières de certaines d'entre elles, chacune avait réussi à établir une zone de confort et de confiance dans cet espace inconnu, et la dynamique de confidences s'était très rapidement instaurée, sur des thématiques diversifiées. Après que l'une, émue, eût confié son expérience de l'avortement, elle fut surprise d'entendre, à tout de rôle, plusieurs autres participantes s'exprimer sur leur propre interruption volontaire de grossesse. Sur les sentiments de doute et de confiance, de douleur à la fois physique et émotionnelle, de honte, de regrets ou de soulagement ; sur la complexité des rapports qui s'ensuivirent, positifs et négatifs, à leur propre corps, au conjoint ou à leurs autres enfants. Sur le sentiment de solitude d'un deuil qui ne peut se montrer, dès lors qu'il est le fruit d'un choix, rendu coupable de crime ou d'imprudence ; sur l'obligation de « *faire comme si de rien n'était* », sur la froideur technique des conseils médicaux, parfois les seuls reçus. Le sujet de l'avortement, entretenant les thématiques de la naissance et de la mort, de l'amour, des projets, de la médicalisation, du rapport au corps, à soi et au couple, ... ; traité socialement comme un tabou, voire criminalisé, fait entrer directement dans le domaine de l'intime, d'un vécu personnel d'une intensité émotionnelle souvent très forte. Pour certaines, c'était la ou l'une des premières fois qu'elles exprimaient ce vécu, n'ayant trouvé ailleurs un cadre suffisamment sécuritaire, parfois même dans la relation de couple, pour leur permettre de formuler, sans filtre et sans crainte de jugement, la profondeur de leurs émotions. Le fait de se savoir entourée, même sans dialogue, d'autres personnes ayant été confrontées à une expérience similaire, tout en étant vécue singulièrement, peut avoir pour effet d'atténuer le sentiment de solitude accompagnant certains ressentis, d'autant plus lorsque ceux-ci portent sur un vécu « tabou ». « La magie a opéré », me confia par après Caroline. Et pour aider les participantes à prendre conscience de ce lien intime et singulier, elle proposa par la suite un « tour de résonances » : nous tenant toutes les mains, chacune à son tour a pu formuler les connexions qu'elle avait ressenties, au fil de la tente, en écoutant les autres : « *Je me*

reconnais dans celle qui a perdu un enfant, je me reconnais dans celle qui a honte de ses colères, je me reconnais dans celle qui a peur de vieillir, je me reconnais dans celle qui doute de ses capacités à aimer, ... ».

La parole au sein des cercles de femmes, extériorisée, venant toucher ses auditrices disposées à l'accueillir, est une parole en mouvement, dynamique, qui résonne et relie. Du ressort de l'intime, elle mobilise l'engagement personnel et groupal dans des logiques de don, réception et contre-don, articulant le risque et la confiance. Émergeant dans un cadre sécurisant, la parole qui trouve un espace d'expression libre et d'écoute est une parole qui libère et met en lien, qui établit et renforce la relation – que celle-ci soit amenée à se revivre ou non. Nourricière, elle atténue le sentiment de solitude, par la rencontre de la reconnaissance et le mouvement de résonances. Cette brève analyse du mouvement de la confiance sous la tente, Isabelle me l'a résumée en quelques phrases... :

« Selon ce que je vis, c'est « Ouaiiis je vais m'amuser, ça va être la récré vendredi ! » ou « Ouf, je vais pouvoir avoir mon espace parce que là j'ai un truc à vider... », et sans enjeux, sans conséquences. [...] Et après je me sens toujours mieux, toujours toujours. Mais parfois j'arrive toute contente, et puis au moment même, paf ! Y a un truc qui sort... Et c'est ça aussi qui est magique. [...] Et bon, voilà, réceptivité, c'est comme ça que ça vient. Et puis j'y retourne, et on me regarde pas de travers... Et ça, ça aide. [...] Quatre heures par mois où on est sûres d'avoir aucun jugement... Mais c'est énorme ! Parce qu'il y a le jugement des autres, y a le jugement qu'on suppose des autres, et le jugement surtout de soi, sur soi. Et là non, même pas. C'est énorme ! Ça devrait être remboursé par la mutuelle ! [rires] » (Isabelle)

2. Le cercle comme hétérotopie

Lors d'une conférence radiophonique qu'il donna en 1966 sur France Culture, reprise en 1967 suite à l'engouement que reçut la première, Michel Foucault fit naître un concept d'une portée surprenante, à la fois absolument abstrait et infiniment illustrable : l'*hétérotopie*. Simultanément envers et projection de l'utopie – qu'il définit comme un espace virtuel, irréel, imaginaire, représentation perfectionnée ou inversée de la réalité –, l'hétérotopie se présente comme suit :

« Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans

lesquelles tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai par opposition aux utopies, les hétérotopies. » (Foucault, 1967 in Empan, 2004, p.15)

Foucault nous place là face à une distinction fondamentale entre l'espace matériel et l'espace vécu, soulignant les multiples façons dont l'espace réel peut être occupé, utilisé, habité, reconfiguré dans ses dimensions symboliques et imaginaires (Sabot, 2012). Les hétérotopies sont des lieux fondamentalement différents des autres espaces, et simultanément en relation avec ceux-ci, se dessinant en référence à un ailleurs, une réalité prolongée, contestée ou inversée ; à la fois au creux et en marge de l'espace vécu. Elles désignent des « *contre-espaces* », *des emplacements situés dans l'espace général de notre expérience, affectés donc d'une certaine réalité matérielle, mais creusant aussi l'évidence de l'espace vécu jusqu'à en contester l'usage ordinaire.* » (Sabot, 2012, p.8). Il s'agit donc de lieux réels, mais dont les multiples usages, superposables, modifient la portée symbolique.

Ces espaces sont donc modulables et appropriables, ce qui en fait, selon Philippe Sabot, le support d'une « *expérience, symbolique ou réelle, liée à une transformation de soi* » (*idem*, p.11), révélant l'espace « réel » matériel comme espace vécu d'expérimentation de soi et du social. Prolongeant cette réflexion, Emmanuel Nal compare l'hétérotopie à l'« espace potentiel » de Winnicott, ni purement psychique, ni purement extérieur, support de projection et identification entre le sujet et l'espace matériel, participant ainsi de la construction de soi (Nal, 2015). Médiatrice entre le réel et le virtuel, entre l'individu et l'espace, l'hétérotopie comporte donc un potentiel expérientiel, transformateur, émancipateur, en ce qu'elle permet de s'extraire de la réalité, et de la contester :

« L'hétérotopie serait donc de nature à nous faire investir l'espace d'une manière singulière, en lui conférant des rôles et des valeurs qui nous permettent d'exister différemment. À ce titre, elle pourrait donc jouer le rôle d'un prisme à travers lequel regarder comment des lieux s'élisent et ce que leur spécificité nous permet d'être et/ou de faire. Il peut s'agir de s'émanciper, quand l'hétérotopie joue le rôle d'un laboratoire permettant d'apprendre à faire sien un espace ; de s'opposer, quand l'hétérotopie se constitue en réaction aux espaces de contraintes, sociales ou familiales ; de faire preuve de créativité, lorsqu'elle devient l'écrin de fantaisies secrètes. » (Nal, 2015, p.152)

Petite bulle hors du temps, espace *sacré*, comme le décrivent souvent ses membres, le cercle de femmes peut être lu comme une hétérotopie : simultanément au creux et en marge de la société patriarcale, dans sa disposition, ses références, ses idéologies ; le cercle ouvre un espace de possibles à découvrir, portant les germes d'une transformation potentielle – dont nous explorerons la portée. Au fil des réflexions qui suivront, je m'attellerai donc à la tâche d'en déployer les caractéristiques, dessinant ainsi ma propre « hétérotopologie » – selon le fantasme de Foucault –, une description de ces espaces autres, lieux de contestation à la fois mythique et réelle de notre réalité (Foucault, 1967, in Empan, 2004). Toutefois, que les lecteur.trice.s ne s'y méprennent pas : l'objectif n'est pas ici de présenter mon terrain pour le faire correspondre au concept d'hétérotopie. Une telle analyse agirait comme un filtre, un miroir déformant, en présentant les caractéristiques des cercles de femmes sous un jour qui les ferait entrer dans la petite boîte d'un concept décontextualisé. De plus, la notion développée par Foucault, pluridimensionnelle, est trop vaste et abstraite pour nous permettre de déterminer si « oui ou non », l'espace présenté peut être qualifié d'hétérotopie. Cependant, elle se révèle utile pour faire ressortir le caractère « autre » et enveloppant des cercles de femmes, décrits comme des univers à part, des espaces-temps particuliers et « sacrés » dans lesquels les participantes disent pouvoir s'extraire de leur quotidien, de leurs rôles sociaux et responsabilités, se sentir revalorisées et avancer vers une plus grande confiance en elles. Intéressante également, pour nous inviter à penser ses représentations et relations vis-à-vis de la société, la portée des transformations que le cercle se propose d'engager, au-delà de ses frontières. Le concept d'hétérotopie constitue donc, plus qu'un ensemble de caractéristiques précises, une grille de lecture souple pour penser l'univers particulier que représentent les cercles de femmes, et par l'espace de possibles et de réappropriations qu'il ouvre, le potentiel transformateur qui peut s'y déployer.

Le cercle, une structure anti-patriarcale

Le cercle en lui-même est à la fois lieu et symbole, réel et idéal, illustration ambivalente du concept de Foucault. Dans sa disposition spatiale, le cercle symbolise à la fois l'égalité, évacuant toute position hiérarchique, et le rassemblement de ses membres, pour former une unité solidaire. Bénédicte, que j'accompagnai à plusieurs reprises dans l'installation du lieu avant le rassemblement des femmes, me répétait ainsi de veiller à ce que le cercle formé par l'autel central soit totalement clôt sur lui-même, de n'y laisser aucun « trou », car cela symboliserait une désolidarisation, la perte de l'énergie émanant du rassemblement des

membres du cercle. Fantasme, le cercle est la « *figuration du groupe parfait : celui qui est produit par le désir de ses membres de se situer à distance strictement égale d'un centre, lieu d'un idéal* » (Blondeau, 2004, p.46). Il s'oppose donc aux structures pyramidales, hiérarchiques, associées au modèle patriarcal et capitaliste. Continu, il renverse les conceptions linéaires – connotées négativement, par l'expérience des conséquences de l'idéologie néolibérale du « progrès » et de la croissance – et évoque le temps cyclique, symbole de vie et d'éternel recommencement. Au sein des cercles de femmes, la figure circulaire devient archétype même de la féminité (de la Torre, 2018 ; Houseman, 2010), valorisant la « nature cyclique » de la femme et sa relation aux cycles lunaires, illustrée dans les décorations et l'agencement des lieux de rassemblement, dans le nom même donné à ces rassemblements de femmes. Aline est membre d'un cercle de femmes depuis 19 ans, et facilitatrice d'ateliers de *Femmes en Transition*, des cercles prenant la forme de camps de 21 jours en pleine nature. Elle exprime en ces mots l'importance que revêt pour elle le fait de se mettre en cercle :

« Il n'y en a pas une qui est au-dessus. Le cercle, c'est sortir du système patriarcal, pour moi c'est la *base* de la sortie du système patriarcal. C'est le cercle. Vraiment retrouver le cercle, et après le cercle en mixité aussi, mais le cercle. Personne au-dessus de personne. [...]. Je dis toujours aux femmes « dans un cercle, on est comme un collier de perles. Chacune a sa place, et le collier est beau parce que toutes les perles sont là ». Et si toi tu as des qualités que je ne connais pas encore, je n'ai pas de raisons de me mettre en compétition avec toi, puisque de toute façon tu es dans mon collier de perles. [...] Et peu à peu, alors on sort de la compétition entre nous, on devient une sorte de collier de complémentarité, de beauté et de force. » (Aline)

Le cercle constitue donc un espace uni et non-hiérarchisé, dans lequel chacune dispose d'une place singulière parmi les autres. Malgré leur position d'organisatrices, guidant et recadrant le déroulement de la cérémonie, les facilitatrices sont également considérées comme membres du cercle, participant aux exercices rituels et prenant la parole pour exprimer leurs émotions, alors au même titre que les autres. Le temps de parole dont chacune dispose, équivalent, met également en évidence le statut égalitaire accordé aux membres du cercle, assurant à chacune un espace privilégié pour s'exprimer, sans favoriser certaines au détriment d'autres.

Le cercle de femmes, comme dispositif hétérotopique, se fait ainsi lieu matériel et virtuel, il est à la fois l'autre et la projection de la réalité à laquelle il se réfère. Il est représenté comme un univers distinct, un cocon, une petite bulle hors du temps et coupée du monde : il se positionne au creux et en marge de la société patriarcale et hiérarchique qu'il vise à

contester, dont il se fait la projection renversée – une communauté de *sœurs* égalitaire et complémentaire, solidaires entre elles et avec les hommes. Le concept de Foucault, en ce qu’il invoque à la fois une séparation et une relation avec la réalité qu’il projette, peut également s’illustrer dans la définition des cercles de femmes comme *espaces de sécurisants*, comme semble s’y référer, sans toutefois le nommer, le Roestone Collective :

« Nous reconnaissons que les espaces sécuritaires sont imbriqués dans leurs contextes. Nous pouvons les comprendre comme opposés à l’utopie étymologique – plutôt que « sans lieu », ils sont les produits de lieux et situations particulières. Ils sont intrinsèquement liés à des conceptions sur la sécurité, constamment produites, socialement et matériellement. [...] L’espace sécuritaire est un espace d’incertitude et de changement – répondant et interagissant de façon réactive et proactive avec un monde insécurisant. » (The Roestone Collective, 2014, p. 1361-1362)³⁰

Reprenant la distinction entre *safety from* et *safety for*, nous pouvons ici souligner la nature ambivalente de l’hétérotopie, les *safe spaces* se positionnant comme différents des autres espaces – insécurisants – tout en se définissant par rapport à ceux-ci ; offrant à leurs membres un potentiel émancipateur, leur permettant d’être au sein de ces espaces « qui elles sont vraiment ».

Un espace sacré

Analysant les cercles de femmes sous le prisme du concept d’hétérotopie, j’ai pu souligner leurs discours – explicitement ou implicitement – contestataire vis-à-vis de la société dans laquelle ils prennent place, soucieux de se présenter en revers des valeurs perçues comme tributaires du modèle hiérarchique patriarcal, néolibéral et désenchanté. Le cercle se veut ainsi un espace de confiance égalitaire et solidaire, revalorisant l’« identité de femme » et les caractéristiques qui lui sont attribuées.

Nous avons donc entamé une première lecture de l’univers particulier que représente le cercle, principalement dans sa dimension idéale – « utopique », pourrions-nous dire. Il convient maintenant d’en questionner l’ancrage matérialisé et incarné, la configuration qui

³⁰ Traduction personnelle de l’anglais: « We recognize that safe spaces are contextually embedded. We might understand them as the opposite of the etymological utopia—rather than being “placeless”, they are very much products of particular places and situations. They are intrinsically tied to conceptions of safety that are continually socially and materially produced. [...] Safe space is a space of uncertainty and change—reactively and proactively responding to and interacting with an insecure world. » (The Roestone Collective, 2014, p. 1361-1362)

donne aux femmes le sentiment d'entrer dans un espace-temps spécifique, différent du quotidien, dans lequel elles peuvent être « elles-mêmes » et s'ouvrir à de nouveaux possibles. Car si physiquement, il est aisé de s'installer dans le lieu du cercle ou sous la tente, il l'est moins d'accéder à l'espace de confiance et d'intimité qui y prend place, décrit comme sacré. Comme le dit Foucault lui-même : « *on n'accède pas à un emplacement hétérotopique comme dans un moulin* » (1967, in Empan, 2004, p.18), celui-ci suppose un système d'ouverture et de fermeture qui à la fois l'isole et le rend pénétrable (*ibid*). L'extrait de Caroline, ci-dessous, exprime bien le processus d'entrée qui lui semble nécessaire pour s'éloigner du quotidien et entrer dans une dynamique de profondeur et d'intimité, symbolisée par la tente rouge :

« La tente rouge pour moi c'est une cave, une grotte, on rentre à l'intérieur de quelque chose. Mais il faut le temps de s'acclimater en fait, des paliers de décompression. Les plongeurs font ça, on ne plonge pas tout droit : on descend un peu, on s'acclimate. Puis on descend encore... Mais c'est exactement la même chose. On arrive, à la cuisine, on mange, premier sas de décompression. On arrive dans l'espace, ah oui c'est vrai, c'est ici, c'est beau. Il y en a qui s'habillent, etc. Un premier tour, le rituel, ... Et quand on arrive dans la tente, quelque chose est mûr. » (Caroline)

La notion de passage, de pénétration dans un lieu différent, est parfois accentuée au moyen de rites de purification spécifiques ou de dispositifs matériels et corporels, soulignant le caractère « sacré » conféré au cercle. Dans les différents lieux de cercles de femmes et tentes rouges auxquels j'ai participé, il était fréquent que les facilitatrices diffusent de l'encens dans la pièce, ou circulent autour de chacune en faisant brûler de la sauge ou du *palo santo* pour nous envelopper de leurs fumées purificatrices. Dans un autre, pour prendre part dans le cercle, il fallait soulever et passer sous un drap rouge, une petite ouverture aussitôt refermée. Dans les cercles de Caroline, ce processus d'entrée, comme elle l'explique ci-dessus, est démultiplié en divers temps et lieux : le partage du repas, le premier cercle, le rituel, et enfin, le seuil de la tente, sont autant d'étapes nécessaires pour accéder physiquement et émotionnellement à l'*espace sacré*.

Particulièrement lorsqu'ils prennent la forme de *Tente Rouge*, les cercles de femmes accordent donc une importance à l'agencement des lieux et à l'esthétique pour favoriser le sentiment de passage d'un espace-temps profane à un lieu et un moment sacré, singulier. La tente rouge, fermée, matérialise d'autant plus l'idée de l'accès à un lieu différent : il y a l'extérieur et l'intérieur de la tente, correspondant à des univers et des ressentis différents.

« J'aime bien cette idée de tente, on dirait qu'on est dans un utérus, c'est tout rouge... La première fois ça m'a fait peur parce que je suis un peu claustrophobe, et j'aime bien avoir des portes de sortie. Et là j'ai pris plaisir à entrer. Et donc symboliquement, moi-même je me dis qu'il y a dedans et dehors, et je sais que tout ce que je dis là peut être dit. Et je ressorts et voilà, c'est un autre lieu. Voilà, un petit espace-temps vraiment particulier, et le fait que ce soit fermé, je me sens dans un petit cocon... J'ai plus cette appréhension d'être étouffée, je l'accepte comme étant un cocon. » (Isabelle)

L'évocation fréquente, soulignée ci-dessus, de la « matrice », l'utérus, et ce rouge rappelant le sang menstruel, ont également pour intention de métaphoriser l'entrée dans un univers féminin et sécurisant, comme l'illustre ici Caroline :

« Je suis convaincue de la force de la tente, réellement. C'est-à-dire du petit lieu confiné avec des parois autour [...] Le fait d'être très proches, très serrées, d'avoir chaud, ce rouge qui nous ramène à l'utérus... Je pense, je ne suis pas retournée dans le ventre d'une mère [elle rit] mais j'imagine qu'il y a quand même quelque chose qui est très proche de cette sécurité primordiale. Chaleur, lumière rouge, douce, rondeur... » (Caroline)

Métaphorisant cette partie du corps féminin, la tente peut être considérée comme « embodied space », pour reprendre les termes de Beverly Gordon, chercheuse et enseignante en Design Studies à l'université de Wisconsin-Madison, auteure, artiste et thérapeute spirituelle. Dans un article publié par cette dernière, portant sur l'occupation de « Restroom World », une salle de bain et vestiaire universitaire pour femmes agencée et décorée pour créer une ambiance communautaire de confort et d'entre-soi féminin, elle y appréhende l'espace comme une extension des actrices qui peuvent s'y projeter, et s'y identifier, l'espace se fait corps :

« L'une des caractéristiques les plus marquantes de Restroom World est son sens de l'intimité, « cozy », qui met à l'aise. Je suggère que ceci résulte de sa qualité « corporelle ». Ce n'est pas seulement un lieu dans lequel le corps est central, même célébré, mais l'espace en lui-même est habillé, fonctionnant comme une sorte de corps communautaire étendu pour ses occupantes régulières. Les femmes engagées dans l'espace interagissent avec celui-ci comme une part d'elles-mêmes ; elles ne l'utilisent pas seulement, elles s'identifient intimement à celui-ci. »³¹ (Gordon, 2003, p.452)

³¹ Traduction personnelle de l'anglais : "One of the most salient characteristics of Restroom World is its sense of intimacy, "coziness," and ease. I suggest that this stems from its embodied quality. Not only is it a place where the body is central, even celebrated, but the space itself is a "dressed" entity that functions as a kind of extended communal body for regular patrons. The women involved with the space interact with it as part of themselves; they not only use it, but intimately identify with it. " (Gordon, 2003, p.452).

Nous pouvons alors postuler que le cercle de femmes, valorisant l'expression du corps et célébrant ses manifestations – et la tente rouge particulièrement, symbolisant l'utérus et le sang menstruel –, revêt ainsi une qualité corporelle intime à laquelle les femmes peuvent s'identifier, et éprouver un sentiment de connexion communautaire par l'expérience partagée de cet espace (Leidenfrost, 2012 ; Gordon, 2003). Par ses décors, lumières et objets multiples, l'auteure suggère que ce lieu, par les stimulations sensorielles qu'il engendre, réveille chez ses occupantes une « expérience corporelle » et émotionnelle. De même, la tente rouge est agencée de façon à créer un cocon chaleureux, intime et protecteur, métaphore de cet organe qui les lie toutes, qui, par ses écoulements sanguins, les reconnecte chaque mois à leur « nature féminine ». Drapée d'étoffes chaudes et veloutées couleur de sang, illuminée de flammes scintillantes, ornée de statuettes de femmes aux formes généreuses, la tente offre au toucher et au regard ses atours réconfortants. Accompagnée de douces mélodies, baignée d'effluves d'encens et gorgée de douceurs sucrées, fondantes ou croustillantes, elle se plaît à caresser tous les sens. Cet engagement du corps dans l'espace, dans lequel les sens sont en éveil, les actrices se serrent, les peaux se touchent, la distance sociale des corps s'estompe ; participerait alors des émotions qui s'y déploient, de l'intimité et du sentiment de groupe auxquels le lieu fait place :

« L'environnement ludique et esthétiquement saturé du vestiaire contribue également à l'esprit de confiance et d'appartenance (communauté) expérimenté par ses occupantes. Le haut niveau de stimulations sensorielles aide les utilisatrices à se sentir enthousiastes mais relaxées, puissantes et engagées émotionnellement. Les visiteuses de cet espace sont liées par leur expérience corporelle partagée et gagnent du pouvoir en se sentant faire partie d'une communauté d'initiales. » (Gordon, 2003, p.461)³²

³² Traduction personnelle de l'anglais : "The playful, aesthetically saturated environment of the restroom contributes also to the sense of confidence and belonging (community) its individual patrons experience. The high level of sensory stimulation [...] help patrons feel excited but relaxed, powerful but emotionally engaged. The female visitors to this room are bonded by their shared bodily experience and are further empowered by feeling part of a community of insiders." (Gordon, 2003, p.461)

CHAPITRE 4 : « ON NE NAÎT PAS FEMME, ON LE DEVIENT »

« *On ne naît pas femme, on le devient* » S. de Beauvoir

Cette phrase, portée comme devise, estampe les cartes de visite de Caroline, s’affiche en haut de l’écran sur son site personnel. Més-/ ou réappropriation de cette célèbre phrase³³, dévêtue de son caractère contestataire originel, Caroline impulse une nouvelle signification à cette citation. Ce qu’elle met en avant ici n’est pas la construction du genre comme critique, mais une *féminité* comme finalité. Implicitement, cette phrase appelle l’idée d’un « être femme » comme processus d’identification et de construction identitaire – prenant ici plutôt le sens d’une quête individuelle que de logiques d’assignation sociale.

