

MASTER DE SPÉCIALISATION EN ÉTUDES DE GENRE

Wouters

Léa

**Comment certain.e.s belges se sont-iels réapproprié.e.s
l'image de la sorcière comme symbole féministe et
militant en 2023?**

Membre du groupe W.I.T.C.H. Boston en pleine manifestation le 19 août 2017. www.nbcnews.com/leftfield/video/young-americans-are-turning-to-witchcraft-for-spiritual-connection-1140838979737, consulté le 17 mai 2023.

D. Berliner, Université libre de Bruxelles

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient-e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévues dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : Wouters Léa

Date : 15 mai 2023

Signature de l'étudiant·e :

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Léa Wouters', written in a cursive style.

Table des matières

| | |
|---|----|
| 1. Introduction et méthodologie | 4 |
| 2. Découverte des travaux académiques autour de la sorcière à travers le temps..... | 8 |
| 2.1 À l'aube de la réflexion sur la place de l'image de la sorcière en sciences sociales.... | 8 |
| 2.2 De la chasse aux sorcières à mai 68 : la réappropriation de son corps comme outil de lutttes | 10 |
| 2.3 Sorcellerie et nature : une corrélation genrée ? | 16 |
| 2.4 Spiritualité, engagement politique et militant : compatibilité à toutes épreuves?..... | 21 |
| 2.5 Évolution sociologique des nouveaux mouvements religieux | 23 |
| 3. Découverte du terrain: à la rencontre des sorcier.e.s modernes | 31 |
| 3.1 Origines, termes et identifications personnelles..... | 32 |
| 3.2 Construction de la spiritualité et sa pratique | 36 |
| 3.3 Quelle place pour le militantisme?..... | 38 |
| 3.4 Sorcellerie et nature ? Une autocritique de leur pratique | 41 |
| 4. Conclusion et résultats | 45 |
| 5. Limites et pistes pour aller plus loin | 47 |
| 6. Bibliographie..... | 49 |

1. Introduction et méthodologie

La sorcière est ancrée dans l'imaginaire collectif et cela, depuis notre plus tendre enfance. Des comptines aux séries télévisées, nous avons tous.tes en tête l'image d'une sorcière. Dans les écrits anciens ou modernes, les stéréotypes attachés à la sorcière perpétuent la vision d'un récit de vie généralisé, fictif et souvent péjoratif (Jacques-Lefèvre, 2002).

Lorsque nous approfondissons un peu nos recherches, la possibilité de définir la sorcière comme un objet sociologique est intéressante pour la recherche. La sorcière peut être vue comme un phénomène avec une pluralité de problématiques sociales. Analyser cet objet peut mener à reconsidérer les différentes formes d'oppression des femmes dans la société (Frigon, 1994). Cette recherche est dirigée dans cette perspective.

Mon intérêt pour cette thématique est personnel. J'ai toujours été intéressé.e par la sorcière, toutes les images qui peuvent graviter autour et ce qu'elle représente. Dans le cadre de master de spécialisation en études de genre, il a été naturel pour moi de développer un mémoire questionnant la sorcière et le féminisme.

Les intérêts scientifiques de cette recherche sont les suivants. La sorcière est un sujet bien présent dans la littérature scientifique sous différentes formes. Elle a été étudiée d'un point de vue historique avec, notamment, les chasses aux sorcières. La sorcellerie dans le monde a intéressé de nombreux.ses anthropologues. Ce n'est pas le seul domaine qui se penche sur la figure de la sorcière. Diverses sphères et chercheur.se.s de sciences sociales développent des travaux à propos des sorcières. Pour n'en citer que quelques un.e.s, Silvia Federici analyse la jonction entre Histoire, chasse aux sorcières et capitalisme (2014). Jeanne Favret-Saada, plus tôt, en 1977, est reconnue pour ses travaux sur la sorcellerie rurale en France. Sylvie Frigon (1994), quant à elle, s'interroge sur le contrôle social qui découle notamment des chasses aux sorcières. Et finalement, Ehrenreich et English (1983) développent un nouveau spectre de la sorcière : la sage-femme et la médecine. Pourtant, après un certain nombre de recherches, nous pouvons constater que la sorcière comme symbole féministe est très peu exploitée dans la sphère académique sans oublier qu'une étude de terrain avec les personnes concernées l'est encore moins. Nous nous demandons alors :

Comment certain.e.s belges se sont-ils réapproprié.e.s l'image de la sorcière comme symbole féministe et militant en 2023?

Suite aux premières réflexions, voici différentes hypothèses développées au cours de la recherche:

- (1) Les personnes s'identifiant comme sorcières s'identifient également comme féministes. En effet, nous verrons que l'Histoire de la sorcellerie et des sorcières peut être en corrélation directe avec l'Histoire des femmes et des oppressions de genre. L'émancipation des sorcières pourrait alors correspondre à l'émancipation des femmes.
- (2) Leurs engagements politiques et militants sont clairs et en lien avec la spiritualité. L'identité de sorcière pousse à avoir des réclamations et à vouloir lutter contre de multiples oppressions dues au passé de chasse aux sorcières.
- (3) La sorcière pourrait amplifier la dimension essentialiste des femmes. En effet, la nature a une place particulière dans la sorcellerie. Cela pourrait amener à une essentialisation de la définition des femmes et des sorcières.

Le cadre d'analyse exploité pour ce travail est un cadre féministe. En effet, nous mobilisons, tout au long de ce travail, des concepts issus de ce domaine. Cela nous permet de cadrer cette recherche sociologiquement et de mettre en lumière différentes problématiques liées aux multiples féminismes au-delà d'une approche limitée à la sorcellerie.

Concernant la méthodologie de travail, ce mémoire se constitue en deux temps. Dans un premier temps, nous explorons l'état de la littérature permettant de comprendre l'historicité sociologique de la figure de la sorcière, les différents travaux pertinents permettant aux lecteur.ices de comprendre les thématiques touchant cette figure telles que le lien à la nature, la place du corps, les nouveaux mouvements religieux, la place du militantisme et de la politique. Cette partie plus théorique est constituée essentiellement d'articles scientifiques.

Dans un deuxième temps, le contenu de cinq entretiens réalisés au cours de ces derniers mois sera analysé en corrélation avec la première partie du mémoire afin d'allier les éléments théoriques et les expériences personnelles des personnes interrogées.

En ce qui concerne le terrain, des entretiens qualitatifs semi-directifs sont réalisés afin de laisser chaque personne s'exprimer au mieux quant à cette thématique personnelle. Les entretiens ont eu lieu entre février 2023 et avril 2023. Ils se sont tous déroulés dans un espace différent: un

dans un café, un en ligne, deux chez les personnes interrogées et un à mon domicile. Malgré cette variété de lieux, le confort de chaque personne est primordial. C'est pour cela, qu'iels n'étaient pas obligé.e.s de répondre à certaines questions ou pouvaient exprimer, dès le départ, si iels n'étaient pas confortables avec certains sujets.

Un sixième entretien était planifié. Malheureusement, après différents rendez-vous où la personne ne s'est pas présentée et un inconfort face à la personne, il a été préférable de ne pas réaliser cet entretien. L'entretien n'aurait pas pu se réaliser dans les meilleures conditions.

Avant de commencer les entretiens, il a bien été stipulé à chaque personne que notre échange était anonyme ce qui les a rassuré.e.s. Il était très important pour trois d'entre iels de ne pas être reconnu.e.s.

Pour l'analyse des entretiens, nous avons opté pour une analyse thématique des données. Cela a permis de faire des liens pertinents entre littératures scientifiques et expérience de terrain tout en mettant en lumière les grandes thématiques abordées tout au long du mémoire.

L'échantillonnage et le profil sociologique des interviewé.e.s se retrouvent au début du point trois. Cela permet d'avoir une vision précise de chaque personne avant d'entamer l'analyse des entretiens.

Avant toute chose, différents termes seront utilisés durant tout le travail et pourraient porter à confusion. Afin d'éviter cela, nous souhaitons revenir sur la définition d'ésotérisme et de la spiritualité.

L'ésotérisme a de nombreuses définitions selon les différent.e.s auteur.ice.s. Nous reprendrons la définition de Antoine Faivre, historien français, qui semble la plus adéquate dans ce travail:

« Le mot « ésotérisme » revêt quatre significations différentes. [...] 1. Pour les libraires ou les éditeurs, « ésotérisme » sert de mot générique pour tout type de littérature relevant du paranormal, des sciences occultes, de diverses traditions de sagesse exotique, etc. 2. Le mot « ésotérisme » évoque l'idée d'enseignements secrets [...]. 3. Le mot « ésotérisme » renvoie aussi au « centre » de l'Être, celui de l'Homme, de la Nature ou de Dieu ; par exemple le « Dieu ésotérique » de Franz von Baader est le Dieu caché [...]. 4. Enfin, dans notre champ de recherches, le mot « ésotérisme » renvoie à un ensemble de courants spirituels [hermétisme, kabbale chrétienne...], qui ont un certain air de famille » (Faivre, 1998 : 961)

Le terme « spiritualité », quant à lui, est composé également d'une pluralité de définitions. Mitroff et Denton (1999), parle de la spiritualité comme:

« *Le sentiment fondamental de l'être relié à lui-même, aux autres et à l'univers tout entier* »
(Mittroff et Denton, 1999 : 83).

Giacalone et Jurkiewicz (2003) complètent cette définition. Ils nous proposent cette définition, reprise dans l'article de Myriade et Mainetti :

« *L'expression personnelle de vérités personnelles qui transcende les aspects biologiques, psychologiques et sociaux de l'existence [...]* » (Mériade et Mainetti, 2013 : 126).

Il est important de préciser que durant ce travail, le terme "femmes" est souvent utilisé. Le but de ce travail est d'utiliser ce terme comme une construction de genre vue par la société. Cette démarche n'a pas pour but de discriminer ou d'exclure les personnes ne se retrouvant pas dans la binarité de genre. L'écriture inclusive est utilisée afin de donner une dimension plus équitable dans cette recherche. Cela permet également de respecter le pronom de L. Ce choix est donc double: inclure les personnes trans* et permettre une écriture plurielle et équitable.

2. Découverte des travaux académiques autour de la sorcière à travers le temps

2.1 À l'aube de la réflexion sur la place de l'image de la sorcière en sciences sociales

Nous commençons cette recherche par l'inscription de la figure sociologique de la sorcière dans le domaine des sciences sociales. Cette démarche nous permet de visualiser le dérouler de la réflexion à son égard ainsi que les différentes problématiques qui en découlent dans le champ académique.

Nous allons tout d'abord aborder la pensée de l'historien français Jules Michelet. Il est l'un des premiers à étudier et à questionner l'image de la sorcière en sciences sociales. Il écrit « *La sorcière* » en 1862. Différentes observations ressortent de son travail. La principale correspond à la sorcière comme figure bien définie des luttes d'oppression. Il découvre ainsi qu'elle est un symbole de transgressions, qu'elle rejette les normes et les règles sociales établies par les sociétés. Ce premier travail, abordant la sorcière sous un nouvel aspect de ce qui avait pu être décrit auparavant, notamment au Moyen-Âge, a permis à de nombreux.ses auteur.ices d'appréhender la figure sociologique qu'est la sorcière.

Nous pouvons également citer l'écrivaine Marguerite Duras qui utilise les travaux de Jules Michelet afin d'avoir une définition sociologique plus ou moins précise de la sorcière. Elle la décrit comme ceci :

« *Brûlée pour arrêter d'endiguer la parole féminine* » (Duras & Gauthier, 1974 : 164).

Nous comprenons, à travers cette phrase, que le vécu de la sorcière n'est pas le seul aspect pertinent à étudier. Sa mise à mort constitue un élément à privilégier pour entrevoir au mieux la pluralité de l'aspect sociologique de celle-ci.

Étudier l'image de la sorcière permet aussi de questionner, tout comme Foucault (1961) a pu le faire, le lien entre la rationalité et l'irrationalité dans les recherches scientifiques en tout genre (Devevey & Lachat, 2022). Dans le cadre de cette recherche, il est assez pertinent de mener une enquête de terrain pour mieux cerner comment les individus appréhendent au quotidien cette balance entre le rationnel et l'irrationnel.

Comme nous avons pu le voir précédemment, Jules Michelet représente le début de la recherche sur la figure de la sorcière. Diverses critiques concernant ces écrits ont été émises. Des auteur.ices tel.le.s que Barthes et Favret-Saada analysent et critiquent Jules Michelet. Le but premier est d'interroger le rapport entre science et croyance dans la recherche de savoirs en sciences sociales. Barthes écrit en 1959 « La sorcière » tandis que Favret-Saada écrit en 1971 un texte critique nommé « *Sorcières et Lumières* ». Selon Barthes (1959), le traitement narratif utilisé par Michelet est habile étant donné qu'il permet aux lecteur.ice.s de comprendre la sorcière en tant que personnage à part entière, mais aussi comme une fonction globale qui traverse l'espace-temps. Michelet parle alors d'un personnage précis et pourtant, cela reflète la même image de la sorcière qui perdure depuis trois cents ans (Barthes, 2002 : 374). D'après Barthes, la pluralité des facettes de la sorcière peut être exposée aux lecteur.ice.s tout en mettant en avant les problématiques qui peuvent l'entourer.

De ce fait, Michelet est considéré par ses pairs comme l'ethnologue qui, suite à ses recherches, crée une nouvelle conception du mythe de la sorcière. La sorcière devient un véritable objet socio-anthropologique et n'est plus vue comme un sujet isolé et inexploitable par le domaine scientifique. Le point de vue de Michelet et son travail permettent de questionner le fonctionnement des disciplines de sciences sociales telles que la littérature, l'histoire ou encore la philosophie (Devevey & Lachat, 2022). La production de savoirs est bouleversée et remise en question. Le livre finit par être classé en tant qu' « *épistémologie romantique de l'occulte* » dans un contexte d'après-guerre (Petitier, 2014 : 12).

Jeanne Favret-Saada (1971), quant à elle, souligne les limites de la démarche en montrant la méfiance de Michelet concernant les textes de savoirs sur la sorcellerie. Certains points positifs sont tout de même non négligeables et l'autrice en a conscience comme par exemple l'exploitation d'un sujet interdit par l'Église qu'est la sorcellerie en Europe. Pour elle, Michelet apporte une vision historique de la sorcière et des procès dont elles ont été victimes pendant des siècles. Elle souligne en plus que Michelet se démarque avec des propos épistémologiques sur des savoirs touchant à la sorcellerie.

