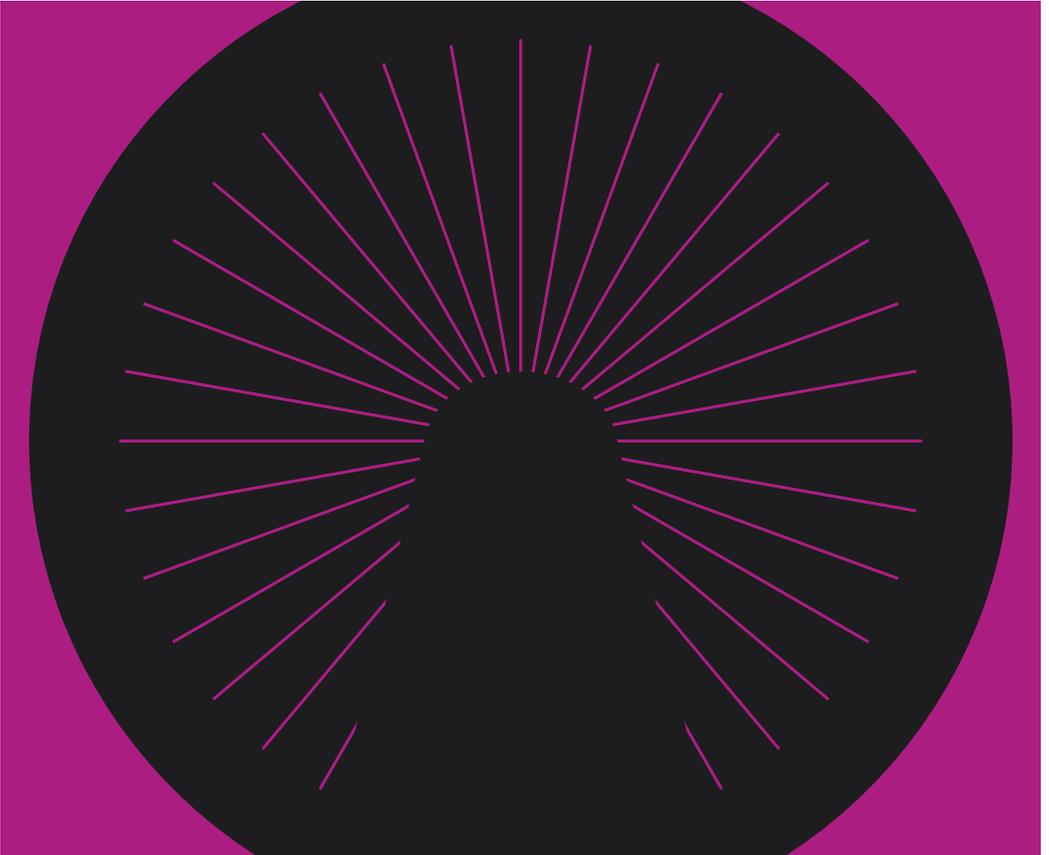


Irene Becci (dir.)

Les éco- spiritualités contemporaines

Un changement culturel en Suisse



Les éco-spiritualités contemporaines

Un changement culturel en Suisse

Irene Becci (dir.)

CULTuREL

Volume 12

La série «CULTuREL» publie des travaux de recherche sur les religions et le champ religieux passés et présents, ainsi que sur la théorie et la méthodologie des sciences des religions. Dans une approche disciplinaire contemporaine visant à renouveler l'historiographie autant que l'analyse de problématiques contemporaines du religieux, elle offre un forum de discussion scientifique sur la diversité des formes d'action et d'expression religieuses en Suisse, en Europe et dans le monde.

Éditeur

La série est publiée pour le compte de la « Société suisse de sciences des religions » (SSSR-SGR) par Wissam Halawi (coordinateur), Jens Schlieter, Ricarda Stegmann, Christoph Uehlinger et Rafael Walthert.

Irene Becci (dir.)

Les éco- spiritualités contemporaines

Un changement culturel en Suisse

Publié avec le soutien de la Faculté de théologie et de sciences des religions (FTSR)
de l'Université de Lausanne, du Centre de compétence en durabilité (CCD) de l'Université de
Lausanne (projet Volteface) et du Centre interdisciplinaire en histoire et sciences des religions
(CIHSR) de l'Université de Lausanne.

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS).

La maison d'édition Seismo bénéficie d'un soutien de l'Office fédéral de la culture
pour les années 2021-2024.

CULTuREL, volume 12

Publié par
Éditions Seismo, Sciences sociales et questions de société SA,
Zurich et Genève
info@editions-seismo.ch / www.editions-seismo.ch

Texte © l'auteur-e-s 2024

ISBN 978-2-88351-123-1 (Imprimé)
ISBN 978-2-88351-762-2 (PDF)
ISSN 2674-0982 (Imprimé)
ISSN 2674-0990 (En ligne)
<https://doi.org/10.33058/seismo.20762>

Couverture : Wessinger und Peng GmbH, Stuttgart et Zurich



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence
Creative Commons Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale –
Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Table des matières

Introduction	
Deux recherches et une équipe en contexte	11
<i>Irene Becci avec la contribution d'Alexandre Grandjean et de Christophe Monnot</i>	
Chapitre 1	
Spiritualisations de l'engagement écologique : le contexte	21
<i>Irene Becci avec la contribution d'Alexandre Grandjean et de Christophe Monnot</i>	
1 Introduction : l'écologie comme science et (cosmo)vision	21
2 L'émergence du champ d'étude écologie et religion (États-Unis)	22
3 Les spécificités culturelles et linguistiques dans l'étude du lien entre écologie et religion	27
Excursus 1	31
Les Églises historiques : théologie verte, contemplation et certification écologique des paroisses	
<i>Christophe Monnot</i>	
4 La construction de l'objet écologie et religion dans les sciences sociales francophones	33
5 Les années 1990 et le voisinage disciplinaire	35
Excursus 2	41
Notes sur l'éthique environnementale	
<i>Anaïs Reichard avec la contribution d'Irene Becci</i>	
6 L'écologie en contexte laïc	42
7 La popularisation de la sensibilité écologique au tournant du millénaire	44

Excursus 3	48
Des rencontres de circonstances à l'intérieur des grandes institutions ecclésiastiques	
<i>Christophe Monnot</i>	
8 Spiritualisations de l'écologie : du mouvement intellectuel aux spiritualités populaires	50
9 Conclusion	54
Chapitre 2	59
Une variété d'éco-spiritualités en plein essor dans un contexte sécularisé	
<i>Irene Becci</i>	
1 Introduction	59
2 De l'« éco-spiritualité » aux éco-spiritualités	60
Excursus 4	64
Éco-psychologie et éco-spiritualité : sur les pas de Joanna Macy	
<i>Anaïs Reichard avec la contribution d'Irene Becci</i>	
3 Cinq profils d'éco-spiritualité en Suisse : un tour d'horizon	67
Excursus 5	69
Oeku/œco et la certification du Coq vert	
<i>Christophe Monnot</i>	
Excursus 6	70
Les « petites mains » de l'engagement écologique des Églises	
<i>Christophe Monnot</i>	
Excursus 7	77
Le Laboratoire de la transition intérieure et le Lab	
<i>Alexandre Grandjean et Christophe Monnot</i>	
Excursus 8	79
L'éco-spiritualité dans l'action politique	
<i>Anaïs Reichard</i>	
Excursus 9	89
Les vigneronnes et vignerons et « l'esprit du bio »	
<i>Alexandre Grandjean</i>	
4 Conclusion	109

Chapitre 3	113
Lieux et réseaux de la rencontre, l'hybridation et la diffusion d'éco-spiritualités	
<i>Irene Becci avec la contribution de Salomé Okoekpen et Christophe Monnot</i>	
1 Introduction	113
Excursus 10	113
Mednat – Salon des médecines naturelles, de l'alimentation saine et du bien-être. Beaulieu Lausanne, le 22 avril 2016 <i>Alexandre Grandjean</i>	
Excursus 11	116
Le travail des émotions et la Dark Ecology durant des événements éco-spirituels <i>Anais Reichard</i>	
Excursus 12	123
Intimités et cohabitations au Festival de la Terre <i>Alexandre Grandjean</i>	
2 La popularisation de l'éco-spiritualité dans l'espace public	126
3 Les festivals urbains, lieux d'hybridations d'éco-spiritualités	128
4 Le public des éco-festivals	129
Excursus 13	149
La méditation comme pratique éco-spirituelle médiatrice <i>Anais Reichard</i>	
5 L'éco-spiritualité dans les jardins collectifs urbains	151
Excursus 14	157
Un réseau éco-spirituel à partir du web <i>Virgile Delmas et Irene Becci</i>	
6 Conclusion	160

Chapitre 4	163
Les parcours de vie des figures médiatrices : croisements et accélérations	
<i>Irene Becci avec la contribution de Salomé Okoekpen et d'Alexandre Grandjean</i>	
1 Introduction	163
2 Deux mouvements vers l'éco-spiritualité partant de l'écologie ou de la spiritualité	164
3 Les facteurs biographiques et structurels dans les parcours éco-spirituels	167
4 Socialisation, dé-socialisation et re-socialisation religieuse	172
Excursus 15	175
Un chemin spirituel partant du journalisme et passant par l'écologie <i>Alexandre Grandjean et Christophe Monnot</i>	
5 Spiritualisations de la nature ou de l'écologie	178
6 Facteurs déclenchant l'articulation de l'activisme écologique avec un registre spirituel	180
7 Le parcours de la spiritualité vers l'écologie	182
8 L'enjeu de la transmission et de la diffusion	184
9 Une subtile articulation entre expertise scientifique et spiritualité	186
10 Conclusion	189
Chapitre 5	191
Genre et nature dans la canopée spirituelle de l'action environnementale	
<i>Irene Becci et Alexandre Grandjean</i>	
1 Introduction : la montée de l'écoféminisme et du <i>queer</i>	191
2 Sacrée Nature et natures sacrées	193
3 Le genre neutralisé au sein du Réseau de la Transition intérieure	200
4 Le genre binaire des éco-spiritualités New Age	205

5	L'ouverture d'un espace <i>queer</i> par les spiritualités « néo-traditionnelles », néo-païennes, néo-chamanes, et écoféministes	210
6	Le genre de l'enchantement séculier et les critiques écoféministes	212
7	Conclusion	221
	Conclusion	227
	Les limites de la réponse holistique aux questions environnementales	
	<i>Irene Becci avec la contribution d'Alexandre Grandjean</i>	
	Index des images	233
	Index des figures	234
	Références bibliographiques	235
	Auteur·e·s	252
	Remerciements	252

Introduction

Deux recherches et une équipe en contexte

Irene Becci avec la contribution d'Alexandre Grandjean et de Christophe Monnot

Si des voix et des actions dénoncent la dégradation environnementale à l'échelle globale au moins depuis la publication du livre de Rachel Carson, *Silent Spring* (1962), l'année 2015 marque un moment clé des mobilisations environnementales en Europe. La COP21 se réunit à Paris, le pape François publie l'encyclique *Laudato si'* (2015) comme un appel à l'humanité à considérer les enjeux écologiques, et c'est également le moment où des thèses sur l'effondrement des sociétés contemporaines se diffusent (Servigne et Stevens 2015). Dans l'espace public des pays d'Europe de l'Ouest, des initiatives *bottom-up* attirent l'attention sur une volonté largement partagée de changements social, politique, mais aussi religieux, promouvant un mode de vie plus soutenable¹.

La recherche, dont nous présentons les résultats dans cet ouvrage, analyse ce moment clé et la signification du changement culturel qu'il entraîne en Suisse jusqu'en 2021. Elle se concentre sur deux volets : sur ce qui est appelé une « spiritualisation de l'écologie » d'une part, et sur une « écologisation du religieux » de l'autre. Au centre de ces observations et analyses se trouve la notion fondamentale de « spiritualité », qui se caractérise par sa transversalité et par la possibilité qu'elle ouvre d'hybrider les délimitations classiques entre religieux et séculier.

Alors que, dans les années 1970, le registre spirituel se restreint à quelques cercles écologiques « contre culturels » ou « alternatifs », il s'inscrit actuellement de plus en plus – et sur la durée – dans le champ séculier de l'écologie. Il apparaît dans les langages de l'engagement écologique ainsi que dans ceux, plus larges, de l'utopie et de l'alternative aux sociétés tech-

¹ Nous préférons le terme de « soutenable » à celui de « durable », qui ajoute une dimension éthique à la notion de transition écologique (voir Stivers 1976).

nologiques et consuméristes. Dès lors, dans un contexte de crise écologique, le recours au registre spirituel pour invoquer la nécessité de réinventer les structures sociales au niveau global est fréquent.

En somme, cette étude retrace la genèse d'une progressive « spiritualisation » du domaine de l'écologie à laquelle nous assistons actuellement. Elle éclaire également les dynamiques et les enjeux de cette « spiritualisation », car l'entrée en scène du registre spirituel est pour le moins étonnante. Ce processus se rapproche de ce que Hubert Knoblauch (2008) a appelé « la popularisation de la religion ».

Les symboles religieux et les formes de communication religieuse qui appartaient principalement ou exclusivement à la sphère religieuse « sacrée » ont été diffusés dans d'autres sphères culturelles et utilisés dans des contextes culturels non religieux, notamment dans les médias commerciaux populaires et la culture des loisirs. (Knoblauch 2008 : 147)

Le processus d'emprunter au registre religieux des thématiques pour l'éco-activisme s'inscrit donc dans un autre processus plus large. Par ce processus, certains symboles, métaphores ou pratiques se désaffilient d'institutions spécifiques et sont parfois si fortement intégrés dans un cadre culturel existant qu'ils apparaissent comme « banals » (Griera, Martínez-Ariño et Clot-Garrell 2021). Dans le cas d'une spiritualisation de l'écologie, nous faisons référence à une série de motifs, de pratiques et de symboles préalablement présents dans un cercle étroit de praticien-ne-s des spiritualités contemporaines, souvent inspirés de traditions ésotériques, orientales ou anciennes, qui entrent dans le champ sémantique et pratique des discours environnementaux. Lors d'événements publics organisés dans le milieu de l'activisme écologique que nous avons observés en Suisse entre 2015 et 2021, de nombreux discours articulaient des questions religieuses et spirituelles à des revendications de transformations environnementales et sociétales.

Derrière cette « spiritualisation » de l'écologie, nous percevons deux dynamiques sociales plus larges. La première est interne au champ religieux. Un ensemble de personnalités influentes, des individus que nous qualifions de *médiateur-trice-s*, adoptent ces registres spirituels et les diffusent au sein des églises instituées et d'organismes œcuméniques et interreligieux, notamment sous la forme d'une « spiritualité de la Création ». Cette « écologisation » du religieux participerait parallèlement à sa « spiritualisation », c'est-à-dire à un usage accru du terme spirituel pour valoriser le registre du ressenti, du corporel et des émotions. La deuxième dynamique consiste en l'établissement d'un réseau transversal d'actrices et acteurs de l'éco-spiritualité. Les productions culturelles (films, livres, rassemblements,

débats publics, etc.) diffusant des références spirituelles se multiplient à un rythme de plus en plus soutenu au sein du militantisme écologique, constituant des lieux d'expérimentation collective d'une utopie sociale écologique. Ainsi, les champs du religieux et de l'écologie, deux domaines préalablement bien distincts et relativement imperméables l'un à l'autre, sont en train de se remodeler. De nombreux mouvements environnementaux globaux contiennent en effet des visions que l'on peut rapprocher des spiritualités appelées holistiques².

Plus largement, de quoi ce double mouvement, à la fois d'«écologisation» et de «spiritualisation», est-il révélateur sur le plan culturel ? C'est en explorant le terrain suisse que ce livre esquisse des réponses à cette question, tout en se plaçant dans un contexte géographique transnational et en adoptant une perspective historique plus large.

Au cours de notre recherche, nous avons identifié des terrains et des indicateurs de la «spiritualisation» de l'écologie qui nous ont paru significatifs. Nous avons adopté une perspective constructiviste quant aux notions de «spiritualité» et de «religion» (James A. Beckford 2003), en considérant les discours, les pratiques émiques ainsi que les controverses qui découlent de leurs définitions sociales. Nous transposons la même perspective à ce qui est considéré comme la «nature» ou le «genre». En effet, nous concevons analytiquement la «nature» comme une notion polysémique et controversée, dont l'étude doit être ancrée empiriquement dans les discours et les pratiques des acteurs et actrices sociaux. La nature, en minuscule, est un biotope dont on fait l'expérience autant qu'une entité globale, un principe métaphysique, lorsque le terme est en majuscule. La nature est plus récemment devenue synonyme d'environnement.

En tenant pleinement compte des considérations de Philippe Descola (2005) sur la dépendance des ontologies occidentales à l'égard de délimitations dichotomiques tranchées entre ce qui relève de la «nature» et de la «culture», nous essayons d'inclure certains points de vue phénoménologiques, tels que celui de l'anthropologue Tim Ingold. En particulier, nous traduirons empiriquement son idée selon laquelle la «nature» et l'«environnement» reposent également sur une «écologie sensible», «consistant en des compétences, des sensibilités et des orientations qui se sont dévelop-

2 Cela a été largement étudié par Anna King, qui décèle dans les discours d'ONG internationales comme Greenpeace ou Amnesty International une touche spirituelle autour de l'idée d'une nature sacrée (King [1996] cité par Taylor 2010 : 4). Comme l'écrit Taylor (2003), le mouvement Earth First! par exemple a un discours eschatologique, moral et cosmogonique, considérant que la crise environnementale est en train de faire collapser l'équilibre naturel de l'humanité sur terre.

pées à travers une longue expérience de la conduite de la vie dans un environnement particulier » (Ingold 2000: 24).