Au fil du chapitre précédent, j’ai entrepris une lecture du cercle comme le « contenant » d’un univers particulier, hétérotopique : explorant son organisation, ses règles, sa matérialité, j’ai sillonné les contours de cet espace-temps particulier, les modalités faisant de celui-ci un espace *à part*. À présent, c’est son « contenu » que j’aimerais présenter, cette sorte d’utopie, à travers l’imaginaire qui y est mobilisé et sa traduction en pratiques et discours, les traits de l’univers alternatif à la « réalité » dont il se fait le reflet prolongé ou inversé.

Avant de découvrir le concept d’hétérotopie, la notion qui s’était imposée à moi était celle du cercle comme « espace neutre », un contenant à investir personnellement : contrairement aux premières idées que je m’en étais faites, le cercle ne se présente pas comme un lieu spirituel, un endroit de rituels, un groupe de parole ou de développement personnel, un espace de conscientisation féministe, d’activisme menstruel ou de thérapie groupale. Il n’est aucun de ceux-ci, et potentiellement tous à la fois : chacune y met l’intention ou la fonction qu’elle souhaite y porter, ce qu’elle recherche, ce dont elle a envie ou besoin – préservant ainsi, au sein du collectif, la quête individuelle de bien-être, produit

³³ Cette phrase est issue de l’ouvrage *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir, qui écrit : « *On ne naît pas femme, on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c’est l’ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu’on qualifie de féminin.* » (de Beauvoir, 1989, p.15). Par cette assertion, l’auteure met en avant une approche constructiviste du genre, critiquant les processus par lesquels la « femelle » se voit affublée d’un ensemble de représentations sociales, l’enfermant dans une catégorie dominée, en les faisant passer comme naturelles.

du néolibéralisme. Ceci m’amène à regarder les cercles de femmes comme vecteurs d’un ensemble de *possibles*, que chacune peut explorer, mobiliser et intégrer dans son quotidien. Ensemble de possibles porté par une figure emblématique, mythique : *la féminité*. C’est cet idéal que j’entends ici présenter, une féminité complexe, plurivoque, prolongeant et renversant simultanément les normes conventionnelles, un symbole d’union et d’autonomie, d’universel, de singulier et de diversité. À travers des pratiques et discours, mobilisant le corps et l’affect, un imaginaire vaste composé de mythes et symboles, articulant l’individu et le collectif, la féminité devient le support d’une identification individuelle et commune, productrice de solidarités, et d’un certain regard, un ancrage singulier depuis lequel les femmes expérimentent le monde et à travers lequel elles peuvent déployer de nouvelles possibilités d’action dans leur quotidien.

1. Avancer vers sa féminité : le féminin incarné et transcédé

Côtoyant divers cercles de femmes et tentes rouges, j’eus l’opportunité de confronter mon regard féministe constructiviste à un rapport original à l’identité de genre, dont les valeurs véhiculées, attribuées aux sphères féminines et masculines, peuvent aux premiers abords sembler normatives et rétrogrades. Tout en s’attachant à une perspective essentialiste et biologique, les conceptions de genre mobilisées dans les cercles s’échappent cependant de ce prisme à divers égards. La « féminité », dont les définitions sont variables selon les cercles et leurs membres, renferme ainsi une notion complexe : tantôt attribuée à un ensemble de valeurs traditionnalistes, tantôt représentative de diversité et de singularité des expériences de femmes. Elle incarne et transcende simultanément les frontières corporelles³⁴, parfois reliée aux attributs du sexe féminin, parfois synonymes des énergies du « féminin », présentes en chaque être humain.

³⁴ L’association entre la féminité et le corps rend dès lors ténue la frontière entre sexe et genre, généralement confondue, mais non exclue pour autant. De plus, les principes « féminin » et « masculin » attribuables à toute personne ajoutent un niveau de complexité à cette distinction, épousant simultanément la perspective dualiste et celle de continuum. Outre la caractérisation biologique et l’identification à un genre, se juxtaposent les tendances comportementales attribuées au féminin et au masculin – ou yin et yang. Il est ainsi envisageable, pour les personnes avec qui j’aborderai la thématique du transgenrisme, qu’une personne de sexe féminin se ressente et définisse homme, tout en étant très yin, et de même en invertissant les catégories. Dans cette monographie, l’usage des termes sexe ou genre se fait alors hésitant, cependant j’opterai préférentiellement pour le second terme, qui me paraît plus inclusif, bien que l’association sexe – genre – principe féminins reste la norme dans les discours des cercles de femmes.

Dans les rituels, les symboles, les chants, les décors, ... la prépondérance des références aux attributs corporels féminins est manifeste, parmi lesquels l'utérus occupe une place de choix : intimement lié à la figure maternelle – créatrice de vie et nourricière –, il devient le siège de cette féminité et du *féminin sacré*. Ces derniers se colorent alors des valeurs culturellement et traditionnellement attribuées à la maternité dans notre société : la douceur, le soin, l'écoute, l'intuition, l'émotivité, le don de soi. La réceptivité et l'intériorité y sont également pensées comme caractéristiques féminines, là où la mise en action et l'extériorité sont attribuées au masculin, non sans évoquer la distinction sphère publique / sphère privée, les organes reproducteurs mâle et femelle et l'acte hétérosexuel. Ces caractéristiques connotant la « nature féminine », largement véhiculées dans les cercles comme dans les réseaux néochamaniques et New Age, y sont toutefois relativisées.

Harmoniser la dualité

Installées en tailleur sur de grands coussins, dans une salle emplie de lumière et de lointains chants d'oiseaux, nous choisissons nos instruments pour ce « cercle de femmes aux tambours ». Doucement, Paloma fait glisser une paume sur une peau teintée, parcourant du bout des doigts les stries pigmentées pour que s'élève une discrète vibration. De l'autre, elle prend un bâton, et d'un coup de main léger, fait résonner un son puissant. Le tambour, réceptacle tout en rondeurs, symbolise le féminin, nous explique-t-elle. Le morceau de bois, droit et solide, symbolise le principe masculin. C'est l'union des deux qui donne naissance à ce son harmonieux, cette vibration puissante ressentie dans le corps.

Métaphorisée et symbolisée, la complémentarité de ces dualités, le *féminin* et le *masculin*, est régulièrement représentée dans les cercles, et mobilisée dans les rituels et discours. Ces principes, symbolisés par les énergies yin et yang, associés à des valeurs stéréotypées culturellement associées aux femmes et aux hommes, entretiennent une certaine complexité vis-à-vis de l'identité de genre. Simultanément, ils connotent l'un des genres, tout en étant pensés comme s'incarnant en toute personne, dans un équilibre singulier à chacun.e :

« Féminin, masculin, c'est un peu... tout ce qui régit l'univers quoi, ce contraste, cette dualité qui est une unité en fait. Le soleil, la lune, le jour, la nuit, et nous en tant que femmes – enfin chaque être vivant – a en lui les deux, mais on est une partie de la création où on est plus connectées, on vit plus le féminin et les hommes vivent plus le masculin... et ensemble on crée la vie ! » (Paloma, organisatrice de cercles de femmes et familiaux, animations chamaniques et musicales)

Leur appellation évoquant fondamentalement le genre, ceux-ci tendent toutefois à être pensés comme donnés naturels plutôt que comme constructions culturelles (Fedele, Knibbe, 2012), pouvant influencer une perception déterministe et normative sur les comportements à adopter en tant que « vraie femme » ou « vrai homme ». Cependant, les personnes mobilisant cette idéologie dualiste réfutent l'idée d'une féminité ou masculinité totale et idéalisée, affirmant que chaque personne possède en elle les deux pôles, dans des équilibres variables :

« Bien sûr il va y avoir des hommes très féminins, des femmes très masculines. Et puis je pense que ça peut dépendre de ce dont on a besoin dans la vie, de notre chemin. On peut être à un moment plus masculin parce que on a besoin de ça, et puis des périodes de vie où on a besoin de plus se mettre en retrait. Donc c'est une danse entre les hommes et les femmes, et à l'intérieur de chaque être. Et puis parfois aussi, on a eu des traumatismes, par exemple dans une famille où le masculin était brimé, et tu vas avoir des gens trop féminins autant des femmes trop yin, autant des hommes, que des familles où le féminin est tabou et il faut être yang... Mais ça peut se guérir aussi et retrouver un équilibre à l'intérieur de soi. » (Paloma)

Le féminin et le masculin sont ainsi pensés comme des énergies, des champs de force inverses et complémentaires, à équilibrer pour parvenir à une harmonie en soi, mais également dans ses actions et au sein de la société. Ainsi, bien qu'elles mobilisent des conceptions stéréotypées attribuables aux féminismes culturels et radicaux, les participantes des cercles de femmes se détachent de ces courants – et souvent du qualificatif « féminisme » en général –, connotés de lutte anti-hommes, là où l'idéologie « yiniste » (Hertig, 1998) invite hommes et femmes à marcher main dans la main vers un objectif commun harmonieux. Toutefois, si ces perceptions étaient généralisées dans les rencontres auxquelles j'ai pris part, il convient de rappeler que la plupart des cercles de femmes ne s'ancrent pas dans un courant de pensée spécifique, qu'il y a donc des divergences dans les conceptions véhiculées sur les rapports de genre. Ainsi, Aline, féministe revendiquée, s'éloigne des concepts de féminin et masculin, qu'elle considère normatifs et hétérocentrés :

« Avec le temps, je préfère qu'on ne dise pas tout ça, mais qu'on nomme toutes ces valeurs... Valeurs d'accueil, de prendre soin, ... mais ne pas dire que c'est féminin ou masculin ! [...] Je me rends compte que dire hommes – femmes, dire féminin – masculin, dans nos pensées actuelles, ça vient nourrir le clivage... Et je cherche à ce qu'on devienne des humains. Nous on n'est pas nés comme les orientaux, avec le yin yang, donc on clive tu vois. [...] Et après on a des attirances, mais je pourrais tomber amoureuse de toi, c'est quand même de l'amour entre humains ! [...] Et en même temps je comprends que ce soit guérisseur

pour les femmes, parce qu'elles ont été tellement bafouées, exploitées, mutilées... Donc elles ont besoin de retrouver le sacré en elles. Je pense que c'est une étape importante qu'elles retrouvent le féminin sacré. Mais pour moi l'horizon c'est quand même l'humain sacré. »
(Aline)

La féminité incarnée : le pouvoir des menstruations

« Y a des moments où non, je suis pas en forme, oui je suis crevée, j'ai envie de pleurer, et de casser la gueule à tout le monde ! Mais ça, voilà. Je le sais, je le comprends, je l'accepte, c'est mon droit ! » (Peggy)

Ce court extrait a de quoi nuancer l'idée d'une féminité toujours douce et bienveillante ! Si les valeurs du féminin, présentées dans la section précédente, sont pensées comme tendances plus spécifiques aux femmes, les discours selon lesquels elles agiraient toujours dans ce spectre en sont rejetés. Bénédicte, Amandine et Caroline, certifiées « Moon Mothers », incorporent toutes trois les enseignements de Miranda Gray dans l'animation de leurs tentes rouges, ainsi que lors d'ateliers et conférences qu'elles organisent respectivement sur le cycle menstruel. Comme les quatre saisons, les phases menstruelles apporteraient leurs énergies distinctes – influencées par la production d'hormones et le cycle lunaire – dont on peut dessiner les tendances générales (cf. tableau ci-dessous), mais qui restent spécifiques à chacune : celles-ci, correspondant à des figures archétypales, se déclinent en teintes propres à chacune, et invitent alors les femmes dans un processus d'exploration de leur corps et de leurs énergies, pour tirer de chaque phase un potentiel spécifique à déployer au quotidien.

ARCHÉTYPE	PHASE MENSTRUELLE	ÉNERGIE	SAISON	PHASE LUNAIRE
<i>Sorcière</i>	Menstruations	Contemplative	Hiver	Nouvelle lune
<i>Vierge</i>	Pré-ovulatoire	Dynamique	Printemps	Ascendante
<i>Mère</i>	Ovulatoire	Expressive	Été	Pleine lune
<i>Enchanteresse</i>	Pré-menstruelle	Créative	Automne	Descendante

Pour prendre conscience de leur cycle menstruel et de leurs propres énergies durant les différentes phases, les femmes sont invitées à réaliser un « cadran lunaire », dans lequel

elles inscrivent chaque jour – du moins durant plusieurs mois – leurs émotions, leurs envies du jour, leur ressenti corporel, leur état de santé, la thématique de leurs rêves (nocturnes), ... afin d'en dégager les tendances générales. Les différentes tendances émotionnelles, dont l'expression est parfois critiquée – tristesse, colère, repli sur soi, ... – sont donc légitimées par leur caractère « naturel », biologique, et revalorisées :

« En étant fidèle à tous les aspects de votre nature, vous prenez conscience que vous pouvez avoir confiance en vous, être active et forte, que vous pouvez prendre soin d'autrui sans être faible, vous montrer sauvage et instinctive aussi bien que calme et raisonnable, et que vous avez une belle obscurité intérieure, une profondeur au-delà du monde terre à terre. » (Gray, 2011, p.170-171)

Au-delà du spectre maternel, la *féminité* se pare alors d'un plus large éventail d'émotions et d'attitudes, s'émancipant des cadres normatifs, pour embrasser une dynamique cyclique :

« Grandir dans sa féminité, pour moi c'est aussi avoir conscience des moments où on va moins bien, mais aussi des moments où on va très bien, et surtout les accepter. [...] Quand on dit « bah t'es de mauvaise humeur, parce que t'as tes règles ». Bon. Ben oui, effectivement, ça influence, parce qu'il y a des bouleversements hormonaux qui ont lieu [...]. Mais, en même temps, quand on réalise un cadran lunaire avec les différentes phases hormonales et énergétiques, on va avoir des forces qui vont se retrouver à tout moment du cycle, et donc c'est important d'en prendre conscience. Après, ça permet aussi peut-être justement de lisser les moments où ça va moins bien, et de renforcer ceux où ça va bien, où y a de l'énergie. » (Peggy)

Comme Peggy, beaucoup de participantes expriment la découverte de leur féminité en se référant au processus d'apprentissage et d'acceptation de leurs variations « énergétiques » tout au long du cycle menstruel. « Avancer vers sa féminité » prend alors le sens d'un parcours personnel de reconnexion à son corps et à ses émotions, à l'écoute de ses manifestations, pour enfin, les accepter et les valoriser. Les participantes s'étant engagées dans ce processus en ressentent des bienfaits parfois considérables, témoignant régulièrement d'un sentiment de respect vis-à-vis d'elles-mêmes, de se sentir mieux dans leur peau, de s'accepter sans culpabiliser :

« Pour moi ça a vraiment été une révélation. J'étais tout le temps dans l'action, « je dois faire, je dois assumer », « il faut, il faut » et ne pas montrer mes faiblesses. Et là, le fait de se découvrir et d'accepter d'être une femme, c'est de les montrer, ces faiblesses, et de les vivre quand elles sont là, de ne pas culpabiliser. [...] De vraiment me dire « Mais oui, j'ai le droit d'être chiante quand je vais avoir mes règles, j'ai le droit de me reposer quand j'ai mes règles, j'ai le droit de vivre tous mes mois, être à l'écoute de mon corps », alors qu'avant, j'allais plutôt à l'encontre de ce qui se passait naturellement. Donc c'est vraiment un cheminement dans la

découverte de ma féminité plus profonde, dans le respect de mon corps, de qui je suis en tant que femme, et de ce qui se passe. Ça a changé énormément de choses. » (Virginie)

Pour certaines, cette compréhension de leur corps peut impliquer une plus grande efficacité dans leurs activités : l'observation de leurs émotions leur permettant d'anticiper leurs tendances comportementales au fil des semaines, elles peuvent alors organiser leur quotidien en l'adaptant selon leur rythme *naturel*, afin de bénéficier du potentiel de chaque phase menstruelle. Par l'observation fine, complétée par les informations apportées par Miranda Gray dans *Lune Rouge* et *La femme optimale*, véhiculées au sein des tentes rouges, elles identifient ainsi les périodes de leur cycle durant lesquelles elles se sentent plus vives et créatives, plus à l'écoute, plus tendues, fatiguées ou pessimistes. La phase de la jeune fille – ou la Vierge – devient alors un temps pour voir du monde, faire du sport, planter les graines de nouveaux projets. Celle de la mère, un moment propice pour assurer des responsabilités et mener à bien des projets, reprendre contact avec des proches ou moins proches, s'attaquer à résoudre des problèmes avec sérénité. L'enchanteresse, le moment de libérer ses énergies créatrices, de prendre du temps pour soi, d'entamer des changements et de faire le tri dans sa vie. Enfin, la phase de la sorcière est celle du repli, du ralenti, l'occasion de prendre soin de soi et de son corps, de s'extraire des pressions quotidiennes et de prendre congé – un retard qui sera aisément compensé une fois venues les énergies dynamiques de la jeune fille.

Plutôt qu'un prisme normatif, la féminité qui est ici promue devient au contraire le symbole du changement, de la connaissance de soi, de l'expérimentation positive de ses multiples facettes. En explorant le potentiel de leurs énergies cycliques, les femmes peuvent ainsi développer une plus grande emprise sur leur vie, connaissant leurs forces et faiblesses, et la façon de les mobiliser pour en jouir les bénéfices. Il y a, ensuite, une autorisation accordée aux femmes à s'affirmer sous leurs multiples jours – littéralement –, contestant les représentations traditionnelles normatives patriarcales, qui enferment les femmes dans un rôle linéaire – la *Mère*, figure de douceur et de dévouement – ne correspondant pas à leur « nature » cyclique. L'exploration de leurs énergies menstruelles est alors portée comme vecteur d'émancipation des femmes des cadres normatifs et exigences sociales, pour affirmer leurs propres désirs, leurs émotions, leurs attitudes ; et en tirer de la puissance :

« *Tu es femme. Tu es forte parce que tu n'es
pas constante, parce que le rythme du*

changement est le rythme de l'univers. »
(Miranda Gray)

L'universel comme moteur, la singularité comme direction

L'importance accordée aux menstruations, dans la plupart des cercles et tentes rouges auxquels j'ai pris part, ne semble pas anodine, ni circonscrite à une connaissance individuelle de son corps et de ses tendances émotionnelles. Au contraire, les menstruations relient : portées comme caractère universel des femmes³⁵, elles introduisent une unité dans la diversité. Connotant également la capacité de (pro)création, elles sont mobilisées symboliquement comme lien intrinsèque entre les générations, traçant une connexion entre tous les êtres : l'humanité entière est née de l'utérus d'une femme menstruée.

Le rapport au corps féminin, tel appréhendé dans les cercles, se fait ainsi vecteur d'universalité des femmes, et de singularité de chacune dans la perception sensorielle, la connaissance de son cycle et de ses émotions. En tant qu'attributs communs à toutes, les menstruations et l'utérus se font support d'une nature féminine universelle et intrinsèque, liée à son sexe et sa corporéité. Un corps qui rassemble les femmes de tous lieux et de toutes époques, tel l'illustre la fréquence de référence à des mythes, pratiques et traditions du monde entier, décontextualisées et réappropriées : le temps et l'espace semblent se compacter dans une identité féminine universelle, portée par un corps cyclique. Cette mobilisation du caractère « universel » des menstruations – articulant en elles-mêmes les tendances énergétiques communes et la singularité du vécu de chacune –, motive un sentiment de solidarité et de compréhension mutuelle entre femmes. Ce qui permet de « normaliser » les émotions et comportements – correspondant ou non aux valeurs traditionnelles sur la féminité –, en les reliant à « l'essence », la « nature » de la femme, et par ce biais, de les accepter, les légitimer et même les affirmer.

Dans le même temps, lorsqu'elle est associée au principe féminin, la féminité transcende les corps, dans l'idée que les dualités énergétiques sont présentes en chacun.e, selon

³⁵ Sexe et genre sont ici appréhendés de façon binaire, excluant les personnes transgenres et intersexes. L'identité de femme y est donc entendue comme intrinsèquement reliée aux attributs corporels et physiologiques du sexe féminin.

équilibre propre et variable selon les circonstances. Celles-ci étant associées à un ensemble de valeurs, également qualifiées de yin et yang, d'énergies lunaires et solaires, nous pourrions ainsi envisager, pour éviter les biais normatifs genrés, de remplacer les appellations « féminin – masculin » par ces dernières, ou simplement nommer les valeurs auxquelles il est fait référence, comme le suggérait Aline. Cependant, lorsque j'abordai le sujet avec d'autres facilitatrices, les réponses me permirent de saisir l'importance de les relier au genre, en tant que facteur d'identification majeur. L'on peut objecter une approche constructiviste du genre – et du sexe –, il n'empêche que les figures de *la femme* et de *la féminité*, ainsi que les valeurs qui y sont culturellement associées, ont une existence sociale, et subissent des traitements différenciés. Les membres des cercles se vivent et se ressentent femmes ; une féminité plurivoque, mais qui vient les toucher dans leur vécu, leur identité. Maintenir les notions de « féminin » et de « masculin », en célébrant les qualités dites « féminines » – l'intuition, la douceur, l'émotivité, ... dévalorisées dans une société patriarcale et dominée par l'idéologie du progrès, de la raison et de la vitesse – c'est reconnaître ces vécus différenciés. Comme l'exprimait Aline, il est important pour les femmes qui se sentent représentées dans ces valeurs du « féminin », et qui se sont senties déconsidérées pour celles-ci, de pouvoir les revaloriser, s'y identifier, et les affirmer. De pouvoir être reconnues dans ces traits de caractère et se sentir connectées ensemble dans ce partage de valeurs, et en tirer un sentiment de puissance.

La féminité est ainsi, d'une part, essentialisée dans un corps supposé universel à toutes les femmes ; d'autre part, elle peut transcender les corps et se constituer comme un ensemble de comportements et de valeurs accessibles à tou.te.s, mais à nouveau culturellement normées. Ces deux axes symboliques contradictoires, pris ensemble, offrent aux participantes des cercles un cadre dans lequel elles peuvent s'identifier les unes aux autres dans une identité collective de femme, tout en affirmant leur singularité et leur expérience individuelle. Si l'on replace ces conceptions, articulant l'individu et le collectif, dans le contexte sociétal contemporain *postmoderne* – en tension entre un besoin d'appartenance sécuritaire et un désir d'affirmation de soi –, nous pouvons comprendre l'articulation de ces conceptions paradoxales comme un cadre favorable au sentiment d'empowerment des actrices, leur offrant des ressources symboliques pour agencer leur vécu entre ces deux pôles identitaires.