Parallèlement, Nicole Jacques-Lefèvre (2002), historienne spécialisée dans les textes de démonologie datant de la période des Lumières, s'aligne sur la vision de Jeanne Favret-Saada. L'image très positive faite de la sorcière par Michelet est assez simpliste. Toutefois, l'autrice considère que cette vision se rapproche plus de la réalité des vécus concernant la sorcellerie que celles décrites par les démonologues et historiens au cours des siècles.

Notons qu'il est difficile de parler d'aliénation des femmes et du symbole de la sorcière sans parler du concept de déviance développé par Durkheim (1897). La déviance, dans sa forme la plus simplifiée, correspond à un comportement de transgression des normes et règles imposées par la société (Merton, 1938 ; Cohen, 1955 ; Becker, 1985 ; Mucchielli, 2014). Les travaux de Durkheim (1897) expliquent que les comportements déviants sont la clé même d'un changement social. Si la déviance n'existait pas, l'humain serait bloqué dans une reproduction sociale qui serait équivalente à travers le temps. Ce travail se penche sur ce changement social, en particulier un changement des dynamiques et représentations féministes.

2.2 De la chasse aux sorcières à mai 68 : la réappropriation de son corps comme outil de luttes

Le but de cette recherche n'est pas de revenir sur tout l'aspect historique de la sorcière, mais plutôt de comprendre dans quelle dynamique celle-ci s'est inscrite à travers les siècles. En effet, revenir sur les chasses aux sorcières nous permet de comprendre un peu mieux les visions contemporaines associées à la sorcière moderne. Nous verrons également dans cette partie l'émergence de la deuxième vague du féminisme menant à de nouvelles problématiques et introduisant la sorcière dans la lutte féministe des années 70.

La chasse aux sorcières :

Le début des chasses aux sorcières dans la société occidentale se déroule au XV^e siècle. Cette période est marquée par la mise en place d'un nouvel ordre politique social, scientifique et religieux (Frigon, 1994). Comme tout changement dans une société, la population est en recherche identitaire. La chasse aux sorcières se trouve être le témoin le plus probant de cette recherche collective d'identité. Les femmes sont vues comme des êtres dangereux et séducteurs (Frigon, 1994). Cette vision est renforcée par l'histoire du péché originel d'Ève dans la Bible ainsi que par de nombreux écrits universitaires d'époque et représentations dans le monde artistique datant du XIII^e et XIV^e siècle (Lemay, 1978).

Par exemple, la tragédie Macbeth de Shakespeare publiée en 1623 met en lumière Lady Macbeth ¹, un personnage visualisé comme la figure de l'anti-mère (Chamberlain, 2005) et de la sorcière (La Belle, 1980). La féminité et la sexualité de Lady Macbeth sont reliées instantanément à la sorcellerie. Ces différentes notions seront développées dans la suite de ce mémoire.



La sorcière devient le bouc émissaire afin de justifier les maux de la société tels que la mort infantile, les famines ou encore les épidémies.

Comme nous avons pu le voir plus haut dans le texte de Duras et Gauthier (1974 : 164), le bûcher est une mise à mort, mais également un symbole. C'est la destruction et l'élimination pure de ce qui est interdit. Le message est fort et clair pour le reste de la population. Thomas Szasz, psychiatre hongrois, dira même :

« (...) brûler des sorcières équivaut d'une certaine façon à détruire le whisky confisqué, pendant la prohibition » (1974 : 196).

En outre, l'écrivaine canadienne Sylvie Frigon développe dans son article « Femmes, hérésies et contrôle social: des sorcières aux sages-femmes et au-delà. » la pertinence contemporaine de revenir sur les chasses aux sorcières avec une perspective de violence de genre. Différentes raisons la mènent à penser cela. Plus de 85% des personnes poursuivies pour acte de sorcellerie au Moyen-Âge sont des femmes (Ben-Yehuda, 1990 ; MacFarlane, 1970). Cela correspondait au crime le plus courant pour celles-ci (Lamer, 1981). Le livre de 1990 de Nachman Ben-Yehuda, professeur en socioanthropologie, amène des chiffres précis et parlant. Prenons l'exemple du nord de la France où 288 personnes sont accusées de sorcellerie. 82% d'entre elles étaient des femmes. Dans le comté d'Essex en Angleterre, 270 personnes sont également accusées et le pourcentage de femmes est de 91%.

Cependant, la chasse aux sorcières n'est pas uniquement un élément dans l'Histoire. Cela reflète une violence faite aux femmes qui s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui. Lerner (1981) et Szasz

¹ Peinture à l'huile nommée "Ellen Terry as Lady Macbeth" réalisée par John Singer Sargent en 1889.

(1974) vont alors se demander si le phénomène de chasse aux sorcières est « *gender related* » ou « *gender specific* ». En d'autres mots, iels se demandent si l'identité de genre des personnes arrêtées pour sorcellerie, en l'occurrence des femmes, se trouve être une simple coïncidence ou un élément majeur. Différent.e.s auteur.ice.s considèrent le genre des personnes comme une conséquence indirecte de ces chasses. Pour Frigon (1994), la chasse aux sorcières est le reflet même des oppressions vécues par les femmes et ce n'est en aucun cas une coïncidence malheureuse. Larner explique dans son ouvrage: « *Enemies of God: the witch-hunt in Scotland* » :

« *La chasse aux sorcières est aussi une chasse aux femmes ou du moins est une chasse contre des femmes qui ne se conforment pas à une vision mâle du rôle féminin approprié* » (Larner, 1981 : 100)

L'historien Robert Muchembled (1990) va encore plus loin et il définit ces chasses aux sorcières comme outil de répression de la sexualité des femmes. D'après Ehrenreich et English (1983), cela correspond plutôt au souhait de supprimer les femmes du domaine médical. Nous développerons son point un peu plus tard dans la deuxième partie de ce chapitre.

Reprenons Frigon (1994), pour elle, la sorcière peut être analysée sous quatre angles : le bouc émissaire, la guérisseuse, la malade mentale ou la sorcière débridée sexuelle. Ces angles d'analyse permettent d'appréhender la sorcière de différentes façons. Dans le cas de la maladie mentale, nous comprenons que le domaine médical et psychiatrique s'est emparé de cette figure permettant une aliénation des femmes et une explication mentale au non-respect des normes sociales. En ce qui concerne la guérisseuse, le savoir lié à leurs connaissances pose problème. En effet, lorsque l'élite éduquée constituée uniquement d'hommes prend de plus en plus de place dans le domaine de la médecine, les femmes ne sont plus les bienvenues et chacune de leurs pratiques est considérée comme des transgressions. Nous verrons à la fin de ce chapitre cet angle d'approche dans le travail. La sorcière bouc-émissaire est le troisième angle d'approche de Frigon (1994). Comme nous l'avons vu, elle représente tous les maux de la société et permet à la population d'avoir une explication plus ou moins rationnelle quant à ces problèmes. Pour finir, la sorcière est vue comme une débridée sexuelle. Cet aspect est étudié dans la partie ci-dessous.

Mai 68 et 2^e vague du féminisme :

Comme mentionné plus haut, la sorcière peut être considérée comme une personne pratiquant la sexualité de manière débridée ou, en tout cas, qui n'est pas acceptée par la société et ses normes sociales. Nous nous demandons si Mai 68 a eu une résonance toute particulière pour elles? C'est ce que nous allons découvrir dans cette partie du travail.

La fin des années soixante et la révolution sexuelle sont le terreau propice à la réintroduction du sujet de la sorcière dans les sciences sociales. La figure de la sorcière fait sa réapparition.

Nous ne pouvons pas parler de révolution sexuelle sans parler de la deuxième vague du féminisme. Celle-ci se différencie de façon très marquée de la première. En effet, le souhait d'émancipation n'est plus uniquement d'un point de vue légal. Le point central des luttes féministes de la deuxième vague se caractérise en partie par le souhait d'une réappropriation de son corps à différents niveaux (Anczyk & Malita-Król, 2017). La libération des femmes se joue également dans le domaine privé. La sexualité, les violences domestiques, le viol ou encore la place des femmes dans la famille sont des sujets abordés et débattus. En France, des autrices telles que Simone de Beauvoir, Christine Delphy ou encore Monique Wittig se positionnent et dénoncent les différentes formes d'oppression vécues par les femmes.

Dans cette lignée, Camille Froidevaux-Metterie, philosophe et chercheuse en science politique, publie, en 2021, son ouvrage « *Un corps à soi* » qui atteste que les femmes n'ont jamais pu jouir pleinement de leur corps. Ce corps a pour fonction première la maternité et la gestion du foyer. Et cela depuis des siècles. Nous pouvons donc comprendre qu'avec la deuxième vague du féminisme, ces notions sont peu à peu déconstruites. Des décennies après mai 68, le souhait est le même : se réapproprier son corps. L'ouvrage permet de comprendre l'objectivation et l'aliénation des corps des sujets assignés femmes à la naissance.

Lorsque nous consultons le dictionnaire en ligne du Larousse, nous nous retrouvons confrontés à deux définitions de la sorcière. La première concerne les sorciers et les sorcières. La définition décrit des personnes pratiquant la sorcellerie. La deuxième quant à elle, semble plus péjorative.

sorcière

nom féminin

1. Dans les contes de fées, femme en général laide, qui possède des dons surnaturels, qu'elle utilise pour faire le mal.
2. Femme laide, déplaisante, voire méchante et malfaisante.

2

Nous comprenons ici que la deuxième définition se rapproche plutôt de la conception et de l'image commune de la sorcière. Le critère de laideur et de méchanceté est mis en avant.

Nous pouvons nous demander pourquoi existe-t-il un lien entre vieillesse, laideur et sorcellerie ? En effet, la sorcière est depuis toujours représentée de manière négative et en dehors des critères de beauté et de jeunesse imposés par la société patriarcale. Frigon (1994 : 140) affirme :

« *Il semble qu'on a surtout visé les femmes célibataires, actives sexuellement, indépendantes, plus âgées, veuves, pauvres et/ou les femmes avec des connaissances médicales* » (Frigon, 1994 : 140).

Ces critères sont la conséquence directe de la croyance que les femmes pactisent avec le Diable. Ce pacte serait alors marqué sur leur physique en les vieillissant (Piette, Detandt, Gelly-Perbellini, Dan, Aron et Stengers, 2021).

Mais pourquoi lier systématiquement sorcière et Diable ? Mona Chollet (2018 : 69-82), journaliste et essayiste franco-suisse, nous propose l'hypothèse de la continuité du patriarcat. En effet, une femme doit être sous la tutelle d'un homme que cela soit son père, son mari ou son fils. Lorsque ce n'est pas le cas, la seule hypothèse est donc qu'elle est sous la tutelle d'un autre homme. En l'occurrence ici, il s'agirait du Diable. Mais cela reste une hypothèse. Jane Ussher (1991 : 48) pense que l'alliage entre Diable et sexualité a aidé l'Église à conserver le célibat en son sein. Dans son texte, Jane Ussher analyse le *Malleus Maleficarum* paru en 1486. Cet ouvrage traite notamment des racines de la sorcellerie et explique ensuite comment lutter contre celle-ci. Dans l'article d'Ussher, les auteurs du *Malleus Maleficarum* Heinrich Kramer Institoris et Jacob Sprenger affirment :

« *La sorcellerie provient du désir charnel insatiable des femmes* » (Ussher, 1991 : 49).

² www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sorcier/73519, consulté le 10 avril 2023.

La sorcière est le reflet de la sexualité déviante des femmes en dehors des normes, en particulier la sexualité des femmes âgées (Piette, Detandt, Gelly-Perbellini, Dan, Aron et Stengers, 2021). Il est vrai que la recherche en sciences sociales entre le genre, la sexualité ainsi que le vieillissement est assez récente. Ce n'est que dans les années 2010 que des sociologues tel.le.s que Monique Legrand et Ingrid Voléry (2013) décident de réunir les travaux de domaines variés afin de mettre en lumière cette problématique. Leur ouvrage « *Genre et parcours de vie: vers une nouvelle police des corps et des âges?* » met en lumière la différence de représentation de la vie sexuelle des hommes âgés et des femmes âgées. Il questionne alors les dispositifs normatifs qui mènent à ces différences : les médias, les maisons de retraite, la politique ... Tout en gardant en tête que chaque vécu et parcours de vie n'est pas homogène. Pour terminer, un point de réflexion est opéré quant à la mise en cause de la société individualiste et consumériste amenant un changement de normes. Cette hypothèse est réfutée et permet plutôt de mettre en lumière non pas un changement de comportements des sujets concernés, mais une reconsidération de la normalisation des âges sociaux.

Nous constatons donc que lorsque les femmes ne sont pas ou ne sont plus disposées à remplir leur fonction première définie par le patriarcat, c'est-à-dire enfanter, tenir un foyer et être sous la tutelle d'un homme, elles ne sont plus considérées comme femmes, mais comme un danger pour la société et pour les normes mises en place. Nous tentons de comparer la figure de la sorcière et tout ce qu'elle représente au concept de panique morale. Ce concept est développé en 1972 par le sociologue Stanley Cohen. La panique morale est à comprendre comme ceci :

« *Une condition, un événement, une personne ou un groupe de personnes est désigné comme une menace pour les valeurs et les intérêts d'une société* » (Cohen, 1972 : 9).

Stanley Cohen utilise le terme de « *Folk devils* » traduit en français par « bouc émissaire » pour toute personne ou groupe déclenchant cette panique morale. La chasse aux sorcières peut alors, si nous reprenons la définition proposée ici, être la conséquence d'une panique morale déclenchée par différents pouvoirs d'époque face aux sorcières considérées comme les menaces majeures de la société.