Nous commençons par explorer les liens historiques entre engagement écologique et référentiels religieux, voire spirituels, dans le contexte suisse, en posant un accent particulier sur l'espace francophone. Les termes centraux sur lesquels nous nous appuyons découlent des réflexions sociologiques articulant théorie de la modernité aux questions environnementales (Beck 1992; Rosa 2013; Castells 1996; Haraway 2007).

Les pages qui suivent résument le déroulement et la base empirique de l'étude, qui prend ses racines dans un projet exploratoire, démarré en 2015³. Une équipe d'abord de trois, puis de quatre personnes s'est penchée sur la question suivante : religions et spiritualités sont-elles les nouveaux « carburants » de la transition énergétique ? Ce projet visait à mettre en perspective la contribution possible de la religion et de la spiritualité à la transition énergétique à travers l'étude du cas des engagements verts d'acteur·trice·s institutionnel·le·s en Suisse romande. Au-delà des Églises majoritaires (catholiques et réformées), nous avons aussi étudié l'engagement pour la « justice sociale et climatique » de plateformes œcuméniques telles que le Conseil œcuménique des Églises (COE), basé à Genève.

Alors que seules quelques paroisses ont mis en place des projets visant à améliorer l'efficacité énergétique des bâtiments, à sensibiliser les paroissien·ne·s aux questions de durabilité et à s'associer à des projets citoyens pour l'environnement, nous avons remarqué l'importance croissante d'acteurs et d'actrices jouant un rôle de médiation, négociant entre différents niveaux institutionnels, et parfois entre des organismes religieux traditionnels et une religiosité vécue de manière plus intériorisée. Nous avons également observé une diffusion des références spirituelles dans l'engagement écologique, notamment par des praticien·ne·s de la spiritualité contemporaine (néo-chamanisme, néo-orientalisme, néo-paganisme, ésotérisme, New Age, etc.).

Des notions telles que « transition intérieure », « éco-spiritualité » et/ou « éco-psychologie » ont commencé à se répandre largement. Les chrétien·ne·s « contemplatif·ve·s » ou « panenthéistes » (qui signifie littéralement « Dieu est en tout ») côtoient des personnes inspirées par des représentations plus « holistiques » (pour qui toutes les choses du monde sont en lien), « panthéistes » de la nature (« Tout est Dieu ») ou qui revendiquent une approche plus laïque et intériorisée lors de festivals comme Alternatiba à Genève ou le Festival de la Terre à Lausanne.

3 Cette recherche a été menée dans le cadre du programme Volteface, soutenu par le Canton de Vaud (voir Grandjean *et al.* 2018).

Nous avons également constaté que des références d'inspiration religieuse et/ou spirituelle telles que « Terre-Mère », « Gaïa », « Maison commune », « Cosmos » étaient souvent utilisées comme médiations afin de réduire la complexité des savoirs écologiques de manière emblématique et fédératrice. Ainsi, même des acteur·trice·s du domaine séculier – économique, technologique, politique – recourent à un langage dans lequel s'entremêlent des questions religieuses, spirituelles, écologiques, climatiques et sociétales.

Nous avons ensuite mené un deuxième projet de recherche sur l'éco-activisme à connotation spirituelle en Romandie et au-delà de 2017 à 2021⁴. Ce projet a questionné plus précisément si un processus de « spiritualisation de l'écologie » était en marche sur un territoire plus large. Nous avons analysé les données du Panel suisse de ménages⁵ et étudié un site supplémentaire : les milieux ruraux et agraires de l'artisanat du vin. Le point commun aux autres sites est que les acteur·trice·s sociaux·ales donnent une nouvelle sémantique à la catégorie sociale émergente de la « spiritualité » (Huss 2014) au regard des enjeux (agro)écologiques contemporains. Pourtant, dans ces différents sites, ce qui était habituellement appelé « spiritualité » ou qualifié de « spirituel » variait. Nos observations, nos entretiens et participations à des rencontres et événements publics ont formé une ethnographie multisituée principalement dans la région lémanique. Les données recueillies proviennent de dix-huit entretiens menés avec des acteur·trice·s des Églises, vingt entretiens avec des acteur·trice·s de différents réseaux éco-spirituels, plus de quarante entretiens avec la population vigneronne active dans la biodynamie, mais également de la participation à plus de soixante événements et actions lors desquelles nous avons pris des photos, des notes, fait des croquis, et filmé des interactions. Tous les entretiens et observations ont été transcrits, organisés et numérisés pour composer des données textuelles et visuelles, que nous avons triangulées dans une perspective de parcours de vie et par une analyse de réseau (Hollstein et Straus 2006)⁶. Cet important corpus soutient ainsi nos analyses principalement ethnographiques, mais aussi de discours et spatiales.

4 Financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique, son titre était *Vers une « spiritualisation » de l'écologie ? Analyse sociologique des nouvelles médiations des enjeux écologiques en Suisse* (FNS 169823).

5 Voir <https://forscenter.ch/projects/swiss-household-panel/?lang=fr>, consulté le 24.11.2022.

6 Par le biais d'une procédure de « *grounded theory* » (Strauss et Corbin 1994), nous avons codé nos données qualitatives à l'aide du logiciel MAXQDA et complété l'analyse par des mémos issus de notre immersion ethnographique dans ces réseaux.

Notre ethnographie multisituée s'est insérée dans le domaine public, lors de festivals urbains ou des manifestations écologiques, chez les artisan·e·s du vin adoptant des approches biodynamiques, tout en continuant à suivre de près les initiatives écologiques au sein des principales organisations de l'Église chrétienne du pays. Ces trois domaines – espaces publics urbains, artisan·e·s du vin biodynamique et paroisses – ne sont pas délimités de façon nette; il existe une porosité partielle dans la façon dont les « stocks de connaissances » (Schütz, Luckmann et Zaner 1974) et les pratiques sociales sur le genre, l'écologie et les formes contemporaines de spiritualités sont intégrés, remis en question ou contestés d'un domaine à l'autre. Notre impression d'une « spiritualisation de l'écologie » est née de ces expressions provenant d'une pluralité de sites, formant conjointement une « canopée éco-spirituelle » : les références, les idées et les encadrements ont gagné en visibilité publique et en audibilité parce qu'ils étaient compris dans des milieux nombreux et distincts, les uns faisant écho aux autres. Dans les espaces publics des villes où nous vivons, principalement Lausanne et Genève mais aussi Berne, Bâle, Neuchâtel et Fribourg, la présence et la circulation d'iconographies, de discours et de slogans – à travers des livres, des conférences, des ateliers, des pièces de théâtre, des mobilisations de rue, des expositions, des concerts – entremêlant des références au genre, à l'écologie et à la spiritualité sont impossibles à rater. Pratiquement chaque semaine apparaissait, durant nos années de recherche, un nouveau livre, le programme d'un festival urbain, des publicités pour des « cercles de femmes » (Netz 2019) ou des « traitements holistiques » mentionnant les énergies « masculines » ou « féminines » en relation avec la nature ou l'environnement.

Peu, voire pas du tout présents dans l'espace public suisse relatif aux questions environnementales, les groupes religieux non chrétiens, même s'il en existe un certain nombre sur le territoire, sont absents de notre recherche. Peu visibles dans l'espace public, certains sont très actifs sur ces questions au sein de leur communauté, comme la Sangha Loka Genève ou la communauté Shangpa Rimay International de tradition bouddhique tibétaine⁷. Elles font la promotion de l'écologie sur l'écosite du domaine d'Avalon, parrainé par Pierre Rabhi. L'Association Culturelle Musulmane Meyrinoise (ACMM) mentionne elle aussi l'écologie comme thématique vitale pour les jeunes entrepreneur·euse·s musulman·e·s et les invite à partager leurs conseils.

7 Ces informations ont été obtenues auprès du Centre intercantonal d'information sur les croyances : <https://cic-info.ch>, consulté le 19.10.2022.

Afin d'aborder ces aspects, ce livre se compose de cinq chapitres. Le premier parcourt quelques étapes historiques et offre des clés de compréhension du contexte culturel actuel, dans lequel des personnes, tout en vivant dans une société fortement sécularisée, n'hésitent pas à parler de spiritualité lorsqu'elles évoquent l'environnement ou le changement climatique. Cette particularité de l'activisme écologique contemporain est étudiée par une analyse quantitative des données collectées dans le cadre de l'enquête du Panel suisse des ménages, et également à la lumière des données qualitatives produites en s'engageant auprès de militant·e·s écologiques en Suisse. Plus qu'un retour du religieux ou une spiritualisation du discours et de la pratique écologique, nous constatons l'émergence d'un nouveau milieu social et culturel, qui articule des valeurs et des visions écologiques avec une sensibilité spirituelle, ce qui façonne ce que nous appelons une « *spiritualité subtile* ». Ce premier chapitre contextualise les processus observés également par rapport à leurs cultures linguistiques de référence. Il s'agit en effet de bien identifier les contextes des hybridations populaires entre discours scientifiques, politiques et religieux et de répondre à la question suivante : quelles conditions ont permis la popularisation de pratiques et représentations éco-spirituelles ? Pour ce faire, nous allons dans un premier temps circonscrire et détailler l'objet, tout en explicitant la démarche scientifique de la recherche sur laquelle ce livre se base.

La visée du deuxième chapitre est avant tout d'illustrer la variété des formes d'éco-spiritualités pratiquées que nous avons observées et de les référer à une grille de lecture. Nous dessinons les contours d'un réseau éco-spirituel transversal allant bien au-delà des écologistes à l'intérieur des institutions chrétiennes (excursus 5, 6 et 7). Proche de ce réseau se trouve le mouvement d'Extinction Rebellion, auquel Anaïs Reichard a dédié son mémoire (excursus 4 et 8). Dans un encadré (excursus 9), Alexandre Grandjean présente un autre aspect de la « spiritualisation » de l'(agro)écologie qui a lieu en Suisse. Une approche agronomique ésotérique connue sous le nom de « biodynamie » est adoptée par une population croissante d'artisan·e·s du vin. Cependant, dans une perspective de « religion vécue » (McGuire 2008), la toile de fond ésotérique de cette approche est traduite et adaptée par les praticien·ne·s actuel·le·s, en lien avec leurs préoccupations croissantes en matière d'environnement et de santé, de « spiritualité de la nature », d'éthique entrepreneuriale et de quête de l'excellence du vin. Les vigneron·ne·s biodynamiques formulent leurs préoccupations dans des registres naturalistes et séculiers assemblant la cosmologie de son fondateur, Rudolf Steiner, avec d'autres visions du monde et pratiques spirituelles présentes en Suisse (Grandjean 2022a). Dans ce cadre, la « nature » est conçue comme une entité vivante ou processuelle, avec laquelle les prati-

cienn-e-s doivent apprendre à collaborer. Pour ce faire, ces acteurs et actrices recourent au néo-chamanisme, au néo-orientalisme, à la géobiologie ou aux visions inspirées du New Age. Alexandre Grandjean met l'accent sur les spécificités et les nombreux motifs auxquels les vigneron-ne-s recourent pour raconter leur engagement dans la biodynamie.

Le troisième chapitre porte sur les événements écologiques urbains qui sont de véritables *hubs* permettant la rencontre entre pratiques et situations diverses par leur rapprochement. Dans ces événements publics ayant un bas seuil d'accès, de nombreuses personnes participent à des ateliers, suivent des conférences et apprennent à recycler ou à jardiner tout en vivant des expériences émotionnelles fortes qui résonnent par rapport aux représentations éco-spirituelles. Une spiritualité écologique subtile est ainsi petit à petit construite et diffusée. Deux festivals à Lausanne et à Genève, ainsi qu'un événement public à Lausanne ayant marqué l'entrée à large échelle d'un écoféminisme culturel dans ce territoire, seront au centre de l'analyse présentée dans ce chapitre.

Le quatrième chapitre présente les analyses des récits de parcours de vie des actrices et acteurs qui jouent un rôle de médiation directe. La présentation de la structure des parcours de ces « entrepreneur-euse-s moraux-ales » vise à accentuer les temporalités, les registres, les logiques sociales, les scripts mobilisés ainsi que les références utilisées. Elle permet de visualiser concrètement le processus menant les écologistes à progressivement intégrer les registres spirituels et inversement. Cette analyse montre également à quel point il s'agit d'actions sociales pionnières. Ce processus se compose de trois mouvements. En premier sont décrits les parcours des actrices et acteurs religieux et des praticien-ne-s des spiritualités contemporaines allant vers une certaine intégration de préoccupations et de motifs écologiques dans leurs actions et visées. Ensuite, il s'agit de présenter les parcours des écologistes adoptant de plus en plus de références et liens à des spiritualités diverses. Le troisième ensemble de parcours est celui des écologistes culturels, figures médiatrices entre différentes sphères séculières.

Le chapitre cinq est un approfondissement des axes soulevés à travers la recherche empirique en les reliant à une revue de littérature spécifique. Il se penche sur un des résultats les plus cruciaux : l'articulation entre genre, écologie et spiritualité. Nous y abordons également des aspects liés à la notion de spiritualité holistique, qui est l'une des caractéristiques communes aux spiritualités écologiques observées. Une réflexion critique est posée sur les notions de terre anthropomorphisée et d'analogies cosmiques.

La conclusion propose de réfléchir à la dimension de la spiritualité subtile, en revenant sur les principaux résultats de cette recherche. Elle s'arrête sur la question de la transmission et de la pérennisation des approches spi-

rituelles de l'écologie et discute notamment les limites d'une des réponses les plus répandues face à l'urgence écologique : l'approche holistique.

S'agissant dans ce livre de transmettre les résultats et réflexions de toute une équipe de recherche, des encadrés, appelés excursus, rédigés par les un-e-s et les autres apportent des nuances, des précisions, des illustrations et ont pour but de colorer les considérations plus analytiques de citations, de cas spécifiques, de notes prises lors de nos terrains. Toutes les photos ont également été prises par nous-mêmes au fur et à mesure de nos terrains et permettent d'imager nos mots.



Image 1 : 24h de méditation pour la terre, octobre 2015, Temple de la Fusterie, Genève.
Source : Manéli Farahmand.



Image 2: 24h de méditation pour la terre, octobre 2015, Genève. Source : Irene Becci.



Image 3: Festival de la terre, juin 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.

Chapitre 1

Spiritualisations de l'engagement écologique : le contexte

Irene Becci avec la contribution d'Alexandre Grandjean et de Christophe Monnot

1 Introduction : l'écologie comme science et (cosmo)vision

L'écologie touche dès ses débuts à une variété de domaines (« [d]e l'université au territoire et du biologique au social, des espaces à caractère naturel [la forêt] à la grande ville » comme l'indique Lizet [2020: 34]) et a une ambition qualifiée de « tranquillement totalisante, englobant les sauveurs sur la nature et sur les hommes » (Lizet 2020: 34). Dans les décennies suivant l'introduction du mot « écologie » par le biologiste allemand Ernst Haeckel (1866)⁸ au XIX^e siècle, plusieurs visions du monde romantiques ou humanistes s'y sont reliées. Par exemple, Ellen Swallow (Walsh 2018: 133) introduit le terme d'*Oekologie* aux États-Unis, tout en proposant une compréhension normative orientée vers une action afin d'améliorer la qualité environnementale, entendue aussi dans le sens de la santé et de l'alimentation (Merchant 1980). Comme l'affirme le sociologue Anthony Giddens, « les problèmes soulevés par l'écologie ne peuvent pas être séparés des impacts de la dé-traditionalisation » (1994b: 206). En d'autres termes, dès les débuts de la pensée écologique, les questions morales quant à la manière de vivre en société étaient sous-jacentes à l'étude des biotopes et des écosystèmes⁹.

Certaines approches teintées de romantisme s'en inspirent pour penser les relations entre les êtres humains et les autres êtres vivants en termes d'enchantement. C'est le cas par exemple de l'anthroposophie, comme plus

⁸ « Par écologie, nous entendons la totalité de la science étudiant les relations de l'organisme avec l'environnement ; cette science comprend, au sens large, toutes les conditions de l'existence » (Haeckel 1866 [tome 1] : 8, cité par Matagne 2009 : 13). Voir aussi Choné (2013: 16).