2. Le corps, support de l'expérience

Les cercles de femmes et tentes rouges offrent, comme nous l'avons vu, un cadre sécurisant, un espace à part dans lequel la parole peut émerger et circuler, dans lequel les femmes peuvent déposer des sentiments et se nourrir de l'échange de vécus en résonance, créer des liens réciproques dans la confiance. Ces rassemblements se font le véhicule de représentations nouvelles sur la féminité, par l'attribution de valeurs spécifiques à cette identité de femme, incarnant et transcendant ses frontières corporelles ; par l'invitation à se reconnecter à ce corps menstrué, à la fois singulier et universel, comme clé de compréhension de son individualité et de son ancrage dans le monde. Ainsi, dans le cercle, le corps se joint à la parole : un corps doublement mobilisé, dans le discours et dans l'acte, pour matérialiser le rapport à soi, à l'autre et à la société. Ceci me mène à considérer les cercles de femmes comme un espace d'expérimentation sensorielle, émotionnelle et relationnelle, ouvrant aux participantes, par la redécouverte de leur corps, un accès à de nouvelles modalités de connaissance et de compréhension de leur individualité et de l'environnement dans lequel elles évoluent.

Le corps culturel, dual, total

La place accordée au corps dans les cercles de femmes m'invite à exploiter le concept d'*embodiment*³⁶, pour penser les modalités d'expérience de la féminité qui s'y jouent. Cette notion vise à dépasser le clivage idéologique entre la pensée et le corps, le sujet et son enveloppe matérielle, pour considérer le corps comme un tout, entrelaçant les dimensions biologiques, cognitives, sensorielles, émotionnelles, culturelles et sociales. Ce terme, supportant difficilement les traductions francophones – certains auteurs mobilisent les concepts d'*incarnation*, *incorporation* ou *encorporation* –, propose de penser l'expérience vécue du corps, la façon dont les idées, les affects, les structures sociales, appartenances

³⁶ Ce terme, emprunté de la psychologie cognitive, est rendu célèbre en sciences sociales notamment par Thomas Csordas, dans le domaine de l'anthropologie religieuse. Lui-même est inspiré par les travaux de Merleau-Ponty et de Pierre Bourdieu sur la perception et la pratique, respectivement conceptualisées par le *préobjectif* et l'*habitus*. Ce paradigme se veut une approche méthodologique « *postulant que le corps n'est pas un objet à étudier en relation avec la culture, mais doit être considéré comme le sujet de la culture, en d'autres mots, comme le terreau existentiel de la culture* » (Csordas, 1990, p.5). Le terme est aujourd'hui largement mobilisé dans la littérature anglo-saxonne en sciences sociales, pour aborder les relations entre le corps, l'individu et la culture.

culturelles, ... s'incarnent et se ressentent dans le corps (Werner, 2018). Le corps est pensé comme « *lieu et moyen d'expression de valeurs et de normes partagées, mais également comme lieu et moyen de communication et d'expression singulier, de l'intersubjectivité et du changement* » (Razy, 2012, p.112 in Werner, 2018). Ce paradigme offre un point de vue intéressant pour penser la façon dont le corps est mobilisé dans les cercles de femmes, à la fois dans les discours, porté comme symbole d'une commune « féminité » revalorisée, dans l'expérience quotidienne – par l'exploration individuelle de la « menstruation consciente » –, et dans les rituels. M'inspirant des travaux de Kathryn Rountree sur les pèlerines du mouvement de la Déesse (Rountree, 2001, 2002, 2006), je propose de considérer que les participantes sont invitées à *performer* leur féminité³⁷ différemment, selon un ensemble de références traditionnelles et de nouvelles représentations sur le genre féminin, transgressant les normes et constructions culturelles patriarcales.

Les techniques de reconnexion au corps prônées dans les cercles de femmes – comme dans l'extrait de Miranda Gray ci-dessous, par le processus d'exploration des menstruations et dans les multiples rituels y prenant place, s'insèrent dans des conceptions particulières articulant le corps et le sentiment identitaire.

« En fonction des hormones libérées durant les différentes phases du cycle, le cycle menstruel peut avoir un effet spectaculaire sur les capacités physiques de la femme, sur sa personnalité, sur ses énergies créatrices et sexuelles. [...] La façon la plus simple d'établir un lien avec votre cycle menstruel est d'avoir recours à l'imagination, à la visualisation et à la pensée, afin de prendre conscience de votre utérus et de l'influencer. [...] En reconnaissant que l'esprit est relié à l'utérus et qu'il réagit aux changements dans l'utérus et qu'à l'inverse, l'utérus réagit aux changements dans votre esprit, le lien devient un instrument par lequel [les manifestations de votre cycle] peuvent être plus facilement acceptées et intégrées dans votre vie. » (Gray, 2011, p.125-127)

Ces représentations liant le corps au à l'esprit, partagées et largement diffusées par de nombreuses pratiques spirituelles et thérapeutiques contemporaines – notamment attribuées à la mouvance New Age – s'insèrent dans une trame historique propre à nos sociétés occidentales. David Le Breton, dans « Anthropologie du corps et modernité » (1990),

³⁷ Rountree s'appuie sur la notion de « performativité » du genre établie par Judith Butler, pour laquelle le genre n'est pas un donné biologique, mais le produit d'une culture. Le genre est présenté comme un « rôle » performé, par la répétition de comportements, langages, attitudes, ... des individus, se conformant au genre culturellement institué. Répétition constante au point de devenir inconsciente, et forger l'identité de la personne qui se ressent conforme à celui-ci (Baril, 2007 ; Rountree, 2006).

souligne ainsi l'importance incrémentielle que représente la perception du corps dans nos sociétés (post-)modernes :

« L'homme des métropoles occidentales forge le savoir qu'il a de son corps, celui avec lequel il vit quotidiennement, à partir d'un bric-à-brac de modèles hétéroclites, plus ou moins bien assimilés, sans se soucier de la compatibilité des emprunts. [...] Sa liberté d'individu, sa créativité le nourrissent de ces incertitudes, de la permanente recherche d'un corps perdu, qui est en fait celle d'une communauté perdue. » (Le Breton, 1990, p.91)

Ce corps et cette communauté « perdu.e.s », selon l'auteur, sont le résultat des conceptions judéo-chrétiennes clivant le corps et l'âme, forgeant l'individualisme moderne, et des conceptions biomédicales mécanistes héritières du rationalisme des Lumières : ce corps « devient la frontière précise qui marque la différence d'un homme à un autre. [...] La définition moderne du corps implique que l'homme soit coupé du cosmos, coupé des autres, coupé de lui-même » (Le Breton, 1990, p.46-47). Ce corps devenu « encombrant » s'efface alors dans les gestes routiniers et les conventions sociales, soumis à un impératif de discrétion sensorielle en ne privilégiant des sens que le regard, exacerbé. Un corps distancié des autres, occulté à la conscience de la personne qui l'incarne, ne se manifestant que dans la souffrance : c'est l'« effacement rituel des corps » (*ibid*). Cependant, ce processus d'individualisation, accentué, verrait au cours du dernier siècle se réarticuler les termes du rapport du sujet à son corps, prônant tant le souci de soi que la domestication des corps par la volonté et l'imaginaire contemporain, devant se plier aux exigences de santé et de beauté standardisées dans une nouvelle « orthopédie morale » (Le Breton, 1990 ; Vigarello, 2014). Pour Georges Vigarello, historien français, c'est un nouveau dialogue avec un corps « psychologisé » qui s'instaure dès le début du 20^e siècle, modifiant progressivement le paradigme dualiste tout en le prolongeant, illustré par l'explosion de nouvelles pratiques visant à aiguïser la conscience corporelle :

« Des jeux d'étourdissement à la relaxation, de la danse moderne aux exercices sportifs, de l'imaginaire au faire, les investissements physiques du début du XX^e siècle ont totalement redéployé les modes d'écoute de soi, la place donnée au sensible, les liaisons entre le « ressenti » physique et la manière de le penser. [...] [Ce début de siècle] fait émerger d'un long parcours une idée décisive et durable selon laquelle la « sensation de notre personnalité », le « sentiment de soi », trouvent fondamentalement leur origine dans la « représentation du corps » (Vigarello, 2014, p.242-243).

Cette riche lecture de la perception du corps et du soi, depuis l'approche dualiste judéo-chrétienne et l'individualisme des Lumières, jusqu'aux techniques sensorielles et

psychocorporelles contemporaines, offre une clé de compréhension non négligeable pour penser la façon dont le corps est mobilisé dans les cercles, comme accès à l'intériorité et la féminité (alors pensée comme composant identitaire). Nous avons vu que, réfutant le clivage, les cercles de femmes et tentes rouges véhiculent des conceptions holistiques, percevant le corps, l'âme et le mental comme un tout, influencé et influençant son environnement, intimement relié aux autres et à la société. En prenant conscience de son corps, et en harmonisant son rapport à celui-ci – par une attitude de soin, d'écoute et d'appréciation positive – et à son identité par le même biais, la personne pourrait ainsi influencer ses relations à autrui, et par extension, la société dans son ensemble. Le travail individuel se reflète alors dans le social, dans les relations, selon les adages « Il faut avant tout être en harmonie avec soi-même pour être en harmonie avec les autres », « d'abord se changer soi pour changer le monde ». La perception du corps féminin et des menstruations s'insère dans cette dimension holistique, comme le relève María Ramírez, au sujet de cercles de femmes au Mexique :

« L'emphase sur l'utérus et les périodes hormonales comme éléments de base pour la conception de la féminité [...] permet aux femmes de se considérer comme faisant partie d'un tout unifié. À travers la (re)connaissance de son corps et de ses manifestations, notamment énergétiques, la femme se découvre « habitée », présente, consciente de ses propres processus, appelant l'idée qu' « une femme qui se soigne est capable de prendre soin des autres ». [...] La reconnaissance personnelle des potentialités corporelles et spirituelles peut se voir reflétée auprès des autres femmes à l'intérieur du cercle et en-dehors, portant comme maxime la posture « nous sommes une » » (Ramírez, 2015, p.137)³⁸

Cependant, loin de la supplanter, la promotion des représentations holistiques semble ici s'insérer dans le prolongement de l'approche dichotomique du sujet et du corps. Si la subjectivité, les sentiments, les idées, les émotions sont pensées comme intimement liées aux ressentis et manifestations corporelles, aux relations sociales et aux énergies environnantes, formant un tout interconnecté, ce cadre ne fait pas l'économie des

³⁸ Traduction personnelle de l'espagnol : « El énfasis al útero y a los periodos hormonales como elementos base para la concepción de la feminidad [...] les permiten a las mujeres considerarse como parte de un todo unificado, ya que a través del (re)conocimiento de sus cuerpos y de las distintas manifestaciones, incluso energéticas, es que la mujer se encuentra “habitada”, presente, consciente de sus propios procesos, apelando a la idea de que “una mujer que se sana es capaz de sanar a las demás”. [...] El reconocimiento personal de las potencialidades corporales y espirituales se puede ver reflejado en las demás mujeres que se encuentran dentro del círculo e incluso fuera de él, llevando como máxima la postura de “todas somos una” » (Ramírez, 2015, p.137)

représentations duales. Si la pensée est intrinsèquement liée à l'organisme, les deux restent distincts, « *la conscience [restant] première par rapport à un corps devenu son lieu d'existence et d'expression* » (Vigarello, 2014, p.235). Plutôt qu'une enveloppe biologique, le corps se présente ainsi comme une interface entre la subjectivité et le monde – par lequel celui-ci peut être expérimenté et compris –, comme le lieu d'ancrage et de définition de l'identité, donnant accès aux profondeurs d'un *self* authentique (Sointu et Woodhead, 2008) :

« Nous engageons le monde à travers notre corps, et nous l'utilisons comme un outil de compréhension. Le monde s'esquisse autour du corps de sorte que le corps ancre l'expérience du soi. À partir de cet ancrage, nous appréhendons le monde, l'Autre, et le soi. » (Young, 1994 in Leidenfrost, 2012, p.79).³⁹

Par le biais de rituels et techniques psycho-corporelles pratiquées dans les cercles de femmes, et plus largement dans les réseaux New Age et thérapeutiques holistiques, prendre soin de son corps revient à prendre soin de son « moi » intérieur. La perception sensorielle étant intrinsèquement personnelle, explorer ses manifestations corporelles permet de découvrir sa subjectivité, d'explorer sa propre « identité », et non le rôle que nous renvoient les autres (Sointu et Woodhead, 2008). Nous pouvons ici reprendre les paroles de Virginie, à propos des menstruations conscientes : c'est « *un cheminement dans la découverte de ma féminité plus profonde, dans le respect de mon corps, de qui je suis en tant que femme* ». Cette quête de « qui l'on est vraiment », de son individualité, qui peut sembler absurde à la pensée holistique, trouve alors ses fondements dans le terreau de notre « culture religieuse » (Houseman in Gobin, Vanhoenacker, 2016), dans l'« *Interminable histoire où c'est une première prise de conscience, celle des limites de l'individu, celle de la réduction à ses propres enveloppes, qui a fait de l'intimité sensible un lieu de mystère et de vérité autant que de pratiques toujours renouvelées.* » (Vigarello, 2014, p.250). Ce rapport singulier au corps, représenté dans les cercles de femmes, nous montre ainsi que les catégories holistiques et individualistes, dualistes et continues, loin de former des ensembles de représentations exclusifs, se révèlent poreuses et conciliables.

³⁹ Traduction personnelle de l'anglais : “We engage the world through our body and we use it as a tool of understanding. The world adumbrates itself around the body so that the body anchors the self's experience. From that anchorage, we apprehend the world, the Other, and the self.” (Young, 1994 in Leidenfrost, 2012, p. 79).

Le temps des rituels

Dans les cercles de femmes et tentes rouges auxquelles j'ai participé, à quelques exceptions près, les rassemblements débutaient toujours par une pratique mobilisant le corps, si celle-ci ne constituait pas l'ensemble de l'activité. Méditations, visualisations corporelles, chants, danse, shaking, yoga, mantras, exercices de respiration, créations artistiques, massages, ... en sont autant d'exemples, permettant aux participantes d'incarner leur conscience dans leur corps, se « reconnecter » à leur individualité, laisser s'exprimer « ce qui leur vient ». Intégrant régulièrement des objets et accessoires décrits symboliquement (fleurs, couleurs, aliments, bijoux, ...), ces pratiques se voient régulièrement conférer un caractère « rituel », bien que le terme renvoie dans ce cas à diverses réalités et fonctions, distinctes de celles habituellement abordée en anthropologie. Des rites religieux, spirituels aux rituels profanes, initiatiques ou ponctuels, institués ou autonomes, incorporation de valeurs ou découverte d'une vérité interne, élévation de conscience individuelle ou réaffirmation communautaire, ... la littérature académique abonde de théories parfois contradictoires sur le sujet, fluctuant entre deux pôles extrêmes, du « tout est rituel » au « rien n'est rituel » (Fellous, 2001). Sans entrer dans une analyse classificatoire visant à déterminer la nature rituelle ou non des activités des cercles, je m'attacherai ici aux définitions qu'en font les membres, afin d'explorer les fonctions auxquelles renvoient ces pratiques ainsi qualifiées.

Ma découverte des cercles de femmes par le biais du milieu thérapeutico-spirituel, et la récurrence des références à la notion de sacré rencontrée dès les premières rencontres, m'amenèrent directement à aborder les rituels mis en place sous un angle spirituel. Cependant, au fil des cercles et discussions avec des participantes, de quelques regards interloqués accueillant mes questions sur leur cheminement spirituel, je me rendis compte que la notion était plus complexe que cela. Si certaines participantes affirmaient la dimension spirituelle des rituels, d'autres m'avouaient ne s'être jamais posé la question et ne pas les voir sous cet angle : les rituels semblent donc remplir une pluralité de fonctions, laissées à l'interprétation de chacune. Dans les tentes rouges, les rituels sont présentés par Caroline comme l'un des paliers de décompression pour entrer dans l'espace sacré de la tente, permettant de se reconnecter à son intériorité pour s'ouvrir aux autres :

« En fait, j'aime l'idée qu'on vient d'abord pour soi. Et qu'il y a besoin de clarifier, de vivre quelque chose, de se rencontrer soi, pour pouvoir déposer une parole en confiance ; d'être

descendue à l'intérieur. Que sinon, on vient, on a tous une vie, machin, on vient avec son parton, sa sœur, son enfant... Ça reste un peut anecdotique ! [...] C'est-à-dire que si j'ai pas dans mon corps, soit reçu un massage, soit shaké, soit dansé, ma tête est trop pleine et alors quand ça commence... des fois c'est long quoi ! Mais quand on a fait tout ce chemin, alors on se met en disponibilité : et d'abord on se rencontre soi, et puis on s'offre aux autres. » (Caroline)

S'il n'acte pas une transformation de statut, nous retrouvons dans cette présentation du rituel la dimension de passage d'un état à un autre, « *c'est ce qui va permettre de se poser, peut-être après une semaine ou une journée difficile, [...] on se pose, on se libère de nos tensions, ça permet vraiment d'être dans un meilleur état pour prendre la parole.* » (Peggy).

Isabelle, en revanche, exprime une autre fonction que remplit pour elle le rituel :

« Reconnexion à soi, je comprends qu'elle mette ça en place, mais moi j'ai pas besoin de ça, je me mets un peu en méditation et je me recentre sur moi, et j'y suis. Mais je trouve ça beau, les rituels, parce qu'il y a quelque chose de ludique et de poétique, et c'est une façon aussi de redevenir une femme, un soir par mois, mais de redevenir un enfant aussi. De faire tous ces petits rituels, j'ai l'impression d'être dans une cour de récréation, de redevenir une petite fille, et quelque part c'est peut-être ça en fait, c'est peut-être une façon de renouer avec mon enfant intérieur. » (Isabelle)

Ainsi, le rituel peut ici se détacher du caractère symbolique et spirituel qui lui est usuellement associé, et revêtir une dimension de lâcher-prise, d'ancrage ou de jeu, sans nécessairement intégrer de liens à une tradition ou une fonction communautaire. Toutefois, en d'autres occasions ou auprès d'autres membres du cercle, l'activité rituelle peut accompagner une transformation⁴⁰ ou une expérience singulière. Elle m'est alors présentée comme « *une pratique qui parle à l'âme directement. Ça parle plus que les mots. [...] On peut dire une intention, mais quand en plus tu manges ton intention et que tu la savoures, ah... c'est autre chose.* » (Caroline), une action symbolique qui permet de matérialiser la pensée, d'ancrer un message dans le corps et l'inconscient. Agissant au niveau cognitif, sensoriel et affectif (Neu, 1995 ; Santillana Vallejo, 2018), les rituels permettent aux femmes de prendre conscience de leur corps, de certains aspects de leur personnalité, et les

⁴⁰ La plupart des facilitatrices que j'ai rencontrées organisent, en parallèle ou au sein des cercles, des « rites de passage », particulièrement liés à des étapes de vie propres aux femmes : les premières menstruations, la grossesse, l'accouchement et la ménopause. Certaines organisent également des rites visant acter un passage, une guérison des séquelles d'événements douloureux, tels un abus sexuel ou un décès. Ceux-ci apporteraient certainement des éléments enrichissants, cependant, n'ayant pas assisté à ces cérémonies, je ne peux ici les aborder.

invitent à s'expérimenter positivement par le biais de références symboliques et archétypales valorisantes.

Les rituels de reconnexion à l'utérus, que j'eus l'occasion de pratiquer à diverses reprises dans les cercles et lors d'événements spécifiques, offrent à ce sujet un riche exemple. Créée par Miranda Gray dans son ouvrage *Lune Rouge*, et animée virtuellement par l'auteure lors de ses « Worldwide Womb Blessing »⁴¹, rendez-vous communs aux femmes – parfois aux hommes⁴² – de tous fuseaux horaires, la bénédiction de l'utérus est un exercice de visualisation mentale, pensé pour prendre conscience de cet organe et de son « pouvoir sacré ». Les personnes sont alors invitées à imaginer leur utérus comme un arbre gorgé de fruits, profondément ancré dans la terre et baigné dans la lumière de la lune, lieu où s'entremêlent les puissantes énergies de ces deux astres :

« Sens ou imagine que les racines de l'arbre s'enfoncent profondément dans l'obscurité de la terre, qu'elles te relient et qu'elles t'ancrent, te permettant de recevoir de l'énergie dorée dans ton utérus. [...] À présent, permets à l'image de ton Arbre Utérus de pousser, jusqu'à ce que les branches de l'arbre se séparent au niveau de ton cœur. [...] Ressens la connexion d'amour entre la terre, ton utérus et ton cœur. [...] Ouvre-toi pour recevoir la lumière de la Lune. [...] Détends-toi d'avantage et reçois cette lumière dans ton cœur. Détends-toi encore plus et accueille cette énergie dans ton utérus, en bénédiction. » (Miranda Gray, *Worldwide Womb Blessing*)

Cette première méditation de reconnexion corporelle est parfois suivie par une seconde, élargissant la conscience individuelle à l'ensemble du monde, illustrant ici les entrelacs de la pensée individualiste et holistique :

« Permets à cette énergie de s'écouler depuis ton cœur vers tes mains et jusque dans le Monde. Sens-la s'étendre vers d'autres terres et transformer la vibration en celle du Féminin Divin. Ressens qu'elle guérit, aime, rassure et prend soin du monde entier. Perçois la présence de toutes les femmes dans le monde qui sont reliées à cette énergie en ce moment même. Envoie-la vers elles et reçois-la d'elles dans l'amour, le partage et la communion. Maintenant laisse l'énergie de la Lune au-dessus ruisseler depuis ta tête, descendre dans ton cœur puis dans

⁴¹ Worldwide Womb Blessing, <https://wombblessing.com/wb/>.

⁴² Lorsque je pris part à la Worldwide Womb Blessing, deux hommes étaient présents parmi nous – une cinquantaine de femmes. Les participantes, dans les présentations de l'événement, invitaient en effet toute personne qui le désirait à prendre part à cette bénédiction, qu'elle ait un utérus « physique » ou non : l'idée étant de prendre conscience de l'énergie du féminin sacré, présent en chacun.e, se situant dans le « centre énergétique pelvien ».

ton utérus et dans le sol. Laisse l'énergie éveiller et guérir la sacralité de la Terre et de la Déesse dans la Terre. » (Miranda Gray, Méditation de partage)

Féminin divin, sacralité de la Terre, Déesse. Ces termes résonnent d'un caractère spirituel manifeste, cependant les participantes relient rarement leur pratique à des croyances. Parmi mes informatrices, rares sont celles qui disent ressentir l'incarnation d'un fondement divin dans leur corps, leur utérus et leurs menstruations, malgré le qualificatif « sacré » qu'elles y apposent fréquemment – et qui prend alors souvent le sens d'un potentiel énergétique bienveillant. Les croyances deviennent donc des clés facultatives : ce qui importe n'est pas de croire en l'existence d'une divinité immanente et présente en chacun.e, mais d'ouvrir la porte à de nouvelles expériences, à des ressentis. Mêlant les dialectiques de l'interprétation et la performance, l'imagination et la mémoire, le sensoriel et le discursif, les rituels et activités symboliques exercées au sein des cercles de femmes contribuent ainsi à une « *réinscription du corps féminin en exposant les femmes à des représentations alternatives du féminin et en offrant des contextes dans lesquels le féminin peut être réimaginé, réexpérimenté et performé différemment* » (Rountree, 2006, p.99). Posé comme constitutif de l'identité, du soi, lieu de connexion au monde, point de départ pour la connaissance ; le corps peut être exploré différemment au moyen de ces techniques « rituelles » et des discours qui les portent (Ramírez, 2015, Rountree, 2006). Performant une féminité revendiquée, il se voit investi de nouvelles significations, de valeurs positives voire de pouvoirs spécifiques, nous rappelant ainsi que le corps et la culture se fondent mutuellement (Csordas, 1990).