Pour revenir à Michelet (1862), sa vision est différente. Elle ne correspond pas à la vision datant du Moyen-Âge qui est souvent décrite. Sa vision est nouvelle et émancipatrice : la sorcière est une jeune femme belle, jeune et rebelle. Cela opère un changement de mentalité, la sorcière était déjà crainte, mais elle est maintenant un personnage sexualisé. Le professeur d'art audiovisuel de l'Université Babeş-Bolyai en Roumanie, Ioan Pop-Curşeu (2015) étudie cette

vision manichéenne du corps de la sorcière dans l'art afin de comprendre l'impact observé sur les différentes représentations inscrites dans l'inconscient collectif. Elles varient et se complètent.

Cependant, n'oublions pas que la sorcière n'est pas la seule à être scrutée et définie par son physique. Le corps des femmes est objet de réflexions depuis bien longtemps. L'industrie de la beauté brasse des milliards de dollars sur le dos des femmes et de leurs insécurités (Wolf, 2013). Le souhait de garder des normes de beauté pour les femmes n'est pas uniquement à voir sous l'angle de la société patriarcale, mais également sous l'angle de la société capitaliste.

À nouveau, la sorcière se retrouve être la représentation des femmes déviantes des normes sociétales (Frigon, 1994). Le souhait du contrôle social mène à une régulation stricte des normes sexuelles, sociales, mais également médicales. Le mécanisme de contrôle social se perpétue jusqu'à aujourd'hui encore, mais il se modifie en fonction de l'espace-temps. Il est donc pertinent de continuer à avoir une approche réflexive contemporaine quant à cette problématique. Différents exemples nous permettent de corréler la sorcière du passé et celle du présent comme les sages-femmes ou encore le rôle des femmes dans le cinéma.

En ce qui concerne l'exemple des sages-femmes, en 1983, Barbara Ehrenreich et Deirde English publient un texte nommé « *Witches, Midwives and nurses : a history of women* ». La réappropriation du corps des femmes et la connaissance de celui-ci y sont abordées sous un angle nouveau. Les auteur.ices se penchent sur la place des guérisseuses et des sages-femmes qui ont pendant des siècles été considérées comme des sorcières et dont la dangerosité était telle que la société devait agir en conséquence.

2.3 Sorcellerie et nature : une corrélation genrée ?

La sorcellerie est par essence corrélée à la nature. Les pratiques de sorcellerie utilisent la nature comme point central. Que cela soit les quatre éléments, des matériaux ou encore les énergies, bon nombre de sorcières se rattachent à la nature et l'utilisent.

Nous nous demandons alors comment comprendre le lien entre sorcière et nature. Mais surtout dans cette recherche académique comment les femmes ont pu être constamment attachées à la nature. Cette partie de la recherche est consacrée au lien entre femmes et nature ainsi qu'à la réflexion spirituelle de la sorcière et de la nature.

Tout d'abord, il est opportun de préciser que selon l'universelle dichotomie biologique, l'homme est opposé à la femme et s'en suivent l'opposition de la culture et de la nature, ainsi que celle de la rationalité et de l'irrationalité. Le lien entre femmes et nature est ancré depuis bien longtemps à différents niveaux dans la société, et depuis toujours, si l'on reprend les paroles essentialistes (Larrère, 2012).

Dans le texte de l'anthropologue française, Nicole-Claude Mathieu s'intitulant "Homme-culture et femme-nature?" (1973), cette autrice prend comme base le texte de Ardener "*la croyance et le problème des femmes*". Ce texte, selon elle, tend à expliquer la difficulté qu'il existe de s'éloigner de l'essentialisation des sexes.

Ce court extrait illustre bien sa manière de penser :

“Que des sociétés s'appuient sur la différence des sexes dans l'ordre de la reproduction pour créer des différences dans l'ordre du social ne doit pas entraîner à penser que la cause en est dans la différence biologique. Le recours à l'explication biologique est finalement doublement critiquable : dans son principe et pour son caractère unilatéral. [...] la question fondamentale semble d'ajuster les deux oppositions de la culture à la nature et de l'homme à la femme, la seconde (homme/femme) doit être subsumée sous le premier terme de la première (culture). [...] Car la vie humaine relève de l'ordre de la culture. “ (Mathieu, 1973 : 108)

Afin de compléter cette vision, n'oublions pas que le genre est une construction sociale. Judith Butler va plus loin en expliquant dans son livre "*Trouble dans le genre*" (1999) que le genre est une performance. Chaque personne performe son genre de façon plus ou moins proche des stéréotypes véhiculés par la société. Alors si nous reprenons, le féminin l'est aussi [une construction sociale]. Donc lier nature et femmes est essentialiste. La philosophe écoféministe et historienne des sciences américaine Carolyn Merchant rejette l'idée selon laquelle les femmes seraient plus proches de la nature. Par exemple, les femmes donnent la vie, donc elles « *auraient un rapport intime avec le vivant* » (Larrère, 2012: 115-116). Ce genre d'exemples est remis en cause par Warren et par Plumwood, ce n'est pas une vérité que lier la moralité à un attribut naturel et donc de sous-entendre que parce qu'il y a enfantement, alors la nature serait comprise par les femmes. Carolyn Merchant a d'ailleurs publié un ouvrage dans les années 80 : « *The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution.* ».

Elle y explique l'ancienne vision de la terre, la terre mère, nourricière, mère qu'on ne souhaite pas abimer. Cela représente la "*vision organiciste d'une nature féminine*" (Larrère, 2012: 107). Merchant reprend systématiquement un vocabulaire assez genré quant à la nature comme en parlant de viol. En effet, cela démontre que la terre peut être comprise comme une femme, qui se soumet à l'homme, que l'homme violente, etc. (Larrère, 2012 : 107).

Comprenons l'association de la femme à la nature comme suit : cette dernière peut être bénéfique si l'image de la femme est positive, cette association pourrait donc être protectrice, mais elle peut à l'inverse être dévastatrice si la femme est perçue plus négativement, comme c'est le cas dans les sociétés patriarcales capitalistes (Larrère, 2012 : 107).

Le travail de Merchant (1980 : 168) met en lumière le travail réalisé par les sorcières dans le domaine de la nature et de sa connaissance. À travers le texte '*augmentis scientiarum*' du philosophe Francis Bacon datant du 1623, nous comprenons que de nombreuses femmes/sorcières ont dû livrer de multiples secrets concernant la nature. Cette obligation a fait avancer l'apprentissage de ce domaine, mais à un prix élevé pour les femmes et sorcières. En effet, celles-ci se sont vues refuser l'accès à la médecine par exemple et ont été identifiées comme agissant dans un but de transgresser les normes sociales mises en place.

La phrase de Karen Warren ci-dessous nous permet d'introduire la place du féminisme dans cette notion de femme-nature:

« *La cause de la nature est partie intégrante de la cause des femmes* » (Warren, 1998 : 337).

Pour Karen Warren, les liens entre écologie et féminisme créent différents mouvements avec des perspectives bien distinctes. Pour elle, l'écoféminisme correspond plutôt à un courant environnemental qu'un courant féministe. En effet, celui-ci a un plus gros impact et est plus récurrent dans la sphère écologique. Cela se traduit par une insertion de l'aspect social dans la lutte pour l'environnement. Elle précise tout de même que l'écoféminisme comme courant féministe existe également, mais que la perception est différente et un peu moins fréquente. Dans ce cas-ci, cela correspond à insérer l'aspect écologique dans la lutte féministe comme notion première.

Ce travail s'attardant sur une dimension plus politique nous allons voir ensemble les différentes formes de lien entre écologie et féminisme ainsi que l'écoféminisme.

Catherine Larrère, philosophe française, écrit en 2012 « *L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe* ». L'écoféminisme met en lumière les rapports de pouvoir entre l'humain et la nature ainsi que les hommes sur les femmes. La comparaison entre l'oppression des femmes et de la nature résulte du système patriarcal et capitaliste critiqué par les écoféministes.

Mais d'où vient ce mouvement ?

En 1974, la française Françoise d'Eaubonne jette les bases et parle de ce lien d'oppression entre femmes et nature. Les réflexions fleurissent surtout du côté anglophone où de nombreux.se.s auteur.ice.s s'intéressent de plus en plus à cette problématique. La société occidentale n'est pas la seule à se questionner. À la même période en Inde, le mouvement Chipko composé de femmes défend l'écosystème avec des actions militantes (Mikhel, 2020 : 379-384).

Mary Mellor, sociologue anglaise, insiste particulièrement, dans son ouvrage intitulé « *Feminism and Ecology* » (1997) sur le matérialisme de ce courant. En effet, il faudrait placer l'écoféminisme dans un courant matérialiste tel que marxisme, qui suppose que l'existence est basée tant sur le corps que sur la nature. Selon ce courant, le corps des femmes tout comme la nature est exploité à des fins capitalistes et d'enrichissement des populations déjà aisées.

Certaines féministes se sont demandées, à l'aube des mouvements écologiques, pourquoi cette science et ces nouvelles techniques qui semblaient pouvoir sauver l'humanité détruisaient en fait l'environnement terrestre. Susanne Hildebrandt (2022), docteure en science politique, écrit notamment dans son article "*L'écoféminisme comme voie d'émancipation*" :

« *Ce serait la face cachée de l'histoire de l'émancipation des femmes de ces derniers siècles : c'est au prix de la pollution et de la destruction de l'environnement que les femmes auraient pu se libérer des corvées ménagères grâce à la chimie, aux appareils électroménagers et à la pharma-industrie... Comment faudrait-il repenser le concept d'émancipation pour qu'il soit compatible avec la préservation de la nature qui est la base de notre vie ?* » (Hildebrandt, 2022 : 6)

Susanne Hildebrandt (2022) revient notamment sur l'importance de la révolution féministe permettant la création d'une révolution écologique. Elle développe la notion d'écoféminisme comme une lutte envers les systèmes d'exploitation, d'objectivation ou de soumission de toutes formes. Selon elle, l'idée n'est pas de renverser ces systèmes afin d'en mettre d'autres en place, mais de promouvoir l'équité et les échanges mutuels.

D'autres angles d'approche dans le domaine des sciences sociales s'articulent entre nature et féminismes. Pour Starhawk, la spiritualité et le militantisme sont liés. Elle explique d'ailleurs dans son livre « Rêver l'obscur » (2015) son parcours militant antinucléaire, anticapitaliste, féministe et spirituel. Donna Haraway, quant à elle, s'intéresse à la philosophie des sciences et s'interroge sur la dynamique entre humains, animaux et nature (2008 ; 2009 ; 2010). Vandana Shiva (2005) amène une perspective anticoloniale aux luttes féministes et écologistes.

Dans son livre : « *Reclaim : recueil de textes écoféministes* » (2016), Emilie Hache revendique une double revalorisation concernant les violences faites aux femmes et à la nature. L'idée étant de véritablement réhabiliter quelque chose d'abimé. D'un point de vue de l'environnement, cela sera la nature détruite par l'humain et pour les femmes, l'idée est de se reconnecter au féminin dénigré par la société. Pourquoi vouloir être l'égal des hommes, car selon Hache (2016 : 111):

« *Qui veut [voudrait d'] une part égale d'une tarte cancérigène pourrie ?* »

La sociologue australienne Ariel Salleh, quant à elle, se rattache davantage aux dualismes occidentaux qui régit la société comme homme/femme, nature/culture ou encore raison/émotion. Selon elle, il faut en quelque sorte ne pas sortir de cette essentialisation de la femme à la nature. Cette situation permettrait de sortir d'une économie organisée pour et par les hommes. Ce point de vue est également partagé par la philosophe Sandra G. Harding (1993).

Une des plus grandes critiques à l'égard de l'écoféminisme est l'essentialisme qui peut ressortir de certains propos.

Afin de mieux comprendre à quoi correspond l'essentialisme dans le domaine du féminisme, Naomi Shor, critique littéraire et théoricienne, propose dans son essai "*This Essentialisme which is not one*" (1989) cette définition:

« *L'essentialisme, dans le contexte spécifique du féminisme, consiste en la conviction que la femme possède une essence, que la femme a une spécificité qui tient en un ou plusieurs attributs innés qui définissent, abstraction faite des distinctions culturelles et des époques historiques, son être stable, en l'absence duquel elle cesse d'être classée comme une femme.* »

(Shor, 1989 : 42)

En effet, faire une liaison constante entre femmes et nature peut justifier certains stéréotypes naturalisant les femmes. La catégorie « femmes » devient alors très binaire.

Différent.e.s auteur.ice.s tel.les que Émilie Hache se sont penché.e.s sur la question. Pour Hache (2016), il est primordial de ne pas fermer les catégories et de séparer. Mais plutôt de former un ensemble cohérent afin de lutter contre la domination patriarcale et capitaliste.

Nous aurons l'occasion de découvrir lors de l'analyse des entretiens de terrain le point de vue de chaque personne interrogée sur leur lien à la nature et la sorcellerie.

2.4 Spiritualité, engagement politique et militant : compatibilité à toutes épreuves?

Dans la suite de cette réflexion, il est intéressant de se demander si l'identification en tant que sorcière est une donnée privée ou si elle peut avoir un impact dans la sphère publique, politique et militante.

Dans les années 70, la création de divers groupes de révolte et de mobilisation tels que les Black Panthers, les groupes antinucléaires ... voient le jour. La société et ses institutions sont remises en question. C'est dans cette mouvance que le groupe féministe appelé W.I.T.C.H.³ voit le jour. Les membres se déguisent en sorcières afin de manifester pour les droits des femmes, mais également en faveur de droits civiques (Freeman, 1999). L'image de la sorcière est utilisée à des fins politiques et s'oppose aux différents pouvoirs oppresseurs et institutionnalisés mis en place.

Mais les actions ne sont pas que militantes et politiques. En 1979, la journaliste et autrice états-unienne Margot Adler remarque dans son travail que la place du politique dans le néo paganisme comporte une vision plurielle de la politique. Les positions politiques passent de l'antipolitique au libéralisme et finissent par une approche plutôt apolitique. Elle remarque tout de même que certaines personnes païennes sont plus susceptibles d'allier spiritualité et politique tel.les que les féministes wiccans. Une explication à ce phénomène est proposée. Afin d'avoir un poids politique, un mouvement doit trouver son origine à travers l'expérience collective d'un peuple (Harrington, 1983 : 57). Stone (1982) explique que le mouvement dont il est question ici trouve ses racines dans un souhait commun d'émancipation et de remise en question des normes sociales de genre, il est donc logique que ce mouvement tende vers du féminisme.