⁹ Voir à ce sujet Bauman, Bohannon et O'Brien (2011).

récemment de certains courants féministes, qui appréhendent l'environnement dans la façon dont il affecte la santé et la qualité de vie. Avec l'institutionnalisation scientifique et politique de l'écologie dès la fin du XIX^e et au cours du XX^e siècle, les modèles scientifiques de la discipline vont toutefois plutôt étudier les équilibres naturels, en considérant que l'être humain ne pouvait que les perturber¹⁰. Les questions environnementales et écologiques vont de plus en plus être formulées en termes séculiers autour de préoccupations liées à l'énergie nucléaire, à la biodiversité, à l'urbanisation, à la pollution et aux inégalités nord-sud, sans poser un horizon transcendant ou existentiel. Notre propos sera de montrer qu'au début du deuxième millénaire, un tournant culturel large se dessine, mettant l'écologie (à nouveau) en lien avec des références à la « spiritualité », en particulier aux spiritualités autochtones, indigènes ou holistiques dans le monde occidental. Ce tournant concerne la sphère de l'écologie, mais aussi celle de la religion au sens large. Il n'est toutefois ni linéaire ni dépourvu de tensions. Un aperçu international des enjeux qu'il pose nous semble essentiel avant d'arriver à raconter ce que nous avons observé et analysé à ce sujet en Suisse. Cet aperçu sera toutefois limité au monde occidental, avec son panorama religieux et séculier particulier dont les enjeux peuvent toutefois aller bien au-delà (Lorentzen 2006; Woodhouse 2015). Aux États-Unis à la fin des années 1960, dans un contexte de mobilisations sociales et politiques larges d'une part et des études de l'environnement qui se professionnalisent d'autre part, une nouvelle attention est portée sur la manière dont les imaginaires religieux et culturel influencent la sensibilité écologique.

2 L'émergence du champ d'étude écologie et religion (États-Unis)

Vers la fin des années 1960, notamment suite à la célèbre conférence donnée aux États-Unis par l'historien Lynn White Jr, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, et à la publication de son essai dans la revue *Science* (1967) qui identifiait le christianisme occidental et son anthropocentrisme comme la source majeure de la crise écologique, un champ de recherche florissant étudiant l'impact de la religion sur l'imaginaire écologique émerge. L'essai de White n'est pas particulièrement original ni le premier à souligner la dimension anthropocentrée du christianisme. Par contre, il est le premier,

¹⁰ Voir le chapitre 3 de Larrère et Larrère (2009).

comme l'indique Bron Taylor (2016), à adresser ce thème à un public de sciences naturelles traitant des questions environnementales principalement en termes séculiers. Notre recherche empirique, que nous présenterons par la suite, montrera qu'il n'y a en effet pas de communication entre la théologie verte et les scientifiques de l'environnement. En d'autres termes, si des spécialistes des religions tentent de convaincre de l'importance du religieux dans les questions environnementales, cela ne soulève pas autant d'intérêt que si cette même question est traitée dans le domaine des sciences de la nature. White, un historien médiéviste, élaborait avec son essai une thèse traitant du religieux devant un public en principe sécularisé, l'American Association for the Advancement of Science (AAAS) et les lecteur-trice-s de *Science*, une revue de sciences naturelles de premier rang et largement diffusée. Il y soulignait l'évolution des techniques – notamment agraires – autant que les diverses constitutions d'un *éthos* judéo-chrétien radicalement anthropocentrique ainsi que d'un clivage moderniste entre « nature » et « culture », posant la base culturelle d'une relation d'exploitation (White 1967 : 1205). Avec sa critique, White s'adressait, certes, au christianisme occidental dominant. Mais en même temps, par cette critique, il attribuait un rôle central à la religion dans la possible résolution de la crise écologique, plutôt qu'à la technologie ou à la science. Les dernières phrases de son texte sont très claires à cet égard : « Dès lors que les racines de notre malaise sont en grande partie religieuses, le remède, lui aussi, doit être essentiellement religieux, que nous le nommions ainsi ou non » (White 1967 : 2010).

Les réactions critiques à la thèse de White ne se sont pas fait attendre longtemps. Dans les institutions chrétiennes, cela a donné naissance par exemple à l'« éco-théologie » ainsi qu'à différentes initiatives de campagne en faveur d'une prise de conscience écologique comme le National Religious Partnership for the Environment (Berry 2013 : 455), l'Evangelical Climate Initiative aux États-Unis, ou l'Operation Noah en Grande-Bretagne (Shibley et Wiggins 1997). Dans les mondes musulmans également, un « environnementalisme islamique » s'est développé (Koehrsen *et al.* 2019 : 105).

La thèse de White a été mise à l'épreuve empiriquement et théoriquement par de nombreuses études scientifiques et elle a longtemps occupé une place importante dans les débats en sciences des religions. Elle a contribué à visibiliser les différentes perspectives que les diverses traditions, organisations et pratiques religieuses portent sur la crise écologique (Kanagy et Hart 1995; Shibley et Wiggins 1997; Taylor 2010; Taylor *et al.* 2016; Kanagy et Fern 1993). Enfin, elle a amené la question du rôle joué par la religion dans les débats scientifiques quant aux multiples relations entre dimensions religieuses et préoccupations écologiques (Ivakhiv 2007).

L'exploit de White a été de convaincre des scientifiques que la religion est un élément significatif des changements sociaux. Les études sur les manières dont les institutions, les traditions voire les imaginaires religieux favorisent ou freinent l'action environnementale, que ce soit dans le passé ou dans le présent (Koehrsen *et al.* 2019), se sont entre-temps multipliées et s'inscrivent dans des histoires nationales et disciplinaires différentes. Dans le monde anglophone, ce champ d'études apparaît en tant que tel deux décennies après la conférence et l'essai de White. Dans les années 1990, des programmes académiques interdisciplinaires examinant la question de manière plus systématique ont été créés (Kanagy et Hart 1995; Shibley et Wiggins 1997). Par exemple, résultant des recherches menées au Center for the Study of World Religions (CSWR)¹¹ de la Harvard Divinity School de 1996 à 1998, une série de conférences organisées par Mary Evelyn Tucker et John Grim (2011) mettent en lumière la manière dont les religions du monde sont ou peuvent être considérées comme « vertes ». Ce programme était donc centré sur ce que l'on appelle les « religions du monde », limitant ainsi fortement l'inclusion des formes de spiritualité non institutionnelles, non organisées et non traditionnelles¹².

Dans son ouvrage, Mary Evelyn Tucker (Tucker 2010 : 45) offre une vue d'ensemble des disciplines qui ont contribué à interroger la conjonction entre religion et écologie. Si parmi lesquelles la philosophie, l'anthropologie, évidemment la géographie, l'histoire, la théologie ou encore la critique écoféministe se sont amplement investies dans la conjonction des thématiques. Nous remarquons une absence patente : celle de la sociologie. La manière d'envisager la relation entre écologie et religion privilégie très souvent une approche historique large, universalisante sur la nature humaine, ou alors s'engage dans un militantisme écologique ou religieux. En effet, jusqu'à présent, les questionnements historiques, processuels ou culturels n'ont que peu été débattus par des sociologues.

Au sein du débat dit « écologie et religion », il a été surtout question de savoir si la religion pouvait jouer un rôle social dans la transition durable (Koehrsen *et al.* 2019). La plupart des grandes enquêtes empiriques mesurant ainsi la corrélation entre attitudes favorables à l'environnement et appartenance religieuse ont démontré que cette corrélation est faible, voire

11 Pour plus d'informations : <https://cswr.hds.harvard.edu/about/history>, consulté le 13.02.2020.

12 Les parties suivantes reprennent partiellement le texte paru en anglais en 2021 comme introduction au numéro spécial du *Journal for the Study of Religion, Nature, Culture*, 15 (3). La traduction a été faite par corrections successives des auteur-e-s d'une première version produite par le programme deepL.com (Becci *et al.* 2021: 287-296).

négative. Des enquêtes menées dans les années 1980 et 1990, principalement dans le monde anglo-saxon, ont montré que les individus adhérant à une religion, notamment au christianisme et au judaïsme (Eckberg et Blocker 1989), étaient moins susceptibles de valoriser les actions pro-environnementales que les personnes non affiliées à une religion, tandis que « les Américains séculiers sont les plus pro-environnement » (Guth *et al.* 1995 : 377). Des études plus récentes vont dans le même sens. Clements, McCright et Xiao (2014) ont analysé les données de l'enquête sociale générale (ESG) de 2010 et ont constaté que les chrétiens déclaraient des préoccupations environnementales moindres que les non-chrétiens. Dans une deuxième étude (Clements *et al.* 2014) comparant les données de l'ESG de 1993 et 2010, les auteurs ont conclu que les personnes qui s'identifient comme chrétiennes « ont signalé des niveaux de préoccupation environnementale inférieurs à ceux des non-chrétiens et des individus non religieux » (Clements *et al.* 2014 : 373, notre traduction). En 2016, un rapport rédigé par des scientifiques des universités de Yale et George Mason (Roser-Renouf 2016) constate qu'aux États-Unis les individus les moins religieux se disent plus préoccupés par le changement climatique que les plus religieux. Dans l'ensemble, cependant, ces études ne montrent qu'une faible relation statistique entre l'affiliation religieuse et les attitudes environnementales.

Contrairement à la majorité des recherches quantitatives, les études de cas qualitatives suggèrent une influence légèrement positive de la religion sur les attitudes environnementales (McDuff 2010 ; Tucker 2010 ; Johnston 2013). Les différentes études conceptualisent celles-ci cependant de manière variée, impliquant parfois une notion d'écologie très large, comme vision du monde ou comme mode de vie. Ces recherches qualitatives s'appuient sur la notion de Grace Davie de « croire sans appartenir » (1990), ou celle de la « religion vécue » comme l'expriment Meredith McGuire (2008) et David Hall (1997), et montrent que la non-affiliation ne signifie pas l'absence de certaines croyances (p. ex. la guérison et la vie après la mort) ou pratiques (p. ex. la prière ou la méditation). Gilliat-Ray et Bryant (2011) ont observé des initiatives à petite échelle et l'apparition de mosquées respectueuses de l'environnement à Sheffield (Royaume-Uni). Ces scientifiques ont toutefois estimé que les raisons et les motivations de ces initiatives ne provenaient pas nécessairement de facteurs religieux en soi. La religion peut encourager les personnes appartenant à des communautés religieuses à mettre en œuvre des actions environnementales si elles les perçoivent comme cohérentes par rapport aux discours et aux croyances qu'elles entendent dans leurs communautés. Elle peut dans le cas contraire toutefois aussi être un frein. Derk Harmannij (2019) a étudié cinq communautés chrétiennes à Exeter, dont les responsables défendaient dans leurs discours l'importance

de la protection environnementale et la nécessité d'opérer des changements de modes de vie. Cependant, peu de membres de ces communautés appliquaient ces principes dans leur vie quotidienne. En effet, il existait des désaccords entre les membres d'une même église sur les thématiques écologiques. Certains membres avaient un rapport distancié à leur communauté religieuse et ne suivaient pas les consignes. Même celles et ceux qui essayaient de le faire n'arrivaient souvent pas à mettre en œuvre les principes entendus dans leur sphère privée. Des recherches menées aux États-Unis arrivent à des conclusions tout aussi nuancées. Vaidyanathan (2018) a fait partie d'un groupe de scientifiques qui ont étudié une vingtaine de communautés à Houston et Chicago, et constaté qu'il n'y avait quasiment pas de différences concernant les questions environnementales entre les orientations monothéistes (musulmane, juive et chrétienne).

Les résultats des recherches sur le lien entre religion et écologie divergent en fonction des définitions données à ces deux notions. Steffen Böhm et Tamas Lestar (Böhm et Lestar 2020) ont étudié diverses communautés qualifiées d'éco-spirituelles au sens large, comme The Sisters of Earth aux États-Unis ou l'association internationale Hare Krishna. Les personnes enquêtées adaptent leur mode de vie afin de suivre une certaine vision spirituelle de la nature, optent pour une forme d'ascétisme concret (végétarisme, économie décroissante, etc.) et expriment un sentiment d'appartenance élargie.

L'auteur qui a le plus influencé ce champ récemment est certainement le Californien Bron Taylor. Il a observé qu'il existe un « milieu environnementaliste » (2010 : 13) partageant des visions du monde et des récits « censés être en harmonie avec la science – mais ils sont aussi souvent fondés sur des connaissances mystiques ou intuitives qui sont hors de portée de la méthode scientifique » (2010 : 14). Il résume cette vision du monde par la notion de « *Dark Green Religion* », qu'il caractérise comme « *generally deep ecological, biocentric¹³, or ecocentric, considering all species to be intrinsically valuable, that is, valuable apart from their usefulness to human beings* » (2010 : 3). Selon Bron Taylor, la « *Dark Green Religion* » naît dans un mouvement de revalorisation des diverses religions dites « de la nature », ayant été dépréciées par la tradition judéo-chrétienne, comme le paganisme ou l'animisme. Si cette démarche est déjà en cours dans le romantisme de Jean-Jacques Rousseau ou chez Baruch Spinoza (Taylor 2010 : 3-4), la nouveauté réside dans l'appui qu'elle prend sur les sciences modernes, et notamment

13 Cette notion se réfère à « une posture morale de l'éthique environnementale qui soutient que les êtres vivants sont dignes d'être considérés moralement au même titre que les hommes ou les animaux » (Hess 2015 : 80).

les sciences de la nature. Une des sources principales est le livre *Silent Spring* (1962), publié par la biologiste américaine Rachel Carson. Elle y dénonce les conséquences dévastatrices de l'usage des pesticides sur l'environnement – et en particulier, sur les oiseaux et finalement la santé. Selon Taylor, cet ouvrage au succès considérable, répercuté d'ailleurs dans le livre de Lynn Margulis et James Lovelock *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Lovelock et Margulis 2017 [1979]), va induire une augmentation des alertes environnementales à caractère apocalyptique inférant une prise de conscience de la fragilité des écosystèmes. Dès lors, les liens d'interdépendance entre les espèces d'abord théorisées par les scientifiques, à commencer par Charles Darwin (2008 [1859]), dépasseront la sphère scientifique pour rejoindre un milieu environnementaliste (Taylor 2010: 13-14). Selon Taylor, cela démarre avec le premier Earth Day en 1970 aux États-Unis¹⁴, une journée qui continue à être célébrée annuellement. Comme ses études ont été menées principalement dans le contexte nord-américain, une certaine prudence s'impose avant de généraliser ces conclusions à d'autres contextes linguistiques, géographiques et culturels, où la sécularisation et la pluralisation religieuse présentent des spécificités. Afin de tenir compte de ces études récentes, nous introduirons dans nos analyses la variable de la spiritualité, jusqu'ici peu explorée en termes quantitatifs dans ce domaine.

3 Les spécificités culturelles et linguistiques dans l'étude du lien entre écologie et religion

La manière dont ce champ d'études s'est développé dans le contexte francophone diffère de nombreux égards de ce qui s'est passé dans d'autres contextes linguistiques et nationaux. Nous retrouvons cette diversité en Suisse avec ses différentes régions linguistiques.

En Suisse, comme l'ont montré les linguistes Ursula Brechbühl et Lucienne Rey (1998), l'intérêt pour les questions écologiques varie dans les trois régions linguistiques. En analysant l'emploi du terme de « nature » dans les articles publiés dans les principaux journaux du pays entre 1904 et 1989, elles constatent une augmentation générale de cet intérêt depuis le début du siècle. Si au début du XX^e siècle la notion de nature est partout associée à la beauté et la poésie, évoquant même le mystère (Brechbühl et Rey 1998: 37), très tôt, des sensibilités linguistiques apparaissent. En Suisse

14 Voir <https://www.earthday.org/earth-day-2021/>, consulté le 13.09.2021.

alémanique, le mystère peut être mystique, alors que dans les régions francophone et italophone, il est plutôt équivalent à merveille (de la nature). Remarquons que l'association même de nature et beauté est un motif récurrent dans la pensée chrétienne. Selon le pharmacien, botaniste et écologue Jean-Marie Pelt, la tradition chrétienne aurait « toujours vu dans la beauté de la nature l'expression de la beauté du Créateur » (Pelt 2003 : 6). Au fondement de cette vision se trouve l'idée d'une « loi éternelle » suivant Thomas D'Aquin, comme raison de la sagesse divine ordonnatrice du monde. Dans l'encyclique *Humanae Vitae*, parue en 1968, la nature est considérée comme un « ordre structuré par les lois biologiques » (Béraud 2021 : 91). Considérer la nature comme belle en tant qu'expression de l'ordre divin implique toutefois un « impératif de soumission à la nature et à ses lois » (Béraud 2021, 90). Cette vision chrétienne, de toute évidence à l'opposé de la vision anthropocentriste dénoncée par White, co-existe toutefois avec elle (Grinevald 2010). Le terme de nature se réfère donc variablement au monde vivant incluant ou non les humains. Ainsi, si les doctrines religieuses ou les théologies contiennent des visions différentes du rapport à la nature, les linguistes ont trouvé une régularité dans l'ensemble des textes publics analysés lorsqu'une référence associe la nature à une personne. Dans toutes les régions linguistiques, il s'agit d'une femme. Cette régularité indique un ancrage très profond sur lequel, nous le verrons dans le chapitre cinq de ce livre, les nouvelles spiritualités vont facilement prendre appui. Cette « Dame Nature » est puissante, pour les germanophones elle est généreuse, pour les francophones elle est capricieuse, mais ne devient une personnalité qui peut avoir des droits qu'après les années 1950, avec la montée des problèmes environnementaux. Au début du XX^e siècle, la beauté de la nature est synonyme d'intouchabilité pour les germanophones, l'humain étant considéré comme un facteur dérangent, à l'instar du paradigme scientifique de l'écologie. La tendance à l'idéalisation voire à la divinisation et la sacralisation de la nature est plus forte en Suisse alémanique. Pour les francophones en revanche, il s'agit d'une beauté à conquérir, à domestiquer par la passion humaine, à l'exemple de la vigne et de la passion pour le vin. Aussi, dans les articles en italien, la présence humaine est tout à fait intégrée dans la nature. La nature et le paysage deviennent le récipiendaire de l'imaginaire patriotique¹⁵. La critique environnementale visant à préserver la nature crée d'abord un écart entre les villes et les campagnes. Ces dernières accusent les villes de défigurer la nature avec leur bétonification (Brechtbühl et Rey 1998 : 107), alors que les citoyen-ne-s considèrent avec sus-