Les temps rituels, dans les cercles, s'ancrent dans une thématique, une figure archétypale. C'était particulièrement le cas durant les tentes rouges de Caroline, où se succédaient les quatre éléments et les quatre archétypes du cycle menstruel – la sorcière, la jeune fille, la mère, et l'enchanteresse. Pour chaque thème, nous étions conviées à porter des vêtements et accessoires spécifiques, pour mieux intégrer, explorer l'énergie de cet archétype en nous : couleurs du feu, robe virevoltante, bijoux, ... :

« Le rituel permet de se réancrer, et puis d'intégrer un thème... Si je fais que raconter la vierge, la mère ou l'enchanteresse, pffff, ça s'en va ! Mais s'il y a eu quelque chose dans le corps, quand on est toutes habillées en blanc, quand on danse la jeune fille, tout ça crée une image dont la psyché peut se souvenir. » (Caroline)

Il nous était généralement demandé de poser une intention, afin que celle-ci nous accompagne durant l'activité rituelle, actée corporellement – gonflée dans un ballon de

baudruche, dégustée dans un morceau de chocolat, pulsant dans les vibrations de nos membres, pénétrant notre corps par les vapeurs florales d'un *bain de yoni*, ... La pratique rituelle y est donc pensée comme un temps de reconnexion à soi, mais au-delà de ça, comme autorisation à formuler un souhait et à vivre l'émotion qu'il procure, comme incorporation d'une énergie. Un temps pour explorer, sous le signe des figures archétypales, ses différentes facettes, à travers l'expression corporelle. Les valeurs symboliques de référence perdent alors le caractère transcendant habituel dans les rites « traditionnels », pour être découvertes *en soi* ; elles ne sont pas imposées de l'extérieur, mais offrent un cadre dans lequel chacune peut se réapproprier les éléments du rite (Fellous, 2001), les valeurs, émotions et symboles, pour découvrir ses propres couleurs, les affects que révèlent en elle ces figures de référence.

Michael Houseman et François Berthomé, dans un article intitulé *Ritual and emotions: moving relations, patterned effusions* (2010), interrogent l'articulation des schémas émotionnels, relationnels et réflexifs dans les contextes rituels, proposant une lecture des rituels comme contextes interactionnels dynamiques. Selon les auteurs, la posture ayant longtemps prévalu dans l'étude du rituel est celle de l'*acte symbolique*, selon un modèle fonctionnel « cathartique ». Mêlant les dimensions cognitives et affectives, le rituel y est pensé à la fois comme dispositif de « décharge émotionnelle », et de structuration d'émotions « chaotiques », de « perturbations affectives » non résolues. S'il offre une clé d'analyse intéressante, ce premier modèle, trop général, échouerait cependant à prendre en compte la dimension contextuelle et relationnelle du rituel, et des émotions qui y émergent. Les auteurs postulent alors un déplacement épistémologique dans l'étude du phénomène : le rituel est pensé comme *performance*, comme *embodied experience*, dans laquelle les émotions – simultanément corporelles et réflexives – représentent les qualités sensorielles des interactions. La performance rituelle, par diverses techniques corporelles et dispositifs esthétiques, mobilise le corps et reflète à travers lui, par les émotions, des (re)configurations relationnelles, permettant d'incarner des valeurs et de médiatiser un processus transformateur (Berthomé, Houseman, 2010).

Dans la section précédente, je relevais que le corps est l'ancrage à partir duquel la personne appréhende et expérimente son individualité, l'Autre et le monde (Young in Leidenfrost, 2012). L'analyse de Berthomé et Houseman nous permet alors de prolonger cette perspective pour penser la façon dont les participantes des cercles peuvent faire l'expérience de ces liens, éprouver de nouvelles connexions, par la performance rituelle.

Refusant une approche standardisée des émotions suscitées par la pratique rituelle, loin de les réduire à une fonction de décharge et rééquilibrage d'affects « anarchiques », les auteurs mettent en évidence la singularité des expériences individuelles, intégrant celles-ci dans une trame relationnelle et contextuelle. Ainsi, les rituels organisés au sein des cercles selon des thématiques spécifiques – par exemple, reconstituer symboliquement la lignée maternelle en se positionnant en enfilade, la tête sur le ventre de la précédente, pour ressentir l'archétype de la *Mère* ; vibrer pour sentir en soi la chaleur de la *Femme-Feu*, se faire doucement coiffer et maquiller pour ressentir la beauté et le bien-être de la *Femme Sacrée*, ... – suscitent « *un processus de réfraction émotionnelle dans le cadre duquel l'instanciation d'agents archétypaux permet aux participantes de nouer des relations avec des aspects d'elles-mêmes inattendus.* » (Berthomé, Houseman, 2010, p.68).

« On est seules mais ensemble », confient souvent mes informatrices. Durant la pratique rituelle, chacune se met ainsi en relation, se reconnectant à elle-même et à ses multiples facettes, se lie aux énergies du moment, mais également aux autres, dans le respect de l'espace et l'expression de chacune. Dans tous les cercles auxquels je participai, si beaucoup de ces temps rituels offraient le cadre d'une pratique individuelle, nombreux s'établissaient dans un contact relationnel direct avec les autres participantes. Nous avons regardé, en silence, chacune s'avancer sur un tapis rouge pour y être applaudie et honorée. Nous avons chanté ensemble, dansé main dans la main. Nous nous sommes prises dans les bras. Nous nous sommes regardé longtemps, longtemps, dans les yeux. Nous avons posé nos mains sur celle des autres, sur leur cœur, leur ventre. Nous nous sommes mutuellement lavé les pieds, massé les mains, caressé les cheveux. De cette proximité physique inhabituelle, intime, demandant de la part de chacune le courage de dépasser les pudeurs quotidiennes, naît un lien social fort dans le respect mutuel, des solidarités. C'est particulièrement dans ces moments-là, dans la relation, qu'émergent les émotions – les *communitas*, pour emprunter le célèbre concept de Victor Turner : un temps d'émotionnalité, marqué par l'expérience du lien concret, spontané et immédiat entre les officiant.e.s (Turner, 1969). Ces *communitas* s'expérimentent à travers l'homogénéité de statut, appliquée aux praticien.ne.s dans l'espace-temps liminal du rituel, par opposition à la structure sociale normée et institutionnalisée (*ibid*). Les rites de passages traditionnels, étudiés par Turner dans les savanes Zambiennes, sont loin de nos cercles de femmes, et pourtant restent évocateurs : prenant place dans le cercle, les actrices se dévêtent de leurs rôles sociaux et obligations sociales, pour se rencontrer dans leur « essence » commune de

femme, rencontre d'où émergent les communitas. Pour Michèle Fellous, c'est sans doute cette dimension relationnelle qui prédomine dans l'attrait pour les rites contemporains : la symbolique sous-jacente semble importer moins que ce qu'elle permet d'acter, le geste s'efface dans la dimension sociale et émotionnelle qu'il fait surgir (Berthomé, Houseman, 2010 ; Fellous, 2001). Ce qui marque pour ces auteurs une distinction fondamentale entre les rituels institués, « traditionnels », et les rituels contemporains tels qu'on les retrouve dans les cercles de femmes et milieux dits New Age : loin de la répétition d'actes formalisés, c'est la créativité qui est prônée, l'adaptation à la situation et aux acteurs légitime le rituel. La fonction des actions et symboles mobilisés, largement explicitée, souligne l'organisation de la performance autour des intentions et ressentis, plutôt que des actes mêmes (Fellous, 2001 ; Houseman, 2010).

Ainsi, dépassant la perspective de l'acte symbolique, le rituel marque bien ici une performance relationnelle et émotionnelle, dans la connexion à soi et à ses multiples facettes, comme dans le lien social, affectif, qui se noue entre les participantes. Relation qui esquisse, déjà, les fondements d'un sentiment communautaire.

3. La communauté des femmes

Mythes et relectures de l'Histoire : (re)composer une culture de la féminité

« On n'a pas eu de transmission correcte du féminin, ça s'est trop perdu, depuis un matriarcat et un endroit des Déesses, les prêtresses d'Isis, ... où les femmes utilisaient les hommes pour leur plaisir et comme esclaves. [...] Et dans les grands temples, on faisait venir des hommes jeunes et beaux pour donner du plaisir et de l'orgasme à la grande prêtresse et puis on les exécutait. Bon je connais pas tout mais ça vient de là, jusqu'à une transformation où l'homme a besoin d'asseoir son pouvoir en faisant « la femme est ma propriété, ma chose, et doit répondre à mes désirs ». Et donc par la force des choses, d'avoir fait une extrême et l'autre, il y a une recherche sans doute d'un point central et d'un équilibre, moi c'est comme ça que je l'explique. » (Caroline)

Contrant les biais masculins de la transmission historique instituée, les cercles de femmes se font véhicules de contes, mythes et récits multiples, réels ou fictifs. Les thèses

du matriarcat originel et du culte de la Déesse⁴³, présentées ici par Caroline, la chasse aux sorcières⁴⁴ et les tentes rouges font partie de ces histoires emblématiques régulièrement évoquées par les facilitatrices et participantes, largement diffusées dans les ouvrages promouvant les cercles de femmes et la transmission des traditions féminines (Grande, 2006 ; Gray, 2011 ; Pinkola Estés, 1996). Admiration et indignation se mêlent dans ces évocations du passé, se référant à des savoirs et pouvoirs qu'auraient détenu les femmes dans un autre temps, qui auraient été perdus et brimés par le système patriarcal. Les tentes rouges mêmes sont présentées au sein du mouvement comme inspirations et résurgences d'un passé immémorial⁴⁵, tel l'explique ici une jeune youtubeuse, animant une chaîne dédiée au bien-être spirituel et à la promotion des valeurs et spécificités « féminines » :

« Pour comprendre d'où ça vient, il faut remonter à très très très longtemps, des milliers d'années, lorsque les femmes avaient une place beaucoup plus importante dans la société, dans leurs tribus. Et en fait les tentes rouges c'étaient des moments pendant lesquels elles se réunissaient entre elles, ça correspondait à certains événements spécifiques qui pouvaient être lorsqu'elles avaient leurs menstruations, lors de la grossesse, la puberté, divers événements spécifiques. [...] C'est des pratiques vraiment très anciennes, qui ont disparu énormément avec la religion, ont été carrément mises de côté voire diabolisées car les femmes n'avaient pas à se retrouver comme ça, ça faisait sorcière, etc. Mais aujourd'hui, y a des femmes qui remettent cette pratique au jour, et c'est pas un hasard, vraiment. On est dans ce moment où il est temps de faire revenir cette pratique, ce dialogue entre les femmes. Nous sommes dans cette nouvelle ère qui nous emmène vraiment vers un plus haut niveau de conscience, un éveil des consciences collectives, et en tout cas le retour de la Déesse. » (Mind Maëlle, 2017)

Largement diffusées au sein des mouvements spirituels féminins et dans les cercles, généralement tenues pour vraies, ces histoires sont cependant peu ou non contextualisées (hormis dans le cas de la chasse aux sorcières, copieusement documentée) : l'on parle d'« il y a très très longtemps », de « partout dans le monde ». Ceci leur vaut de nombreuses

⁴³ Selon Angie Simonis, la théorie du culte de la Déesse fut introduite dans les milieux intellectuels dès la fin du 19^e siècle, par des historiens s'appuyant principalement sur les découvertes archéologiques d'innombrables statuettes de femmes aux abords de temples dans diverses régions du monde. Reprises et prolongées par des chercheurs au long du 20^e siècle, ces théories ont largement inspiré les spiritualités féminines, principalement le « Mouvement de la Déesse » contemporain (Simonis, 2012).

⁴⁴ Cette célèbre période de l'histoire de l'Europe centrale, s'étalant du Moyen-Âge à la Renaissance, est depuis quelques décennies récupérée par de nombreux mouvements féministes et dénoncée – notamment par mes informatrices – comme « sexocide ». Une extermination massive des femmes, particulièrement celles qui détenaient des savoirs thérapeutiques, condamnés par l'Église catholique. La sorcière est devenue un symbole de la lutte féministe, dénonciatrice des violences et censures patriarcales (Salomonsen, 2002).

⁴⁵ Il y a ici une confusion, très fréquente, entre la fiction d'Anita Diamant et les huttes menstruelles historiques.

critiques provenant principalement du milieu académique, contestant la validité de ces théories. S’inspirant de ces récits, comme d’autres contes⁴⁶ et traditions du monde entier, pour établir des rituels et resignifier certaines pratiques traditionnelles issues de diverses cultures, ces mouvements féminins se voient accusés d’appropriation et instrumentalisation historique et culturelle (De la Torre, 2018 ; Donaldson, 1999 ; Rountree, 1999, 2001). Ce brassage de références décontextualisées, pour affirmer une identité universalisante – majoritairement élaborée par des femmes blanches de classe moyenne à supérieure – agirait de la sorte comme filtre invisibilisant les mécanismes de domination classistes et raciaux sous-tendant l’ensemble des rapports sociaux. Cependant, ces critiques – que je partage en grande partie –, aussi légitimes soient-elles, ne devraient pas esquiver dans cette recherche l’intérêt que représentent ces mythes et relectures historiques. En effet, si leur validité et leur utilisation sont contestées, je maintiens qu’elles nourrissent un réservoir de possibles symboliques, duquel les participantes des cercles peuvent puiser des représentations alternatives émancipatrices.

L’ère du matriarcat – durant laquelle les femmes auraient été puissantes et respectées – perçue avec nostalgie ou d’un regard critique par les défenseuses de la théorie, offre à penser la possibilité d’une société dans laquelle les femmes disposeraient d’un pouvoir supérieur aux hommes. Profondément subversif, inversant les pôles de la structure inégalitaire, ce récit invite à une remise en question de la normalité du cadre patriarcal dans lequel nous évoluons, ouvrant l’horizon d’un modèle alternatif et offrant par-là même aux femmes la possibilité de se penser en-dehors des rôles prescrits, aux soins et services des autres. Les tentes rouges, inspirées par l’œuvre d’Anita Diamant et souvent imaginées comme tradition commune à l’ensemble des cultures, présentent un univers dans lequel les femmes étaient solidaires entre elles, détentrices de savoirs thérapeutiques et spirituels et garantes de leur transmission entre les générations : un temps où les femmes vivaient à un rythme commun en connexion avec la terre et la lune. La chasse aux sorcières, vivement dénoncée, mobilise la notion de femmes martyrs et héroïques, réinventant la figure de la

⁴⁶ Le livre best-seller *Femmes qui courent avec les loups, histoires et mythes de l’archétype de la Femme sauvage* (1996), de Clarissa Pinkola-Estés, psychologue analyste jungienne, en offre un bon exemple. L’auteure y reprend et réécrit des contes du monde entier, et les explique dans une grille analytique unique, celle de la « Femme sauvage », la « nature instinctuelle », présentée comme invariable de l’inconscient féminin universel – à réintégrer pour contrer la société patriarcale et rationaliste, qui brime son épanouissement. L. Donaldson (1999) y porte une critique acide, accusant l’auteure de « génocide culturel », de néocolonialisme postmoderne et de fétichisme, pillant et mésinterprétant les traditions de peuples natifs pour les inscrire dans une trame universalisante, sans considération pour leurs communautés originelles.

sorcière comme un femme indépendante, guérisseuse, connectée à la nature, porteuse de sagesse et savoirs secrètement transmis. Souvent pensée comme un moment charnière dans l'histoire des femmes en Occident, brisant et condamnant la transmission des savoirs entre femmes, enfouissant les traditions durant des siècles dans le secret et la honte, l'évocation de cette période appelle les femmes à redécouvrir ces savoirs ancestraux, contestant l'autorité patriarcale.

Bien que potentiellement idéalisées, inventées ou déformées, ces relectures de l'histoire offrent aux femmes de nouveaux modèles auxquels elles peuvent s'identifier : des figures indépendantes, insoumises, riches de connaissances, dotées de grandes qualités et de puissance. Ces récits valorisent les femmes et les invitent à reprendre du pouvoir sur leur propre vie, à porter un regard réflexif sur le monde, pour prendre place dans la société et dans une trame intergénérationnelle solidaire :

« C'est se dire qu'on fait partie d'une lignée aussi, avec nos ancêtres et tout ce qui avait été mis en place autour des lunes et dans la transmission, c'est revenir un peu à cette source. Des grands-mères, de tout ce qui s'est passé avant et qui a été aboli, on nous prenait pour des sorcières... C'est un peu l'idée de reprendre notre place de femmes, un peu prêtresses, se reconnecter aussi à tout ce qui est intuitif... C'est ce monde-là. » (Virginie)

La diffusion de ces mythes, légendes et histoires décontextualisées, jointes à la réappropriation et resignification de pratiques traditionnelles des quatre coins du monde, mobilisent l'idée d'une histoire universelle des femmes, s'inscrivant dans une trame de transmissions horizontales et verticales, tissant un lien entre les femmes de tous lieux et toutes générations. Cette relecture du passé construit un sentiment d'appartenance et d'unité dans la lutte des femmes, une solidarité féminine sans frontières – temporelles, culturelles, géographiques, ethniques, ... Le mythe se fait porteur d'un idéal commun. Ce qui semble prévaloir, au-delà du caractère objectif et véridique de ces récits, est la *possibilité* de ces modèles alternatifs (Simonis, 2012), éclairant de nouvelles références pour s'émanciper des rôles prescrits, pour penser la place des femmes dans la société actuelle et future. S'entrelace ici un rapport complexe à la temporalité, dans lequel « *ce qui à la fois légitime et explique le présent n'est plus le passé comme un ensemble de références, ou de durée, mais le passé comme processus du présent en devenir* » (Hobsbawm, Ranger, p.20) : ce passé, loin d'être idéalisé comme un bloc monolithique de modèles et pratiques à restaurer, offre de nouvelles références pour penser et agir au présent, et devient une source

d'inspiration pour imaginer un futur plus harmonieux, plus respectueux de la place des femmes et des richesses de la nature (Rountree, 2002).

Ces réécritures du passé se constituent, en filigrane, comme actes de « résistance » face à l'incertitude du changement, produit d'une société « amnésique », vissée dans l'immédiat et l'innovation perpétuelle, caractérisée par une « *impuissance croissante à faire vivre une mémoire collective porteuse de sens pour le présent et d'orientations pour l'avenir* » (Hervieu-Léger, p.68). Subversives, elles répondent aux lacunes d'une histoire occidentale dominée par les hommes, incapable d'offrir des références désirables et puissantes pour les femmes. Ces récits offrent donc un ensemble de valeurs, symboles, modèles, ... alternatifs, auxquels les participantes peuvent s'identifier, ouvrant de nouveaux possibles, contestant la naturalisation de l'ordre patriarcal, tout en légitimant des représentations traditionnelles et universalisantes de la féminité. Ils leur permettent, enfin, de s'inscrire dans une trame universelle, immémoriale, un ensemble de potentialités féminines dont elles seraient les héritières, qui les invitent à repenser le présent, et créer l'avenir :

« Les spiritualités écoféministes se tournent vers l'avenir, mais elles trouvent, rassemblent et, surtout, actualisent des symboles, identités, traditions, rituels et enseignements païens du néolithique. [...] Cela peut sembler chaotique et incohérent d'un point de vue cartésien, et pourtant c'est un modèle qui semble proche et abordable, car les gens sont, pensent, ressentent et agissent de cette manière. Les gens sont objectivité et subjectivité, des passés actualisés, influences de sources diverses. [...] Elles ne sont pas sujettes à une tradition, mais se nourrissent de nombreuses traditions ; elles ne prétendent pas non plus un caractère scientifique, bien qu'elles soient parfois basées sur des faits scientifiques [...]. Il ne s'agit pas d'un mythe intangible ; au lieu de cela, c'est utilisé pour expliquer la vie quotidienne. [...] Ce n'est pas un modèle qui essaie d'expliquer la réalité, mais comme ses déesses, il la crée, la génère et la régénère. » (Santamaria Davila et al., p.4- 5)⁴⁷

⁴⁷ Traduction personnelle de l'anglais : "Ecofeminist spiritualities look to the future, but they find, collect, and, above all, update pagan symbols, identities, traditions, rituals, and teachings of the Neolithic. [...] This may seem chaotic and incoherent from a Cartesian perspective, and yet it is a model that seems close and affordable because people are, think, feel, and act in this manner. People are objectivity and subjectivity, updated pasts, influences from a variety of sources. [...] It is not subject to a tradition, but rather is nourished by many traditions; nor does it pretend to have a scientific nature, although it is sometimes based on scientific facts [...] It is not intended to be merely an intangible myth; instead, it is used to explain everyday life.[...] It is not a model that tries to explain reality, but like its Goddesses, it creates, generates, and regenerates it." (Santamaria Davila et al., p.4-5)

Attribuées à la large sphère du développement personnel, les thérapies et spiritualités holistiques dont s'inspirent les cercles de femmes ne semblent pas échapper aux critiques largement adressées aux pratiques du mouvement. Taxé d'injonction culpabilisante à l'épanouissement et à la « réussite », de conception superficielle et individualiste de l'humain, d'internalisation réductrice de la responsabilité du changement en y effaçant les facteurs sociaux et rapports de pouvoir, d'annihilation des mobilisations collectives, etc. le développement personnel est régulièrement accusé de diffuser une conception narcissique et méritocratique de la réalisation de soi (Marquis, 2017 ; Requilé, 2008). Bien que ces critiques ne soient pas dénuées de fondement, il convient de les relativiser dans l'appréhension des cercles de femmes, qui, au-delà du mieux-être individuel, prônent la solidarité et la tolérance, comme moteurs d'un changement sociétal et global.