³ women's international terrorist conspiracy from hell

En ce qui concerne Silvia Federici, elle étudie un nouveau pan de la réflexion entre politique et sorcellerie. Elle nous décrit l'historique et l'impact considérable du capitalisme. Elle revient sur la chasse aux sorcières et son analyse a pour but d'anéantir les femmes ne rentrant pas dans les normes du régime patriarcal en place. Selon elle, cet exemple peut être considéré comme un véritable cas d'école pour la théorie féministe (2016). Le capitalisme et son développement au cours des siècles se trouvent être une des causes principales de la continuité du système socio-politico-économique raciste, sexiste et discriminant.

Pour Ève Gaboury (1990), le spirituel est politique. S'il est revendiqué, il permet une certaine émancipation face aux normes sociétales. La réappropriation du sacré permet à la personne qui pratique de se réinventer ainsi que de revoir les stéréotypes sexistes appris dans la société patriarcale dans laquelle iel s'inscrit.

D'après Nancy J. Finley (1991), un mouvement religieux ou spirituel peut pousser à un changement sociopolitique. Elle réalise une étude de cas afin de comprendre la corrélation entre nouveaux mouvements religieux et engagement politique. Elle interroge trente-cinq femmes wiccanes principalement originaires des États-Unis avec une tranche d'âge entre 23 et 53 ans. 82% d'entre elles sont titulaires d'un diplôme d'étude supérieure. L'autrice s'est alors intéressée à la participation politique des personnes interrogées. Il est difficile d'interpréter les résultats. En effet, on ne peut pas savoir si l'intérêt pour la Wicca, les nouveaux mouvements religieux et la participation politique sont corrélés. L'autrice se demande si les résultats auraient été les mêmes avec d'autres types d'engagements spirituels, car les personnes interrogées se trouvaient être déjà assez impliquées dans le mouvement Wicca dianique. Quelques conclusions peuvent tout de même être tirées dans cette recherche. Tout d'abord, l'autrice réfute l'incompatibilité entre sorcellerie et politique. De plus, cela permet de remettre en question la notion de politique. Le politique n'est plus uniquement le vote, mais devient les décisions du quotidien. Finley prend pour exemple la consommation et la surconsommation qui se trouve être pour la plupart des interrogées remises en question.

A contrario, dans le texte d'Erik Bordeleau (2014), les clivages dans la sphère militante et les milieux politiques radicaux sont exposés. L'auteur s'interroge sur les féministes sorcières et les féministes révolutionnaires. Selon lui, les féminismes radicaux à l'instar des autres types de féminismes souhaitent remettre en question l'obligation de catégoriser les vécus des oppressions (Bordeleau, 2014 : 10). La sphère militante serait plus réceptive à l'autocatégorisation concernant la sorcellerie et le féminisme. Selon Bordeleau, le doute pour

les féministes révolutionnaires concerne cette étiquette vue comme superflue dans certains cas. Il est question ici de remettre en perspective la volonté de vouloir toujours s'identifier à une catégorie précise dans la société. La sphère politique se questionne également là-dessus.

L'action publique et les différents mouvements observés ces dernières années déploient une revendication nouvelle de l'image de la sorcière. Les pancartes créées lors de manifestations anti-Trump sont des exemples très probants. Il était possible d'y lire : « *Nous sommes les petites filles des sorcières que vous n'avez pas su brûler* » (Piette, Detandt, Gelly-Perbellini, Dan, Aron et Stengers, 2021 : 27).

2.5 Évolution sociologique des nouveaux mouvements religieux

Mise en contexte sociologique :

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, la coutume veut que l'on naisse dans une religion et que l'on ne questionne pas ce fait. Suite à la mondialisation, au capitalisme, à l'immigration et au déclin des religions traditionnelles, l'individu se retrouve face à une pluralité d'options spirituelles et religieuses (York, 2001).

Il est pertinent de se demander comment la spiritualité et tous les nouveaux mouvements religieux s'inscrivent dans la sociologie ainsi que de questionner les origines et le développement de ceux-ci.

L'étude des nouveaux mouvements religieux de Latour (2005 ; 2006) a permis, comme d'autres recherches, une nouvelle approche sociologique du social. Celui-ci ne doit plus être étudié comme un domaine spécifique, mais plutôt comme un objet sociologique permettant de lier les liens humains à des domaines non sociaux.

Explication des termes et du mouvement New Age :

Les termes sont nombreux et font référence à des mouvements bien distincts. Nous allons analyser ces derniers afin de mieux comprendre dans quelles perspectives spirituelles et religieuses le mot “sorcière” peut s’inscrire.

Le New Age est la forme la plus connue des nouveaux mouvements religieux. Nous verrons, dans cette partie, la place des nouveaux mouvements religieux dans le processus d’identification de chacun.e. Nous allons également questionner le lien entre spiritualité et féminisme. Afin de visualiser au mieux de quoi nous discuterons, nous commencerons par quelques définitions permettant d’avoir une vision globale des concepts utilisés.

Dans son article, la chercheuse brésilienne de sciences sociales Fatima Regina Gomes Tavares propose une nouvelle grille de lecture de la perspective d’autonomie ainsi que pour la globalisation du mouvement New Age du socio-anthropologue Bruno Latour (2005; 2006). “Les nouveaux mouvements religieux” est un concept qui voit le jour aux États-Unis dans les années 70. Ces mouvements sont hétérogènes, pourtant, certains points communs les relient : une éclosion rapide, des notions communes d’Éveil et une recherche constante de connaissances nouvelles dans le domaine spirituel. Danièle Hervieu-Léger, sociologue des religions (1994) met en avant « l’effervescence émotionnelle » qui lie tous ces groupes. Cette autrice voit, en toutes ces similitudes, un questionnement et un renouvellement du religieux.

Une première définition du New Age proposée par Michael York est :

« *A blend of pagan religions, Eastern philosophies, and occult-psychic phenomena* » (York, 1995: 34).

Pour aller plus loin, l’article de Fatima Regina Gomes Tavares (2010) développe l’idée que le New Age doit être envisagé avec un concept de réseaux non pas uniquement global, mais également local. L’article d’André Couture, auteur spécialiste de l’hindouisme, reprend également la pensée d’Alain Bouchard. Celui-ci constate que le New Age n’est pas institutionnalisé, mais s’organise en réseaux. Kristin Aune (2015) constate la même différence entre spiritualité, nouveaux mouvements religieux et les religions plus traditionnelles. La différence est bien le niveau institutionnel manquant pour les nouveaux mouvements religieux.

Dans la même mouvance, Alain Bouchard (1992) nous propose une définition du New-Age telle que :

« Le N.A [New-Age] est un grand réseau, c'est-à-dire une organisation informelle, sans structures juridiques, sans direction instituée, qui rassemble des individus, des groupes et de petits réseaux indépendants qui communient aux mêmes valeurs et à la même vision globale. Comme tous les réseaux, le N.A. n'a pas de fondateur, pas de centre (Esalen en Californie et Findhorn en Ecosse n'en sont que des laboratoires). Il a survécu spontanément au cours des années 70 et 80. Il a été porté par des personnes et des groupes qui voulaient remédier aux maux des individus et de la société en dehors des institutions existantes, notamment des institutions religieuses ou des Églises établies. » (Bouchard, 1992 : 63)

De plus, Marilyn Ferguson, psychologue et écrivaine états-unienne, parle du New Age comme « *une aventure spirituelle* » (Ferguson, 1981: 280) ainsi qu'une nouveauté dans la perception du monde. Couture (2007) rejoint son propos et va plus loin en implantant la notion d'une implantation dans un monde moderne avec comme but le développement personnel. Il définit également trois types de réseaux bien distincts caractéristiques aux nouveaux mouvements religieux :

- Le réseau de la culture c'est-à-dire des films, des journaux, etc.
- Le réseau des produits incluant les livres, les cristaux, les différents types de musiques.
- Le réseau des techniques comprenant des groupes de pratique, thérapies ...

Dans le réseau des produits, le travail de Couture consiste à questionner les sources et les livres à disposition parlant de spiritualité. Il pense qu'il est important d'analyser ces livres avec le même sérieux qu'un autre livre de théologie. Sa conclusion principale à l'égard de ces livres est intéressante. Selon lui, une majorité des livres comportent en réalité les mêmes informations de façon vulgarisée et retravaillée.

Une des caractéristiques du New Age est qu'il n'est pas construit autour de lieux précis comme la religion catholique avec l'Église par exemple. Leila Amaral (2000) parle alors d'un « *esprit sans foyer* » tout au long de son article : "*Carnaval da Alma. Comunidade, essência e sincretismo na nova era*". L'idée même de ne pas avoir de lieux prédéfinis aux pratiques amène une liberté aux individus pour une création personnelle ainsi qu'un développement transnational des liens.

Une autre caractéristique observable est la difficulté de fixer des frontières (Tavares, 2010). L'anthropologue Luiz Eduardo Soares (1994) exprime également, dans ses écrits, la difficulté de délimitation des croyances des nouveaux mouvements religieux. L'expérience religieuse ne se réalise plus avec un groupe religieux spécifique, mais plutôt dans « *une matrice de sens et d'expériences* » (Soares, 1994 : 197). Dans cette expérience, il est constaté que le *craft*, la création et la réalisation sont des éléments centraux dans les pratiques des nouveaux mouvements religieux. Nous comprenons alors que l'accent est mis sur le chemin et les épreuves vécues plutôt que sur l'arrivée.

Un nouvel aspect mis en avant par Couture (2007) est que le New Age se base sur de nouveaux mythes tels que de nouveaux repères temporels, une nouvelle définition de l'espace, un nouveau concept de l'humain. Concernant ce dernier, l'idée est que le Moi a des pouvoirs illimités et que cela doit être développé. Les nouveaux mythes continuent avec les nouveaux récits de création qui correspondent à la connaissance par l'individu de son propre mythe de création, par exemple, sa vie antérieure.

Nous finissons par les nouveaux discours de salut et ses outils. Cela correspond à un nombre moins important de « messagers » comme les prêtres par exemple, mais un travail axé plutôt sur les énergies grâce aux outils tels que les cristaux ou le tarot. Nous retrouvons, à nouveau, cette notion de création personnelle. Dans l'article de Finley (1991), les nouveaux mouvements religieux mettent l'accent sur la transformation de soi et la responsabilité personnelle de ses actes (Johnson, 1981).

Finalement, il est intéressant de distinguer le New Age et le Néo-paganisme qui, sur des bases théologiques, sont des mouvements différents. Pourtant, de nombreuses caractéristiques sont similaires. Il arrive donc parfois que le New Age soit inclus dans les mouvements néo-païens (York, 1995).

Remise en question du religieux traditionnel :

Toutes ces nouveautés développées ci-dessus remettent en question les religions traditionnelles et leurs fonctionnements pour les adhérent.e.s.

Premièrement, comme nous l'avons vu ci-dessus, la pratique du New Age et des nouveaux mouvements religieux passe par de l'expérimentation personnelle. Cela mène à une nouvelle configuration du domaine religieux (Fatima Regina Gomes Tavares, 2010). Dans ce même article, Tavares mobilise Françoise Champion (1988; 1993) pour une redéfinition profonde du religieux. Selon l'autrice, il y a trois mouvements distincts à délimiter dans la sphère religieuse : les croyants, les non-croyants et les adhérents à des croyances diffuses. Cette dernière catégorie correspond aux nouveaux mouvements religieux. Le terme diffus permet de bien comprendre la pluralité des croyances, des visions de la spiritualité et de la religion qui peut en découler.

Deuxièmement, nous constatons une fragilisation des images allouées aux religions traditionnelles permettant de répondre à des questionnements et aux sentiments de crise d'appartenance. Cette transformation est constante. Elle impacte l'organisation du domaine religieux tel que le développement du langage religieux par exemple (Tavares, 2010).

Troisièmement, la vision développée précédemment par André Couture représente la spiritualité et les nouveaux mouvements religieux comme une religion se développant sur les différences des individus. Le besoin de bien être individuel est mis en avant, tout en insistant sur l'inadéquation des religions dites traditionnelles.

Nouveaux mouvements religieux, féminismes et engagements politiques

Par la suite, nous allons voir l'impact du féminisme et des divers engagements politiques et militants sur les nouveaux mouvements religieux.

La professeure en sociologie des religions Kristin Aune (2015) développe trois niveaux d'analyse pour combiner religion et féminisme.

Dans un premier temps, il y a la sécularisation. Ce phénomène signifie un déclin d'intérêt pour les religions traditionnelles. La sécularisation peut s'expliquer par la suspension de l'aide étatique pour les organismes religieux ou encore par l'interruption de l'enseignement religieux

dans les écoles publiques (York, 2001). Aune (2015) se demande alors si le féminisme pourrait être une cause de sécularisation. En effet, les valeurs entre féminismes et religions traditionnelles peuvent fluctuer. La seule solution féministe pour certaines personnes serait alors de supprimer complètement la religion. Selon Mahmood (2005), ces hypothèses séculaires ont pour origine le féminisme libéral. En effet, selon lui, l'autonomie et le rejet des normes patriarcales sont en divergence avec les conceptions religieuses de l'autonomie, par exemple.

Selon la théoricienne féministe Rosi Braidotti (2008), le féminisme matérialiste et socialiste peut également influencer le souhait de laïcité. La religion est mise à l'écart pour éviter une cécité face à l'oppression vécue par les femmes dans ce cas-ci. La laïcité devient donc la suite logique à suivre et est le produit direct d'une modernité et d'un questionnement des valeurs. Pourtant, Jacobsen et Pellegrini (2008) vont remettre en question cette laïcité et ne considèrent pas que cela soit la réponse la plus adéquate. La critique se fait concernant les femmes religieuses qui peuvent alors être vues dans un prisme victimisant de leurs pratiques religieuses (Reilly, 2011). Selon Wilson (1988), le pluralisme spirituel est dû à la sécularisation. Cela ouvre la porte à des religions privées et marginales dépassant les limites de ce qui a été admis par la population auparavant.