15 L'exposition « Wild at heart. Le romantisme en Suisse » à la Kunsthaus de Zurich en 2020 en était une excellente illustration.

picion la manière dont la nature est traitée par les agriculteur-trice-s. Des différences plus nettes entre les régions linguistiques apparaissent à partir des années 1970, quand s'impose en allemand le terme de « *Umwelt* », traduit du danois « *omverden* » au début du XIX^e siècle¹⁶. Ce terme servira à traiter des questions qui touchent à l'influence humaine sur la nature, et n'a pas, contrairement à la notion de nature, d'agentivité propre. Dans les autres langues, les termes ont des origines étymologiques diverses (Brechtbühl et Rey 1998 : 124). En italien, le terme « *ambiente* », issu du latin « *ambire* » (tourner autour), signifiait au départ le milieu social et ne se rapporte à du naturel que depuis la fin des années 1979 (Brechtbühl et Rey 1998 : 128). L'origine du terme français « environnement » en revanche provient du mot latin « *vibrare* ». L'usage de mots composés permet aux germanophones d'introduire facilement des dimensions plus morales, par exemple avec l'usage de mots tels que « *Umweltsünder* ». Les deux linguistes ont vu se décanter d'une part une écologie « scientifique » (Brechtbühl et Rey 1998 : 137), davantage présente dans les régions germanophones, et d'autre part une écologie « politique-planificatrice » dans les deux régions latines, le Tessin et la Romandie. Au sein de cette dernière, la région lémanique avec ses deux villes principales Genève et Lausanne forme un *hub* historique dans lequel ont lieu, à partir des années 1970, d'importantes innovations religieuses et écologiques. Plusieurs théologien-ne-s chrétien-ne-s antiatomiques y développent des théologies vertes (Monnot et Rognon 2020), en lien étroit avec la commission internationale Foi et Constitution du COE, dont le siège est à Genève, mais aussi avec des organisations ecclésiastiques locales. Cette région relie également des réseaux transnationaux d'activistes, chacun se tenant sur une frontière différente entre la France et la Suisse, et participant néanmoins à plusieurs initiatives pour fédérer les initiatives ascendantes qui naissent localement. Le parti vert de Genève, initialement très petit, proposait dans son manifeste (rédigé en 1983) une nouvelle « vision du monde » et un « nouveau système de valeurs » et promouvait l'ouverture à la vie, la mobilité conceptuelle et l'intuition, refusant de considérer la science comme la vérité ultime.

Dès les années 1980, un certain usage consensuel du mot « vert » se développe qui dépasse la caractéristique physique, pour dénoter un idéal et une posture politique. Ainsi, il sera utilisé pour qualifier toute sorte de choses, des personnes, des événements, etc. Dans chaque région linguistique, les thèmes de l'écologie sont traités dans une perspective proche de

16 Dans la langue allemande, les termes se diversifient davantage avec l'introduction des notions d'*Ökologie* (Brechtbühl et Rey 1998 : 123) et dès les années 1980, de « *Bio-* ». Ce terme marque de plus en plus la différence avec l'artificiel, l'industriel (Brechtbühl et Rey 1998 : 146).

celle des pays voisins : l'Italie pour le Tessin, la France pour la Romandie et l'Allemagne pour les germanophones. En Suisse alémanique, les luttes « *anti-atom* » par exemple sont au départ intimement liées à des mouvements sociaux contre culturels et revendiquent un changement sociétal radical, alors que dans les deux autres régions, les contestations portant sur des questions écologiques ont d'abord un caractère pragmatique, en lien avec les luttes politiques traditionnelles et visent des améliorations techniques. Au-delà des liens aux régions linguistiques correspondantes, les initiatives écologiques en Suisse sont souvent impliquées sur la scène des échanges internationaux¹⁷.

Si les connotations culturelles de la notion de nature et l'activisme environnemental varient clairement dans les différents contextes linguistiques de la Suisse, il en va de même pour l'étude du lien entre écologie et religion. Dans le monde académique francophone, ce champ d'études s'est développé selon des positions et des traditions savantes spécifiques. Les questions environnementales autour de l'énergie nucléaire, de la biodiversité, de l'urbanisation, de la pollution et des inégalités nord-sud ont de plus en plus été traitées dans des perspectives scientifique/technique et politique.

L'étude du lien entre religion et écologie s'est donc développée, dans les sciences sociales du monde francophone, en suivant des positions et des traditions savantes bien spécifiques. Nous avons identifié deux facteurs majeurs qui caractérisent ce développement. Le premier facteur qui nous semble important est la modalité de réception de la thèse de White. Dans le contexte francophone, le texte de Lynn White a d'abord déclenché des réactions dans le domaine de la théologie et du dialogue interreligieux. La traduction de son article en français et les discussions qu'elle a déclenchées ont suivi des lignes très différentes au sein du champ académique francophone. Selon le philosophe et militant écologiste suisse Jacques Grinevald, qui a signé la traduction officielle de l'essai en français, en « France et plus généralement dans les pays catholiques, la réception de la thèse de Lynn White n'a pas été aussi forte qu'aux États-Unis » (Grinevald 2010 : 55).

Le deuxième facteur, lié au premier, concerne plus largement la difficulté de la naissance d'un champ interdisciplinaire pour l'étude scientifique du lien religion et écologie. Afin que des disciplines avec des méthodologies si différentes comme la sociologie, la théologie, l'écologie politique, la philosophie, l'éthique et l'anthropologie se joignent autour d'un objet, il a fallu que l'objet en question gagne en pertinence sociale, voire politique. Or, cela

17 Par exemple, l'Union internationale pour la protection de la nature, ou, dès 1957, l'Union internationale pour la conservation de la nature et de ses ressources a son quartier général à Gland, dans le canton de Vaud.

ne peut se produire si la société est considérée comme totalement sécularisée. Par la suite, nous présenterons donc un aperçu de la manière dont le lien entre ce qui est désigné par « écologie » et « religion » est devenu pertinent dans le milieu des sciences sociales francophones, avant de discuter des spécificités de l'émergence de cet objet d'étude plus largement. Ce détour par la construction de l'objet nous permet de situer l'importance de l'étude de ce que nous entendons par processus de « spiritualisation de l'écologie ».

Excursus 1

Les Églises historiques : théologie verte, contemplation et certification écologique des paroisses

Christophe Monnot

Dans les années 1970, une élite de théologien-ne-s et de scientifiques progressistes proches des Églises et engagé-e-s dans le dialogue œcuménique (protestant, orthodoxe, catholique) forme un terreau de base donnant l'impulsion aux Églises à prendre en compte la question écologique. Ce réseau d'intellectuel-le-s dépasse les cadres décisionnels des Églises nationales et cantonales, des diocèses et des patriarcats, et se situe à une échelle cosmopolite et interconfessionnelle. C'est notamment au sein du Conseil œcuménique des Églises (COE), basé à Genève, qu'une grande partie de la réflexion théologique et liturgique est premièrement menée sur les enjeux de justice environnementale, ainsi que de « sauvegarde de la Création ». Dans le débat écologique des années 1970, ces réseaux sont également les premiers à interroger dans un langage séculier les conséquences du mode de vie occidental sur la dégradation des biotopes, la dérégulation du climat ainsi que leurs effets néfastes en guise de justice sociale. Les préoccupations de cette élite débordent les seules questions environnementales. En Suisse, la fondation de la Déclaration de Berne (qui deviendra Public Eye) émane de cette même élite (notamment André Bieler, Max Geiger et Lukas Vischer). Cette élite codifie en des langages à la fois audibles pour une audience religieuse et séculière des formes éthiques environnementales, à l'instar de Hans Jonas et de son *Principe de responsabilité* (Jonas et Greisch 1990). Des scientifiques comme l'historien des techniques Lynn White ou René Dubos, s'ils ne sont pas des théologiens engagés, ne cachent pas leur appartenance confessionnelle et leur intérêt pour le religieux lors de leurs contributions aux débats sur les liens entre théologie chrétienne occidentale et crise écologique (Grinevald 2010). Ils sont même à l'origine des débats qui vont animer les Églises chrétiennes en premier lieu, puis d'autres représentant-e-s des autres traditions religieuses mondiales (judaïsme, islam, bouddhisme, hindouisme, etc.).

En Suisse, l'histoire et la présentation de cette élite sont indissociables des débats qui animent le monde anglo-saxon, des institutions intergouvernementales et œcuméniques (Zufferey 2003). Si l'article phare de Lynn White *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (1967) est souvent cité comme étant l'un des moments de bascule d'un phénomène « d'écologisation du religieux » en Occident, les réflexions de l'auteur ne sont que le sommet de l'iceberg et de débats bien antérieurs sur le rôle écologique de la religion. Fortement inspirée par la figure de John Muir et sa vision panthéiste de la Nature comme étant « le temple de Dieu », des réflexions similaires ont cours dans les premiers mouvements environnementalistes américains ainsi que dans les mouvements romantiques et idéalistes européens de la fin du XIX^e siècle. C'est notamment en reprenant ces débats que l'une des figures de proue de la naissance des sciences environnementales aux États-Unis, l'ingénieur forestier Aldo Leopold, écrit déjà dans la préface de son *Almanach d'un comté des sables* (1948 [1949]) que « l'écologie n'arrive à rien parce qu'elle est incompatible avec notre idée abrahamique de la terre. Nous abusons de la terre parce que nous la considérons comme une commodité qui nous appartient. Si nous la considérons au contraire comme une communauté à laquelle nous appartenons, nous pouvons commencer à l'utiliser avec amour et respect » (Leopold 1948 [1949] : 14-15).

Dans la continuité de ces débats, une première influence historique est à noter pour l'engagement des Églises dans les enjeux environnementaux. Le théologien luthérien à l'université de Chicago Joseph Sittler a été le premier à alerter les Églises, lors de l'Assemblée de New Dehli en 1961, sur les distorsions dues au « clivage entre la grâce et la nature dans la pensée occidentale » (Sittler 1962 : 178). Sous son impulsion, le COE créera le programme « Église et société » dirigé par Paul Albrecht, qui s'intéressera au lien à cette époque entre science, technologie et foi. C'est dans ce contexte que l'on pense principalement l'écologie à ce moment-là. Jacques Ellul, le penseur protestant des techniques, n'est donc pas loin de ces préoccupations du COE avec qui il dialoguait. Le point d'orgue de ce programme est une rencontre au Massachusetts Institute of Technology (MIT) en 1979 intitulée « Foi, science et futur » (Shinn 1979 : 1980). Ce programme alimentera un milieu propice aux questions environnementales au sein du COE. Il stimulera un réseau de réflexion dans les milieux anglo-saxons. Ce n'est donc pas un hasard si les premières remises en question de la théologie « anthropocentrique » chrétienne proviennent tout d'abord des milieux intellectuels anglo-saxons, spécialement protestants, à l'instar de celui auquel appartient Lynn White.

Parmi cette élite, un jeune théologien suisse est à mentionner en la personne de Lukas Vischer. Il est à l'Assemblée de New Dehli (celle de l'appel de J. Sittler) et devient, cette année-là, directeur de la commission Foi et Constitution du COE. Il sera influencé par la théologie œcuménique de Paul Albrecht, alors directeur de la commission Église et société du COE. C'est dans ce milieu que l'on discute du

nouveau processus « Justice, paix, sauvegarde de la Création » (JPSC). Mais c'est surtout à partir de la conférence du COE à Nairobi en 1975, avec l'intervention de Charles Birch « Appelés à remplir la terre » (Birch 1976), que la question de l'écologie et de la « durabilité » (*sustainability*) sera couplée à l'œcuménisme et devient une priorité absolue pour Lukas Vischer. Il éditera d'ailleurs, bien plus tard, un ouvrage avec lui sur la cause animale (C.V. Birch, Lukas 1997). Le théologien suisse devra quitter le COE en 1980, en raison de relations tendues avec le secrétaire général de l'époque, Philip Potter. En 1972, ils étaient tous deux candidats au poste de secrétaire général. Ils imprimaient l'un et l'autre des directions théologiques différentes au sein de l'œcuménisme. Finalement, c'est le dominicain Potter et son ouverture sur la théologie de la libération qui a eu les faveurs du Conseil. Cela eut un impact sur le processus « Justice, paix, sauvegarde la création », qui fut influencé par des idées de la théologie de la libération. Cette influence théologique aboutit au sein du COE au débat sur la théologie « contextuelle », qui a enflammé (le terme est choisi !) l'assemblée de 1991 à Canberra avec l'intervention de la théologienne presbytérienne Chung Hyun-Kyung. La Fédération des Églises protestantes de la Suisse (FEPS) créera alors un poste taillé pour Vischer, qu'il occupera jusqu'à sa retraite en 1992. Son poste était partagé entre un « Bureau de l'œcuménisme » à la FEPS et une chaire de théologie œcuménique à l'université de Berne. Il fondera le Synode protestant suisse (1980-1987) et l'œuvre œcuménique en allemand Oeku – Kirchen und die Umwelt, en français œco – Églises et environnement en 1986.

Explorer cette première histoire des réseaux œcuméniques et d'une élite intellectuelle en Suisse qui favorise l'émergence de nouvelles organisations et manières de considérer les enjeux écologiques au sein des Églises n'est pas l'objectif de cet ouvrage mais est traité ailleurs (Monnot et Rognon 2020). Toutefois, ce rapide cadre historique démontre bien que certaines traditions qui peuvent être rattachées à l'éco-spiritualité, en tant que catégorie générique, trouvent leur ancrage au sein d'un milieu progressiste des institutions religieuses historiques.

4 La construction de l'objet écologie et religion dans les sciences sociales francophones

Alors que dans le monde anglophone l'étude systématique par les sciences sociales de la relation entre écologie et religion commence, comme nous l'avons vu, avec le débat déclenché par l'essai de White, on ne peut pas dire de même pour le monde francophone. Dès les années 1970, des groupes alternatifs, basés sur des philosophies qui se présentent comme non dogmatiques, ont initié de nouvelles pratiques en matière d'environnement. Leur

spécificité était d'adopter une vision holistique du monde qui repose sur un système de correspondances entre êtres humains, nature et « cosmos » (Mayer 1993). Sur le plan du rapport à la nature, ces groupes s'opposent à une vision dualiste du monde. La sociologie des religions francophone a commencé à aborder de manière critique le lien entre écologie et religion dans le cadre d'une discussion sur les conséquences sociales de la modernité. De manière plus large, la sociologie francophone ne s'est pas intéressée autant à l'analyse des transformations sociales liées aux questions écologiques, comme le faisait en Allemagne Ulrich Beck, en Angleterre Anthony Giddens ou Manuel Castells en Espagne. L'ouvrage majeur de Beck, *Risk Society* (1992, première édition 1986), n'a été traduit en français que quinze ans après sa première publication, particulièrement encouragée par Bruno Latour, qui a écrit la préface de l'édition française¹⁸. Un premier livre important sur la question écologie et religion a été édité par Danièle Hervieu-Léger, l'une des principales sociologues françaises de la religion, et publié en 1993. Danièle Hervieu-Léger (1979) avait, en pionnière, déjà travaillé sur le retour à la terre d'écologistes urbain·e·s à la fin des années 1970, en analysant leurs postures critiques face à la modernité et en identifiant des affinités avec des visions religieuses. Ce n'est que timidement que d'autres sociologues des religions français·e·s de renom ont contribué à cette réflexion. Dans son livre de 1993, cela se produit sur un plan plus conceptuel sans qu'un travail de terrain ne s'ensuive. Le livre contient par ailleurs les textes de deux auteur·e·s anglo-saxon·ne·s, Catherine Albanese et James Beckford. Lynn White n'est mentionné qu'en conclusion et en référence au contexte américain. La thèse de White y a un impact indirect, car l'ouvrage aborde le lien entre religion et écologie en termes d'« affinité élective », faisant ainsi référence à la célèbre thèse de Max Weber selon laquelle le capitalisme s'est construit sur l'impulsion éthique donnée par le protestantisme (Weber 1988 [1920]). Par ailleurs, comme Lynn White, James Beckford développe explicitement l'idée que les visions du monde exercent une influence globale sur l'activité humaine et sur les organisations sociales qu'elles co-configurent. Au moment de la publication de ce livre, cela ne faisait que quelques années que l'essai de Lynn White était disponible en français, publié dans un ouvrage scientifique. Il est cependant probable

18 La sociologie française s'intéressait principalement aux questions de l'État providence national ou aux luttes sociales plutôt qu'aux problèmes écologiques mondiaux (Callon *et al.* 2001). Cela a eu des répercussions importantes sur la sociologie francophone de la religion. Voir le numéro 1 de *Sociologie et sociétés*, publié en avril 1981 sur le thème : « Écologie sociale et mouvement écologique », sous la direction de Jean-Guy Vaillancourt. Il traite de la dimension symbolique sans explicitement mentionner la question religieuse.

qu'une première traduction avait paru déjà en 1974 en annexe du livre *Pollution and the Death of Man: The Christian View of Ecology* (Schaeffer 1970) par l'auteur évangélique conservateur Francis Schaeffer, qui vivait à l'époque à l'Abri, une communauté évangélique située en Suisse romande. Avec ce texte en annexe, l'auteur visait à étayer d'une source scientifique sa critique évangélique du soi-disant rationalisme moderne. Le livre était distribué par la maison d'édition confessante de la Ligue pour la lecture de la Bible, sans atteindre un public plus large. Il est probable, toutefois, qu'il circulait dans les cercles du dialogue interreligieux et de l'œcuménisme genevois. Lynn White n'a approuvé que la traduction française de Jacques Grinevald – philosophe des sciences vivant et enseignant à Genève, que nous avons pu rencontrer à plusieurs reprises – initialement publiée en 1984 (et que le traducteur a révisée en 1989 et en 2009).