Si la connaissance et l'affirmation de soi sont centrales dans les pratiques et discours portés par les cercles, plutôt qu'un recentrement égotique, c'est l'expérience d'une singularité interconnectée, holistique, qui est valorisée : une « individualité en relation » – *selfhood-in-relation* – comme voie d'empowerment (Sointu, Woodhead, 2008). Les cercles de femmes mobilisent sans cesse la dialectique entre l'individu et la collectivité, qui loin d'être pensés comme pôles exclusifs, s'unissent dans la quête d'une féminité valorisée, d'une *sororité* prônant l'union dans la diversité⁴⁸. Ce sont ainsi des espaces dans lesquels les femmes peuvent se reconnecter à elles-mêmes, affirmer leur singularité, mais également se reconnaître entre elles et faire l'expérience de liens forts dans l'appartenance à une commune identité de femme. L'attention accordée à soi est contrebalancée par le respect de l'autre, et l'« ego » est régulièrement remis à sa place : au sein du cercle, nous ne sommes pas là que pour nous-mêmes, pour « prendre », mais pour être *soi avec les autres*. Durant les temps de parole, le bâton nous rappelle ainsi l'importance de l'écoute, réfrénant nos tendances à ramener le récit des autres à soi et à rebondir sur son vécu personnel. Nous apprenons à nous taire et à respecter la parole, l'opinion de chacune ; à faire preuve

⁴⁸ La notion de sororité est toutefois largement critiquée dans les milieux académiques et militants. Le concept émerge en politique au sein des groupes de conscientisation féministe des années 60-70, comme identité collective pour impulser des mobilisations publiques. Ce concept est aujourd'hui lourdement discrédité car l'idéal de solidarité et d'égalité entre femmes était porté majoritairement par des femmes blanches issues de milieux socioéconomiques et culturels privilégiés, invisibilisant de la sorte les logiques de discrimination sous-jacente entre femmes sous couvert d'une égalité illusoire (Mayer, 2011).

d'humilité, pour préserver l'égalité. S'esquisse ici encore, en filigrane, la logique de don et de contre-don dans l'échange de la parole, inscrivant les participantes dans une relation sociale engagée.

L'idéal de sororité prôné au sein des cercles de femmes s'esquisse simultanément dans une dynamique verticale et horizontale, inscrivant les valeurs de solidarité dans une trame intergénérationnelle et dans la construction de liens entre contemporaines, au-delà des frontières temporelles, culturelles et géographiques. La « lignée » des femmes, symbole d'une transmission intemporelle, inscrit chacune dans une histoire maternelle dont elle serait la descendante, garante d'un héritage précieusement transmis, et qu'elle peut à son tour partager, à la génération suivante comme à son entourage. Mobilisée et métaphorisée lors de pratiques rituelles, la notion de lignée offre un sentiment de soutien et de légitimité porté par la tradition et l'amour maternel. Lors de la tente rouge sur la *Femme Sorcière*, le châle enveloppant les épaules symbolisait ainsi le doux poids des ancêtres veillant sur la jeune fille, celle qui plus tard se voyait intégrée par des chants et des mains tendues à la communauté des femmes. À l'occasion de la tente célébrant l'archétype de la *Femme Mère*, la lignée maternelle était symboliquement reconstituée par nos corps unis, chacune posant sa tête sur le ventre de la précédente. Baignées dans une douce musique, nous sommes restées couchées là, les yeux clos, alignant nos respirations, imaginant le lien unissant nos ancêtres maternelles. Placée en fin de lignée, les mains posées sur l'enfant dans son ventre, une participante nous confia avoir vécu une « guérison » lors de ce rituel : malgré les relations difficiles entretenues avec sa famille, elle s'était sentie reconnectée à toutes ces femmes la précédant, réunies par un lien qu'on ne peut briser. Les liens maternels, souvent évoqués dans les cercles, sans être idéalisés, invitent néanmoins l'idée d'une responsabilité individuelle dans la sélection de l'héritage à transmettre, ou à briser pour s'émanciper de cadres limitants. À titre d'exemple, lors d'une journée « mères-filles » durant laquelle j'assistai Bénédicte, les participantes avaient pratiqué un rituel dans le but de couper les liens limitants ; afin de reprendre leur autonomie, et ne conserver que la relation saine entre la fille et sa mère – une présence bienveillante, qui accompagne et soutient tout en respectant la liberté de chacune.

À côté de l'héritage vertical, la sororité s'établit dans une transmission horizontale et réflexive : si les ancêtres transmettent les enseignements, les *sœurs* les partagent, mais les questionnent également, les sélectionnent, les enrichissent, les actualisent chacune dans un vécu singulier. Mobilisant le symbole de la famille, le cercle se fait le lieu d'un partage de

valeurs entre semblables, la lignée faisant place à un autre vecteur d'apprentissage, de transmission, et d'appartenance : une *sororité* choisie.

« On peut avoir les sœurs que l'on n'a pas eues, que l'on aurait voulu avoir, que l'on peut découvrir maintenant dans le choix et l'accueil. Les vraies sœurs le sont par la reconnaissance de leur féminité partagée, non plus seulement dans la dynamique d'une filiation donnée. Elles peuvent alors entrer dans l'expérience réelle de la sororité [...], un moyen de récupérer son pouvoir de femme et de vivre la joie de se sentir profondément sœur, c'est-à-dire de sentir l'amour profond, inconditionnel, au cœur de soi-même. » (Séjournant, 2006, in Bolen, 2011, p.11-12)⁴⁹

Le cercle de femmes, se référant à la figure des « sœurs », souligne les liens de solidarité qui peuvent émerger entre les membres, les sentiments d'appartenance et de partage de valeurs communes ; les ressemblances, tout en maintenant la singularité des personnalités et des trajectoires. Dans les similitudes et les divergences, les « sœurs » sont liées les unes aux autres, aînées et cadettes se soutiennent et s'enrichissent mutuellement. Au-delà d'une quête de développement personnel et de mieux-être individuel, les membres témoignent ainsi d'un besoin de créer des liens solidaires, du bonheur d'appartenir à une communauté :

« Pour moi, ce qui a changé, c'est le sentiment d'appartenance. Le fait d'appartenir à une sorte de clan, d'être avec des femmes connectées entre elles, ouvertes, ... Cette connexion avec d'autres femmes, ça m'a changée, de me sentir faire partie d'une communauté. Même si on ne se voit pas tous les jours ! Pour certaines, c'est une fois par mois ou même par an, mais je peux me dire que même sans contact, on sait qu'elles sont là, si besoin, parce qu'on a vécu des choses fortes ensemble... qu'il y ait un réseau, un cercle en fait, vraiment. Des femmes sur qui je peux compter. » (Charlotte)

Communauté et liberté, le lien dans la modernité

La communauté, le clan, la tribu des femmes. Ces termes sont fréquemment utilisés par leurs membres pour qualifier les cercles, soulignant le sentiment d'appartenance qui s'y manifeste. Les liens de solidarité évoqués, ressentis dans l'expression des émotions, les contacts physiques, les *communitas* émergeant des rituels, la confiance de la confiance, l'écoute bienveillante, ... contrastent les vécus quotidiens, s'exposent à revers de la société décrite comme individualiste, glorifiant l'efficacité au détriment de l'affect et des relations

⁴⁹ Préface du livre à succès *Le millionième cercle* de Jean Shinoda Bolen, auteure, psychiatre jungienne et militante féministe, dont les écrits ont largement influencé la popularisation des cercles de femmes.

sociales. Le quotidien m'est décrit sous le mode « warrior », « amazone », pour se faire une place – d'autant plus en tant que femme – dans une société compétitive, teintée de jalousies et de jugements. Un vécu éprouvant dans lequel s'insèrent les parenthèses « régénératrices », « guérisseuses », que constituent les cercles : un lieu pour déposer les poids du quotidien, et se recharger à l'énergie du groupe, se nourrir des liens de sororité.

La *tribu*, c'est le terme que Michel Maffesoli emprunte pour nommer son concept : celui d'une nouvelle « socialité » affectuelle caractéristique de la *postmodernité* – opposée au social contractuel de la modernité –, soulignant « *l'aspect "cohésif" du partage sentimental de valeurs, de lieux ou d'idéaux, qui à la fois sont tout à fait circonscrits (localisme), et que l'on retrouve, sous des modulations diverses, dans de nombreuses expériences sociales* » (Maffesoli, 1978, p.33). Le néo-tribalisme révèle pour l'auteur un processus de « désindividualisation », de saturation de l'individualisme moderne et du sujet-fonction, pour y supplanter la notion de *rôle* que les acteur.trice.s revêtent dans ces nouvelles « tribus » affinitaires, auxquelles ils et elles prennent part et appartiennent (Le Pogam, 1998). Face à la multiplicité de rassemblements, de mouvements patrimoniaux, régionalistes et militants, d'associations durables ou éphémères, d'« effusions collectives » auxquelles il assiste au quotidien, l'auteur postule un retour du local et du traditionnel (Maffesoli, 2011), l'émergence, ou le renouveau, de valeurs empathiques et groupales dans la société contemporaine, ne pouvant se réduire à des interactions fonctionnelles : « *à côté du mécanique, du rationnel, de l'instrumental, des valeurs comme l'organique, l'imaginaire et l'affectuel, deviennent des possibles pour réenchanter le monde* » (Le Pogam, 1998, p.8). La *socialité* tribale définit un « être ensemble » contemporain sur le mode de l'affect, de l'émotion collective, de l'expérience et du ressenti communs ; une socialité qui s'illustre dans des « hauts lieux » emblématiques, des espaces de reliance et de partages émotionnels, auxquels nous pourrions associer les cercles de femmes. Le sociologue appréhende l'individu post-moderne dans une « nébuleuse affectuelle » (Maffesoli, 1978) articulant la fusion collective et l'autonomie, un.e acteur.trice aux multiples rôles, circulant et s'affiliant à de multiples groupes dans lesquels « *le temps se contracte en espace, ce qui va prédominer est bien un présent que je vis avec d'autres en un lieu donné* » (ibid, 2011, p.13), multipliant les appartenances et identifications communautaires.

L'affiliation au cercle, entre individualité et collectivité, est à la fois caractéristique et réponse à une « modernité liquide » (Bauman, 2005), un monde en réseau et

« connexionniste », tel décrit par Jean Foucart (2004). Une société insécurisée dans laquelle les individus sont de moins en moins défini.e.s par des appartenances héritées, et sont soumis.e.s à une exigence d’affirmation identitaire, pour laquelle il faut bricoler son propre système de sens et se faire une place au sein de réseaux relationnels affinitaires. Selon l’auteur, les compétences de l’individu sont alors celles de la négociation des rôles et la capacité à se mouvoir dans des univers changeants. La confiance, vitale dans ce cadre insécurisant, devient un projet à construire, à démontrer et à gagner pour dépasser la compétitivité ambiante, épuisante (*ibid*).

Nous pouvons alors émettre l’hypothèse que la métaphore de la communauté et du clan mobilisée dans les cercles de femmes répond à un besoin de liens et d’appartenance sécurisantes, dans une société où l’affiliation identitaire n’est plus donnée par la famille, la communauté religieuse, le territoire, ... mais à construire individuellement. La confiance établie, favorisée par les règles du cercle, « donnée » sans constructions préalables, permet aux participantes de faire tomber les rôles patiemment négociés pour entrer directement dans le lien affinitaire. Une bulle de repos dans une société connexionniste éreintante. Bien que de nombreux cercles de femmes ne s’établissent que le temps d’une soirée, sans qu’un groupe durable n’y fasse place, nous pouvons les penser comme l’une de ces « tribus » postmodernes définies par Michel Maffesoli – réponses à l’ultramodernité décrite par Jean Foucart –, une reliance, stable ou furtive, par l’émotion collective, l’émergence des sentiments qui affirme le groupe. Le temps d’une soirée, les participantes peuvent faire l’expérience d’une appartenance émotionnelle – éphémère ou durable – au cercle formé, à la sororité, mais également celle d’une plus large communauté, fictive : celle de toutes les femmes, au-delà des frontières.

Il y a donc dans les cercles de femmes, nourri par la pensée holistique, la mobilisation d’histoires mythiques et l’impulsion de sentiments éprouvés collectivement, un projet idéologique de (re)création communautaire, porté comme réponse à l’individualisme sociétal insécurisant : la communauté-monde, le Tout universel, la communauté des femmes transcendant les frontières matérielles et temporelles, actualisée au sein du cercle. Cet idéal sororal, tribal, repose ainsi sur une « mythologisation de la communauté » (Mora Castelán, 2007) faisant appel à un imaginaire nostalgique, porté comme contraire de la modernité occidentale. Ce mythe de la communauté universelle des femmes, discours utopique, peut alors être expérimenté concrètement, actualisé et matérialisé au sein du cercle de femmes, par le biais des rituels et partages de vécus faisant émerger des sentiments

collectifs intenses. Cependant, ce pôle communautaire très fort, dont témoignent les participantes, doit être remis en perspective avec un second : le pôle individualiste. Si l'idéal du collectif occupe une position importante dans la symbolique des cercles, l'autonomie individuelle reste centrale :

« Y a très très longtemps, quand la société vivait qu'en tribus, y avait quelque chose aussi d'un manque de soleil⁵⁰, où dès que tu sortais de la tribu t'étais un peu exilé et que si tu sortais de la tribu tu pouvais pas survivre, t'étais dépendant de la tribu. Que maintenant, l'idée c'est de retrouver un équilibre, de sentir cette tribu collective je pense sur la planète et en même temps d'avoir le choix de voyager aussi, de faire sa vie... » (Paloma)

Il se dessine donc, dans les cercles, un rapport particulier entre l'individuel, le groupe et le social. Le cercle fait émerger en son sein des liens très forts, intimes, mais qui ne se maintiennent généralement pas à l'extérieur. Il est donc le lieu d'une communauté éphémère, une *tribu* passagère éprouvée collectivement, au milieu d'une nébuleuse connexionniste, faite de reliances et déliances perpétuelles (Maffesoli, 1978). La figure de la « communauté » des femmes prend alors, dans les cercles, un sens symbolique plus large : elle est pensée comme lien entre toutes les femmes, de tous âges et de toutes cultures ; un idéal de solidarité féminine qui peut être actualisé, éprouvé corporellement et émotionnellement dans le cercle restreint, tout en préservant l'autonomie de chacune.

⁵⁰ Le « soleil » dont parle Paloma se réfère ici à l'*énergie solaire*, associée au principe masculin, désignant notamment l'individualisme. Le féminin, en revanche, se réfère pour elle au collectif, aux sentiments d'appartenance. Mobilisant la notion de « tribu » en manque de soleil, elle avance ici l'idée que l'aspect collectif y surpasse l'individu, et prône un équilibrage des deux : réinstaurer des valeurs communautaires dans la société contemporaine, tout en préservant les libertés individuelles.

CHAPITRE 5 : SUBVERSION ET POUVOIR D'ACTION, LA FORCE DU CERCLE

« Grâce à chaque nouveau cercle, l'expérience que l'on acquiert en y participant s'étend à d'autres femmes. Chacune des femmes que ce vécu transforme va infuser cette expérience dans tout son tissu relationnel. Jusqu'à ce qu'un beau jour, un nouveau cercle se forme et qu'il soit le millionième cercle – celui qui fera pencher la balance – et qu'il nous propulse dans l'ère post-patriarcale. » (Bolen, 2011, p.39)

Dans les chapitres précédents, j'ai présenté les cercles de femmes comme des bulles sécuritaires, une hétérotopie au creux et en marge de la société, dans laquelle se diffusent et s'expérimentent de nouveaux possibles, des clés de lecture alternatives de la réalité. Le cercle offre un temps et un lieu dans lequel les femmes peuvent venir se déposer, s'exprimer sans peur de jugement, mais également créer des liens et « se recharger », se sentir nourries par le partage et la bienveillance. Dans ces cercles, à travers des partages d'expériences, symboles, mythes, rituels et performances corporelles, s'esquissent les valeurs d'une nouvelle féminité, plus autonome, fière, revendiquée ; une féminité qui rassemble et prône la diversité. Mais cet espace-temps particulier, hétérotopique, a pour vocation de déployer ses effets au-delà de ses frontières, comme l'évoque l'extrait ci-dessus : il se propose comme point de départ de changements personnels, sociaux, jusqu'à l'espoir d'une transformation sociétale.

Pour ce dernier chapitre, je propose donc d'explorer la façon dont les cercles s'articulent dans la réalité quotidienne, offrant des enseignements qui peuvent s'incarner et se diffuser dans le vécu de tous les jours, mais qui impriment également un projet subversif en filigrane : l'espoir d'une société plus libre, solidaire et respectueuse des spécificités de chacun.e. J'aimerais ici montrer que cette *féminité*, exposée au chapitre précédent dans toute sa complexité, au-delà d'un cadre normatif de rôles et comportements prescrits, constitue un réservoir de potentialités. Un ensemble de valeurs, références, liens solidaires et reconnaissances, dans lequel les femmes peuvent puiser la force et la légitimité d'entamer des changements dans leur vie ; une féminité qui les invite simultanément à l'acceptation et la construction de leur identité de femme, évoluant dans notre société contemporaine.

À travers les représentations de la féminité et de la sororité, les cercles potentialisent une pensée politique et subversive – entendue au sens d'un projet idéologique, d'une réflexivité critique sur la société et son ordre établi – qui loin des projecteurs et des manifestations,

s'incarne dans l'intimité du quotidien. Un nouveau regard sur la place des femmes, et de chaque individualité, qui s'ancre dans un cheminement individuel, dans lequel s'entrouvrent de nouvelles possibilités d'agency, par lesquelles les femmes réaménagent leur propre vie.

1. Le « Je » et le « Nous » : les visages de la féminité

L'expérience des cercles offre aux femmes un tissu d'enseignements, de relations, d'émotions, dans lequel elles peuvent éprouver le sentiment d'une transformation individuelle ; un cheminement au travers duquel peut évoluer le rapport qu'elles entretiennent avec leur corps, leur identité, les autres et la société. Sur le site des tentes rouges de Caroline, une ancienne participante témoigne du « chemin » parcouru au fil des cercles :

« Je peux te dire qu'avoir vécu ces 8 tentes rouges chez toi, avec toi et les autres femmes, cela a fait du chemin en moi. Cela m'a ouvert un chemin plus facile au ressenti de ma féminité. D'avoir partagé entre femmes par la parole, et/ou les émotions et/ou le contact de ce qui m'habite et ce qui habille ma féminité est structurant. Découvrir et accepter mes volutes, mes courbes et mes creux, tout ce qui fluctue et donne du mouvement, de la vie m'aide à prendre place, ma place de femme âgée. Je suis arrivée au premier jour de la tente rouge avec la peur de la vieillesse. Le regard des femmes, l'écoute de toutes jeunes et plus âgées m'ont permis de gagner une tendresse et une complicité avec moi-même qui me font repartir au dernier jour avec le plaisir de la sagesse. Après quelques mois je peux dire que j'en goûte encore les effets bienveillants.

Françoise, Visé. » (www.tentesrouges.be)

Dans ce magnifique témoignage, Françoise entrelace l'expérience positive du lien social, de l'entre-soi féminin, du partage intergénérationnel. À travers l'exploration de sa féminité, par la parole, les émotions et le mouvement, elle nous partage son évolution vers l'acceptation de son corps et d'elle-même, l'aidant à prendre sa place dans la société. Bien plus qu'un espace dans lequel les femmes peuvent déposer leurs émotions, les cercles déploient ici leur potentiel d'empowerment, à travers la construction d'une féminité alternative.

Au sujet des groupes de parole entre femmes des années 60 et 70, sur lesquels je me pencherai ci-dessous, Marion Charpenel (2016) postule que l'expression partagée des vécus

individuels y avait cristallisé une « triple concrétisation de l'utopie féministe » aux échelles individuelle, collective et sociétale. Mis en commun, les récits intimes avaient rendu possible l'affirmation d'un *Je* – sujet autonome et singulier – et d'un *Nous* – sujet politique collectif – ; et au-delà du groupe, la publicisation de l'expérience partagée de la domination masculine avait permis une conscientisation à large échelle, impulsant des changements juridiques et sociaux. Les traits familiers de ces mouvements de femmes, et le rôle subversif qu'ils occupèrent dans le contexte de l'époque, m'invitent alors à penser la dimension politique, émancipatrice, que peuvent implicitement revêtir les cercles de femmes actuels, articulant ces trois échelles. La féminité déployée dans les cercles, telle présentée au chapitre précédent, se dessine de même dans l'articulation d'une conscience individuelle et collective, à travers laquelle les participantes peuvent affirmer leur singularité, et se reconnaître entre elles en tant que femmes. Je propose alors de penser, depuis ce double ancrage, l'idéologie subversive que peuvent arborer les cercles, aspirant à étendre leurs effets à l'ensemble de la société.

Résonnances et convergences : la politique de l'intime

« Entendre les autres, ça fait grandir aussi, dans notre propre analyse de notre vécu personnel. Ça fait résonance. [...] Il y a parfois, très souvent d'ailleurs, un côté rassurant de pouvoir se dire « Ok, il y a d'autres personnes qui sont confrontées aux mêmes problèmes que moi. Et peut-être qu'il y a des idées, des solutions qui peuvent émerger dans cette mise en commun des soucis ». Ou une synergie d'énergies positives qui peut avoir lieu ! La mise en commun potentialise les bonnes choses, on dirait. Soit un partage de solutions, soit des connexions, « Je suis heureuse dans ma vie, parce que... », « Ah tiens moi aussi ! ». Et celle à coté, si elle est moins heureuse, elle va pouvoir se nourrir de l'énergie des deux autres, et du soutien. » (Peggy)

Nous avons évoqué précédemment que les tentes rouges et cercles de femmes, par leur format de groupe de parole, peuvent être pensés dans le prolongement des groupes de conscientisation féministes (*consciousness-raising groups*) et de *self-help* non-mixtes, ayant émergé dans les années 1960-70. Dans le tournant de ces décennies, dites de la « contre-culture », s'entame une dynamique de « politisation du privé » au sein de divers mouvements sociaux, notamment illustrée par le célèbre slogan « *Le privé est politique !* » de la seconde vague féministe. En-deçà des grandes luttes pour l'égalité des droits juridiques et l'accès des femmes à l'espace public, les thématiques relevant de la sphère domestique et familiale, les vécus quotidiens, se voient progressivement dotés d'une

légitimité politique, transcendant le clivage entre les arènes privées et publiques, qui jusqu'alors semblait presque infranchissable. Les récits intimes, empreints de dynamiques de pouvoir pénétrant l'enceinte du foyer, deviennent révélateurs de dysfonctionnements sociaux à plus grande échelle : la parole subjective revendique un caractère politique (Achin, Naudier, 2013 ; Charpenel, 2016).

À mesure que progressent les discours sur l'inégalité des rapports de genre, les espaces de socialisation entre femmes, lorsqu'ils s'aménagent en « espaces du dicible »⁵¹, se font le terreau d'une pensée politique. Qu'il s'agisse de lieux quotidiens favorisant à l'époque l'entre-soi féminin – tels les lieux de profession du « care », les sorties d'école et les réunions de vente à domicile étudiés par Catherine Achin et Delphine Naudier (2009 ; 2013) – ou d'espaces ouvertement politiques et féministes (Charpenel, 2016 ; Taylor, 1999), ces chercheuses ont mis en évidence que la mise en partage des expériences personnelles y faisait émerger la similarité des vécus, génératrice de reconnaissance mutuelle et de solidarité, établissant des conditions favorables à une identification collective politique. En ce sens, pour Marion Charpenel, les groupes de parole et de conscientisation entre femmes, considérés comme espaces charnières entre la sphère privée et la sphère publique, ont constitué des lieux d'« auto-éducation », permettant l'émergence d'une pensée critique sur la société patriarcale au départ des vécus individuels et collectifs, invitant leurs membres à remettre en question les rapports de domination établissant leur quotidien. Ces groupes, caractérisés par la non-mixité et le refus hiérarchique entre participantes, érigent l'expérience subjective comme source légitime de connaissance : des « savoirs situés », dans l'esprit des théories féministes du *positionnement* (Alcoff, 1988). Ce qui mène l'auteure à se pencher sur l'importance accordée au sein de ces groupes à la parole en « Je », au récit de soi comme acte subversif :

« Pour “changer la vie entière”, chacune est invitée à raconter, en son nom propre, les aspects les plus privés de son vécu pour mettre au jour la transversalité des phénomènes générateurs d'inégalités. » (Charpenel, 2016, p.21).