C'est dans cette perspective que nous pouvons découvrir le deuxième niveau étudié par Aune (2015). Il s'agit du féminisme qui tend vers la spiritualité. Nous observons un déplacement des croyances vers des valeurs qui peuvent être créées par l'individu et qui correspondent à des valeurs féministes. La spiritualité permettrait de nourrir et de guérir le Moi négligé des femmes (Sointu et Woodhead, 2008 : 259).

De plus, l'étude d'Eller (1993) met en avant le besoin d'identification à une déesse permettant de développer une spiritualité plus adaptée. La nécessité d'une figure de déesse se développe dès le milieu des années avec Carol Christ et sa conférence sur la place de la Déesse. Par la suite, de nombreux nouveaux mouvements religieux s'en sont emparés afin de créer leur propre vision de la Déesse (Aune, 2008). Emily Culpepper (1978) se retrouve également dans ce type de pensée où la sorcellerie et le féminisme ont un lien direct avec l'adoration de la Déesse. Culpepper relie la sorcellerie à l'adoration de la Déesse en tant que mère divine comme nous avons pu le voir dans la partie ci-dessus du travail. Elle explique également que cet intérêt est issu des féministes qui comprennent l'oppression vécue dans les religions traditionnelles. Goldenberg (1979) ajoute que la réforme des religions patriarcales - chrétienne et juive - prend

trop de temps. Les féministes souhaitant sortir au plus vite de cette aliénation, elles cherchent d'autres types de spiritualités plus adaptées.

Avant de passer au troisième niveau développé par Aune, il est pertinent de prendre en considération que l'étude des religions est assez marginale dans les études de genre. De plus, la vision négative et patriarcale des religions permet de douter sur l'existence de féminismes religieux (Braude, 2004 ; Llewellyn et Trzebiatowska, 2013). Pourtant, le féminisme religieux est bel et bien le troisième niveau mis en avant par Kristin Aune. Différentes études ont été réalisées sur le sujet telles que la recherche d'Ingersoll (2003) sur les mouvements féministes chrétiens américains ou celle de McGinty (2007) concernant des féministes suédoises converties à l'Islam.

Pour terminer, l'article de Nancy J. Finley questionne l'impact sociopolitique que les nouveaux mouvements religieux peuvent avoir. Certain.e.s sociologues accusent les nouveaux mouvements religieux d'être une distraction narcissique (Schuler, 1983; Schur, 1976; Wilson, 1976) tandis que d'autres observent un véritable changement de conscience menant à un engagement politique des pratiquant.e.s (Wuthnow, 1978; Stone, 1981; Tipton, 1982; Tiryakian, 1974).

Critiques consuméristes et individualistes des pratiques spirituelles

Tout au long des recherches effectuées, différentes critiques se sont exposées. De l'individualisme au consumérisme, les limites des pratiques développées précédemment sont variées.

Les politologues se demandent si la caractéristique des nouveaux mouvements religieux en tant que mise en avant de la transformation de soi et du travail personnel renforce le culte américain individualiste (Stone, 1981 : 216). Si nous partons du principe que les nouveaux mouvements religieux sont uniquement des objets de consommation individuels alors, certes, il existe peu d'agentivité face à un changement du politique. Pourtant, cela ne considère pas le fait que certains nouveaux mouvements religieux remettent en question le système dans lequel ils sont (Wilson, 1976 ; Finley, 1991). Tipton (1978 : 244) pense que si nous voyons les nouveaux mouvements religieux comme des pansements face à la désillusion politique alors nous tombons dans une vision réductrice du changement social.

A contrario, Possamaï (2000) met en lumière dans son article « *A profile of New Agers: social and spiritual aspects** » les réseaux d'échanges existants. Nous pouvons notamment parler des

*covens*⁴, des séminaires, des conférences ou encore des différents ateliers d'échanges. Il existe une véritable interactivité entre les nouveaux mouvements religieux et le milieu culturel.

Nous allons voir une nouvelle critique. D'après York (2001), le New Age considère que la spiritualité n'est plus issue du domaine privé, mais bien public. Le risque avec cette vision mélangeant et partageant toutes croyances dans le monde est l'appropriation culturelle. Si nous voulons défendre le New-Age, alors nous pouvons dire que toutes les religions s'approprient les unes les autres. Mais cela ne prend pas en compte la dimension d'oppression dans laquelle peuvent vivre certaines religions ou pratiques.

Une autre critique mise en avant par Robert N. Bellah (1986) consiste à ces nouveaux mouvements religieux comme une réponse directe à la crise de la modernité tandis que Hervieu-Léger (1994) pense qu'ils sont seulement un vecteur permettant une plus grande visibilité à la dynamique religieuse de la modernité. Les nouveaux mouvements religieux permettent une ouverture à la tolérance vis-à-vis de la pluralité des modes de vie dans le monde.

Dans un registre assez différent, Leila Amaral nous propose une critique consumériste des pratiques entourant les nouveaux mouvements religieux. Contrairement aux autres auteurs et leurs critiques, elle ne considère pas que les pratiques sont influencées par la consommation, mais plutôt que celle-ci s'inscrit comme une caractéristique parmi d'autres :

“ce qu'on observe, c'est la présence d'une religion non institutionnelle omniprésente et correspondant à la logique de la consommation moderne – vecteur d'une société dont la principale marchandise est l'identité, produite pour être consommée. Plus qu'acquérir une identité, même religieuse, ce qui frappe est l'identité en transformation et sa multiplication vertigineuse, dans l'acte même de la consommation: par la dissémination d'une identité propre qui circule selon la logique mercantile et par la possibilité de combiner des discours divers et d'élargir les limites de la différence” (2001: 8).

A cela Couture répond :

« Alors que les sociétés de chasseurs-cueilleurs ont leurs chamanes et leurs rites, que les sociétés agraires ont leurs prêtres et leurs sacrifices, la société néo-capitaliste contemporaine possède ses sages qui naviguent sur le web et ses voyants accessibles à tous dans les centres d'achat ou dans des émissions télévisées. » (Couture, 2007 : 212)

⁴ Un coven représente un regroupement de sorcières.

3. Découverte du terrain: à la rencontre des sorcier.e.s modernes

Le profil sociologique des personnes interrogées regroupe des points de convergence, mais également de divergences. Le but premier du développement des profils sociologiques est de permettre aux lecteur.ice.s de comprendre un peu mieux les interrogé.e.s. Mais également de comprendre leur environnement afin de comprendre certaines actions ou pensées. Nous allons donc vous présenter les cinq personnes rencontrées.

Commençons avec T. C'est une étudiante de 23 ans en communication aux médias dans une haute école. Elle vit dans les environs de Liège et développe, depuis quelques années, ses réseaux sociaux et sa chaîne YouTube avec des contenus ésotériques et ayant attiré à la sorcellerie.

Ensuite, nous avons F., 26 ans, en recherche d'emploi dans le milieu juridique et vit dans la province du Hainaut avec son copain. Elle a réalisé un bachelier en histoire et une année de master en criminologie. Elle organise une conférence annuelle sur la sorcellerie pour les étudiant.e.s de l'ULB.

Nous avons également pu nous entretenir avec L., personne non-binaire vivant à Sambreville avec un parcours artistique et une formation en histoire de l'art. Iel a 28 ans et est modèle d'art. L. travaille pour la gestion de la communication d'un centre culturel.

Pour la suite un entretien a été réalisé auprès de C. est originaire de Namur. Elle vit à Bruxelles avec son copain. Elle a 29 ans et a commencé un parcours de médecine avant de se rediriger vers le droit. Durant l'entretien, elle partage venir d'un milieu modeste et avoir grandi avec sa mère.

Le dernier entretien a eu lieu avec E., une étudiante dans le master de spécialisation en étude de genre. Elle a 24 ans, vit à Bruxelles et est issue d'une famille d'ouvriers. Elle travaille dans le milieu militant bruxellois queer.

Pour une raison d'anonymat, aucun autre élément ne peut être partagé.

Il est clair que des similitudes se retrouvent dans les différents profils. Tout d'abord, chaque personne a réalisé des études supérieures que cela soit à l'université ou en haute école. La tranche d'âge est relativement restreinte également : entre 23 et 29 ans.

Nous pouvons constater différentes limites quant à ces profils sociologiques. Celles-ci seront exposées dans la partie “limite” afin de comprendre au mieux comment la recherche s’est effectuée.

3.1 Origines, termes et identifications personnelles

Nous allons nous pencher sur le parcours des interviewé.e.s pour comprendre l’origine de leurs pratiques, les termes qu’iels utilisent ainsi que les différentes façons de s’identifier ou non en tant que sorcier.e.s.

Lors des différents entretiens, il est possible de constater que se proclamer « *witch* » ou sorcière constitue une vraie réflexion. Pour T., le fait de se proclamer sorcière est libérateur. Durant ses années en secondaire, le mot « sorcière » était une insulte envers elle et son groupe d’amies. Un terme péjoratif qu’elle a volontairement réutilisé afin de se le réapproprier. Elle dira même :

« Si je dérange alors j’ai tout gagné, si je dérange c’est que ça fait réfléchir. » T.

Cette phrase assez percutante nous montre à quel point l’identification d’une personne en tant que sorcière peut déranger et/ou questionner. Comme nous avons pu le voir dans la partie deux des éléments théoriques, la société agit de façon plus ou moins violente à ce qui peut être considéré comme hors norme ou déviant. Une aliénation du sujet est alors observée comme dans ce cas précis décrit par T.

Pour F., il est plus compliqué de s’identifier comme une sorcière, car elle ne se sent pas légitime de le faire. En effet, elle considère ne pas avoir encore assez de connaissances pour le faire. Au cours de l’entretien, elle revient notamment sur ce sentiment du manque de légitimité en constatant que l’apprentissage, principalement des pratiques ésotériques, est constant et que son sentiment de non-légitimité pourrait être questionné.

Ce sentiment de non-légitimité, E. l’a également ressenti durant ses premières années d’intérêt aux domaines de la spiritualité et à l’ésotérisme. Elle explique au cours de l’entretien :

« Encore maintenant lorsqu’on me pose des questions je sais pas trop quoi dire ... Souvent j’utilise le terme « baby witch » pour expliquer que je suis toujours en apprentissage et que je peux me tromper. » E.

Dans le cas de L., la difficulté à se proclamer sorcière est due au rejet de la notion essentialiste que ce mot peut répercuter. Nous exploitons cette critique dans le dernier point de la partie “découverte du terrain”. Le terme sorcière-sorcier est genré et ne lui convient pas. Le terme « *witch* », sorcier.e.s en anglais, serait donc plus neutre et plus approprié pour iel.

Concernant C., l’identification en tant que sorcière se fait dans un cadre privé. Travaillant dans le domaine du droit, elle ne souhaite pas se proclamer sorcière par peur du jugement ou que son travail soit décrédibilisé.

« tu peux être une « that girl »⁵, écrire dans ton journal, faire ta « to do list » et tes intentions, mais une fois que tu mets le mot sorcière dessus ah, là, c’est what the fuck » C.

Dans cet extrait, C. constate une différence de traitement notamment sur les réseaux sociaux entre ce qui est communément admis voir mis en valeur et ce qui va être considéré comme déviant. La sorcière est le symbole même de la déviance durant la chasse aux sorcières (Frigon, 1994). Cela répercute encore certaines croyances actuelles comme ici dans la vie professionnelle de C.

Un autre point intéressant ressortant des échanges est l’origine ou la découverte de l’intérêt pour une forme de spiritualité. Pour trois d’entre iels, cet intérêt s’est manifesté dès l’enfance et s’est concrétisé à l’adolescence. Pour L., le besoin de liberté due à une famille rigide pourrait être une des explications de cet intérêt. Iel dira :

« C’était vraiment mon rêve [d’être une sorcière] et maintenant, avec le recul, je pense que c’est parce que je voulais être très autonome. [...] dans les scénarios que je me faisais enfant, c’était pas être la grande méchante, mais plutôt avoir une prise sur le monde que je n’avais pas parce que je viens d’une famille qui était très rigide. » L.

C. rejoint son idée en parlant plutôt d’indépendance souhaitée dès l’enfance, mais également de solitude et de moments avec la nature que nous développerons plus tard.

Pour T. et F., la sorcière a toujours été vue sous un angle assez historique. Une sorcière était une femme assez puissante qui effrayait les hommes, mais également les religieux. Pour L., l’image de la sorcière était vue sous un prisme plus historique/fantasy, notamment suite à la

⁵ « That girl » correspond à une trend Tiktok et sur les réseaux sociaux. Une personne se met en scène en montrant en vidéo une vie saine. Différentes activités sont attribuées à la « that girl » telles que se réveiller tôt, faire du yoga, tenir un journal ou être productive dans son travail.

lecture et aux livres fantasy. Une vision qui n'est pas forcément négative, au contraire, les sorcières ne sont pas méchantes. L. avait également une grille d'analyse assez féministe concernant cette figure. Une grille qui peut être directement reliée à l'état de l'art sur l'analyse des chasses aux sorcières et à l'impact que celles-ci ont encore actuellement. La vision de L. en est un exemple :

« Je suis tombé.e sur beaucoup de contenus qui disaient que la figure de la sorcière était très intéressante et qu' il y avait ce truc de puissance et de pouvoir qui ne venait pas des hommes ou d'un lien avec un homme comme un statut marital, etc. et effectivement je me suis toujours vu.e et projeté.e seul.e. » L.

Pourtant, L. constate une image de la sorcière fantasmée qui le.a poursuit et qui, selon iel, est primordial de déconstruire : l'image d'une femme jeune, blanche et valide. Il est intéressant de constater son point de vue, car il s'oppose relativement fort à l'image historique de la chasse aux sorcières du 14^e siècle qui est souvent discutée notamment sur le point de la jeunesse. Comme nous avons pu le voir avec Michelet (1864), Jane Ussher (1991) ou encore Frigon (1994), l'image de la sorcière, jeune et belle, s'oppose à la sorcière vieille et recluse dans la forêt, symbole de déviance. Cette image, décrite par L., correspond en tout point à la description de Michelet qui n'utilise plus le physique de la sorcière pour montrer que le peuple doit la craindre, mais plutôt qu'il est possible de la sexualiser.

Finalement, C. utilisait la figure de la sorcière dans la cour de récréation afin d'être :

« Plus cool et ne pas devoir être la princesse qui attend son prince » C.