Danièle Hervieu-Léger est une des rares sociologues francophones des religions à tenir compte de ce texte sans pour autant lui donner la place de déclencheur de débat. Son propos est plutôt d'étudier les deux visions du monde, religieuse et écologique, comme s'intéressant à la « nature » et à « l'homme » et confrontées à la constitution d'un *éthos* moderne, favorisant une vision spécifique « désenchantée ». La contribution propose une analyse perspicace, qui finalement a comme objet le propos de White en mettant en évidence un double aspect contenu dans le débat sur la religion et l'écologie : premièrement, ce dernier révèle qu'une « protestation écologique » (moderne) accuse les traditions religieuses d'être « excessivement anthropocentriques » (Hervieu-Léger 1993 : 11). D'autre part, ce débat recouvre « une protestation spirituelle et/ou religieuse contre la sécularité contre nature du monde moderne » (Hervieu-Léger 1993 : 11). L'étude de la question du lien de l'écologie à la religion montre clairement que toute réflexion sociologique sur la religion s'inscrit nécessairement dans le débat sur les conditions des sociétés modernes (post)industrielles, comme le soutient James Beckford dans cette contribution (1993). Elle ne peut pas se limiter à juxtaposer les études des différentes grandes traditions religieuses.

5 Les années 1990 et le voisinage disciplinaire

L'étude sociologique sur les utopies écologiques et les néoruraux menée par Danièle Hervieu-Léger déjà dans les années 1980 (Léger et Hervieu 1979) avait dans son contexte historique un caractère sans doute pionnier pour la France. Sollicitée par le service français de recherche et d'étude de l'environnement, Hervieu-Léger organise un colloque à partir duquel est édité un

livre pionnier dans la sociologie des religions francophone (Hervieu-Léger 1993). Le service français de recherche et d'étude de l'environnement partait de deux constats : l'ampleur de la diffusion de thèmes à connotation religieuse et de références apocalyptiques. Au sein de la sociologie des religions, ce thème avait jusque-là été peu étudié et connaît un grand regain d'intérêt actuellement. La discipline retrouve les traces qui avaient été laissées par les travaux sur les religions et spiritualités orientales, la théosophie et le transcendantalisme. Un certain alarmisme régnait autour de l'identification de quatre périls majeurs : l'explosion démographique, la pandémie du SIDA, le nationalisme et les désastres écologiques. L'étude de l'articulation entre écologie et religion se trouve ainsi d'emblée dans une approche critique de la globalisation et de la modernité. Dans les années 1960 et 1970 surgit une forte critique de la science. Dans ce cadre, la nature est considérée comme une ressource précieuse inspirant des modes de vie alternatifs. Certaines initiatives dans le domaine de l'écologie, comme le mouvement de l'« écologie intégrale », mais aussi des luttes de femmes du sud, proposent une articulation entre religion et politique en sacralisant une idée de vie. Par la suite, l'écologie comme science va polariser le champ politique et religieux en France. Danièle Hervieu-Léger invite en conclusion à réfléchir sur l'importance de l'émergence d'une pensée du commun sur la base de l'idée acquise de l'autonomie et en évitant l'absolutisation de la vie biologique. L'ouvrage est beaucoup discuté, mais ne fait pas des émules. L'appel que Danièle Hervieu-Léger a lancé dans son livre édité quelques années plus tard est suivi par certain·e·s sociologues des religions, notamment au Québec. En 1995, la vingt-troisième conférence de la Société internationale de sociologie des religions (SISR), qui s'est tenue au Québec, avait pour thème « La régulation par la religion de la nature et du corps ». Dans cette société internationale bilingue (français et anglais), les sociologues belges, suisses, canadien·ne·s et français·e·s sont influent·e·s depuis sa fondation, aux côtés de la majorité anglophone. Certains des articles présentés au Québec ont été publiés deux ans plus tard dans un numéro thématique de la revue *Social Compass*. Comme dans le contexte américain, la principale attention des chercheur·euse·s a été accordée à ce qu'on a appelé le « verdissement des religions » (Vaillancourt et Cousineau 1997). Dans les années 1990, des sociologues francophones s'emparent de la thématique religion-écologie à l'instar de Françoise Champion (1995), qui récapitule dans un article paru dans les *Archives de sciences sociales des religions* en 1995 les différentes approches qui existent autour du « retour à la Terre » selon les religions. Un nombre plus important de publications vient d'auteur·e·s canadien·ne·s (Tessier et Vaillancourt 1996), se référant surtout aux principales traditions chrétiennes ou à la situation des peuples autochtones (Tessier 1997). Bien que ces publi-

cations soient de grande qualité, elles ont eu peu d'influence sur les débats francophones européens en sciences sociales. Les rares études qui portaient sur les préoccupations écologiques comme faisant partie du champ religieux, ou vice versa, étaient souvent contestées, que ce soit pour des raisons religieuses ou laïques. Une dynamique similaire s'est produite dans les disciplines voisines de la sociologie de la religion, comme la théologie, l'écologie politique, la philosophie et l'anthropologie. Un bref commentaire de certains développements clés ayant marqué ces disciplines au cours de ces années en ce qui concerne l'étude du lien entre religion et écologie s'impose dans la mesure où ces développements ont entraîné des répercussions sur l'étude scientifique du thème religion-écologie.

Longtemps, la théologie chrétienne, tant catholique que protestante, n'offrait que peu d'espace à la question de l'écologie. Le catholicisme dominant, qui est la principale tradition religieuse du monde occidental francophone, n'était pas du tout engagé dans le processus d'«écologisation», les théologies écologiques étant souvent soupçonnées de véhiculer des idées marxistes (Bertina 2016). Ce sont les théologien-ne-s engagé-e-s dans l'action œcuménique et interreligieuse qui ont introduit cet axe (Manoel *et al.* 1989)¹⁹. Même l'influent philosophe et théologien laïc Jacques Ellul, précurseur de l'écologie politique et du mouvement œcuménique, avait exprimé des critiques (marxistes) sur le fonctionnement du Conseil œcuménique des Églises, ouvrant la voie aux dirigeant-e-s de l'Église protestante dans les années 1980 à rejeter le programme «Justice, paix et sauvegarde de la création» dans son ensemble.

En Suisse romande en revanche, où le protestantisme est traditionnellement une confession majeure, ce même programme a eu un impact important. C'est, toutefois, surtout autour des deux premiers thèmes du programme que l'Église protestante a rallié toutes les paroisses à une plateforme appelée «Terre Nouvelle» à laquelle Caritas Suisse (catholique) et Action de Carême ont étroitement collaboré. L'idée de la «terre nouvelle» était alors davantage comprise comme une planète favorisant la solidarité, le commerce équitable et les relations nord-sud qu'en termes environnementaux²⁰. Pourtant, une organisation non gouvernementale (ONG) environne-

19 Voir le numéro spécial sur l'écologie et la théologie de *Foi et Vie* (n°11-12, 1974), une revue éditée par Jacques Ellul. Il comprend une contribution sur les relations des humains avec la création ainsi que deux articles de l'ancien premier secrétaire du COE (dont un article discutant sérieusement la thèse de Lynn White). Voir https://www.foi-et-vie.fr/archive/review.php?code=1974_05-06, consulté le 17.02.2020.

20 Notamment, le label de commerce équitable Max Havelaar a été fondé par cette plateforme (en coopération avec d'autres ONG suisses).

mentale chrétienne, oeku²¹, a été fondée en Suisse en 1986. Son influence a été forte en Suisse alémanique, tandis qu'en Suisse romande, son action a été éclipsée par la plateforme Terre Nouvelle.

En ce qui concerne les écrits philosophiques, on peut trouver différentes perspectives dont nous ne pouvons faire qu'une petite sélection. D'une part, des auteur-e-s spécialisé-e-s dans la psychanalyse française et la philosophie continentale tels que Félix Guattari et Gilles Deleuze ont promu des arguments en faveur de ce qu'ils ont appelé l'« écosophie » (1989). Bien que cette utilisation du concept puisse être comprise aujourd'hui comme la promotion d'un certain type de « spiritualité de vie subjective » (Heelas *et al.* 2005), à l'époque, elle faisait écho au sein des mouvements de gauche comme une approche culturelle alternative et subversive, évitant toute association avec la spiritualité et se rapprochant de la notion d'« écologie profonde » d'Arne Naess (1989). Contrairement au contexte américain où les universitaires de la contre-culture se référaient aux mouvements hippies antiguerre et spirituels, en France, les intellectuel-le-s mobilisé-e-s en Mai 68 ont construit une opposition aux institutions et aux autorités religieuses. Ces dernières étaient considérées l'ennemi principal de la liberté individuelle et de l'émancipation sociale. Des philosophes francophones (Bourg 2003; Bourg et Papaux 2010; Bourg et Roch 2010; Hess 2013) ont mis le doigt sur les enjeux éthiques et anthropologiques de la question écologique, mais ces réflexions n'ont pas abouti à des recherches sociologiques empiriques. Il s'agissait néanmoins de valides tentatives de dépasser les frontières interdisciplinaires. Le philosophe et théologien français Dominique Bourg – que nous avons également rencontré et interviewé – une fois nommé en Suisse commence à y développer et partager des réflexions sur des questions éco-spirituelles. Il organisait à Lausanne un colloque international sur le thème « Environnement et spiritualité » avec le philosophe et historien Jacques Grinevald et le théologien Pierre Gisel enseignant aux universités de Lausanne et Genève (Bourg et Papaux 2010). Grâce à ce colloque interdisciplinaire, et d'autres qui ont suivi, un champ structuré a lentement émergé, permettant une étude systématique du lien entre religion et écologie. La notion de « spiritualité » y est proposée en tant que « concept opératoire »²² permettant d'intégrer connaissances scientifiques et relations alternatives à la terre. Il convient également de mentionner les travaux plus récents d'Au-

21 Nom complet : oeku – Kirchen und die Umwelt (en français œco – Églises et environnement), nous en reparlerons plus tard. Voir <https://oeku.ch/de/index.php>, consulté le 19.02.2020.

22 Voir « Le spirituel : un concept opératoire en sciences humaines ? » 19-20 octobre 2017, Université de Rennes 2 et « Spiritualité et scientificité dans les agricultures alternatives », 13-14 décembre 2017, Université de Lausanne.

rélie Choné sur l'anthroposophie et l'écologie spirituelle d'inspiration allemande (2009; 2013). Elle insiste sur un certain socle commun de la notion d'« au-delà des contextes historiques, géographiques et religieux différents ». Elle écrit dans la conclusion de son entrée « Éco-spiritualité » dans le *Guide des humanités environnementales*, qu'elle a co-édité :

Quelles que soient les formes prises par l'écologisation du religieux – d'un christianisme écologique aux religions de la terre néo-païennes, en passant par le simple besoin de se relier à soi-même, aux autres, à la nature et au cosmos – et par la spiritualisation de l'écologie – des théories Gaïa au contrat naturel, en passant par l'écologie profonde –, elles ont toutes en commun une prise de conscience environnementale reposant sur la sacralisation de nos rapports à la nature et l'existence d'un lien cosmique entre les êtres vivants et leur environnement. (Choné 2016 : 71)

En étudiant la littérature, notamment allemande dans le domaine de l'écologie, Choné va trouver que depuis les années 1980 se développe « une spiritualisation croissante de l'écologie » :

De nombreuses voix s'élèvent pour dépasser le dualisme nature/culture, l'idée d'une nature-objet-ressource et le paradigme dominant de l'anthropocentrisme; il s'agit de reconnaître une valeur intrinsèque, et donc des droits, à la nature, qui devient désormais un sujet. En invitant l'homme à renouer avec son milieu de vie non humain et à réhabiter la Terre en communion avec elle et non contre elle, un certain nombre d'intellectuels et d'écologistes militants semblent vouloir intégrer une dimension spirituelle dans l'écologie. (Choné 2016 : 65)

L'analyse de Choné se positionne sur le plan de l'histoire des idées et des traditions. Pour Choné, dès les années 1970, l'éthique environnementale, marquée par la pensée du philosophe américain Holmes Rolston est « spiritualisée ». Elle identifie des influences venant de l'écrit *L'hypothèse Gaïa* par James Lovelock et Lynn Margulis, du néo-paganisme et de l'écologie profonde d'Arne Naess dans les années 1960 et 1970. Seulement à la fin du millénaire arrivent les pensées philosophiques des Français Michel Serres et Jean-Pierre Dupuy et les techniques d'agriculture biodynamique du Français Pierre Rabhi (Choné 2016 : 65-67). Ce dernier est connu pour l'association Colibris²³ qu'il a cofondée à la fin de l'année 2006 (Chamel 2019 : 70).

D'autres auteur-e-s se sont réclamé-e-s plus explicitement de l'« écologie politique » ou de l'éthique environnementale, comme Ivan Illich (1973), Jacques Ellul (1988), Bernard Charbonneau (1974) et Jean-Marie Pelt (2003). Bien qu'ils se soient ouvertement proclamés engagés sur le plan religieux et

23 Voir <https://www.colibris-lemouvement.org/mouvement/fondateurs-et-fondatrices>, consulté le 01.02.2021.

spirituel, leurs travaux ont été considérés par d'autres philosophes et militants écologistes comme une critique matérialiste de la technologie et du capitalisme et pas nécessairement comme un appel au « réenchâtement de la nature » ou à la transformation du « moi » (Jerónimo *et al.* 2013).

Dans le même temps, les anthropologues à forte orientation philosophique, comme la figure de proue Philippe Descola (2005), ont notamment étudié le lien entre « cosmologie » (plutôt que « spiritualité ») et « nature » dans des sociétés lointaines, marquées par des visions du monde animistes ou organicistes²⁴. Ces cosmologies, situées en dehors des grandes « religions du monde », ont souvent été conceptualisées comme étant profondément pro-environnementales.

Les courants philosophiques et militants au sein de l'« écologie profonde » ou de l'« antispécisme », par exemple, ont eu plus de mal à s'implanter dans le contexte universitaire francophone²⁵ que dans le milieu anglophone. Un exemple notable de résistance est le livre de Jules Ferry, *Le Nouvel ordre écologique* (1992), qui a remporté le prix littéraire Médicis de l'essai en 1992, liant l'écologie (profonde) à l'anti-humanisme, voire à des formes de totalitarisme. Ce n'est que depuis quelques années qu'une nouvelle génération de philosophes francophones féministes et écologistes atténue ce type de lien, contribuant ainsi à ce que nous appelons un processus de « spiritualisation de l'écologie ». Plus ouverts à l'idée selon laquelle les préoccupations écologiques peuvent être liées à des dimensions religieuses ou spirituelles, les propos des auteur-e-s principalement concerné-e-s par les Science and Technology Studies tels que²⁶ Isabelle Stengers (2008), Vinciane Despret (2019), Emilie Hache (2016b), Bruno Latour (2004a, 2015) et Dominique Bourg (1996, 2003) animent désormais les débats écologiques dans les sphères académiques et publiques²⁷. Il est intéressant pour nous de noter que, bien qu'iels ne se réclament pas toutes et tous d'une appartenance religieuse, ces auteur-e-s introduisent de nouvelles compréhensions de la « spiritualité » ou de la « religion » comme composantes importantes des préoccupations écologiques. Par exemple, en 2018, Émilie Hache a revivifié le concept original d'« écoféminisme » de Françoise d'Eaubonne (1974), en traduisant et en commentant des textes américains, tels

24 Les travaux de Frédérique Louveau (2020) suivent une ligne similaire.

25 En tant que formation politique, le parti vert français n'existe qu'au niveau européen.

26 Il convient de mentionner que dans le champ académique français, à la différence de la Grande-Bretagne ou de l'Allemagne, le statut de « philosophe » ou d'« intellectuel-le » renvoie souvent aux positions adoptées par les chercheur-euses dans les débats et controverses publics et politiques.

27 Voir Chamel (2018) pour plus de détails.

que ceux de Ynestra King, Starhawk et Elisabeth Carlassare, chacun se rapportant différemment aux aspects spirituels ou mythologiques du militantisme alternatif. L'anthologie de textes écoféministes de Hache (Hache 2016b) a contribué à la « popularisation » de ces formes de critique et a favorisé différentes formes d'écoféminisme²⁸ comme outils légitimes dans les luttes tant de genre qu'environnementalistes.

Dans l'ensemble, ces différents travaux ne se sont pas rejoints autour de quelques concepts centraux, comme par exemple celui de la « *Dark Green Religion* » (Taylor 2010) ou du « reverential naturalism » (Bramadat 2022) pour une partie de la recherche dans le monde anglo-saxon.