En effet, exprimée à la première personne, la parole individuelle se fait le lieu d'affirmation d'un point de vue subjectif – comme en témoignait plus tôt Peggy : « ça a été vraiment

⁵¹ Les « espaces du dicible » sont un concept établi par Pollak et Heinich, repris par Marion Charpenel pour qualifier les groupes de parole féministes : des lieux où l'« on se sent socialement autorisé à témoigner, à parler de soi à un moment donné » (Pollak & Heinich 1986, in Charpenel ; 2016, p.18-19), relationnels en ce qu'ils « reposent sur la relation sociale qui se noue entre celui qui est disposé à reconstruire son expérience biographique et ceux qui le sollicitent de le faire ou sont disposés à s'intéresser à son histoire » (ibid).

important pour moi, d'affirmer ce « je », ce « moi » : « moi » j'ai le droit à mon espace de parole aussi, je suis pas toujours obligée de m'écraser devant les autres ». L'énonciatrice est dès lors invitée à se penser comme sujet autonome, qui, par l'expression de son vécu individuel, affirme sa singularité vis-à-vis des autres femmes. Cependant, cette prise de parole au sein du groupe, si elle permet la consolidation d'une subjectivité individuelle, offre également un cadre favorable à l'émergence d'une attitude réflexive et une identité collective de femme :

« En confrontant leurs expériences, les participantes aux groupes peuvent donner à leurs vécus privés une dimension structurelle, les inscrire dans un système. Le collectif fait prendre conscience du caractère politique d'expériences vécues isolément et perçues comme des problèmes individuels. Revenir à soi, encourager le discours sur soi incite paradoxalement chacune à "sortir de soi" en provoquant la confrontation avec l'intimité des autres et en favorisant la mise en évidence de constantes qui donnent sens à une identité collective. » (Charpenel, 2016, p.23).

Ces « constantes » – évoquant nos « résonances » – favorisent alors un sentiment d'identification des actrices les unes aux autres, qui est également porteur de solidarités, de relations d'entraide, de partage et de reconnaissance mutuelle. Par la confrontation de ces vécus, « entre copines » (Achin, Naudier, 2013) comme au sein de structures de socialisation féminine établies, s'établit en outre une grille de lecture construite collectivement, à travers laquelle les femmes peuvent resignifier leur propre vécu en adoptant une posture réflexive vis-à-vis de leur quotidien (*ibid*). Exposant la pluralité des vécus de chacune, malgré les similarités, l'écoute des récits des autres expose également les partenaires à de nouveaux rôles féminins, de nouveaux possibles émergent de la transmission des savoirs situés, du partage des conseils et actions mises en œuvre pour s'émanciper des cadres normatifs et vivre une vie plus autonome et épanouissante : « *chacune se reconnaît 'passeuse' [...] et depuis sa position participe à la libération des autres en partageant son vécu.* » (Charpenel, 2016, p.22). Dans le contexte des années 60-70, caractérisé par un accès progressif des femmes à l'emploi et à l'espace public – dans des professions subalternes considérées « féminines », essentiellement liées au soin et au service –, les échanges dans ces lieux de sociabilité entre femmes ont donc constitué un levier fondamental à l'émancipation des actrices, par la mise en évidence des rapports de domination expérimentés au quotidien, et la constitution d'une identité collective politique (Achin, Naudier, 2013). Jusqu'alors principalement confinées dans les foyers et dans des rôles prescrits de soumission, comme en témoignent les récits des articles précédemment

cités, les femmes ont alors pu prendre conscience d'une commune situation inégalitaire et de la possibilité d'alternatives à celle-ci, participant de la construction de liens solidaires et d'une pensée critique motrice de changement. Malgré un contexte sociétal et symbolique radicalement distinct, orientant différemment cette pensée critique, mon expérience de terrain m'invite à considérer que les potentialités présentées ci-dessus – affirmation individuelle et collective, solidarités, identifications mutuelles, entraide, ... – que fait émerger le partage des vécus intimes, s'appliquent également aux cercles de femmes.

Si le rapprochement entre les cercles de femmes et les espaces de conscientisation féministes de la seconde moitié du 20^e siècle est clair, il convient cependant de rester prudente dans l'appréhension des critiques politiques antipatriarcales qu'ils font émerger. En effet, bien qu'une égalité de fait en libertés, en droits et en possibilités d'action soit encore loin d'être atteinte, et que de nombreux traitements inégaux et discriminants se maintiennent au quotidien à l'égard des femmes, le contexte institutionnel, social et culturel a profondément changé au cours des dernières décennies, faisant globalement évoluer les rapports de genre vers une plus grande égalité. Les vécus dont il est fait part au sein des cercles de femmes auxquels j'ai participé ne témoignent pas tant d'expériences de la domination patriarcale, que de sentiments relatifs au couple, à la vie familiale, aux relations amicales, à la profession, à l'acceptation du corps ou des émotions, ... La mise en évidence d'inégalités structurelles et la conscientisation politique de la place des femmes dans la société y prennent ainsi une importance nettement moindre. Je maintiens que ceci ne doit cependant pas en évacuer la dimension subversive du discours, qui prend alors une orientation distincte : aux revendications d'*égalité* des droits et libertés – généralement pensées par les participantes comme nécessaires, et acquises – se substitue l'horizon de la *complémentarité*, pour une reconnaissance et une revalorisation des qualités dites féminines, et des relations de genre plus harmonieuses. Selon Chia Longman, malgré une distanciation du label féministe, les cercles de femmes peuvent, en pratique, être vus comme lieux de « lutte » contre le patriarcat :

« Les organisatrices et participantes s'engagent dans une « résistance » au patriarcat, en partageant, échangeant, et ainsi développant des expériences et connaissances « féminines » (*woman-centred*) alternatives et incorporées. [...] L'objectif premier est de cultiver les forces et la résilience de chacun.e, plutôt que de faire prendre conscience de son oppression présumée. Néanmoins, [les cercles de femmes] aspirent indubitablement à donner aux femmes du pouvoir d'agir, dans une logique holistique et collective [...]. Créer des connexions avec son « individualité féminine », au niveau individuel et en connexion avec les autres femmes, est vu

comme une clé affirmative d'un changement personnel, mais également, enfin, sociétal. »
(Longman, 2018, p.13)⁵²

La féminité, reconstruite et réappropriée, constitue donc un « outil culturel » (Taylor, 1999) pouvant nourrir une idéologie collective, un réservoir de sens à partir duquel les femmes peuvent impulser des changements dans leur vie, en se reconnectant à elles-mêmes et entre elles, et penser le monde dans son ensemble, portant l'espoir d'un changement sociétal. Explorant la mobilisation des identités individuelles et collectives, je questionnerai ainsi la façon dont les discours portés se proposent d'engager un processus transformateur, aux échelles individuelle, collective et sociétale.

Une féminité alternative, entre tradition et subversion

Dans les groupes d'entre-soi, le partage de vécus personnels, je l'ai souligné, permet simultanément aux actrices de se penser comme sujet autonome et collectif dans leur identité de *femme*, porteuse de solidarités. Incarnant cette double identité, outre la parole intime, le corps est également mobilisé au sein des cercles, symbolisant l'universel et le singulier, le *Je* et le *Nous*. Le caractère unifiant des attributs corporels féminins, à travers lequel les femmes peuvent se reconnaître et se comprendre, est souscrit à la perception sensorielle individuelle et à la propriété exclusive de son corps, support de l'identité et voie d'accès au soi intrinsèque. Le rôle attribué aux menstruations, précédemment analysé, souligne une fois encore cette dialectique entre l'unité et la diversité, l'universel et le singulier, qu'embrasse la féminité. Entrelaçant toutes ces dimensions, en tension entre l'individu et le collectif, les cercles de femmes forgent des représentations alternatives de la féminité – présentées dans le chapitre précédent – qui se proposent comme *ressources* pour des changements actuels et futurs. C'est la mobilisation de ces ressources, sur le plan des discours et de la pratique, qui m'intéresse dans ce chapitre, pour en questionner la portée transformatrice, au niveau individuel, mais également sociétal. Explorant la façon dont ces

⁵² Traduction personnelle de l'anglais: "Organizers and participants engage in 'resisting' patriarchy, by sharing, exchanging, and thereby developing alternative embodied 'woman-centred' knowledge and experiences. [...] The primary goal is to cultivate one's strengths and resilience rather than raise awareness of one's presumed oppression. Nonetheless, [women's circles] most certainly aim to empower women, in a holistic and collective sense [...]. Making a connection to one's 'feminine self', at the individual level and in connection with other women, is seen as the affirmative key to personal but ultimately, also, societal change." (Longman, 2018, p.13)

représentations de la féminité se positionnent par rapport à la société, je soutiendrai que celles-ci incarnent pour les participantes, à l'échelle individuelle, un potentiel d'empowerment et d'agency.

Évitant de plonger dans les dérives d'une analyse exclusive des mécanismes de reproduction de la domination, ayant longtemps prédominé dans les études de genre (Taylor, 1999), je propose ici d'entrer dans la complexité de cette « féminité », très controversée. Je considérerai que malgré la promotion de « valeurs féminines » à tendance essentialisante, maintenant le postulat dualiste femmes-hommes sur lequel se fonde le patriarcat, cette féminité recomposée nourrit un ancrage réflexif et émancipateur vis-à-vis des normes de genre conventionnelles, sans sombrer dans le déterminisme :

« L'embodiment féminin et la féminité font office de « politique de placement » (*politics of location*), de point de départ pour remettre en question, expérimenter, et explorer dans une perspective créative, plutôt qu'une contreculture basée sur une logique fixe de l'identité et un essentialisme de genre. » (Longman, 2018, p.13)⁵³

Dans ces représentations de la féminité, nous avons, premièrement, la promotion des qualités du *féminin* – qui ne sont pas perçues comme propres aux femmes uniquement, mais auxquelles celles-ci auraient un accès privilégié, « naturel » et intrinsèque. Il y a dans cette idéologie, telle qu'elle est mobilisée dans les cercles rencontrés, simultanément une valorisation des attitudes attribuées aux femmes, et une critique de la société : le patriarcat n'est plus vu comme le joug de la domination des hommes sur les femmes, mais des valeurs *masculines* – yang – sur les valeurs *féminines* – yin. En revendiquant les caractéristiques traditionnellement attribuées aux femmes – émotivité, douceur, intuition, accueil, vulnérabilité, compassion, ... – souvent perçues comme des « faiblesses » pour faire face à la société contemporaine décrite comme compétitive, « trop masculine » ; les femmes expriment le désir de retrouver un équilibre personnel entre ces deux pôles, mais également relationnel et sociétal, respectueux des spécificités de chacun.e :

« Le mental et la conscience c'est le masculin, l'énergie du féminin c'est l'intuition, c'est le ressenti. Mais on n'est pas éduquées à ça donc la femme, dans sa nature première qui est intuition, ressenti du corps, on l'éduque juste très masculin ! À l'école c'est le mental, on te

⁵³ Traduction personnelle de l'anglais : “Female embodiment and femininity serve as a politics of location, as a starting point from which to question, experience, and explore in a more creative sense rather than a counterculture based on a fixed sense of identity and gender essentialism.” (Longman, 2018, p.13)

demande pas ce que tu ressens dans ton corps, ce que t'as dans ton cœur, on te demande de suivre comme un bon petit soldat. C'est le formatage de la société. Donc c'est tout un chemin pour les femmes, qui finalement se déconnectent dans la société de qui elles sont profondément, dans leur essence féminine. S'y reconnecter, ça permet d'être juste avec soi-même, parce qu'on ressent cette intuition, ce ressenti du corps qui va dire « ça c'est bon ou pas pour moi », « là je dis oui, là je dis non ». » (Valérie, animatrice de cercles de femmes et thérapeute en soins chamaniques)

L'attribution de ces attitudes comme caractéristiques féminines – qu'elles soient perçues comme biologiques ou culturelles –, leur conférant ainsi un caractère « naturel » ou « normal », offre alors aux participantes une légitimité dans la reconnaissance et l'expression de ces attitudes et émotions, associée à une autorisation à s'écouter soi-même, à faire ce qui est « juste » pour soi. L'invitation à se reconnecter à sa féminité, et par là à son *féminin*, offre ainsi un cadre pour s'émanciper des injonctions quotidiennes « masculines » – principalement attribuées aux exigences d'efficacité et de répression des sentiments. La « reconnaissance » de ses propriétés *féminines* peut alors s'ancrer dans un processus d'exploration et d'acceptation de ses multiples facettes, mettant à distance les exigences sociales :

« Me redécouvrir « femme », pour moi ça a été... la vulnérabilité. Je suis très yang, très « homme » finalement, et très active, etc. Et du coup, le fait de découvrir et d'accepter cette autre facette aussi... De pouvoir me dire, « ok, si j'ai besoin de cette énergie yang dans mon boulot, etc., très bien, pas de souci avec ça, mais j'ai aussi cette autre partie », dont je me disais « mais non, ça sert à rien... » ! [...] J'ai pu me sentir beaucoup plus sensible, émotive, passive mais dans le sens « en réception » plutôt qu'en action, toutes ces facettes que j'avais mises de côté. Ça m'a permis de prendre plus conscience que j'étais une femme, et d'accepter aussi qu'on est différents, dans la façon de voir les choses avec les hommes, et avec mon conjoint. [...] Surtout que lui de son côté, qui est plutôt yin, fait aussi un travail avec des cercles d'hommes. Ça nous permet de reprendre notre place, d'être chacun « chez soi », homme pour lui, femme pour moi, et de se retrouver là-dedans, de rééquilibrer nos énergies. » (Charlotte)

Dans cet extrait, Charlotte exprime donc à la fois l'idée qu'hommes et femmes peuvent agir de façon « féminine » ou « masculine », yin ou yang, selon les circonstances ; mais qu'il y a toutefois un « chez soi » : hommes et femmes restent pour elle fondamentalement distinct.e.s, agissent et se positionnent différemment dans la société. Elle qui avait décidé de s'inscrire aux tentes rouges dans le cadre d'une crise de couple, exprime ainsi avoir pu harmoniser et rééquilibrer sa relation conjugale, par le fait d'accepter ses multiples facettes en se (re)découvrant *femme*. Par la suite, elle m'expliqua également avoir réussi à trouver

une place plus « juste » dans sa profession – milieu majoritairement composé d’hommes –, entretenant des relations plus harmonieuses avec ses collègues, par la reconnaissance de la complémentarité de ses énergies féminines et masculines. Malgré des représentations que l’on peut qualifier de traditionnalistes – risquant a priori d’enfermer les actrices dans des rôles normatifs, Charlotte témoigne ici d’un sentiment de mieux-être et d’équilibre, lui permettant de s’épanouir tant dans l’enceinte du foyer, que dans la sphère professionnelle – répondant ainsi à une tension résolument moderne.

Eeva Sointu et Linda Woodhead, dans « Spirituality, gender & expressive selfhood » (2008), analysent, au sein des milieux thérapeutico-spirituels holistiques, l’articulation des discours légitimant ou bouleversant les représentations traditionnelles de la féminité, en inscrivant leur réflexion dans un cadre structurel. Les auteures expliquent l’attrait des femmes pour ces représentations alternatives de la féminité – simultanément continues et subversives par rapport aux cadres de genre traditionnels –, en soulignant leur capacité de réponse aux dilemmes de l’individualisme et de la condition féminine « moderne » :

« Prises au piège dans une « révolution de genre dans une impasse » (Hochschild 2003), les femmes - en particulier les femmes de la classe moyenne - dans les sociétés occidentales contemporaines sont obligées de négocier deux modes de soi différents: le « soi pour les autres » féminisé et immanent, et le « Soi pour elle-même ». Aucune des deux féminités n'est facilement « reconnue » dans la société contemporaine, que ce soit par les femmes ou par les hommes: la femme affirmée et qui a trop de succès est la « garçonne » non féminine et émasculante, tandis que la mère au foyer manque de motivation et d'ambition et a échoué à tirer le meilleur parti de sa vie. » (Sointu, Woodhead, 2008, p.271)⁵⁴

Les auteures soulignent l’importance de penser le cadre historique et culturel dans lequel les représentations de la féminité sont mobilisées, en les mettant en perspective avec la double exigence sociale à laquelle les femmes se retrouvent aujourd’hui confrontées en Occident, dans l’espace public et privé – bien représentée dans le *double shift*, alliant l’injonction à la réussite professionnelle individuelle et le devoir d’être « une bonne mère » et une « bonne épouse ». En légitimant et prônant l’écoute et le respect de soi,

⁵⁴ « Trapped in a “stalled gender revolution” (Hochschild 2003), women—particularly middle-class women—in contemporary Western societies are forced to negotiate two different modes of selfhood: the feminized, immanent “self for others” and the masculinized, transcendent “self for itself.” Neither femininity is easily “recognized” in contemporary society, whether by women or men: the assertive and too-successful woman is the unwomanly and emasculating “bitch,” while the stay-at-home mother lacks drive and ambition and has failed to make the most of her life. » (Sointu, Woodhead, 2008, p.271)

l'épanouissement personnel et le bien-être, tout en valorisant les qualités « féminines » d'empathie et de soin des autres ; cette féminité alternative offrirait ainsi aux femmes un soutien et une reconnaissance pour les aider à gérer la tension entre le *vivre pour les autres* de la féminité « traditionnelle », encore culturellement ancré, et le *vivre pour soi*, porté comme idéal de l'individualisme moderne (Sointu, Woodhead, 2008) :

« Les pratiques de bien-être holistiques offrent aux femmes une reconnaissance : de la valeur de leurs compétences traditionnelles « féminines », de leur droit de recevoir ainsi que d'en tirer les avantages, et de la légitimité de leurs « plaintes » [...] En bref , les pratiques de bien-être holistiques font un usage stratégique des modes d'individualité traditionnels et individualisés afin de gérer les tensions générées par leur coexistence. » (Sointu, Woodhead, 2008, p.272)⁵⁵

Mobiliser la *féminité* et les énergies menstruelles cycliques permet également de remettre en question certains pans de l'organisation sociétale, légitimant les ressentis « déviants » par rapport aux exigences sociales, jugées inadaptées aux femmes. Ces valeurs invitent ainsi une pensée réflexive, qui peut inciter les participantes à provoquer des changements dans leur vie ou auprès de leur entourage pour concilier au mieux leur nature « féminine » et leur activité professionnelle :

« Parce qu'effectivement, il y a ces différences [entre femmes et hommes], mais c'est pas pour ça que c'est une entrave au travail, à la vie sociale, etc. Et plus on les accepte, et plus c'est facile d'en parler librement et de les faire accepter aux autres aussi. Parce qu'on est dans une société, notamment sur le monde du travail, qui demande des stéréotypes de comportement, toujours être au top de l'efficacité, être en forme. Et moi, personnellement, j'ai remarqué que c'était pas compatible avec mon cycle, ou une partie de ma féminité. » (Peggy)

Reliant les « facettes » émotionnelles du *féminin* sensible, émotif, réceptif, ... à la représentation de la femme, à l'« essence » féminine pour Valérie, nous ne pouvons nier la persistance d'un caractère normatif dans ces dualismes, assimilant les femmes à un ensemble d'attitudes données. L'on pourrait également pointer du doigt le fait d'associer le « masculin » au mental et le « féminin » à l'intuition – souvent justifiée par le concept d'*instinct maternel* –, idéologie traditionnaliste venant nourrir le plafond de verre patriarcal, enfermant les femmes dans des rôles du care et maintenant le monopole des hommes dans les postes « supérieurs » hautement intellectuels. Cependant, prendre un tel raccourci

⁵⁵ “ Holistic well-being practices offer women recognition: of the value of their traditional “feminine” skills, of their right to receive as well as give the benefits of such skills, and of the legitimacy of their “complaints” [...] In short, holistic well-being practices make strategic use of both traditional and individualized modes of selfhood in order to deal with the tensions that their co-existence generates.” (Sointu, Woodhead, 2008, p.272)

échouerait à prendre en considération les subtilités et le potentiel d'empowerment qu'admettent ces notions de *féminin* et de *féminité*, malgré leurs biais problématiques. Comment comprendre l'articulation entre ces valeurs à tendance normative, et le potentiel d'affirmation de soi et d'autonomie, d'harmonisation du quotidien, dont témoignent continuellement les participantes ? La réflexion de Sointu et Woodhead, dans une perspective structurelle et culturelle plus « macro », ouvre déjà une première approche convaincante, inscrivant ces représentations comme un agencement, un compromis, entre des injonctions contradictoires.

Une étude réalisée par Verta Taylor (1999), sociologue en études de genre à l'Université d'Ohio, au sein de groupes de *self-help* de femmes ayant souffert de dépression post-partum, nous offre ici une seconde clé de lecture. Analysant les relations entre les représentations de genre et les mobilisations sociales, l'auteure souligne l'importance que peut représenter la mobilisation de caractéristiques dites *féminines*, malgré leur caractère essentialisant, pour constituer une identité collective subversive. En s'appuyant sur la représentation de qualités *féminines* centrées sur le ressenti, l'intuition, l'empathie, ... et valorisant leur expression, ces groupes diffusent une « culture de l'émotion » (Taylor, 1999), se conformant ainsi à une représentation traditionnelle de la féminité, sensible et émotive. Cependant, pour l'auteure, c'est cette même culture des émotions qui se fait le vecteur d'un processus de subversion des cadres normatifs :

« La culture de l'émotion [...] n'est pas simplement un prolongement du rôle traditionnel des femmes dans l'éducation, mais une conscience de l'importance du contrôle des émotions pour préserver les différences entre les sexes. [Les membres] luttent pour résister à cet impératif par le biais de pratiques collectives qui redéfinissent les règles de sentiment et d'expression qui s'appliquent aux femmes pour refléter des identités plus souhaitables. » (Taylor, 1999, p.20)⁵⁶

Pour l'auteure, l'expression des émotions, vivement encouragée, devient alors un outil de changement délibéré, dotée de potentiel politique. En effet, comme nous l'avons vu, c'est par la libre expression des émotions et vécus individuels que, simultanément, peut émerger la transversalité des récits – impulsant une identification collective, terreau potentiel d'une mobilisation politique future – mais que peut également s'exposer toute la palette des

⁵⁶ “The emotion culture [...] is not simply an extension of women's traditional nurturing role but grows out of a conscious awareness of the significance of emotional control for upholding gender differences. [Members] struggle to resist this imperative through collective practices that redefine feeling and expression rules that apply to women to reflect more desirable identities.” (Taylor, 1999, p.20)

ressentis singuliers, déviant des normes idéales appliquées aux rôles féminins (*ibid*). Ainsi, dans les groupes étudiés par Taylor, la mobilisation d'une commune identité de femme fondée sur l'émotionnalité, perçue comme intrinsèquement différente des hommes dans les valeurs, les modalités d'agir et de ressentir, permet de contester l'image de la mère naturellement aimante et dévouée pour ses enfants, entre autres rôles prescriptifs. De même, l'expression des récits intimes, les phases menstruelles énergétiques, l'abondance de références archétypales, ... permettent aux participantes des cercles d'exprimer la multiplicité des facettes de leur identité, pensées, dans une toile commune, comme autant de visages de la féminité, bien au-delà des rôles féminins traditionnels.