La notion de domination masculine se retrouve dans l'extrait de C. Nous comprenons alors que différentes idées de la sorcière véhiculent, mais qu'il est également possible de la voir comme un symbole d'émancipation face à la domination masculine et à l'hétérosexisme.

T. explique, à deux reprises, son point de vue sur l'image de la sorcière et reflète ce qui a pu être déjà exprimé par C. et L. par exemple. Elle revient notamment sur le féminisme de la deuxième vague que nous avons également développé précédemment et nous partage son point de vue concernant cet héritage.

« Au début, je n'avais pas vraiment conscience de l'importance que ça avait identitairement de se dire sorcière et c'est vrai qu'au fur et à mesure, je me suis rendue compte à quel point

c'était un mot puissant dans le féminisme, mais aussi de manière générale. Dans les années 60 y a quand même eu cette image qui a été reprise et je pense qu'aujourd'hui, on doit beaucoup à ces féministes-là, non seulement au niveau de la condition de la femme, mais également de la sorcière. Si on peut se prôner sorcière aujourd'hui c'est aussi grâce à ces femmes-là » T.

T. témoigne également sur les perceptions négatives de la sorcière qui, comme vu dans la partie théorique, sont installées depuis la chasse aux sorcières. Comme nous l'avons vu avec Frinon (1994), la sorcière est considérée comme une malade mentale. Dans l'extrait qui suit T. explique clairement les différentes perceptions qu'une personne peut avoir lorsqu'elle dit qu'elle est une sorcière :

« Ça dérange quand je dis que je suis une sorcière soit ils me prennent pour une grosse tapée soit pour une méchante » T.

Pour en revenir à l'origine de l'intérêt spirituel, E. est la seule personne à témoigner d'un intérêt plus tardif pour l'ésotérisme. En effet, son enfance et son adolescence ont été marquées par un intérêt pour la religion catholique. Elle témoigne :

« La spiritualité m'a toujours intriguée. Je suis allée vers ce qui m'était accessible et ce que je connaissais de l'école ou de mes parents. J'allais donc tout le temps à la messe, je lisais la Bible, la totale quoi. Ça a duré jusqu'à mes 13-14 ans. Après j'ai un peu erré spirituellement parlant ahah et c'est en 2019 lors d'un voyage que ça été un peu comme une évidence. Je voulais croire en quelque chose qui me ressemblait » E.

Les nouveaux mouvements religieux et leurs émergences peuvent être un moyen d'analyser ce témoignage. Aune (2015) nous fait part de trois niveaux d'analyse afin de comprendre religion et féminisme. Comme expliqué ci-dessus, la première phase est la sécularisation c'est-à-dire une perte d'intérêt pour une religion traditionnelle. Suivi ensuite du féminisme qui tend vers la spiritualité. Dans ce cas-ci, nous pouvons penser que ces deux étapes se sont enchaînées dans la vie de E. Un dernier point important à aborder correspond à la dernière phrase : *“croire en quelque chose qui me ressemblait”*. Différent.e.s auteur.ice.s tel.le.s que Finley (1991), Tavares (2010) ou Couture (2007) mettent en avant une caractéristique des nouveaux mouvements religieux : la transformation de soi, l'Éveil et la possibilité multiple de croyances. Il n'est donc pas étonnant que E. ait quelque chose qui lui ressemble, car elle le crée elle-même.

Nous pouvons alors nous demander si s'identifier en tant que sorcier.e.s est réellement émancipateur ?

Ici encore les réponses varient. Pour F., E. et C. ça l'est complètement. F. explique que cela lui a permis de savoir qui elle était et a changé de prénom en conséquence. Elle a choisi un nom en lien avec ses croyances, qui lui correspond et qui met en avant son émancipation. Pour L., ce sentiment d'émancipation est un peu plus édulcoré. Nous allons voir dans la suite de ce travail les nuances apportées afin de répondre au mieux à la question de recherche:

Comment certain.e.s belges se sont-ils réapproprié.e.s l'image de la sorcière comme symbole féministe et militant en 2023?

3.2 Construction de la spiritualité et sa pratique

Les manières de pratiquer la sorcellerie sont très diverses. Certain.e.s vont pratiquer en *coven*, d'autres individuellement. Les pratiques sont également très différentes. Cela passe par des croyances en diverses divinités à la cartomancie par exemple. Les recherches et les intérêts sont larges. Cette diversité s'est d'ailleurs particulièrement révélée dans les entretiens. Les croyances sont toutes différentes les unes des autres, la manière de pratiquer aussi. Pour trois personnes interrogées, la pratique se fait en solitaire. Une personne se réunit en groupe afin de discuter et de pratiquer. Finalement, la dernière personne pratique d'une part seule, mais également avec son copain.

Pour F., même si la pratique se fait en individuel, elle réalise pour la deuxième année une conférence dédiée à l'histoire de la sorcellerie et ses pratiques. C'est un échange qui se fait dans le cadre universitaire, mais qui est tout de même de niche, car une petite vingtaine de personnes y ont participé. Pour T., l'échange se fait via les réseaux sociaux tels que Instagram, Twitch ou encore YouTube. Sa chaîne YouTube regorge de vidéos sur différents thèmes en attrait avec la sorcellerie. Elle réalise également son stage en communication digitale dans une maison d'édition dédiée à la spiritualité. Lors de rituels ou autres moments de pratique, elle est seule. Pour L. qui pratique en groupe, les échanges se font autour d'une ou plusieurs activités qui permettent une certaine forme de thérapie.

« C'est un moment où on s'accorde du temps pour se poser et réfléchir » L.

Nous avons pu voir, dans les critiques à l'égard des nouveaux mouvements religieux, qu'ils sont souvent considérés comme des spiritualités individualistes (Stone, 1981). Nous avons des exemples de terrain qui nuancent cette critique. En effet, le développement de soi et de son éveil a une grande place dans les nouveaux mouvements religieux, mais cela n'empêche pas la création de groupes d'échange comme celui de L. Comme l'explique Possamaï (2000), les conférences, groupes d'échange et *covens* amènent une nouvelle dimension à ces nouveaux mouvements religieux.

En ce qui concerne les recherches et les matériaux d'apprentissage, ils se sont diversifiés également. Nous parlions de vidéos YouTube et de réseaux sociaux : ce sont les principales sources de recherches pour toutes les personnes interrogées. La visibilité que certaines pratiques ont pu avoir, suite à leur démocratisation sur les réseaux sociaux, permet d'attiser la curiosité. L. témoigne qu'avec l'accès rapide aux différentes ressources, son intérêt s'est exacerbé. De plus, un point non négligeable qui fut abordé dans chaque entretien est la pertinence et la véracité des ressources. Chaque personne ayant rappelé l'esprit critique qui est nécessaire d'avoir lors de la lecture d'un livre ou lors du visionnage d'une vidéo, les réseaux sociaux n'ont pas été pointés du doigt plus que les autres vecteurs d'informations. Comme nous avons pu le voir dans la partie de l'état de l'art, André Couture (2007) analyse les sources et les livres traitant de spiritualité. Il vient à la conclusion que, malgré la densité de livres sur le marché, un bon nombre d'entre eux relatent les mêmes informations. De plus, la popularité de ces livres découle de choses simples comme le retour à la sobriété et la nature, tout comme d'autres livres abordant la religion ou la dynamique de groupes sociaux. Les critiques que reçoivent ces livres peuvent être postposées à n'importe quel autre discours de persuasion, toujours selon Couture (2007).

E. ajoutera :

« J'ai toujours vérifié un peu mes sources comme je pouvais parce que je suis vraiment tombé.e sur des choses assez inédites ahaha ».

L. nous explique que ce n'est pas toujours les réseaux sociaux qui manquent de critique, mais que ça arrive dans les livres aussi.

« Pour le moment j'utilise des livres pour mes plantes [...], mais alors je te raconte pas sur quoi je tombe. Je suis tombé.e sur le mot hystérie, des conseils en mode "insérer une gousse

d'ail dans le vagin” donc oui je passe plus par les réseaux sociaux parce que j’ai plus l’impression que c’est actuel, c’est plus dans une démarche critique et les gens ont peut-être plus de temps de faire des recherches sur les sujets qu’iels proposent. » L.

Un dernier point de vue concernant les ressources à disposition permettant l’apprentissage est celui de T. Cela fait quelques années que T. réalise des vidéos YouTube explicatives sur différents sujets concernant l’ésotérisme. Elle explique être dans une démarche constante de construction afin de partager du contenu le plus pertinent possible. Elle explique également vouloir passer par les réseaux sociaux pour éduquer et sensibiliser à des problématiques telles que le féminisme.

L’intuition est également revenue dans l’entretien de C. qui guide sa pratique. Les actes qu’elle pose ne sont pas forcément une recette toute écrite dans un livre.

Pour terminer, un point assez essentiel dans la pratique est le “craft”, le savoir-faire et la création personnelle. Soares (1994) explique comment la réalisation prend part dans la dynamique des croyances et dans le vécu de la spiritualité des personnes. L. se confie en disant :

“ [...] c’est parlant pour moi. Le mot craft c’est le fait de faire quelque chose, de le fabriquer. Il y a pour moi quelque chose de plus réel... De plus juste.”

E. ajoute à cela : *“ j’ai toujours aimé créer, avoir plein de carnets, écrire, créer. Fin je trouve que je peux aussi le faire par exemple dans mon livre des ombres c’est hyper chouette et c’est un peu comme une thérapie par l’art, tu vois?”*

3.3 Quelle place pour le militantisme?

Durant les entretiens, la vision féministe des différentes personnes interrogées a été discutée. Tous.tes se définissent comme féministes. Pour être plus précis, nous avons trouvé nécessaire de comprendre de quel type de féminisme nous parlions. Chaque personne définit son féminisme comme voulant être le plus intersectionnel possible. Pour rappel, le terme de féminisme intersectionnel est créé par Kimberlé Crenshaw en 1989. Crenshaw est une autrice, féministe afro-américaine née en 1959 et est une figure majeure de la « critical race theory ». Elle théorise dans un article datant de 1991 que les expériences des femmes racisées sont le produit de sexisme et de racisme, et que ce point de convergence est ignoré dans les discours

féministes et antiracistes. Le concept a par la suite évolué et englobe maintenant la convergence de chaque oppression selon la classe sociale, l'identité de genre, l'orientation sexuelle, la religion, le handicap, etc. De nombreux.ses auteur.ice.s se sont penché.e.s sur la question. Jasbir Puar (2005 ; 2013) développe le concept d'agencement afin de pousser la réflexion plus loin et de décrire l'abondance de facteurs constituant un individu. Fatimah Agag-Boudjahlat (2018) s'interroge sur le féminisme intersectionnel et met en lumière les différents biais à revoir. Ou encore Aurore Koechlin qui écrit en 2019 : « L'auto-gynécologie : écoféminisme et intersectionnalité. »

T. explique : « *Il n'y a pas que le féminisme. Il y a aussi toutes les luttes actuelles pour l'inclusivité soit des personnes qui sont porteuses de handicaps ou par exemple qui expérimentent de la grossophobie. Pour moi, le féminisme s'inscrit dans cette inclusivité* ».

Il est donc intéressant de se demander comment le féminisme impacte la pratique spirituelle et la manière de s'identifier pour chacun.e.

Pour T., l'impact s'est plus fait remarquer à travers une réelle réappropriation de son corps faite durant sa pratique. Cela s'est opéré surtout par la sacralisation de la sexualité. Elle s'est rendue compte que la liberté sexuelle, c'était également la liberté d'une sexualité ou non notamment dans le couple.

« *J'ai dû déconstruire toute l'image de ce qu'était la sexualité et de ce qu'on attendait de moi en tant que femme* » T.

Elle nous explique qu'au début de sa pratique, elle souhaitait être la plus bienveillante possible. Certaines choses ont changé et elle n'hésite plus à « *envoyer des petites corrections, des avertissements. Au début je reste gentille et si ça continue, je vais plus loin.* » En effet, elle contre les hommes avec un comportement sexiste et inapproprié envers ses amies ou elle-même.

Pour en revenir sur la thématique du corps et de la sexualité, C. témoigne :

« *Je considère mon corps, je vais l'utiliser comme une feuille de papier et me dessiner dessus, mais le côté sexualité, c'est pas quelque chose dont je vais tirer de l'énergie* » C.

Pour F., sa pratique lui a également permis de reprendre confiance en elle, en son corps et de s'épanouir dans sa sexualité. Elle se livre également sur la différence entre les types de religion

qu'elle a pu expérimenter. Passant de la religion catholique, plus stricte concernant la sexualité, à une religion néo-païenne, sa vision de la sexualité a évolué en même temps que sa pratique.

On comprend alors que l'aspect "sexualité" et émancipation de celle-ci dépend de chaque personne. Dans la partie de l'état de l'art concernant les nouveaux mouvements religieux, nous avons pu voir l'intérêt grandissant pour une spiritualité plus en adéquation avec les valeurs des individus. Nous l'observons assez bien dans le texte de Aune (2015) ainsi que dans celui de Sointu et Woodhead (2008). La création d'une nouvelle dynamique religieuse correspondant à des valeurs féministes voit le jour et se retrouve dans les entretiens de terrain. Toutefois, les personnes interrogées ne l'expriment pas directement. Cela passe plutôt par des exemples d'émancipation.

Pour L. c'est un petit peu différent. La libération du corps ainsi que des diktats de genre est intégrée dans sa vie, mais iel ne le rattache pas à la pratique de la sorcellerie. Iel rattache cette libération davantage à une déconstruction des normes souhaitées par la société. Pour iel, la déconstruction face aux normes de beauté a pu être impactée par l'image de la sorcière ou sa pratique de la spiritualité. Suite à la création de leur groupe de sorcellerie et de réflexion, un certain nombre de débats et de discussions ont pu voir le jour.

En ce qui concerne E., le lien entre sa pratique et la déconstruction féministe qu'elle a pu avoir dans sa vie ne sont pas vraiment corrélés. En effet, elle témoigne prendre conscience des premiers stéréotypes de genre et oppressions qu'elle peut subir vers l'âge de 16 ans. Les normes de beauté et la vision hétérosexiste de sa vie sentimentale et amoureuse sont des choses qu'elle a déjà intégrées et qu'elle incorpore dans sa lutte personnelle. Elle conclut :

« L'aspect spirituel et le fait de m'identifier comme sorcière n'est que la continuité de ma réflexion et de ma déconstruction. » E.