Excursus 2

Notes sur l'éthique environnementale

Anaïs Reichard avec la contribution d'Irene Becci

Dans l'éthique environnementale, « les entités naturelles » sont perçues comme étant en elles-mêmes « des valeurs intrinsèques » pourvues d'une « dignité morale » (Larrère 2016; Larrère et Hurand 2014). Immanuel Kant dans la *Critique de la raison pratique* avait déjà opéré un lien entre une nature admirable qui émeut et une éthique intérieure :

Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. (Kant 1921 : 173)

Dans une perspective philosophique, Gérald Hess définit le biocentrisme comme étant « une posture morale de l'éthique environnementale qui soutient que les êtres vivants sont dignes d'être considérés moralement au même titre que les hommes ou les animaux » (Hess *in* Bourg et Papaux 2015 : 80). Cette éthique se donne comme seul « critère moral le fait d'être vivant » (Hess *in* Bourg et Papaux 2015 : 81). Elle est donc considérée comme la première science de la morale qui n'est pas centrée sur l'être humain, c'est-à-dire qui ne projette pas sur d'autres formes du vivant des critères qui seraient propres à l'humain comme la pensée, les émotions ou la sensibilité. Bien qu'elle se soit développée dans les années 1970 au sein du champ d'études de l'éthique environnementale, notamment grâce au philosophe, chasseur et forestier américain Aldo Leopold, Hess explique que François d'Assise ou le médecin français Albert Schweitzer en ont été des précurseurs (Hess *in* Bourg et Papaux 2015 : 81). Charmentant (2018 : 106-107) précise,

28 Pour une étude des formes d'écoféminismes présentes en France, voir Rimlinger (2021a).

notamment pour parler de la position intellectuelle de Leopold, que « l'homme est invité à prendre conscience des équilibres complexes des écosystèmes et de l'interdépendance du vivant ». Dans son entrée « Écosophie » du *Guide des humanités environnementales*, le philosophe Hicham-Stéphane Afeissa établit un lien entre éthique environnementale et la « *deep ecology* » de Arne Naese. À son avis, les deux examinent et contextualisent les liens entre l'humain et son environnement naturel. Elles « se donnent pour programme d'examiner les représentations, les valeurs, le système d'idées qui règlent le rapport de l'homme à la nature, non seulement de nos jours, mais aussi dans les siècles passés » (Afeissa 2016 : 54).

Arne Naess, philosophe et alpiniste aguerri, distingue deux courants écologiques, le « *Shallow* » et le « *Deep Ecology Movement* ». Le premier est constitué par les luttes pratiques contre la pollution ou la dégradation des ressources afin d'améliorer les conditions de santé et le développement, alors que le second est préoccupé par des questionnements plus profonds tels que la diversité, la complexité, l'autonomie ou l'égalité. Naess utilise pour la première fois ce terme en 1973 (Afeissa 2016 : 54), c'est-à-dire suite à sa lecture en 1967 de *Silent Spring* de Carson. Naess décide « d'arrêter prématurément sa carrière académique à l'Université d'Oslo pour se consacrer à la philosophie de l'écologie et à la formulation d'une « écosophie » » (Charmetant 2018 : 109).

L'écologie profonde considère la nature comme une entité intelligente à la recherche constante d'un équilibre du vivant, dynamique, dont l'être humain fait partie sans en être le centre (Larrère 2018: 37). Pour Choné (2016 : 66), cette vision holistique et biocentrique du monde serait une forme de religion, un « culte de la vie ». Pour y parvenir, l'être humain est invité à penser son identité en un « *ecological Self* », selon l'expression de Naess, et non plus comme un « *social Self* » pour un comportement plus juste envers soi et l'environnement.

6 L'écologie en contexte laïc

Cet aperçu quant à une certaine culture universitaire francophone depuis les années 1970 n'est bien sûr pas exhaustif. Il est essentiel de souligner le contexte culturel, marqué par la *laïcité*, c'est-à-dire le principe de stricte séparation de l'État et de la religion tel qu'il a été formulé en France. Tout en étant variablement appliqué²⁹, il a conduit à un retrait massif de la religion de la sphère publique dans l'Europe francophone. En Belgique et en Suisse romande, même si les relations entre l'Église et l'État sont organi-

²⁹ Nous nous référons ici à la notion de laïcité telle que Jean Baubérot l'a analysée entre autres récemment dans son ouvrage (2015).

sées différemment qu'en France, des revendications de *laïcité* sont formulées dans les débats publics (Becci 2021 ; Koussens 2020). Dans une culture politique aussi fortement orientée vers la laïcité, les écologistes ont coexisté avec les actrices et acteurs religieux engagés pour l'environnement dans deux sphères sociales distinctes et communicant de manière asymétrique. Le cas d'auteurs marxistes, pourtant autoproclamés religieux ou spirituels, tels que Jacques Ellul, Ivan Illich ou André Gorz sur l'écologie politique française est exemplaire. Gorz formulait davantage une critique matérialiste de la technologie et du capitalisme qu'une idée de « réenchantement de la nature », qui aurait favorisé les approches de l'« écologie profonde ». Dans ce contexte francophone laïcisé, voire séculariste, la communication, même par les acteur·trice·s religieux·ses, s'appuie fortement sur un répertoire séculier (Koehrsen 2012). En Suisse, des théologien·ne·s influent·e·s et membres du Conseil œcuménique des Églises³⁰ se sont joint·e·s aux manifestations antiatomiques dans les années 1970 et 1980³¹. Les acteur·trice·s religieux·ses ont néanmoins poursuivi des réflexions écologiques au sein de leurs propres organisations et ont cherché à faire pression sur leurs autorités ecclésiales pour qu'elles accordent plus de crédit à l'écologie, à la durabilité ainsi qu'à la justice environnementale (Becci et Monnot 2016; Grandjean *et al.* 2018). Le cadrage culturel et politique de l'écologie dans le contexte français a également eu un impact sur d'autres contextes francophones (Louveau 2021). La réaction aux différents rapports du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) sur les conditions écologiques préoccupantes est d'abord politique et devient également culturelle vers le début du deuxième millénaire. Comme l'écrit Lionel Obadia en se référant à Dominique Méda (in Prévot et Fleury 2017) et à Hamilton (2013), depuis quelques années, les débats en sciences sociales tournent aussi autour de l'idée que « la < crise écologique > est corrélative d'un processus de désenchantement du monde » et que « c'est donc le religieux, s'exprimant notamment sous la forme de la violence et du chaos, qui est modulé par le climat, et non le contraire » (2019: 197).

30 Lucas Vischer, Christoph Stüchelberger, Otto Schaeffer et les fondateurs du groupe de travail œcuménique « oeku » sur les questions environnementales pour les Églises.

31 De nombreuses actions ont été organisées autour d'un projet de centrale nucléaire à Kaiseraugst, dans le nord-ouest de la Suisse. Face à des protestations persistantes et régulières, le projet a été abandonné. Ces manifestations antiatomiques ont été le point de départ du parti vert en Suisse, mais aussi de l'organisation chrétienne oeku qui depuis a pris un nom francophone : oeco.

7 La popularisation de la sensibilité écologique au tournant du millénaire

À la fin des années 1960, Lynn White Jr. dénonçait le rôle central que la vision anthropocentrée du christianisme a joué dans la crise environnementale depuis le Moyen Âge. Il préconisait déjà qu'il était impossible de la dépasser « tant que nous n'aurons pas trouvé une nouvelle religion, ou repensé l'ancienne » (White 2010: 22) selon des standards plus écologiques. Une cinquantaine d'années plus tard, ce programme semble s'être progressivement popularisé au sein de plusieurs milieux environnementalistes. Au tournant du millénaire, de grands événements culturels comme des éco-festivals ont commencé à être organisés dans les grandes villes d'Europe et sont devenus de plus en plus populaires (Becci et Okoekpen 2021). Les villes sont appelées depuis 1997 dans la Stratégie fédérale pour un développement durable à intégrer la durabilité dans leurs actions publiques³². La Ville de Genève signe déjà en 1995 la Charte d'Aalborg, un cadre de référence pour les « villes durables » qu'elle réaffirme avec la signature des Engagements d'Aalborg en 2010.

Si de nombreux éco-festivals avaient lieu déjà auparavant notamment dans des régions rurales (autour de concerts par exemple) ou de petites villes, la nouveauté est que ceux-ci ont désormais lieu en plein centre-ville et deviennent facilement accessibles. Une illustration de cette diffusion urbaine est donnée par l'initiative du Festival du Film Vert, lancée par l'association « Films Verts » fondée en 2007 en Allemagne et en Suisse allemande et dont une antenne romande existe depuis 2008. Chaque année entre fin septembre et début octobre, elle organise la diffusion de films et de documentaires sur les thématiques de l'urgence climatique et de l'environnement, tant dans des cinémas en ville que de salles communales ou paroissiales³³. Nous avons observé dans cet espace public large une mise en lien de plus en plus explicite des préoccupations écologiques avec des préoccupations « spirituelles », par exemple, à travers des références à la « transition intérieure », à l'« éco-psychologie » et à l'« éco-spiritualité », qui étaient auparavant surtout présentes au sein d'une contre-culture ou des groupes écologiques marginaux. Le déclin des biotopes, la diminution de la biodiversité, et la dérégulation climatique sont couramment considérés comme

32 Voir Ville de Genève, *Service Agenda 21 – Ville Durable. Rapport d'activités 2013*. https://www.geneve.ch/sites/default/files/fileadmin/public/Departement_1/Publications/Rapport_d_activites_2013_Service_A21.pdf, consulté le 24.04.2022.

33 Voir <https://www.festivaldufilmvert.ch/fr>, consulté le 15.09.2023.

les conséquences d'une crise de la modernité elle-même, de ses systèmes de valeur ainsi que des méfaits de la technique et d'une rationalité froide. L'usage de termes tels que « Pachamama » ou « Gaïa » pour qualifier la planète Terre en tant qu'entité agentielle s'est répandu. Les travaux d'auteur·e·s anglo-saxon·e·s comme Joanna Macy et Rob Hopkins sont traduits en français et mis en lien avec l'idée de « transition intérieure » (Egger 2012) dans ces années. En France, Mathieu Gervais observe que la considération de l'écologie en tant que question morale plutôt que politique gagne en influence dans le débat public, notamment autour de la médiatisation de figures inspirantes (2021 : 298), la plus célèbre étant celle de l'agro-écologiste franco-algérien Pierre Rabhi. Depuis sa ferme, achetée dans le Sud de la France en 1960, il devient un écrivain et un conférencier se référant au soufisme et au catholicisme, tout en revendiquant une propre spiritualité. Il appelle à se convertir à l'écologie en tant qu'« état de conscience » (Rabhi 2008 : 54) et inspire le mouvement Colibris, une association en pleine expansion qui compte plus de cent trente groupes locaux en France, en Belgique francophone et en Suisse romande.

Pierre Rabhi est l'auteur de livres sur la « sobriété » et la « décroissance », qui sont devenus des best-sellers aussi en Suisse romande. Compte tenu de sa perspective transformationnelle, Rabhi est également un ardent promoteur de la permaculture et des modes de vie néoruraux qui influencent les mouvements contemporains d'agriculture certifiée biologique. En 2016, le documentaire à succès *Demain*³⁴ mettait en scène le militant écologiste Cyril Dion et l'actrice Mélanie Laurent dans un voyage autour du monde, soutenant et rendant une multitude d'alternatives durables visibles. Des figures charismatiques telles que Vandana Shiva avec un point de vue éco-féministe culturel et social y occupent une place importante. Ce documentaire a touché un large public et est souvent mentionné dans nos interviews comme le déclencheur de nombreuses initiatives écologiques collectives et individuelles.

En Suisse romande, mais aussi en Suisse alémanique, dès 2007 environ, des associations ou partis faisant référence à la notion d'« intégralité »³⁵ se constituent et prônent des valeurs de démocratie, d'écologie, d'économie de partage et de spiritualité. Sur le site du parti d'Integrale Politik, la visée principale proclamée est d'encourager un dialogue politique plus profond, « en intégrant le corps, le cœur, l'âme et l'esprit dans le processus de déci-

34 Voir <https://www.tomorrow-documentary.com>, consulté le 24.02.2020.

35 Le parti Integrale Politik compte environ 550 membres en 2022 selon leurs propres indications.

sion politique»³⁶. L'on trouve les mots-clés des approches holistiques à la Terre et la Nature :

La connexion en tant qu'être humain avec la Nature dans son ensemble me fait prendre conscience de ma propre responsabilité vis-à-vis des conséquences de mes actions. Je reconnais la Terre comme étant le socle de ma vie et comme étant une partie d'un plus grand Tout qui s'étend au-delà de l'univers matériel et intègre ainsi des aspects spirituels. Je me considère comme étant une partie de la Terre et la Terre comme étant une partie de moi-même. Je porte mes besoins individuels à l'unisson des besoins des autres humains et de l'ensemble du vivant. De ce fondement émerge un positionnement responsable et orienté vers une gestion durable des ressources de la Terre³⁷.

D'autres exemples sont les initiatives de villes, comme l'Agenda 21 de Genève, un service municipal pour le développement durable existant depuis 2011 et s'inscrivant pleinement dans l'esprit du Sommet de la Terre de Rio de Janeiro (« penser global, agir local »). En 2013, un événement d'envergure internationale, la 7^e Conférence européenne des villes durables, a lieu à Genève. À Bâle, un autre réseau, Basel Wandel, est créé en 2014³⁸. Une ultérieure illustration de ce mouvement est l'initiative « Agissons pour la vie » de l'un de nos interviewés, Micaël Metry, qui, à partir du Réseau de la Transition intérieure à Lausanne, se lance dès fin 2021 dans la campagne électorale. Il se rend sur des places de la ville avec une énorme « Terre » (en

36 Voir <https://integrale-politik.ch/>, consulté le 20.07.2021.

37 Voir <https://integrale-politik.ch/wp-content/uploads/2019/03/klima-energie.pdf>, page 14, consulté le 20.07.2021, notre traduction. Integrale Politik a soutenu plusieurs initiatives écologiques soumises à votation populaire telles que l'initiative pour les multinationales responsables et l'initiative pour la sauvegarde des glaciers. Le groupe est également membre du réseau KlimaAllianz Schweiz, qui réunit presque une centaine d'associations engagées pour le climat. En parallèle, l'association organise régulièrement des méditations, qui, comme indiqué sur le site, ont pour but « d'ancrer les idées fondamentales d'Integrale Politik dans nos terres et de nourrir la conscience d'une vie intégrale » (<https://integrale-politik.ch/menschen/veilleuse/>, consulté le 20.07.2021).

38 Pour ajouter un autre exemple, mentionnons Lucerne, où l'association Luzern Im Wandel est créée en 2018 afin de mettre en lien des personnes et des associations intéressées par un mode de vie plus sobre et plus durable (<https://luzernimwandel.ch/>, consulté le 20.07.2021). Depuis sa création, elle s'est engagée dans des projets de jardins collectifs, de vie en communauté, de pédagogie alternative tout en organisant des débats sur l'économie de partage, sur les grèves du climat, des conférences sur la permaculture et l'agriculture solidaire, mais aussi une marche pour la paix, une conférence sur le chemin de Compostelle, un atelier de découverte de soi, un atelier de chant pour équilibrer le masculin et le féminin et une visite de « lieux énergétiques ». Ces événements sont dans la plupart gratuits ou accessibles à prix libre. Voir aussi : https://www.facebook.com/pg/luzernimwandel/events/?ref=page_internal, consulté le 20.07.2021.

carton et en bois) qui est allumée et brûle pour symboliser la sortie du rapport du GIEC. À la suite de cette performance, du thé chaud est servi³⁹.

Du côté de l'Église catholique, le pape Jean-Paul II décrète François d'Assise comme patron de l'écologie déjà en 1979 et mentionne souvent la crise écologique, notamment lors de la journée de la Paix de 1990, comme un « problème moral » (Durand 2016 : 61). Benoît XVI écrivait en 2009 à la fin du troisième chapitre de sa *Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité* que le « livre de la nature est unique et indivisible, qu'il s'agisse de l'environnement comme de la vie, de la sexualité, du mariage, de la famille, des relations sociales, en un mot du développement humain intégral »⁴⁰. En 2014-2015, autour de la Conférence de Paris de 2015 sur les changements climatiques (COP21), un large réseau de Jeûne pour le climat s'organise auquel adhèrent autant de membres sans appartenance religieuse que des personnes catholiques, protestantes, orthodoxes, musulmanes, juives et bouddhistes.

La même année apparaît, au sein de l'Église catholique, au-delà de la fameuse encyclique du pape François, le mouvement des Jeunes pour le climat, et sur le plan œcuménique, en 2017 le label « Église verte ». Certaines figures, se positionnant à cheval entre la sphère scientifique s'occupant d'enjeux écologiques et la sphère religieuse, telles que Gaël Giraud, économiste et prêtre jésuite français, trouvent un large écho au niveau tant scientifique que politique dans les premières décennies du deuxième millénaire. Bien que la publication de la lettre encyclique du pape François (2015) ait insufflé une nouvelle vigueur au débat sur l'écologie au sein des communautés chrétiennes à l'échelle mondiale, Parker (2015 : 284) note que « les religions du monde ne semblent pas avoir le changement climatique et la transition énergétique parmi leurs principales préoccupations » (2015 : 284). Pour les communautés religieuses, le lien avec la mouvance environnementale est en effet risqué car cette dernière contient des références spirituelles qu'elles considèrent éclectiques.