Dans le cercle, lorsqu'elles tirent les cartes archétypales, les participantes expriment la façon dont s'incarnent en elles la femme libre, la désirante, la colérique, l'aimante, la sauvage, la créatrice, l'ermite, la petite fille, la sage, l'aventurière, ... Les mythes leur offrent la possibilité de se penser comme héritières de femmes puissantes, savantes, insoumises, porteuses de sagesse, liées entre elles et à la nature. Dans les rituels, selon les thématiques, elles se reconnectent à leurs diverses facettes, les expérimentent corporellement. Sous la tente, elles évoquent la douleur des ruptures, le désir sexuel, la tentation de l'adultère, l'épanouissement artistique, la peur de la vieillesse, les plaisirs « égoïstes », la colère portée aux enfants, la fierté, les rêves, ... Au quotidien, elles explorent leurs énergies au rythme de leur cycle, acceptant et affirmant leurs tristesses, leur enthousiasme, leur créativité, leurs colères, leur lassitude, leurs désirs, ... Les cercles de femmes offrent un cadre, et un ensemble de références, de possibles, légitimant toutes les teintes de leur vécu. Par le partage et l'écoute des récits de chacune, elles peuvent rencontrer des résonnances, trouver du soutien, des pistes de solutions, des clés de compréhension de leurs propres expériences, de nouveaux modèles auxquels s'identifier. Entrelaçant tous ces vécus dans la trame commune de la féminité, elles peuvent se reconnaître mutuellement, légitimer et normaliser leurs émotions et ressentis, les accepter et y puiser de la force, pour se positionner dans et face à la société.

De cette façon, loin des luttes sur la scène publique, mobilisant un double discours – associant des représentations « traditionnelles » sur les attitudes de genre et des représentations « modernes » affirmant l'irréductibilité de leur identité – les cercles de femmes offrent un cadre de légitimité pour agencer son vécu – au sens de l'*agency* de Butler –, en réponse à des exigences sociales contradictoires. En articulant les pôles d'une double échelle identitaire, individuelle et collective, cette féminité alternative porte les traits de

notre société occidentale contemporaine « postmoderne » : une société tiraillée entre le primat de l'autonomie individuelle comme valeur suprême ; et le besoin de recréer du lien, de reconstruire du sens, de renouer avec des appartenances « données » ou choisies pour pallier les carences de la modernité. C'est alors, dans cette subtile combinaison entre le collectif et l'individuel, que peut se déployer la force du cercle, au-delà de ses frontières, dans le quotidien des participantes. Nous comprenons ainsi le potentiel d'empowerment dont témoignent celles-ci : offrant un cadre de légitimation et de soutien par le collectif, de « normalisation » des désirs et sentiments ; le cercle constitue un ensemble de valeurs, de références et de symboles que les actrices peuvent mobiliser et agencer individuellement, pour s'émanciper de cadres normatifs et affirmer leur singularité. Leur commune féminité, explorée corporellement et émotionnellement, légitime les attitudes perçues comme « déviantes » par rapport aux exigences sociales en leur conférant un caractère naturel, ouvrant la possibilité pour chacune d'agencer individuellement ces nouvelles représentations à celles de la société environnante, de composer ses propres combinaisons pour retrouver du pouvoir d'agir sur sa propre vie et dans ses relations.

2. Se positionner dans, et face à la société

Dans le premier chapitre analytique de ce mémoire – « Un contenant pour s'accueillir » – j'ai présenté le cercle de femmes comme une hétérotopie, un espace « autre », à part, reflet prolongé, inversé ou contesté de la réalité par rapport à laquelle il se définit. Telle est la complexité du concept de Foucault : le lieu est à la fois résolument différent de tous les autres, mais se constitue fondamentalement à travers ceux-ci, entretenant un lien direct avec la réalité de laquelle il se distingue. Explorant l'organisation du cercle, ses règles, sa matérialité, j'ai souhaité poser les contours de cet espace-temps particulier, le « contenant », les modalités faisant de celui-ci une espace *à part*. Dans le chapitre suivant, à travers les pratiques et discours des actrices, j'ai cherché à en présenter le « contenu » : le cercle devient un lieu « sacré », celui des femmes, d'une *nouvelle féminité*, portée par des valeurs, des archétypes, des mythes ; explorée corporellement et émotionnellement. Enfin, dans ce chapitre, mon intention était alors de questionner les relations – les *frontières*, en quelque sorte – entre l'espace hétérotopique du cercle et la société dans laquelle il s'insère et de laquelle il s'extrait. L'hypothèse étant que le cercle de femmes

offre un potentiel d'empowerment au-delà de ses frontières, constituant le terreau d'une pensée critique – politique, comme le suggère Emmanuel Nal :

« L'hétérotopie revêt une importance politique : par elle peut s'exprimer et s'entretenir une autre vision du monde, par laquelle l'individu cultive aussi ce qu'il porte de propre et se donne la possibilité de penser autrement. » (Nal, 2015, p. 153)

Ainsi, dans la section précédente, j'ai questionné la façon dont ce « contenu », ces représentations alternatives de la féminité, se définissaient simultanément dans le prolongement et le renversement des normes et conceptions de genre « conventionnelles » – traditionnelles et modernes – de notre société. Ceci nous a permis de cerner le pouvoir émancipateur de ces représentations à l'échelle individuelle, l'ouverture de nouvelles possibilités d'agency au centre de dynamiques socio-culturelles plaçant l'individu et le collectif en tension. Dès lors, pour « boucler la boucle », il pourrait être intéressant d'explorer la portée du discours transformateur des cercles vis-à-vis des logiques sociétales auxquelles il oppose ses représentations – patriarcat, individualisme, rationalisme – et d'en questionner le potentiel « subversif », à plus large échelle. Ma recherche ethnographique, ancrée dans les frontières du cercle, ne permet évidemment pas de répondre à une telle interrogation, au-delà de suppositions maladroites. Mais elle peut, à travers les discours et symboles mobilisés, appréhender la façon dont les actrices se représentent cet horizon de changement sociétal, et le rôle qu'elles pourraient y avoir à jouer.

Rééquilibrer la société : le féminin comme pouvoir d'action

Les cercles de femmes, en prônant et diffusant des représentations alternatives sur la féminité, mobilisant des valeurs dites *féminines* ou *masculines*, opposent un discours critique vis-à-vis de la société, jugée patriarcale, individualiste et portée à l'excès par la raison, les logiques d'efficacité et de rendement. Mobilisant une idéologie holistique, leurs membres et auteures influentes associent au mouvement des cercles un potentiel transformateur aux échelles individuelle, collective et sociétale, vers un monde plus harmonieux et équilibré. Ce sont les relations entre le discours prôné et son pouvoir d'action, la critique et les solutions qui y sont proposées, que nous pouvons esquisser.

Dans son étude sur les groupes de self-help féminins, abordée précédemment, Verta Taylor (1999) souligne l'importance que les catégories de genre peuvent remplir dans l'impulsion de mobilisations collectives, et le rôle que les mouvements sociaux jouent dans la

construction du genre. L’auteure postule que le genre, en tant que construction culturelle, peut influencer le développement de mobilisations sociopolitiques selon deux axes : les *cadres d’action collective* – la dimension idéologique – et les *identités collectives* – dimension identificatoire. Ces deux catégories la mènent à évaluer les spécificités attribuées au genre (qu’elles soient perçues comme biologiques ou culturelles par les acteur.trice.s) conjointement comme grilles de lecture sociétale et moteur d’action pour le changement. Nous pouvons alors emprunter à l’auteure cette double perspective pour penser la question de la mobilisation collective des cercles comme moteur de changement, en portant notre regard sur les « outils » qui y sont prônés comme solution au déséquilibre sociétal patriarcal et individualiste : la féminité et la sororité.

Dans sa recherche empirique, Taylor observe que des représentations sociales de la féminité – très similaires à celles que nous rencontrons dans les cercles – sont fréquemment mobilisées dans les groupes de self-help postpartum pour constituer la mobilisation du mouvement et la conscientisation des acteur.trice.s. Ceci la mène à considérer le symbolisme de genre comme cadre d’action collective :

« Les mouvements sociaux s’approprient souvent l’idéologie de genre pour légitimer et inspirer une action collective, car le symbolisme de genre résonne à la fois avec les croyances personnelles et les valeurs culturelles plus larges, décrivant le monde et ce que nous pouvons en attendre [...]. Les métaphores dualistes de genre fournissent les symboles culturels que les acteurs des mouvements sociaux utilisent pour identifier leurs points communs, établir des frontières entre eux et leurs adversaires, et légitimer et motiver une action collective. » (Taylor, 1999, p.21)⁵⁷

Ainsi la mobilisation de représentations de genre symboliques, culturellement ancrées, pourrait engendrer un vecteur d’action conséquent. La *féminité* peut alors constituer une clé de changement à plus large échelle en émergeant comme pensée politique, par laquelle les actrices des cercles peuvent se sentir concernées : par l’utilisation de valeurs auxquelles elles s’identifient en tant que femmes, mais également en positionnant ces mêmes valeurs comme grilles de lecture critiques de la société. En effet, les valeurs *féminines* et *masculines*, tout en invitant les femmes à découvrir et accepter leurs propres facettes

⁵⁷ “Social movements often appropriate gender ideology to legitimate and inspire collective action because gender symbolism resonates both with individual’s personal beliefs and larger cultural values that describe the world and what we can expect from it [...]. Gender dualistic metaphors supply the cultural symbols that social movement actors use to identify their commonalities, draw boundaries between themselves and their opponents, and legitimate and motivate collective action.” (Taylor, 1999, p.21)

multiples, sont également mobilisées pour catégoriser des dynamiques sociétales, non restreintes aux rapports de genre :

« Je pense que c'est pas pour rien si c'est surtout les femmes pour le moment qui changent le monde, parce qu'on est dans une société masculine, tu vois, avec les hommes au pouvoir, et trop solaire, trop chacun pour soi. Et je pense que les femmes – enfin les hommes aussi évidemment qui ont récupéré leur féminin –, c'est maintenant qu'on va pouvoir impulser un changement, on va être des initiatrices. Je pense que là, on a été dans un truc trop masculin, et que dans le passé il y avait aussi des sociétés matriarcales, on a pu aller dans l'autre extrême. Mais je pense que maintenant notre chair a retrouvé un équilibre, une réconciliation et que les deux, ensemble, créent la vie. Mais du coup je pense qu'il faut retourner vers des valeurs féminines de respect de la terre, enfin arrêter toutes ces... c'est un excès de masculin quoi ! Cette agriculture intensive, de rendement... et revenir à quelque chose de prendre soin, prendre le temps de vivre, d'éduquer nos enfants, la famille, le collectif... » (Paloma)

Amandine porte un discours très similaire :

« Je pense qu'on est dans une ère où le féminin va avoir beaucoup beaucoup beaucoup d'importance... Avant c'était plus l'homme qui était au pouvoir, qui dirigeait, la femme a été assez fort abusée. Et maintenant on voit que la femme elle a envie de... de revenir remettre des valeurs yin. Les valeurs yin c'est la douceur, c'est l'amour, ... Et justement plus être dans une société qui va trop vite, qui est trop trop yang. Je pense que oui, la femme prend de plus en plus sa place au sein de la société, et c'est pour un mieux. » (Amandine)

La mobilisation de la symbolique de genre comme clé d'action est manifeste dans ces deux extraits. Les valeurs « féminines », deviennent pour elles une clé de lecture de la société, et le moteur d'un changement à large échelle. Bien que les membres des cercles établissent une distinction entre la femme et les valeurs féminines, les extraits ci-dessus nous montrent que les deux tendent à se confondre : l'identité collective « femme » devient celle qui porte les valeurs féminines du changement. En associant les critiques à l'encontre de l'excès de rationalisme, d'individualisme, de désir de rendement et de progrès, ... au principe « masculin », et portants les valeurs « féminines » comme solutions à la déliquescence sociale et écologique – dès lors qu'elles rééquilibrent l'excès de *masculin* – ; les femmes, identifiées à ces valeurs, sont élevées au rang d'actrices ayant un pouvoir d'action sur le monde. Au-delà d'une quête d'empowerment individuel, il y a donc là pour les membres du cercle une invitation à agir pour transformer la société, en incarnant et diffusant les valeurs de leur féminité.

Rappelons-nous que Taylor identifiait, à côté du *cadre d'action collectif* que représentent ici les représentations du féminin et du masculin, un second vecteur de mobilisation collective : l'*identité collective*. Dans les cercles de femmes, celle-ci s'incarne bien sûr dans une commune identification comme « femme », mais également, dans la notion intrinsèquement collective de *sororité*. Celle-ci appelant l'idée d'une « communauté de femmes », nourrie par la référence à des symboles, des mythes, une commune expérience corporelle, sociale et émotionnelle – comme nous l'avons vu précédemment. Dans un tout autre champ, Edith Mora Castelán, analysant un réseau de simplicité volontaire du Québec, observe une grande récurrence des références à l'idéal communautaire dans les discours de sensibilisation et de mobilisation du mouvement. Elle met alors en exergue la dimension mythique qui est portée à la notion de communauté, faisant appel à un imaginaire nostalgique, une « mémoire affective » - qu'elle soit réelle ou non – qui vient cristalliser des sentiments communs favorables à l'identification des acteur.trice.s au mouvement. C'est cette dimension qui permet, pour Mora Castelán, la construction d'une « utopie » politique, pensée comme alternative au système de la modernité individualiste : « *la nostalgie est potentiellement politique, lorsqu'elle est l'imaginaire d'un ensemble de liens « naturels », voire familiers, tout en s'opposant à la modernité.* » (Mora Castelán, 2007, p.35). Si nous appliquons cette observation dans l'analyse des cercles de femmes comme « mouvement social » pour un monde plus harmonieux, nous pouvons soulever l'hypothèse que le fait de promouvoir la sororité, mythifiée, réveille un imaginaire affectif favorable à la diffusion du mouvement et des valeurs qui y sont associées, invitant les femmes à s'y engager pour transformer la société.

Le cercle, vecteur de changement ? Une piste ouverte...

« Moi j'ai l'impression de changer le monde quand je fais ça [rires] ! Déjà je me fais du bien à moi-même aussi et c'est super important, c'est d'abord soi, se sentir bien, heureux, et du coup nos choix sont plus clairs et ça c'est super important... Et puis bien sûr transmettre toutes des valeurs, c'est clair. Enfin moi je vois que les gens à chaque fois sont là « merci, wouah, ça m'a fait trop du bien », et repartent avec une confiance en la vie, de la joie, et c'est vraiment le moteur pour le monde de demain quoi ! » (Paloma)

Ce discours, familier au sein des réseaux associés au New Age et à la sphère thérapeutico-spirituelle, résolument optimiste, démontre un réel espoir de changement sociétal, mondial, à travers la diffusion des valeurs de bien-être, d'accueil, de bienveillance,

d'épanouissement, ... prônées dans les cercles. Nous avons vu dans la section précédente que les femmes y sont vues comme les initiatrices de ce changement, en tant que porteuses des « valeurs féminines » manquant à l'équilibre de notre société contemporaine. Mais quelles sont les modalités d'action proposées pour engager ce processus de changement sociétal ?

« Le féminisme, si c'est que de la revendication, comme dans tous les mouvements, si on se contente de râler et de revendiquer, ça change pas. Donc qu'il faut faire c'est faire, et être, incarner ce qu'on pense. [...] Le féminisme combatif, je n'aime pas. Après, je pense qu'il en faut des comme ça aussi, mais alors après il faut voir les nuances, il faut toutes les façons de faire, mais voir aussi celles qui sont moins visibles... Ça, c'est à nous de l'incarner, et de le vivre au quotidien. » (Isabelle)

Achevant cette réflexion sur le potentiel politique et subversif des cercles de femmes, je laisse ici une porte entrouverte : la féminité comme *résistance ordinaire*.

Michelle Dobré, sociologue française, explique les pratiques de résistance ordinaire comme suit :

« Il s'agit d'actes privés, menés sans décision préalable, qui ignorent leur caractère politique et ne se définissent pas comme tels, ne dérogeant pas nécessairement à la loi – mais plutôt à la norme instituée par un modèle culturel hégémonique (qui n'est pas toujours ressenti comme dominant). » (Dobré, 2000, p.129)

« Dans la perspective de l'acteur, ces conduites sont ressenties comme isolées et individuelles, car elles ne s'expriment ni dans l'espace public, ni directement dans les formes organisées d'action, ni même dans des discours stratégiques bien articulés. Je propose de considérer ces conduites, vécues de manière individuelle, comme des manifestations atomisées d'un phénomène social. La conceptualisation en termes de résistance ordinaire permettrait de rassembler un nombre illimité de « tactiques » de la vie quotidienne, dont l'invention répond au poids croissant de la rationalisation instrumentale, propre à la logique marchande, productive et (pour partie) institutionnelle. » (Dobré, 2002, p.316)

Paloma et Amandine estimaient que les femmes, en tant que porteuses des valeurs du « féminin », dans une société trop « masculine » – individualiste, libérale, glorifiant le progrès, ... – seraient amenées à jouer un rôle clé dans le processus de transformation sociétale à venir.

« *C'est à nous de l'incarner, et de le vivre au quotidien* », avançait ci-dessus Isabelle. Si cette recherche était à prolonger – sous une toute autre forme – je suggérerais ainsi de

questionner, au-delà de l'espace-temps du cercle, comment ces conceptions alternatives de la féminité sont ou seraient mobilisées dans le quotidien, comme pratiques subversives d'un ordre sociétal.

CONCLUSION

« Elles sont transformées ! Elles ont plus confiance en elles, elles se sentent plus belles, elles sentent qu'elles ont de la valeur personnelle, qu'elles ne doivent pas ressembler à l'une ou l'autre. Elles peuvent explorer sexuellement différentes choses, elles s'affirment, elles sont beaucoup plus à l'écoute de leurs cycles, ... Elles sont vraiment dans leur féminité, leur féminin. Elles en ont fait quelque chose, de ces enseignements ! »

Caroline, émerveillée, raconte l'évolution de certaines participantes, au fil des tentes rouges. Un témoignage parmi tant d'autres, qui souligne une fois encore le pouvoir transformateur des cercles de femmes, leur potentiel *d'empowerment*.

La notion d'*empowerment*, dont j'ai cherché à saisir les modalités d'émergence au sein des cercles de femmes, fait référence à un ailleurs, un avant et un après. Il convenait, dès lors, de penser les cercles sous cet angle : celui de la relation à une autre réalité, dans laquelle se déploient de nouveaux possibles, de nouvelles clés de lecture sur le monde.

J'ai ainsi présenté les cercles de femmes comme des espaces hétérotopiques, se dessinant au creux et en marge de la société. J'ai premièrement porté mon analyse sur les particularités organisationnelles du cercle – non-mixité, non-hiérarchie, règles spécifiques – posant le cercle comme espace de confiance, un « contenant ». Dans ce cadre sécurisant, les participantes peuvent ôter leur masque et montrer « qui elles sont vraiment », affirmer leur « Je », elles peuvent venir se déposer, s'exprimer sans peur de jugement, mais également créer des liens et « se recharger », entrer en résonance, et s'identifier les unes aux autres.

J'ai ensuite présenté le « contenu » de cet espace autre, l'utopie de l'hétérotopie : la *féminité*, comme alternative au système patriarcal. J'ai montré que cette féminité, au-delà des seules considérations normatives « traditionnelles », se révèle complexe, plurivoque, paradoxale. Elle est à la fois désincarnée, associée aux valeurs du *féminin*, et incorporée, au centre de l'utérus, synonyme de la nature cyclique des femmes. Les menstruations réunissent les femmes dans une « nature » commune, favorisant la compréhension mutuelle et l'identification collective, et offrent une légitimité à l'expression des émotions – conformes ou déviantes par rapport aux normes de la féminité traditionnelle. L'apprentissage du cycle permet également aux femmes d'être plus « justes » envers elles-

mêmes, de déployer leur créativité, d'être plus efficaces dans leur quotidien – des facteurs d'empowerment. Les pratiques rituelles, marquant une performance émotionnelle et relationnelle, font émerger des sentiments collectifs – les *communitas* – et un processus de reconnexion à soi, d'exploration de ses multiples facettes. Les mythes, histoires et traditions mobilisées offrent des alternatives aux représentations patriarcales des rôles féminins, de nouvelles références valorisantes auxquelles les femmes peuvent s'identifier. Ainsi, au travers des partages d'expériences, symboles, mythes, rituels et performances corporelles, s'esquissent les valeurs d'une nouvelle féminité, prônant la singularité et la diversité, la connaissance de soi et la commune identité.

Le dernier chapitre questionne la façon dont les cercles de femmes déploient leurs effets au-delà de leurs frontières spatio-temporelles, et en explore la dimension subversive, émancipatrice, point de départ de changements à l'échelle individuelle, collective, et sociétale. Nous avons vu que dans les espaces de parole entre femmes, le partage de vécus personnels permettait aux actrices de se penser à la fois comme sujet individuel, autonome, et comme sujet collectif, un « nous femmes » solidaire, émergeant de la transversalité des récits individuels. Il se dessine, au sein des cercles, une dialectique fine entre l'individu et le collectif – l'affirmation de soi et l'identité collective. C'est particulièrement dans cette articulation du soi à l'autre, du « je » au « nous », que se déploie selon moi toute la force d'empowerment du cercle. Je montrai ensuite que les représentations de la féminité développées au sein des cercles s'inscrivaient simultanément dans le prolongement et le renversement des normes et conceptions de genre « conventionnelles » – traditionnelles et modernes – de notre société. Ce double discours nous a permis de cerner le pouvoir émancipateur de ces représentations à l'échelle individuelle, offrant un cadre de légitimations dans lesquelles peuvent se déployer de nouvelles possibilités d'agency, des compromis répondant à des exigences sociales contradictoires, entre le désir d'affirmation de soi et la permanence d'injonctions culturelles au dévouement et au soin des autres. Les cercles de femmes offrent ainsi un cadre, et un ensemble de références, de possibles, légitimant toutes les teintes de leur vécu. Par le partage et l'écoute des récits de chacune, elles peuvent rencontrer des résonnances, trouver du soutien, des pistes de solutions, des clés de compréhension de leurs propres expériences, de nouveaux modèles auxquels s'identifier. Entrelaçant tous ces vécus dans la trame commune de la féminité, elles peuvent se reconnaître mutuellement, légitimer et normaliser leurs émotions et ressentis, les accepter et y puiser de la force, pour se positionner dans et face à la société.