La problématique d'appropriation culturelle est également revenue à trois reprises dans les entretiens. Pour L., les rencontres de groupe s'organisent autour de la pratique et d'une certaine déconstruction sociale depuis toujours. L. nous explique que la blancheur est assez présente dans la pratique et qu'iel souhaite la déconstruire d'autant plus. F. nous parle plutôt de certaines pratiques à ne pas réaliser telles que le vaudou. En effet, cette pratique se développe à travers le monde dû à l'esclavagisme. F. nous rappelle également que cette pratique était réalisée en cachette des esclavagistes, car fortement punissable. Elle a été utilisée par les esclaves pour

lutter et a une dimension émancipatrice. De plus, cette pratique est une pratique fermée. Cela signifie qu'elle nécessite des mentors afin d'être formé.e. Cette pratique ne peut pas s'apprendre par des personnes qui n'ont pas un lien héréditaire avec celle-ci. Selon F., une personne blanche ne doit pas pratiquer le vaudou par respect pour l'histoire, mais également, car cela n'a aucun lien avec la culture blanche.

La sauge blanche est aussi critiquée. Récurrente dans la pratique de certaines personnes, elle est pourtant remise en question, car issue des populations amérindiennes et constituant un impact écologique considérable. E. témoigne :

“ Pendant longtemps je pensais que la sauge blanche était une manière de purifier un espace. Un jour, je suis tombée sur une vidéo Tiktok qui expliquait à quel point les cultures de sauge abîment la terre. En plus, c'est de l'appropriation culturelle parce que c'était utilisé par les Amérindiens et on sait très bien qu'une fois les Européens arrivés en Amérique, ils ont été opprimés fin ... massacrés. Bref, du coup, utiliser leurs pratiques, c'est limite. Après, je sais que beaucoup le font et y en a partout dans les magasins ésotériques ... je suppose que l'info n'est pas beaucoup passée dans la communauté.” E.

3.4 Sorcellerie et nature ? Une autocritique de leur pratique

Deux critiques sont principalement revenues lors des entretiens. Dans un premier temps, une critique de notre société consumériste et capitaliste a été pointée du doigt par T., F. et E. Cette critique s'inscrit dans leurs réflexions quotidiennes et dans leurs pratiques de la spiritualité. Ensuite, chaque interrogé.e développe son point de vue sur l'aspect essentialisant du terme sorcière et écoféminisme.

Critique consumériste et capitaliste

Pour T., la problématique écologique l'a directement poussée à repenser sa consommation de produits dans sa vie quotidienne incluant les produits liés à sa pratique ésotérique. T. se définissant comme une sorcière de campagne, elle se contente du strict minimum d'objets pour la plupart trouvés dans la nature afin de pratiquer. Pour le reste qui n'est pas possible de trouver dans la nature, elle se tourne vers une consommation locale. Une autre problématique abordée

est l'achat de pierres et de minéraux. Leur extraction est un véritable désastre écologique et humain. Toutefois, elle se tourne vers des magasins de géologie ayant un suivi sur l'extraction de ces pierres et achète un nombre réduit de celles-ci. Elle essaye de consommer de manière consciente également dans la nourriture.

« Le côté commercial et marketing de la sorcellerie et de l'ésotérisme a été totalement réapproprié et c'est un gros souci, car on est censé être conscient des problèmes écologiques d'acheter 4 milliard de cristaux et des plantes qui viennent de l'autre bout du monde. Pour moi, la sorcière de base, elle utilise ce qu'il y a autour d'elle. » T.

F. reviendra également sur la surconsommation. Elle aborde plutôt la consommation de viande. Elle a conscience de la problématique éthique et environnementale qui découle de la consommation de viande. Son souhait est de la diminuer un maximum jusqu'à pouvoir supprimer totalement la viande de son alimentation.

Pour E., le point de vue est le même. Elle est végétarienne depuis 2017 et réduit un maximum sa consommation de produits d'origine animale. Elle n'achète plus que très rarement en fast fashion et essaye de faire un maximum de gestes au quotidien pour respecter la nature. Elle ajoute tout de même :

« Lorsque j'ai commencé à m'intéresser à l'ésotérisme, j'avais l'impression que je devais avoir le plus de matos possible. J'ai alors acheté plein de livres, souvent en seconde main, mais tout de même. Je me suis rendue compte que mon intérêt ressemblait vachement à une surconsommation de produits. Je me suis remise en question et j'ai revu ma façon de faire. »

E.

Nous comprenons à travers ces extraits d'entretiens que la protection de la nature et de l'environnement a une place dans le questionnement des personnes. Nous utilisons les propos de C. afin d'appuyer nos propos.

« On grandit et on se déconnecte de la nature ... on était sensible à la terre, aux petites bêtes. En grandissant on s'en sépare tellement. [...] voir la vie autour de nous et la considérer. » C.

La critique consumériste et capitaliste permet dans une juste mesure de se reconnecter petit à petit avec la nature comme nous avons pu le voir ci-dessus.

Critique essentialiste

Nous avons eu l'occasion de voir les limites de l'écoféminisme ainsi que sa critique essentialiste de l'image des femmes et de leur lien à la nature. La sorcière a pu également être remise en question, notamment au cours des différents entretiens réalisés. En effet, la sorcière est souvent vue à travers le prisme de la nature et du soin comme la médecine. Il est donc pertinent de se demander si cette image perpétue des stéréotypes de genre.

Chaque personne a exposé sa vision des choses. Tout le monde exprime certaines dérives observées avec le féminin sacré comme nous pouvons le voir ici:

L : *« Je suis pas encore sûr de me considérer comme sorcière parce qu'il y a plein de choses qui me dérangent. Notamment le genre et parfois le recours au féminin sacré. »*

La critique essentialiste se retrouve dans chaque entretien réalisé avec des prismes d'analyse diversifiés.

Ces propos sont nuancés. C. nuance également cette critique qui a été donnée à l'écoféminisme par différent.e.s auteur.ice.s dans la sphère scientifique.

T. : *« C'est l'humain qui est en lien avec la nature moi j'utilise le mot sorcière pour déranger, mais des hommes pourrait utiliser le mot sorcière pour se définir »*

Lors du débat sur l'essentialisme, les menstruations reviennent à différentes reprises afin d'expliquer que malgré le fait que cela soit utilisé dans les pratiques, toutes personnes ayant ses règles ne s'identifient pas comme femme pour autant. Et à l'inverse, certaines personnes n'ayant pas ses menstruations peuvent tout de même être considérées comme une femme. Nous observons que la menstruation a toujours été sujet de débat. Lemay (1978) explique que les écrits du 13^e et 14^e siècle mettaient en garde sur les menstruations. Ils pensaient que lorsqu'une personne avait ses règles, elle était enclin à faire disparaître le pénis ou à tuer des enfants. Les questions actuelles sur les menstruations sont autres. En voici des exemples.

F. : *« à part les menstruations qui peuvent être utilisées dans les pratiques et encore, car il ne faut pas être une femme pour avoir des menstruations et toutes les femmes ne menstruent pas »*

C. a également un avis concernant les menstruations.

« Le problème c'est de faire des distinctions des personnes sur base de la nature, de dire "oh bha les femmes c'est la nature et les hommes c'est la raison". Ça ne va pas. Mais ce n'est pas

pour ça qu'indifféremment de ton genre tu ne peux pas aimer la nature. C'est dommage de se mettre au rang des hommes et de se dire on se déconnecte de la nature, on peut être mieux que l'égal de l'homme. » C.

Cette vision a été théorisée par Emilie Hache (2016) dans son livre « *Reclaim : recueil de textes écoféministes* » comme nous avons pu le voir dans la partie consacrée à la nature et l'écoféminisme de l'état de l'art.

E. : « *Pour moi, le terme sorcière me correspond assez. Même si durant mon questionnement de genre je m'y suis retrouvée. Après, je peux concevoir que si une personne trans ou non binaire n'est pas à l'aise avec l'aspect féminité ça peut être dérangent. Un autre problème que j'ai constaté dans mes recherches, c'est le féminin sacré sorti à tout va. Comme si être une femme c'était vouloir porter la vie, être douce et bienveillante. Le tout c'est d'avoir un esprit critique et se dire que le féminin sacré ne rime pas avec femmes, mais plutôt avec des valeurs que tout en chacun.e peut vouloir développer. »*

Pour terminer, il est difficile de déterminer si le terme de sorcière est essentialiste et s'il contribue à contenir les femmes dans un rôle prédéfini que les lieés à la nature. L. exprime dans l'extrait suivant cette perplexité.

« Je sais pas encore comment je me positionne là-dessus. Si y a des gens qui s'y identifient tant mieux, mais ce n'est pas du tout mon cas. Comme je suis une personne non-binaire et que je ne rentre pas du tout dans cette vision-là, ça me fait me demander si ma vision de la sorcière est vraiment celle qui est la plus partagée ? et du coup est-ce que vraiment je m'y rattache » L.

4. Conclusion et résultats

Afin de conclure, nous allons reprendre la question de recherche afin d’y répondre au mieux :

Comment certain.e.s belges se sont-iels réapproprié.e.s l’image de la sorcière comme symbole féministe et militant en 2023?

Cette recherche ne nous permet pas de donner une réponse homogène. De nombreuses nuances ont été mises en avant que cela soit d’un point de vue académique ou d’un point de vue de terrain quant au vécu et à l’expérience.

Tout d’abord, nous allons répondre à la première et à la troisième hypothèses :

- (1) Les personnes s’identifiant comme sorcière s’identifient également comme féministe.
- (3) La sorcière pourrait amplifier la dimension essentialiste des femmes.

Chaque personne interrogée ne se considère pas forcément comme une sorcière. Diverses raisons ont pu être exposées telles que le manque de légitimité, la peur du jugement extérieur dans le domaine professionnel ou encore la notion trop genrée que renvoie le mot “sorcière”. La critique essentialiste émise à l’égard de certaines pratiques en lien avec la sorcellerie peut être un frein supplémentaire quant à cette identification.

L’Histoire nous montre grâce à la chasse aux sorcières que l’aliénation et le contrôle social des sorcières sont le même que celui des femmes. Cette violence à l’égard des sorcières au Moyen-Âge et à l’époque des Lumières s’est prolongée à l’égard des femmes. L. nous explique dans son entretien qu’il est alors logique que la corrélation entre sorcellerie et féminisme existe. Ce lien, certain.e.s féministes et groupes militants des années 70 l’ont bien compris. T. explique que les sorcières modernes doivent beaucoup à celles des années 70 pour cette mise en avant de la sorcière.

Mais alors, féminismes et sorcières : deux concepts compatibles?

Les écrits scientifiques relatent une histoire commune et voient en la sorcière le symbole même des femmes bousculant les normes patriarcales. Pourtant, la recherche de terrain n’est pas autant unanime. Pour iels-cinq, la sorcière est bien un symbole de féminisme. Mais il n’est pas possible de relier n’importe quel féminisme à la sorcière. Pour iels, un rejet du féminisme essentialiste

a été exposé tout au long de l'analyse. D'autres types de féminismes tels que le féminisme libéral ne peut pas, selon iel, être relié à la sorcière, car les valeurs et les combats ne sont pas similaires notamment concernant la lutte anti-capitaliste et la surconsommation.

Un autre élément pertinent développé lors des entretiens, c'est la présence de personnes non féministes dans certains nouveaux mouvements religieux telle que la Wicca. Nous avons pu découvrir que les nouveaux mouvements religieux peuvent être une porte d'entrée à la remise en question des normes établies par la société. Aune (2015) nous explique les variances existantes pour allier féminisme et croyances religieuses. Malgré leurs limites, les nouveaux mouvements religieux peuvent pour certaines personnes les émanciper.

La deuxième hypothèse était :

(2) Leurs engagements sont clairs et en lien avec la spiritualité.

En ce qui concerne le militantisme et l'engagement politique, il est possible de questionner la corrélation entre l'identification en tant que sorcière et les différents engagements. Tant dans les données théoriques que dans l'analyse de terrain, il est difficile de définir si les engagements qu'une personne peut réaliser sont les fruits d'une identification en tant que sorcièr.e ou plutôt une continuité d'engagements déjà présents avant cela. Il est tout autant compliqué de le savoir, car quatre entretiens sur cinq montrent un intérêt et un lien avec la figure de la sorcière dès l'enfance voire l'adolescence. De plus, les actes de militantisme et d'engagements politiques sont multiples. Pour certain.e.s, cela passe par leurs travaux à travers l'associatif, la réalisation de contenus sur les réseaux sociaux ou encore par le développement de conférences. Pour d'autres, ce militantisme se retrouve plutôt dans leur sphère privée, dans la manière de vivre des événements ou, par exemple, dans leur rapport à la productivité. Les groupes militants W.I.T.C.H. peuvent être un exemple d'engagement politique et militant à travers la figure de la sorcière. Ce type de groupe n'est pas cantonné uniquement aux États-Unis, il en existe également en Europe.

Nous comprenons que la définition de la sorcière est propre à chacun.e et que la manière dont iels vivent leurs identités à travers le féminisme et le militantisme l'est également. Chaque individu interrogé a un parcours de vie et de spiritualité bien à iel. La figure de la sorcière est autant multiple qu'il n'existe de sorcier.e.s, leurs engagements et leurs actions le sont tout autant.

5. Limites et pistes pour aller plus loin

Afin de comprendre au mieux comment ce travail s'est déroulé, je souhaite vous exposer les limites que j'ai pu rencontrer lors de la réalisation de ce travail.

Dans un premier temps, mon année d'étude de ce master est limitée à un an. Cela limite donc la longueur et le temps de travail pouvant être attribués aux recherches. Le nombre d'entretiens a été fixé à cinq afin de découvrir le point de vue de personnes variées, mais il n'était pas possible dans le temps imparti d'en interroger plus. Différentes pistes de recherche dans l'état de l'art ont dû être abandonnées. Il aurait été pertinent de développer les théories concernant le sentiment d'appartenance à un groupe social et à leur identification. L'aspect économique de la spiritualité et ses différentes critiques auraient également pu être théorisés. Une autre piste de recherche exploitable aurait pu être exploitée concernant l'intersectionnalité des oppressions des personnes interrogées.