Ce que nous souhaitons souligner avant de traiter ces références, est l'importance de considérer les échanges entre les différentes actrices et acteurs écologistes, religieux ou pas, créant ainsi une circulation d'idées et de pratiques très dynamique. Dans ce sens, les observations que Jean Chamel décrit dans sa thèse de doctorat sont très parlantes (2017). En travaillant sur les activistes en écologie, notamment sur les collapsologues (Cha-

39 Voir <https://michaelmetry.ch/>, consulté le 09.09.22.

40 Voir https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, consulté le 16.11.22.

mel 2018; Servigne et Stevens 2015) en France ainsi qu'en Suisse romande, il a trouvé que leur source d'inspiration première sont des courants scientifiques et philosophiques qui thématisent l'effondrement et qui sont souvent teintés de spiritualités alternatives (Chamel 2017). Certains termes, comme celui de démesure, sont d'ailleurs diffusés d'abord parmi les écrits théologiques, ce qui prouve la circulation transversale créatrice de ce que nous appelons la canopée éco-spirituelle.

Excursus 3

Des rencontres de circonstances à l'intérieur des grandes institutions ecclésiales

Christophe Monnot

À l'instar des réseaux associatifs, l'engagement institutionnel des Églises en Suisse est en réalité très dépendant de rencontres de circonstances, de parcours et de compétences individuelles. Il est également le fruit direct de collaborations œcuméniques sur le plan international. C'est ce que nous soulignerons avec l'œuvre œcuménique «œco – Églises pour l'environnement» (œco ci-après), principal organe institutionnel des Églises sur l'engagement climatique et environnemental en Suisse.

En 1961, un théologien bâlois, Lukas Vischer, est engagé au Conseil œcuménique des Églises (COE) au moment où le théologien luthérien Joseph Sittler interpelle ce même COE sur l'absence de prise en compte de la dimension environnementale par la théologie chrétienne. C'est là qu'il rencontre un autre responsable, Paul Albrecht, qui fait dialoguer scientifiques et théologien-ne-s au sein de la commission Église et société du COE. À cette époque, c'est dans cette commission qu'était discutée la question de justice et durabilité (*sustainability*) portée par Paul Albrecht. Par son initiative, Charles Birch, un biologiste australien, a donné une importante conférence sur la durabilité (*sustainability*) lors de l'assemblée générale du COE à Nairobi en 1975. Une conférence qui impressionnera le Suisse Lukas Vischer, qui intégrera dès lors de manière significative l'écologie à son engagement œcuménique. Il s'impliquera très fortement pour l'adoption du célèbre processus « Justice, paix et sauvegarde de la création » du COE (1984-1990).

Grâce à son impulsion dans les relations œcuméniques, il trouvera parmi les responsables orthodoxes, des partenaires indispensables pour développer une solide théologie favorable à l'environnement. Il échangera particulièrement avec le patriarche Dimitrios 1^{er}. Ce dernier écrira en 1989 la première encyclique (orthodoxe) écologique et consacra le 1^{er} septembre comme journée liturgique de la Création. Lukas Vischer prolongera l'innovation de ce proche partenaire en

l'étendant à celle d'un mois liturgique, appelé *Un temps pour la Création* (idée qui fut adoptée par la Conférence des Églises européennes et reprise depuis par le pape François).

Fin 1979 Lukas Vischer quitte le COE, car il se vit offrir une chaire de théologie œcuménique à l'Université de Berne et un poste sur mesure au sein de la Fédération des Églises protestantes de Suisse (chacun à 50%). Il initia en 1983 un « Synode protestant suisse » dans le but de renouveler les Églises protestantes cantonales. Il reprenait l'exemple des Conciles des jeunes imaginé plus tôt par Frère Roger de Taizé. De manière novatrice, le Synode protestant dépassait les frontières des Églises cantonales pour rassembler de nombreuses personnes actives dans le protestantisme, tournées vers les questions sociales, écologiques et politiques. C'est au sein de ce synode que la première réflexion d'ampleur sur la responsabilité de l'Église face à la création fut menée sur le plan national. À partir de celle-ci, Lukas Vischer impulsera l'œuvre œcuménique œco – Églises pour l'environnement en 1986. C'est encore au sein du comité de ce Synode protestant qu'il rencontra un jeune doctorant en théologie activiste pour l'écologie et antinucléaire, Kurt Zaugg-Ott.

Après son doctorat, Kurt Zaugg-Ott sera employé au bureau de l'œuvre œco en 1997 et remplacera Otto Schaefer. Il produira dès lors chaque année un cahier liturgique œcuménique et bilingue pour aider les paroisses à célébrer *Un temps pour la Création*. Ces cahiers seront un chaînon primordial pour relier la théologie, la pratique religieuse locale, la sensibilisation environnementale et l'engagement écologique. De plus, ils permettront d'assurer une présence concrète de l'œuvre dans la vie ordinaire des paroisses assurant la pérennisation et le développement d'œco – Églises pour l'environnement jusqu'à récemment. Depuis, le label du Coq vert, certifiant des paroisses et les engageant à entrer dans un processus de bonnes pratiques environnementales, est devenu la mesure phare proposée par l'œuvre œcuménique. Ce sont actuellement des dizaines de paroisses qui sont entrées dans un processus institutionnel de labélisation, poussant œco à engager un nouveau personnel ayant des compétences spécifiques et techniques.

On relève ainsi que derrière les décisions des institutions, ce sont, en fait, des rencontres de circonstances entre personnes passionnées (ici avec un certain bagage théologique et culturel), d'abord sur le plan international, qui ont permis aux Églises suisses de mettre en place des démarches en faveur de l'environnement. De plus, cet engagement écologique est, dès le départ, profondément œcuménique.

8 Spiritualisations de l'écologie : du mouvement intellectuel aux spiritualités populaires

Afin de nous donner les outils pour approcher ces développements récents que nous placerons sous l'enseigne d'une diversité de formes de « spiritualisation de l'écologie », nous précisons dans cette partie le terme clé de spiritualité, que nous approchons d'un point de vue des sciences sociales.

La notion de « spiritualité » offre aujourd'hui un nouveau cadrage des enjeux écologiques avec pour effet de « brouiller et de miner la distinction moderniste entre le religieux et le séculier » (Huss 2014 : 51). Cette signification du terme est apparue à travers une série d'échanges culturels entre l'Occident et l'Orient depuis le début du XX^e siècle. C'est notamment par la diffusion de pratiques telles que le yoga et la méditation depuis la deuxième moitié du vingtième siècle qu'une acception large du terme de spiritualité partant d'un discours libéral s'est introduite puis élargie (Wood 2010). Certains mouvements contre culturels, tels que le New Age durant les années 1960 et 1970, ont favorisé l'association du terme « spiritualité » avec l'idée d'indépendance institutionnelle et dogmatique⁴¹. Bien que cette dynamique soit globale, il en reste néanmoins que des différences dans les emplois de ces termes s'observent selon les contextes linguistiques et confessionnels (Siegiers 2012 : 176). Dans les pays germanophones, par exemple, le terme de « *geistlich* » offre la possibilité d'amener des nuances à la notion de « *religiös* », au-delà de celle de « spirituel ». Dans cette étude, nous avons approché le terme de spiritualité, comme d'ailleurs celui de religion, d'un point de vue constructiviste (Beckford 2003). Depuis environ deux décennies, le terme de spiritualité s'impose comme « un trope des sociétés sécularisées emprunté en lieu et place de la notion de religion » (Mossière 2018 : 61), en référence surtout à une certaine popularisation (Knoblauch 2010) d'une spiritualité qui était marginale il y a encore un demi-siècle, quand elle était associée à de l'ésotérisme, ou du mysticisme exotisé (Altglas 2014b). Comme l'écrit Géraldine Mossière, de nos jours, la spiritualité « englobe une large gamme de pratiques et de postures éthiques qui semblent référer à une quête de transcendance, de vérité et d'authenticité telles qu'elles se manifestent dans l'immanence » (Mossière 2018 : 63). Les manières d'« être spirituel » ne se limitent plus au domaine religieux, elles peuvent « également signifier une philosophie de vie qui met en exergue les similitudes entre les êtres

41 Cette compréhension détonne avec ce qu'une perspective historique telle que Jacques Le Brun (2015) nous offre. Il souligne que les visions chrétiennes sur la spiritualité du XVII^e siècle dans la tradition monastique produisaient de nombreuses réflexions sur l'expérience personnelle religieuse.

humains dans leurs condition et constitution, leurs aspirations convergentes à la transcendance, ainsi qu'un désir d'outrepasser les différences alors perçues comme simples produits du social et du culturel » (Mossière 2018 : 63). Afin d'éviter la notion de religion que les institutions séculières ont clairement mise à l'écart, celle de « spiritualité apparaît désormais comme un choix sémantique consensuel ». Enfin, dans « un environnement néolibéral globalisé, la notion de spiritualité est d'ailleurs devenue matière à distinction sociale et à « commodification » » (Mossière 2018 : 63).

Dans les milieux écologistes états-uniens, comme l'écrit Bron Taylor, se définir comme « *spiritual but not religious* » revient à considérer « *spirituality to be superior to religion* » (2010 : 3). En France comme en Suisse, l'on constate surtout que le nombre de personnes non affiliées à une religion continue d'augmenter, passant d'un quart depuis les années 1980 à plus que la moitié de la population en 2018 (Bréchon et Zwilling 2020). D'après l'enquête ISSP (International Social Survey Program) de 2018, 36 % des Français·e·s ne se disent ni religieux·ses ni spirituel·le·s et 18 % s'identifient comme non religieux·ses, mais spirituel·le·s, ouvert·e·s au sacré et au surnaturel. Parmi les facteurs socio-démographiques déterminants, nous trouvons ici le genre, l'âge et le niveau de formation, mais également l'orientation politique, et l'adhésion (ou pas) à des valeurs autoritaires et familiales. En Allemagne⁴², la vision de soi-même comme « *more spiritual than religious* » n'exclut pas le recoupement avec l'appartenance religieuse. En effet, parmi les personnes qui se définissent comme plus spirituelles que religieuses, 10 % appartiennent à l'Église protestante, 9 % à l'Église catholique romaine, 5 % aux Églises chrétiennes libres (telle la Communauté méthodiste) et 17 % aux autres communautés chrétiennes (orthodoxes, pentecôtistes et charismatiques). Seulement 10 % n'ont aucune appartenance religieuse, un groupe qui compte presque un tiers de la population allemande entre-temps. Cette identification à la catégorie « *more spiritual than religious* » contient, selon des analyses de Streib (2008), une ouverture vers des expériences religieuses variées et vers le développement personnel, vers l'étranger et le dialogue interreligieux, ainsi qu'un refus de l'autoritarisme et d'une vérité religieuse. En Suisse, les statistiques indiquent clairement l'augmentation sans relâche de la catégorie des « sans appartenances » (à peine 1 % il y a cinquante ans ; un quart de la population aujourd'hui)⁴³. Les facteurs socio-démographiques déterminants pour ces changements sont notamment la nationalité et le genre. De l'analyse que nous avons pu faire nous-mêmes à partir de données représenta-

42 Voir Streib (2008), qui se base sur le *Religionsmonitor* (Bertelsmann-Stiftung).

43 Voir Stolz *et al.* (2014) ainsi que les enquêtes de l'OFS : <https://www.bfs.admin.ch/hub/api/dam/assets/15023004/ris>, consulté le 15.09.2021.

tives venant du Panel suisse des ménages ressort que la construction de l'importance de la protection de l'environnement est influencée par l'appartenance et la pratique religieuse, la religiosité, la spiritualité, le positionnement politique et les principales variables socio-démographiques.

En analysant les données collectées entre septembre 2014 et février 2015 par le Panel suisse des ménages⁴⁴, données représentatives de la population résidente suisse, nous avons trouvé, au-delà de l'appartenance formelle à un groupe religieux, que 43 % des répondant-e-s déclarent ne jamais assister à des services religieux ou seulement pour des cérémonies familiales, 36 % quelques fois par an et seulement 10 % y participent chaque semaine. En outre, 56 % des répondant-e-s se considèrent comme non religieux-ses ou peu religieux-ses, 26 % modérément religieux-ses et 18 % assez ou très religieux-ses. L'identification à « spirituel-le » a été explorée par trois questions : se considérer ou pas une personne spirituelle, avoir des sentiments holistiques qui impliquent une correspondance entre un monde extérieur/cosmique et un monde intérieur, et pratiquer la méditation. Plus que la moitié des personnes interrogées ne se considèrent comme pas du tout ou un peu spirituelles (55 %), un quart des répondant-e-s (26 %) disent l'être modérément, et 19 % se voient comme assez ou très spirituelles. En ce qui concerne les sentiments holistiques, 26 % des personnes interrogées disent avoir souvent ou très souvent ressenti le sentiment d'« être un », 34 % parfois. Enfin, 67 % ont déclaré ne jamais méditer ou le faire moins d'une fois par mois, 7 % méditer une fois par mois, 12 % une fois par semaine et 14 % au moins une fois par jour. Dans l'ensemble de la population, le soutien aux valeurs environnementales est relativement élevé, ce qui indique un large consensus en faveur de la protection de l'environnement. En effet, seulement 2 % des répondant-e-s ont trouvé le sujet sans importance, 24 % l'ont trouvé modérément important et 74 % l'ont trouvé important ou très important.

L'impact direct de l'appartenance religieuse sur l'importance de la protection de l'environnement, lorsqu'il existe, est donc relativement faible et négatif tout comme la fréquence de participation aux services religieux, alors que la non-appartenance a un impact faible, mais positif (.14, $p < .05$). Dans nos analyses, nous avons également trouvé que le type de spiritualité « alternatif » a un impact plus important et, surtout, positif sur les opinions concernant l'importance de la protection de l'environnement. Le sentiment holistique, ainsi que sa traduction concrète en une fréquence élevée de la pratique de la méditation et une compréhension de soi en tant qu'être spi-

44 Voir <https://forscenter.ch/projects/swiss-household-panel/data/?lang=fr>, consulté le 24.11.2022.

rituel, contribue à cet impact positif. Le « sentiment de former un tout », la fréquence de la pratique de la méditation et le sentiment de spiritualité ont tous une influence significative et positive. L'orientation politique a une très forte influence, chaque unité supplémentaire sur le spectre idéologique gauche-droite diminuant l'importance accordée à la protection de l'environnement. Le résultat le plus important que nous avons tiré de notre analyse quantitative est que les personnes qui se soucient de l'environnement et qui ont une orientation spirituelle partagent également une orientation politique progressiste. Une spiritualité holistique est donc associée à une orientation politique de gauche et combinée à une vision du monde écologique. Les valeurs partagées concernent non seulement la spiritualité et l'environnementalisme, mais aussi la politique. Le profil type des personnes qui partagent ces valeurs est celui d'une femme urbaine d'âge moyen, qui n'est affiliée à aucune religion, qui a des valeurs politiques de gauche et progressistes, qui médite et qui éprouve plus fréquemment que la moyenne des sentiments holistiques.

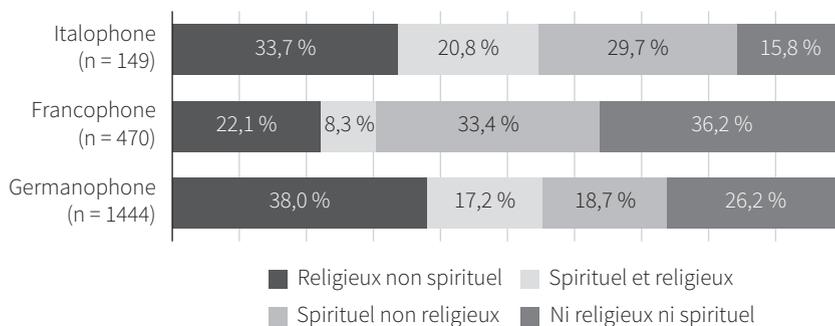
Le paysage religieux fortement diversifié en Suisse romande a ses spécificités. Si la sécularité et la diversité religieuse y sont également en augmentation, les données récoltées par l'enquête Mosaich indiquent que l'identification à une description de soi comme religieux-se ou/et spirituel-le s'y distingue⁴⁵. Ainsi les Suisses romand-e-s semblent être les plus enclin-e-s à s'identifier comme spirituel-le-s et moins comme religieux-se.

Plus précisément encore, la région lémanique va connaître une très forte pluralisation ethnique, linguistique, religieuse et nationale, surtout avec l'arrivée de travailleurs et travailleuses d'abord du sud de l'Europe dès les années 1960 et des Balkans, du sud de la Méditerranée et du Moyen-Orient ensuite. Depuis la fin du XX^e siècle, la proportion de personnes se déclarant protestantes y est en net recul et la proportion de personnes se déclarant sans appartenance religieuse a presque triplé dans le même laps de temps (Marzi et Knobel 2020). Des communautés néochamaniques ou umbandistes, très impliquées dans des questions environnementales, deviennent plus visibles. Le panorama socio-religieux se dessine ainsi comme fondamentalement différencié et actif, avec une forte dimension internationale et cosmopolite qui trouve son expression dans la notion de spiritualité (Becci et Dandarova-Robert 2021).