Tout au long de cette rédaction, j'ai ainsi abordé les cercles de femmes sous leurs multiples visages, les présentant comme des espaces de confiance, sacrés, hétérotopiques. Des espaces-temps particuliers, dans lesquels les femmes peuvent se sentir en sécurité, se reconnecter à elles-mêmes et aux autres, faire l'expérience d'un nouveau rapport à leur corps, leurs émotions, aux autres, au monde. Les cercles de femmes deviennent *le temple de la féminité* : une féminité nouvelle, valorisée et valorisante, à travers laquelle les femmes peuvent explorer leur singularité, et éprouver le sentiment d'une commune identité, de liens d'appartenance. Une féminité qui peut s'expérimenter corporellement, émotionnellement, qui est le lieu de nouvelles valeurs et de nouveaux possibles. Une féminité alternative, qui prolonge et renverse ses représentations traditionnelles, offrant aux femmes un cadre de légitimation et d'affirmation de leurs émotions, de leurs envies, tiraillées par des exigences sociales contradictoires. Une féminité qui, par ses multiples visages, ouvre de nouvelles possibilités d'agency, par lesquelles les femmes peuvent réaménager leur propre vie.

BIBLIOGRAPHIE

Monographies

- CHAMPION, Françoise. « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes ». In *Le fait religieux*, 1993. 741-72.
- DE BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*. Vintage, 1989.
- DOBRÉ, Michelle. *L'écologie au quotidien*. 2002.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard Paris, 1977.
- FELLOUS, Michèle. *A la recherche de nouveaux rites : Rites de passages et modernité avancée*. Éditions L'Harmattan, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Flammarion Paris, 1999.
- HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence. *L'invention de la tradition*, trad. de l'anglais par Christine Vivier. Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- LE BRETON, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Presses universitaires de France, 2011.
- MAFFESOLI, Michel. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Éditions de la Table Ronde, 1978.
- RAMÍREZ MORALES, María del Rosario. « Cuerpos sagrados, cuerpos (re) significados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades ». In *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, 2015, 127-43.
- SALOMONSEN, Jone. *Enchanted Feminism. Ritual, gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*. London/New York, Routledge, 2002.
- TURNER, Victor. « Liminality and communitas ». *The ritual process: Structure and anti-structure*, 1969, vol. 94, no 113, p. 125-30.

VIGARELLO, Georges. *Le Sentiment de soi - Histoire de la perception du corps (XVIe-XXe siècle)*. L'Univers historique. Le Seuil, 2014.

Articles scientifiques

ACHIN, Catherine, et NAUDIER, Delphine. « L'agency en contexte : réflexions sur les processus d'émancipation des femmes dans la décennie 1970 en France ». *Cahiers du Genre* Vol.55, n° 2 (2013): 109-30.

———. « La libération par Tupperware ? Diffusion des idées et pratiques féministes dans de nouveaux espaces de sociabilité féminine ». *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 29 (2009) : 131-40.

ALCOFF, Linda. « Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory ». *Signs: Journal of women in culture and society* Vol.13, n° 3 (1988): 405-36.

AMEIGEIRAS, Aldo. « “Culture Populaire et Religion”: Approches Théoriques de La Religiosité Populaire Au Sein Des Cultures Populaires Latino-Américaines ». *Social Compass* Vol.55, n° 3 (2008): 304-15. <https://doi.org/10.1177/0037768608093693>.

AUNE, Kristin. « Feminist spirituality as lived religion: How UK feminists forge religious spiritual lives ». *Gender & Society* Vol.29, n° 1 (2015) : 122-45.

BARIL, Audrey. « De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler ». *Recherches féministes* Vol.20, n° 2 (2007): 61-90. <https://doi.org/10.7202/017606ar>.

BAUMAN, Zygmunt. « Vivre dans la modernité liquide ». *Sciences humaines* Vol.165 (2005) : 34-37.

BERTHOMÉ, François, et HOUSEMAN, Michael. « Ritual and emotions: moving relations, patterned effusions ». *Religion and Society* Vol.1, n° 1 (2010): 57-75.

- BIDART, Claire. « Parler de l'intime : les relations de confiance », *Mana : revue de sociologie et d'anthropologie*, Laboratoire d'analyse socio-anthropologique du risque (Caen) / L'Harmattan, n°3, (1997) : 19-55. halshs-00164800
- BLONDEAU, Serge. « Du groupe et de la parole à l'hôpital ». *Connexions* Vol.82, n° 2 (2004): 19-48.
- BORKMAN, Thomasina. « Experiential Knowledge: A New Concept for the Analysis of Self-Help Groups ». *Social Service Review* Vol.50, n° 3 (1976): 445-56. <https://doi.org/10.1086/643401>.
- BRAIDOTTI, Rosi. « In spite of the times: The postsecular turn in feminism ». *Theory, culture & society* Vol.25, n° 6 (2008): 1-24.
- CAROZZI, María Julia. « La autonomía como religión: La nueva era ». *Alteridades* Vol.9, n° 18 (1999). <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=74791803>.
- CHAMPION, Françoise. « D'une Alliance Entre Religion et Utopie Post 68 : Le Rapport à La Société Du Groupe "Eveil à La Conscience Planétaire" ». *Social Compass* Vol.36, n° 1 (1989): 51-69. <https://doi.org/10.1177/003776889036001004>.
- CHARPENEL, Marion. « Les groupes de parole ou la triple concrétisation de l'utopie féministe ». *Education et sociétés* Vol.37, n° 1 (2016): 15-31.
- CORDOVIL, Daniela. « O poder feminino nas práticas da Wicca: Uma análise dos "Círculos de Mulheres" », *Estudos feministas* Vol.23, n° 2 (2015): 431-49.
- CSORDAS, Thomas J. « Embodiment as a Paradigm for Anthropology ». *Ethos* Vol.18, n° 1 (1990): 5-47.
- DE LA TORRE, Renée. « The Feminization of Red Path: a Neo-pagan Network of Female Sacralization ». *International Journal of Latin American Religions*, (2018): 1-14.
- . « La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global ». *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* Vol.10, n° 10 (2008): 49-72. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.6709>.
- DONALDSON, Laura E. « On Medicine Women and White Shame-Ans: New Age Native Americanism and Commodity Fetishism as Pop Culture Feminism ». *Signs: Journal*

- of Women in Culture and Society* Vol.24, n° 3 (1999): 677-96.
<https://doi.org/10.1086/495369>.
- FEDELE, Anna, et KNIBBE, Kim. « Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality ». In *Gender and Power in Contemporary Spirituality*, 11-37. Routledge, 2013.
- FOUCAULT, Michel. « Des espaces autres ». *Empan*, 2004, no 2, p. 12-19.
- FOUCART, Jean. « La souffrance : un enjeu social contemporain ». *Pensée plurielle* Vol.2, n°8, (2004): 7-20.
- GAUTHIER, François. « Du bon usage des drogues en religion. Consommations néochamaniques à Burning Man ». *Drogues, santé et société* Vol.8, n° 1 (2009): 201-37.
- GOBIN, Emma, et VANHOENACKER, Maxime. « De l'initiation aux ritualités New Age. Entretien avec Michael Houseman ». *ethnographiques.org*, n°33 (2016). [En ligne].
<http://www.ethnographiques.org/2016/Gobin-Vanhoenacker2>.
- GORDON, Beverly. « Embodiment, community building, and aesthetic saturation in "Restroom World," a backstage women's space ». *Journal of American Folklore*, (2003): 444-64.
- HERTIG, Young Lee. « The Asian-American Alternative to Feminism: A Yinist Paradigm ». *Missiology* Vol.26, n° 1 (1998): 15-22.
- HOUSEMAN, Michael. « Des rituels contemporains de première menstruation ». *Ethnologie française* Vol.40, n° 1 (2010): 57-66.
<https://doi.org/10.3917/ethn.101.0057>.
- LAGRANGE, Pierre. « Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres? » *Politix*, n° 4 (2012): 201-20.
- LE POGAM, Yves. « Michel Maffesoli, analyste de la socialité émergente ». *Corps et culture*, n°3 (1998). <http://journals.openedition.org/corpsculture/522>.

- LEWIS, Ruth; SHARP, Elizabeth; REMNANT, Jenni et REDPATH, Rhiannon. « 'Safe Spaces': Experiences of Feminist Women-Only Space ». *Sociological Research Online* Vol.20, n° 4 (2015): 1-14. <https://doi.org/10.5153/sro.3781>.
- LONGMAN, Chia. « Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing ». *Religions*, n° 9 (2018): 1-17.
- LOSONCZY, Anne-Marie, et MESTURINI CAPPO, Silvia. « Entre l'«Occidental» et l'«Indien». » *Autrepart*, n° 4 (2010): 93-110.
- MAFFESOLI, Michel. « Tribalisme postmoderne ». *Sociétés* Vol.112, n° 2 (2011): 7-16.
- MARQUIS, Nicolas. « Les impasses du développement personnel ». *Revue du Crieur*, n° 2 (2017): 38-53.
- NAL, Emmanuel. « Les hétérotopies, enjeux et rôles des espaces autres pour l'éducation et la formation. Lieux collectifs et espaces personnels ». *Recherches & éducations*, n° 14 (2015): 147-61.
- NEU, Diann L. « Women's Empowerment Through Feminist Rituals », *Women & Therapy*, Vol.16 n°2-3, (1995):185-200.
- PLAIGNAUD, Anne. « Safe space et charte de langage, entre subversion et institution d'une Constitution ». *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, n° 2017-2 (10 mars 2018). <https://doi.org/10.4000/itineraires.3828>.
- RAMÍREZ MORALES, María del Rosario. « Espiritualidades femeninas, el caso de los círculos de mujeres ». *Encartes Antropológicas* Vol.2, n° 3 (2019): 144-62.
- REQUILÉ, Élise. « Entre souci de soi et réenchantement subjectif. Sens et portée du développement personnel ». *Mouvements* Vol.54, n° 2 (2008): 65-77.
- ROUNTREE, Kathryn. « The politics of the Goddess: feminist spirituality and the essentialism debate ». *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* Vol.43, n° 2 (1999): 138-65.
- . « The past is a foreigners' country: Goddess feminists, archaeologists, and the appropriation of prehistory ». *Journal of Contemporary Religion* Vol.16, n° 1 (2001): 5-27.

- . « Goddess pilgrims as tourists: Inscribing the body through sacred travel ». *Sociology of Religion* Vol.63, n° 4 (2002): 475-96. <https://doi.org/10.2307/3712303>.
- . « Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites ». *Body & Society* Vol.12, n° 4 (2006): 95-115. <https://doi.org/10.1177/1357034X06070886>.
- SABOT, Philippe. « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », 2012. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00746742>.
- SANTAMARÍA-DÁVILA, Jordi, CANTERA-ESPINOSA, Leonor M., BLANCO-FERNÁNDEZ Marta, et CIFRE-GALLEGO, Eva. « Women's ecofeminist spirituality: Origins and applications to psychotherapy ». *Explore*, 2018.
- SANTILLANA VALLEJO, Pamela. « En la búsqueda del bienestar subjetivo. Las tecnologías del yo en la práctica de yoga en el centro Mukti Yoga, en Mérida, Yucatán ». *Península* Vol.13, n° 1 (2018): 131-55.
- SCURO, Juan. « De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio ». *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n° 22 (2015): 167-87. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.55686>.
- SIMONIS SAMPEDRO, Angie. « La Diosa feminista: el movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola », *Feminismo/s*, n°20 (2012): 24-42.
- SOINTU, Eeva, et Linda WOODHEAD. « Spirituality, gender, and expressive selfhood ». *Journal for the scientific study of religion* Vol.47, n° 2 (2008): 259-76.
- SOULÉ, Bastien. « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *Recherches qualitatives* Vol.27, n°1 (2007): 127-140. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- TAYLOR, Verta. « Gender and social movements. Gender processes in Women's Self-Help Movements ». *Gender & Society* Vol.13, n°1 (1999): 8-33.
- THE ROESTONE COLLECTIVE. « Safe Space: Towards a Reconceptualization ». *Antipode* 46, n° 5 (2014): 1346-65. <https://doi.org/10.1111/anti.12089>.

Mémoires et thèses

- MORA CASTELÁN, Edith. « Simplement volontaire, la nostalgie de la communauté ». Mémoire de master en sciences politiques, sous la direction de Viviana Fridman, Université de Québec à Montréal, 2007.
- LEIDENFROST, Isadora Gabrielle. « Things We Don't Talk About Women's Stories From The Red Tent ». Thèse partielle de doctorat en philosophie, sous la direction de Beverly Gordon, University of Wisconsin-Madison, 2012.
- MAYER, Stéphanie. « Du “nous femmes” au “nous féministes” : l'apport des critiques anti-essentialistes à la non-mixité organisationnelle ». Mémoire de master en sciences politiques, Université de Québec à Montréal, 2011.
- WERNER, Emmeline. « Retrouver la puissance du féminin sacré en moi, une ethnographie de l'écoféminisme en pratique au sein d'un cercle de Femmes en Transition ». Mémoire de master en études de genre, sous la direction d'Elodie Razy, Université catholique de Louvain, 2018.

Publications non scientifiques

- GRAY, Miranda. *Lune rouge. Comprendre et utiliser les énergies créatrices, sexuelles et spirituelles du cycle menstruel*. Cesena, Italie : Macro Éditions, 2011.
- BOLEN, Jean Shinoda. *Le Millionième cercle. La pratique des cercles de compassion*. Éditions Jouvence, 2011.
- GRANDE, Monique. *Femmes qui se réinventent*. Gap : Éditions Le Souffle d'Or, 2006.
- PINKOLA ESTÉS, Clarissa. *Femmes qui courent avec les loups. Histoires et mythes de l'archétype de la Femme sauvage*. Grasset Paris, 1996.

IRIGARAY, Luce. *Le souffle des femmes : présente des crédos au féminin*. Action Catholique Générale Féminine, 1996.

Liens internet

- ❖ Tentes rouges de Caroline : <http://www.tentesrouges.be/>
- ❖ Association des tentes rouges de France : <https://tentesrouges.fr/association-tentes-rouges/>
- ❖ MIND MAËLLE. Les TENTES ROUGES – Cercle de Femmes [vidéo en ligne]. YouTube, 7 septembre 2017 [vue le 12 novembre 2018].
<https://www.youtube.com/watch?v=Amo1EDpDSis>
- ❖ Communauté autour du film “Things We Don’t Talk About – women’s stories from the Red Tent” d’Isadora Gabrielle Leidenfrost : <http://www.redtentmovie.com/>
- ❖ Bénédiction mondiale de l’utérus, par Miranda Gray :
<http://www.wombblessing.com/>

ANNEXES

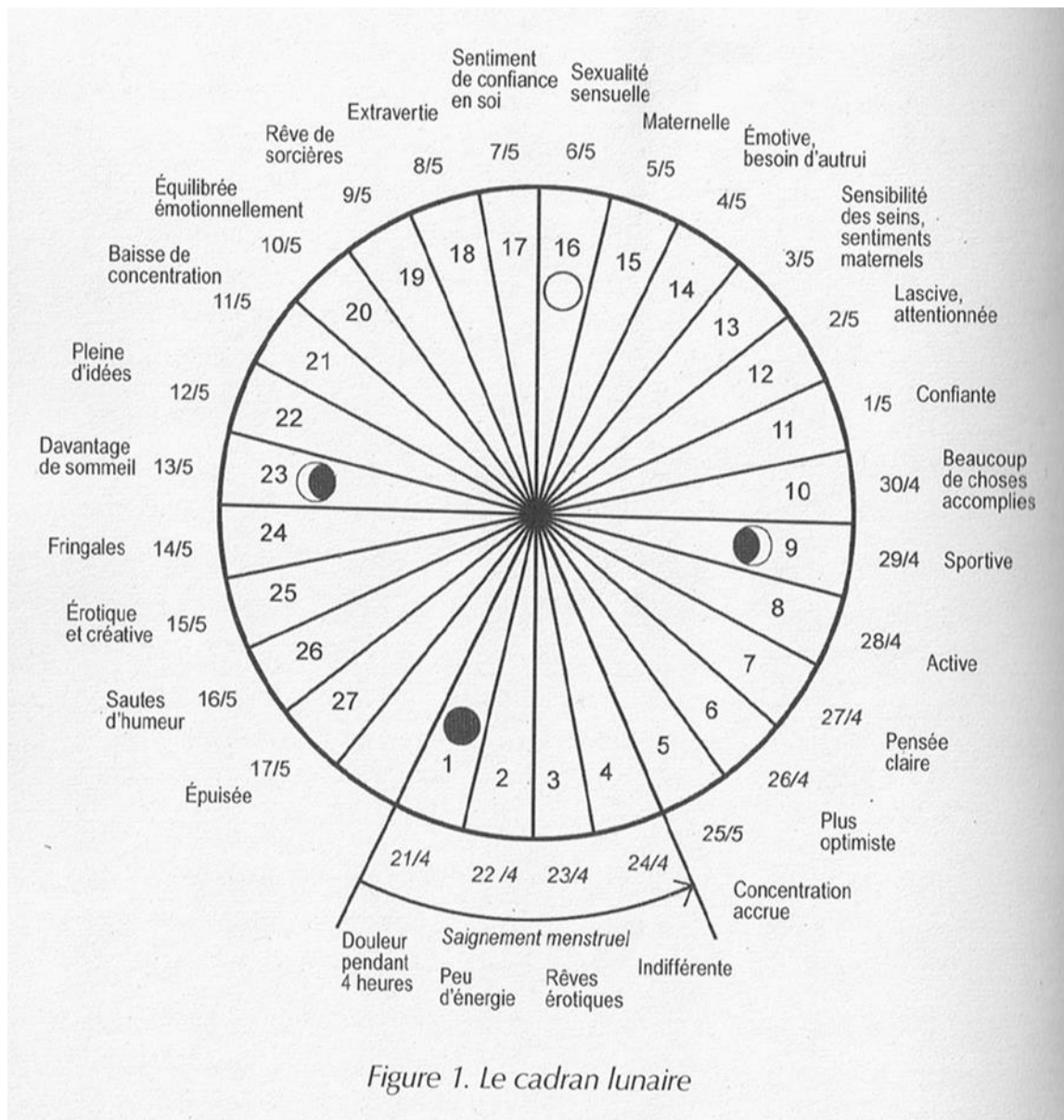


Figure 1. Le cadran lunaire. in GRAY, Miranda. *Lune rouge. Comprendre et utiliser les énergies créatrices, sexuelles et spirituelles du cycle menstruel*. Cesena, Italie : Macro Éditions, 2011, p.114

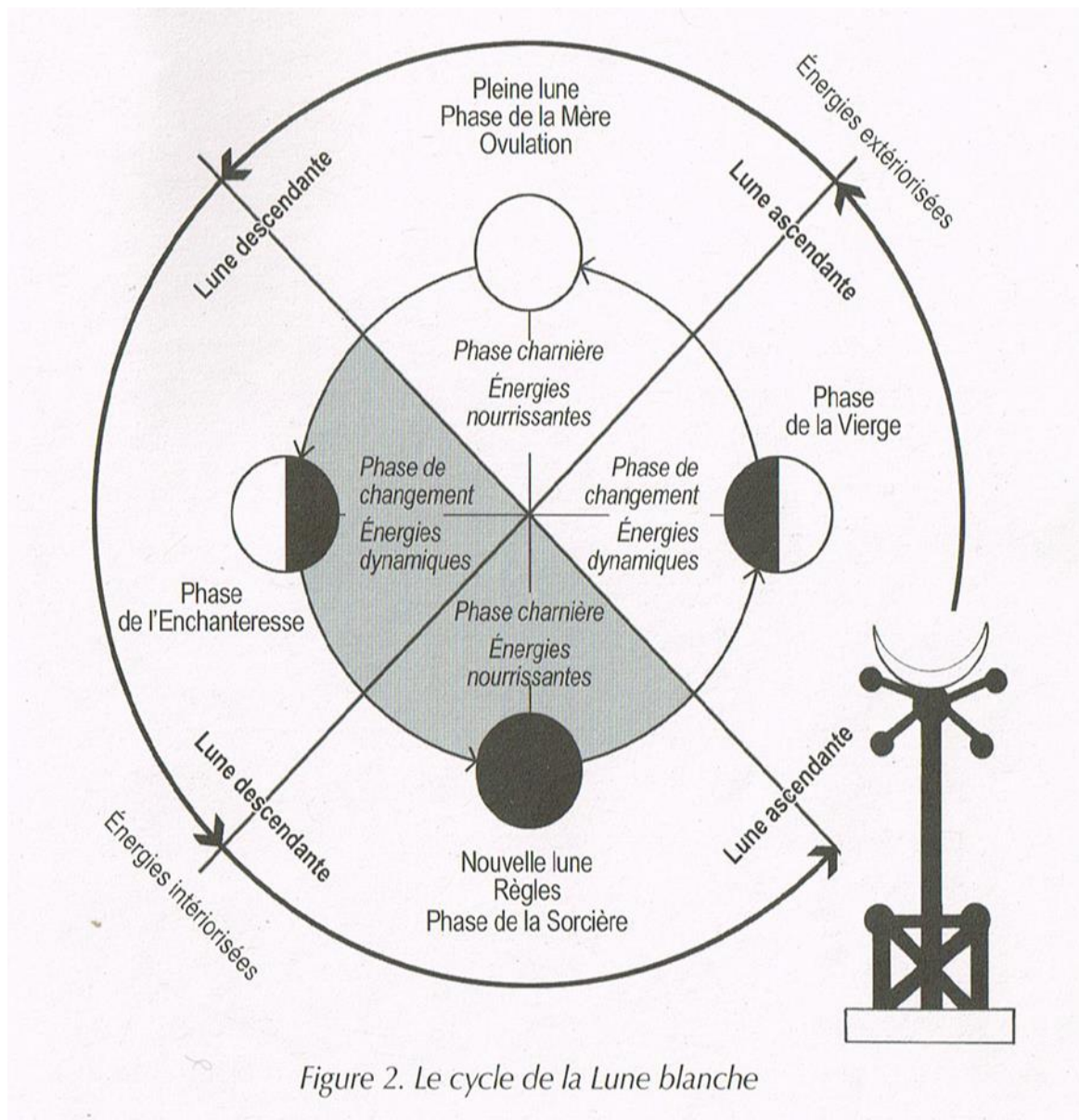


Figure 2. Le cycle de la Lune blanche

Figure 2. Le cycle de la Lune blanche. in GRAY, Miranda. *Lune rouge. Comprendre et utiliser les énergies créatrices, sexuelles et spirituelles du cycle menstruel*. Cesena, Italie : Macro Éditions, 2011, p.117

Ce mémoire porte sur une série d'ethnographies participantes au sein de cercles de femmes en Wallonie. À travers le concept d'hétérotopie, j'explore les modalités de cet espace-temps particulier, l'univers symbolique et émotionnel qu'il engage, la complexité et le pouvoir d'empowerment de la notion de féminité qu'il célèbre.

Mots-clé : Cercles de femmes, féminité, hétérotopie, empowerment, sororité

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication

École des sciences politiques et sociales (PSAD)

Place Montesquieu, 1 bte L2.08.05, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/psad