Un autre facteur entre en compte concernant le nombre d'entretiens : la complexité du profil de personnes recherchées. En effet, il était difficile de connaître les endroits les plus adéquats afin de trouver le public cible. Une barrière observée également se trouve être les cercles restreints me permettant de trouver les interrogé.e.s. Je me suis rapidement retrouvé.e à rencontrer des personnes avec un profil sociologique très semblable. Je n'ai pas pu trouver d'hommes cisgenres ni de personnes racisé.e.s pour mon travail. Ce dernier point peut jouer plus ou moins fortement sur les résultats obtenus lors de mes recherches.

De plus, travailler sur l'image de la sorcière et sur la spiritualité est un challenge dans le milieu académique. Ève Gaboury (1990) le constate dans son œuvre intitulée : « *Enquête sur le monde des sorcières. De nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin* ». L'accès aux données scientifiques se voit compliqué par un héritage religieux occidental bien présent. La non-existence d'un livre sacré ou de textes de référence rend également les analyses limitées. Il n'y a pas d'exactitude quant au repérage dans le temps. C'est aussi le cas pour les lieux de cultes qui n'existent pas de façon bien définie. Pour terminer, la tradition orale empêche également l'accès aux sources (Gaboury, 1990 : 133-147). Ces quelques limites exposées par l'auteurice sont des points qui peuvent être juxtaposés à mon travail.

En outre, la multitude de compréhensions du terme spirituel et des croyances des nouveaux mouvements religieux peuvent impacter les résultats de cette recherche. En effet, il est possible

de comprendre dans l'état de l'art que l'essence même des nouveaux mouvements religieux est constituée par l'autonomie des croyances et du développement des croyances personnelles. Dans ce cas précis, tout un.e chacun.e est libre de développer sa pensée concernant les thématiques que nous avons abordées telles que la nature, la place de la sexualité dans la pratique ou encore le militantisme qui en découle.

Le peu de textes incluant une étude de terrain est une faiblesse. Lors de l'élaboration de mon propre travail, il m'était difficile de me rendre compte comment mes problématiques avaient été abordées dans le domaine des sciences sociales.

Finalement, je tiens à mettre en avant un autre mémoire de Dhouïeb et Saint-Amand travaillant sur un collectif féministe bruxellois en lien avec la figure de la sorcière. On comprend que cette figure peut être exploitée et permet une grille d'analyse nouvelle à la question du genre et des oppressions sociétales.

6. Bibliographie

- Adler, M. (1979). Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today. *Beacon*, 44-.
- Agag-Boudjahlat, F. (2018). A t-on le droit de parler d'un patriarcat arabo-musulman?. *Revue des Deux Mondes*, 162-170.
- Amaral, L. (2000). Carnaval da Alma. Comunidade, essência e sincretismo na nova era. *Vozes*.
- Amaral, L. (2001) Sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. *Simpósio Nacional da Associação Brasileira*.
- Anczyk, A., & Malita-Król, J. (2017). Women of Power: The Image of the Witch and Feminist Movements in Poland. *Pomegranate*, 19(2), 206-231.
- Ardener, E. (1972). Belief and the Problem of Women. The Interpretation of Ritual. *Essays in Honour of A. I. Richards*, 135-158.
- Aune, K. (2015). Feminist spirituality as lived religion: How UK feminists forge religio-spiritual lives. *Gender & Society*, 29(1), 122-145.
- Barthes, R. (2002). Œuvres complètes. (2), 374.
- Becker Howard S., (1985). Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance. *Métailié*.
- Bellah, Robert N. (1986). A Nova Consciência Religiosa e a Crise na Modernidade. *Religião e sociedade*, 13(2): 18-37.
- Ben-Yehuda, N. (1990). Positive and negative deviance: More fuel for a controversy. *Deviant Behavior*, 11(3), 221-243.
- Bordeleau, É. (2014). Féministes sorcières, féminismes révolutionnaires. *Spirale: arts•lettres•sciences humaines*, (250), 9-11.
- Bouchard, A. (1992). Le nouvel age au québec et « le nouvel age sous le regard des sciences humaines ». *Le nouvel age en question*, 9-75.
- Braidotti, R. (2008). In spite of the times: The postsecular turn in feminism. *Theory, Culture & Society*, 25:1-24.

- Braude, A. (2004). A religious feminist—who can find her? Historiographical challenges from the National Organization for Women. *Journal of Religion*, 84:555-72.
- Chamberlain, S. (2005). Fantasizing infanticide: Lady Macbeth and the murdering mother in early modern England. *College Literature*, 72-91.
- Champion, F. (1988) “Nouveaux mouvements religieux et conflits de société (1965–1985)”, *Vingtième Siècle, Revue d’Histoire*, 19(1): 43–53.
- Champion, F. (1993). Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes. *Le fait religieux*, 742–72.
- Cholet, M. (2018). Sorcières. La puissance invaincue des femmes. *La Découverte*, 15- 86.
- Cohen, K.A. (1955). Delinquents boys : the culture of the gang, *The Free Press*.
- Cohen, S. (1972). Folk devils and moral panics. Routledge.
- Couture, A. (2007). Le livre de spiritualité contemporaine en tant que lieu privilégié pour l’étude du Nouvel Âge. *Studies in Religion*, 36(2), 205–214.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Identity politics, intersectionality, and violence against women. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Culpepper, E. (1978). The spiritual movement of radical feminist consciousness. 220-234.
- Devevey, E., & Lachat, J. (2022). Les savants et la sorcière. Deux lectures de Michelet à la croisée des disciplines. *Revue de sociologie de la littérature*, (32).
- Dhouïeb, O., & Saint-Amand, D. (2022). Sorcières du XXIe siècle—Expérience vécue de l’oppression et perspectives émancipatrices. *Enquête sur un collectif féministe bruxellois*.
- Duras, M. & Gauthier, X. (1974) Les Parleuses. *Minuit*, 164.
- Durkheim, E. (1897). Le suicide: étude de sociologie. *Alcan*.
- Ehrenreich, B. & English, D. (1983). Sorcières, sages-femmes et infirmières : une histoire des femmes et de la médecine, *Éditions du remue-ménage*, 24.
- Eller, C. (1993). Living in the lap of the goddess: The feminist spirituality movement in America. *New York: Crossroad*.
- Faivre, A. (1998). Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe. *Western Esotericism and the Science of Religion*, 1-10.

- Favret-Saada, J. (1985). *Les Mots, la mort, les sorts*. Gallimard.
- Federici, S. (2014). Caliban et la sorcière. *Femmes, corps et accumulation primitive*, 208.
- Ferguson, M. (1981). Les enfants du Verseau. *Calmann-Leacutevy*.
- Finley. (1991). Political Activism and Feminist Spirituality. *Sociological Analysis*, 52(4), 349–362.
- Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon.
- Freeman, J. (1999). A model for analyzing the strategic options of social movement organizations. *Waves of protest: Social movements since the sixties*, 241-265.
- Frigon, S. (1994). Femmes, hérésies et contrôle social: des sorcières aux sages-femmes et au-delà. *Canadian journal of women and the law*, 7(1), 133–.
- Froidevaux-Metterie, C. (2021). *Un corps à soi*. Seuil.
- Gaboury, E. (1990). Enquête sur le monde des sorcières. De nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin. *Recherches féministes*, 3(2), 133–147.
- Giacalone, R. A. & Jurkiewicz, C. L. (2003). *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*, Sharpe.
- Goldenberg, N. R. (1979). *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*. Boston: Beacon.
- Hache, É. (2016). *Reclaim: recueil de textes écoféministes*. Cambourakis.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press, 2008.
- Haraway, D. (2009). Des singes, des cyborgs et des femmes. *La réinvention de la nature*.
- Haraway, D. (2010). Manifeste des espèces compagnes. *De l'éclat*, 2010.
- Harding, S. G. (1993). Whose science? whose knowledge?, thinking from women's lives. *British Journal of Sociology*, 44, 168-169.
- Harrington, M. (1983). *The Politics at God's Funeral*. New York. Penguin.
- Hervieu-Léger, D. (1994). *La religion pour mémoire*. Cerf.

- Hildebrandt. (2022). L'écoféminisme comme voie d'émancipation. *Cahiers du Portique*, (20), 67–84.
- Jacques-Lefèvre, N. (2002). Figures de sorcières : mythe et individualités. *Presses universitaires de Lyon*.
- Jakobsen, R. J. & Pellegrini, A. (2008). *Secularisms*. Durham, NC: Duke University Press.
- Johnson, B. (1981). A sociological perspective on the new religions. 51-55.
- Judith, B. (1999). Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion.
- Koechlin. (2019). L'auto-gynécologie : écoféminisme et intersectionnalité. *Travail, Genre et Sociétés*, 42(2), 109–126.
- La Belle, J. (1980). "A Strange Infirmity": Lady Macbeth's Amenorrhoea. *Shakespeare Quarterly*, 31(3), 381-386.
- Lamer, C. (1981). Enemies of God. *Chatto & Windus*, 91.
- Larner, C. (1981). Enemies of God: the witch-hunt in Scotland. *Univ. Press*.
- Larrère, C. (2012). L'écoféminisme: féminisme écologique ou écologie féministe. *Tracés. Revue de sciences humaines*, (22), 105-121.
- Latour, B. (2005). Jamais fomos modernos. 34.
- Latour, B. (2006). Changer de société – refaire de la sociologie. *La Découverte*.
- Legrand, M., & Voléry, I. (2013). Genre et parcours de vie: vers une nouvelle police des corps et des âges?. *Presses universitaires de Nancy*, 324-.
- Lemay, H. R. (1978). Some thirteenth and fourteenth century lectures on female sexuality. *International Journal of Women's Studies*, 1, 391-400.
- Llewellyn, D. & Trzebiatowska, M. (2013). Secular and religious feminisms: A future of disconnection? *Feminist Theology*, 21:244-58.
- MacFarlane, A. (1970). Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study, *Routledge*.
- Mahmood, S. (2005). Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject. *Princeton University Press*.

- Mathieu, N.-C. (1973). Homme-culture et femme-nature? *L'Homme*, 13(3), 101–113.
- Mellor, M. (1997). *Feminism and Ecology: An Introduction*. NYU Press.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper and Row.
- Mériade, L. & Mainetti, N. (2013). La spiritualité. Quelles places pour la spiritualité dans les entreprises ? L'exemple chinois. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, 14 (48), 126.
- Merton, K. R. (1938). Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3(6), 672-678.
- Michelet, J. (1862). *La sorcière*. Paris.
- Mikhel, I. V. (2020). Gandhi's Successors: from Forest Satyagraha to the Chipko Social Movement. *Izvestiya of Saratov University*, 20(4), 379–384.
- Mitroff I. & Denton E. (1999). *A Spiritual Audit of Corporate America*. 961.
- Mucchielli, L. (2014). *Déviance. Les 100 mots de la sociologie*.
- Muchembled, R. (1990). Satanic myths and cultural reality. *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, 151.
- Petitier, P. (2004). La Sorcière de Jules Michelet. L'envers de l'histoire. *Honoré Champion*, 12.
- Piette, Detandt, S., Gelly-Perbellini, M., Dan, B., Aron, P., & Stengers, I. (2021). *Witches : histoires de sorcières*. Editions de l'Université de Bruxelles.
- Pop-Curşeu, I. (2015). Corps de sorcières, entre horreur et beauté. De la peinture au cinéma, avatars d'une tradition iconographique. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai-Dramatica*, (1), 119-130.
- Possamai, A. (2000). A profile of New Agers: social and spiritual aspects. *Journal of Sociology*, 36(3), 364–377.
- Puar, J. K., & Cervulle, M. (2013). Homonationalisme et biopolitique. *Cahiers du genre*, 54(1), 151-185.
- Puar, J.K. (2005). Queer Times, Queer Assemblages. *Social Text*, 23(3–4), 84–85.

- Reilly, N. (2011). Rethinking the interplay of feminism and secularism in a neo-secular age. *Feminist Review*, 97:5-31.
- Saada, J. F. (1977). Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans la Bocage. *PUF*, 16.
- Salleh, A. (1997). Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern.
- Schuler, J. (1983). Review of S. Tipton, Getting Saved from the Sixties. *Telos*, 58(1), 231-35.
- Schur, E. (1976). The Awareness Trap: Self Absorption Instead of Social Change. *New York: McGraw-Hill*.
- Shiva, V. (2005). Earth democracy: Justice, sustainability and peace. *Zed Books*.
- Shor, N. (1989). This Essentialism Which is Not One. *differences* 2, 38-58.
- Soares, L. E. (1994). Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. *Rio de Janeiro : Relume-Dumará*, 189-212.
- Sointu & Woodhead, L. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259–276.
- Starhawk (2015). Rêver l'obscur: femmes, magie et politique. *Cambourakis*, 1-384.
- Stone, D. (1981). Social consciousness in the human potential movement. *Robbins and Anthony*, 215-227.
- Stone, M. (1982). The three faces of Goddess Spirituality. 64-70.
- Szasz, T. (1974). Le mythe de la maladie mentale. *Payot*, 196.
- Tavares, F. R. G. (2010). Hybridismes spirituels: autonomie et globalisation du mouvement New Age. *Social compass*, 57(1), 100-109.
- Tipton, S. M. (1982). Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change. *Berkeley: University of California Press*.
- Tiryakian, E. A. (1974). Toward the sociology of esoteric culture. *On the Margin of the Visible*, 257-280.
- Ussher, J. M. (1991). Women's madness: Misogyny or mental illness?. *University of Massachusetts Press*.

Warren K. J., (1998). The power and the promise of ecological feminism. *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, 325-345.

Wilson, B. R. (1988). 'Secularisation': Religion in the Modern World. *Routledge*, 953–966.

Wilson, Bryan. (1976). *Contemporary Transformation of Religion*. New York: Harper & Row.

Wolf, N. (2013). *The beauty myth: How images of beauty are used against women*. Random House.

Wuthnow, R. (1978). *Experimentation in American Religion: The New Mysticism and their Implications for the Churches*. Berkley: University of California Press.

York, M. (2001). New Age commodification and appropriation of spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 361-372.