L'Arc lémanique, qui dépasse les frontières nationales, constitue une scène dynamique sur le plan de l'engagement écologique. Des initiatives,

⁴⁵ Pour une analyse quantitative, voir Becci et Dandarova-Robert (2021). Ce texte a également été publié en allemand, avec quelques légères modifications : Becci et Dandarova-Robert (2022).

Figure 1 : Répartition par zones linguistiques des groupes religieux et/ou spirituels



Source : Becci et Dandarova-Robert (2021 : 17).

comme « APRÈS »⁴⁶ – un réseau de 700 membres réunissant des commerces s’inscrivant dans l’économie sociale et solidaire, des associations d’agriculture biologique (urbaine ou rurale) ou encore des initiatives citoyennes – fourmillent depuis le début des années 2000.

9 Conclusion

Au tournant du millénaire, les références à la « spiritualité » deviennent clairement plus courantes dans les cercles environnementalistes, notamment parmi des activistes orientés à gauche qui ont tendance à être non religieux. Les discours et pratiques holistiques proches de la « *Dark Green Religion* » de Taylor (2010) quittent les marges, parfois le monde contre culturel s’insurgeant contre l’industrialisation et la rationalisation, et un lien est établi entre les formes contemporaines de spiritualités et les préoccupations écologiques. Les références à la spiritualité circulent dans une sphère publique globale, donnant lieu à des pratiques sociales hybrides qui transgressent de nombreuses catégories institutionnelles établies. Au début du nouveau millénaire, avec l’augmentation des conséquences visibles des problèmes environnementaux que connaît la société mondiale, ceux-ci ont gagné l’attention et l’adhésion du public. Leur diffusion de la sphère des virtuoses à une culture populaire plus large s’est faite à travers un certain nombre de médiations que nous proposons de traiter dans les chapitres suivants. Ces médiations se trouvent dans une société où, comme l’écrit le sociologue allemand

⁴⁶ Voir <https://www.apres-ge.ch/>, consulté le 05.02.2022.

Hubert Knoblauch, la religion est « popularisée », ce qui signifie que les pratiques spirituelles et les styles de vie se répandent dans différentes sphères sociales sous une forme populaire. Un exemple est la manière dont les thérapies alternatives et le yoga du bien-être sortent d'un statut marginal et parfois clandestin pour entrer dans la médecine et les institutions dominantes. La spiritualité devient, comme nous le verrons par la suite, une notion résonnante (Rosa 2019) dans de nombreuses sphères sociales, et notamment dans les segments des mouvements et réseaux de base (Foyer 2010: 96), appelant à une transition (intérieure) soutenable. Pour souligner ce caractère spécifiquement public que nous avons observé dans la jonction entre écologie et spiritualités, nous n'allons pas insister sur l'aspect « Dark Green » qui est surtout observé sur le plan individuel, mais parlons d'un processus culturel de « spiritualisation de l'écologie », qui contient désormais plutôt des « spiritualités subtiles » (Becci *et al.* 2021). Dans nos réflexions, l'espace ou la « sphère publique » sont entendus au sens d'Eva Illouz (2019)⁴⁷, qui y inclut notamment le monde virtuel d'internet, les réseaux sociaux, mais aussi les institutions qui façonnent la manière de percevoir les sentiments et de les exprimer en émotions. Fruits d'une construction culturelle, les émotions (Carnevali et Coccia 2013: 118-119) et l'intimité des individus sont, pour Eva Illouz, transformées depuis la deuxième moitié du XX^e siècle au service du système économique « néo-capitaliste »⁴⁸. Nous verrons par la suite la centralité du travail sur les émotions dans un autre système, celui de l'engagement écologique, notamment face aux visions colapsologiques (Servigne et Stevens 2015). Un effort considérable est déployé pour mettre les émotions au service de l'engagement écologique. Ces développements s'inscrivent dans des dynamiques sociales mises en route par le processus que nous avons appelé « spiritualisation de l'écologie ».

Nous en avons identifiées deux plans : premièrement, une reconfiguration du champ religieux, au sens large, comme super divers (Vertovec 2007) et intégrant un tournant subjectif (Heelas *et al.* 2005); deuxièmement, une circularité entre les mouvements écologiques séculiers, la société civile en général et les acteur·trice·s religieux·ses et/ou spirituel·le·s plus ou moins institutionnalisés·e·s. Avec la sécularisation progressive et un « tournant spi-

47 Voir Nessmann (2020), publié le 24.08.2020.

48 Précisons ici : « Dans la culture du capitalisme émotionnel, les émotions sont devenues des entités évaluables, examinables, discutables, quantifiables et commercialisables. » Illouz explique que cela a induit deux choses : « les émotions ont aussi contribué à créer un moi souffrant, c'est-à-dire une identité organisée et définie par ses manques et ses déficiences psychiques » et « le capitalisme émotionnel a introduit dans les transactions économiques [...] une sensibilité culturelle sans précédent à la gestion linguistique des émotions » (Illouz 2006 :193-194).

rituel » en douceur (Vertovec 2007), la pratique sociale observée qui ajoute une dimension spirituelle à l'écologie peut avoir un effet totalement différent dans le contexte contemporain. Il est donc utile de considérer ce processus en conjonction avec les débats actuels sur le « post-sécularisme » (Beaumont et Baker 2011)⁴⁹ ou à travers un prisme sociologique plus large. En effet, comme l'affirment James Beckford, Anthony Giddens et Ulrich Beck, dans des conditions postindustrielles ou au sein d'une « société du risque » (Beck 2001), les changements culturels mondiaux (mondialisation, révolutions numériques et du genre, cultures du « soi », restructuration géopolitique, etc.) ont redéfini les clivages religieux/séculier et nature/culture. En ce sens, la notion de « spiritualisation de l'écologie » est une tentative de relier les études environnementales aux débats académiques sur les théories de la sécularisation.

Nous soutenons que ce processus de « spiritualisation de l'écologie » est révélateur de nouvelles dynamiques sociales, tant en termes de reconfiguration du champ religieux que de circularité entre les mouvements écologiques séculiers, la société civile en général et les communautés religieuses et/ou spirituelles plus ou moins institutionnalisées. Dans le chapitre suivant, nous présentons les variations éco-spirituelles que nous avons observées empiriquement. Ensuite, nous montrerons comment elles se rencontrent et s'alimentent réciproquement à travers un milieu militant organisé en réseaux de collaborations au sein d'une population culturellement très diverse. Nous présentons ce bassin de personnes engagées en écologie, dont certaines sont proches d'institutions religieuses et d'autres tournées vers des spiritualités holistiques. Dans la région lémanique, la scène est en pleine évolution, faite d'associations écologiques très actives, d'initiatives citoyennes, de festivals urbains, de mouvements ruraux d'agriculture biologique, ainsi que de conférences et de tables rondes organisées par exemple dans des théâtres qui sont des institutions culturelles puissantes, telles le Théâtre de Vidy à Lausanne ou le Théâtre de l'Orangerie à Genève. D'un point de vue institutionnel, la proximité des universités suisses francophones, toutes reliées entre elles dans un rayon de 100 kilomètres, permet de concentrer un large éventail d'expert·e·s, qui parfois interagissent avec des éco-activistes de la société civile et trouvent un écho dans les médias⁵⁰.

49 Voir entre autres : Cloke (2013).

50 Voir les programmes des grands théâtres de Lausanne et de Genève en 2019 et 2020 mettant les notions d'Anthropocène et de changement climatique au centre d'une série d'événements dramatiques et musicaux : <https://vidy.ch/> et <https://www.theatreorangerie.ch/>, consultés le 10.03.2021.

Comme nous verrons dans le chapitre trois, les événements éco-spirituels ont lieu souvent dans un domaine séculier centré sur l'écologie politique ou les sciences environnementales. À première vue, les revendications d'une éco-spiritualité au sein des églises s'inscrivent souvent en continuité des approches éco-spirituelles promues par l'activisme environnemental ou les mouvements de base appelant à une transition durable alternative. Le prochain chapitre discutera toutefois également les différences, parfois profondes, qui existent entre les représentations concernant l'humain et le non-humain dans ces différentes éco-spiritualités.

Afin de saisir comment ces représentations se construisent dans le temps, nous proposons de suivre quelques parcours de vie d'écologistes qui adoptent progressivement des références spirituelles d'une part et de pratiquant·e·s de diverses spiritualités intégrant une perspective écologique de l'autre. Nous verrons dans le quatrième chapitre à travers l'analyse des personnes médiatrices comment les questions de « religion vert foncé » passent des marges à une certaine popularité (Knoblauch 2008; Knoblauch 2014). Nous avons pu identifier certains des principaux médiateurs qui sont des « entrepreneurs moraux » (Becker 1963) et des « porteurs sociaux » (Weber 1920 [1988]), c'est-à-dire des acteur·trice·s culturel·le·s (écrivain·e·s, artistes, enseignant·e·s, etc.), des artistes, des urbanistes, des scientifiques, des acteur·trice·s politiques (maires, militant·e·s, etc.) ainsi que certain·e·s acteur·trice·s religieux·ses, en particulier du milieu holistique. Une approche spatiale a par ailleurs montré que la médiation passe également par la réorganisation et l'aménagement de l'espace, notamment au sein des villes.



Image 5: Événement littéraire et potager dans le «Jardin aux mille mains», août 2020, Ferme de Rovéréaz, Lausanne. Source : Irene Becci.



Image 4: Festival de la Terre, juin 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.

Chapitre 2

Une variété d'éco-spiritualités en plein essor dans un contexte sécularisé

Irene Becci

1 Introduction

En Suisse romande, et en écho à des processus transnationaux du début du deuxième millénaire, nous avons vu qu'une grammaire de «l'éco-spiritualité» émerge, revisitant ainsi les définitions plus communes tant de ce qui relèverait du «spirituel» que de l'«écologie». Empiriquement, nous avons surtout observé une polyphonie et une multiplicité d'usages autour et au nom de ce qualificatif de «spirituel». En effet, il peut indiquer des dispositions intimes, des ambiances, des savoirs, des personnes ou tout autant des types de relations. De même, contrairement à l'idée qu'«éco-spiritualité» désigne une notion unique inscrite dans une tradition de pensées bien précise, elle fait référence à un ensemble d'imaginaires et de références – larges et parfois dissonantes – sur un «principe de Nature», sur la valeur d'un engagement éthique et militant en faveur du climat et des biotopes, ou alors sur l'«authenticité» et la «sincérité» de certains modes de vie estimés être plus durables. Dans ce chapitre, nous explorons les différentes articulations qu'opèrent les actrices et acteurs sociaux qui se revendiquent tant d'une spiritualité écologique que d'une écologie spirituelle.

Après un bref rappel sur notre usage et compréhension de la catégorie sociale d'«éco-spiritualité», nous allons brièvement explorer cinq profils distincts observés en Suisse romande lors de nos terrains dans différents milieux éco-spirituels. Notre objectif ici est de montrer que contrairement aux discours unificateurs des acteur·trice·s du terrain, il n'existe pas une seule forme d'éco-spiritualité – propre à chacun·e, et cependant traversant les époques et les cultures –, mais bien une variété d'éco-spiritualités, portée par des acteur·trice·s dont la provenance, les socialisations religieuses, les professions mais également la mobilité sociale et culturelle ne sont pas

les mêmes. Ces éco-spiritualités ne servent a fortiori pas le même agenda politique et culturel. Nos profils ont été construits à partir des figures publiques dont nous avons suivi l'engagement en Suisse romande et qui, de près ou de loin, mobilisent les notions polysémiques de « spiritualité » et de « Nature » de manières tout autant variables. Nous nous arrêterons sur les parcours biographiques des quelques protagonistes de notre recherche dans le chapitre suivant.

Dans nos terrains, le terme d'« éco-spiritualité » est employé par la plupart des personnes rencontrées au singulier. Au-delà d'une représentation commune à laquelle il est possible de faire référence, les pratiques et les significations sont multiples. Comme nous visons plutôt à comprendre comment, en pratique, les différents usages se chevauchent, sont en tension ou s'alimentent réciproquement et créent ensemble une sorte d'univers référentiel fonctionnant comme une caisse pour les « résonances » contemporaines, telles que les entend Hartmut Rosa (2019), nous privilégierons le pluriel. Ce pluriel nous permet également de souligner que nous n'avons pas cherché à juger ou porter un regard normatif sur les variations éco-spirituelles observées. Nous n'avons pas remarqué empiriquement une éco-spiritualité universelle, ahistorique et commune à toute religion ainsi qu'aux « spirituel-le-s, mais pas religieux-ses » (voir chapitre un). La diversité du monde social et religieux se reflète dans la multiplicité des façons de faire l'éco-spiritualité, comme le suggère une approche Schutzienne du « *doing being* » (Schütz *et al.* 1974). Notre approche part donc du monde quotidien. Nous n'avons pas cherché à l'intérieur de différentes communautés religieuses ou spirituelles répertoriées dans quelle mesure elles intégraient les thématiques écologiques. Nous avons tenu compte de celles présentes et visible dans l'espace public. Dans le cadre restreint de certains groupes, par exemple les communautés bouddhistes, musulmanes ou celles issues du pluralisme évangélique, il existe différentes initiatives écologiques, mais ces engagements ne sont pas orientés vers un public élargi et n'ont pas un impact culturel plus large.

2 De l'« éco-spiritualité » aux éco-spiritualités

De nos jours, des auteur-e-s emblématiques tels que le théologien Mathew Fox (Fox et Hammond 1991), les philosophes Arne Naess (2005) ou Glenn Albrecht (2005; 2019) dont les écrits mettent en avant le ressenti face à la dégradation environnementale, ou des figures de l'éco-activisme du Nord comme du Sud telles que Joanna Macy, Vandana Shiva ou Pierre Rabhi dont

nous avons traité dans les pages précédentes, modulent toutes et tous à leur manière une pensée que nous pourrions résumer derrière le qualificatif d'éco-spiritualité. D'ailleurs, dans la littérature académique, cette notion connaît depuis quelques années un rebond d'intérêt et fait couler beaucoup d'encre.

En effet, cette catégorie demeure extensive et est souvent revendiquée comme une catégorie de ralliement plus que de dispersion. Dans son *Guide des Humanités environnementales*, Aurélie Choné relève que :

Le concept d'éco-spiritualité renvoie d'emblée à l'idée d'une parenté entre l'écologie et la spiritualité. Il y aurait du spirituel dans l'écologie et de l'écologie dans la spiritualité. [...] Qu'ils se rattachent à une tradition spirituelle ou à une mouvance écologique particulière, les acteurs de la rencontre entre écologie et spiritualité appellent à une re-sacralisation de nos relations à la nature et considèrent la terre comme un être vivant « comme dans l'hypothèse Gaïa de Lovelock ». Cette intime conviction, qui relève la plupart du temps d'une expérience vécue, personnelle, parfois bouleversante, implique pour eux non seulement le respect de la nature, en particulier des sites sacrés, mais également une sagesse pratique et un engagement éthique pour la protection de l'environnement et de la planète dans son ensemble. Cet engagement existentiel comporte une dimension à la fois spirituelle et thérapeutique qui peut être qualifiée d'« écologie intérieure », puisque se soigner soi-même et soigner la planète vont de pair. (2016 : 21)

Comme nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre précédent, Choné s'intéresse notamment à la lignée venant du romantisme et de l'idéalisme allemand avec Johann Wolfgang Goethe et plus tardivement Rudolf Steiner. Au-delà d'un consensus apparent, nous retrouvons cependant, dans des notions inspirées de l'ensemble d'idées que Choné mentionne, des normativités qui peuvent très bien être contestées. La notion de « *Dark Green Religion* » proposée par Bron Taylor (2010) s'inscrit dans une approche biocentrique ou éco-centrique, postulant que la « Nature » possède une valeur intrinsèque et un statut particulier. Une approche « profonde » de l'écologie n'est toutefois pas le seul versant d'une revendication d'éco-spiritualité. Si dans notre enquête des informatrices et informateurs avaient des visions organicistes et vitalistes, à l'instar de celles dont Carolyn Merchant (1980) parle dans le premier chapitre de son livre *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, ces visions étaient liées à des discours et à des rituels très divers sur la « reconnexion » entre humains et non-humains. De plus, dans les milieux des Églises établies par exemple, il était fréquent de revendiquer une posture d'« éco-spiritualité » qui veillait à ne pas sacraliser la « Création » plus que le « Créateur ». Dans l'approche

«profonde» de l'écologie d'Arne Naess (2005), cette posture constituerait ainsi une forme de religiosité écologique de surface, notamment parce que la nature n'y détient pas de statut sacré. D'autres mouvements inspirés par des «néo-traditions» (néo-chamanisme, néo-paganisme, néo-orientalisme, etc.) de la «Nature» se rapprochent davantage de cette profondeur.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédant, un réseau plutôt anglo-saxon de recherche, l'International society for the study of religion, nature and culture, est l'une des sociétés qui fédère un public hétéroclite de théologien-ne-s, d'historien-ne-s des religions, de philosophes de l'environnement, d'anthropologues et de militant-e-s principalement basé-e-s dans des universités ou des organisations religieuses américaines. Dans les publications phares des environmentalistes et des praticien-ne-s de nouvelles métaphysiques américain-e-s tels que John Muir, Ralph Waldo Emerson ou Aldo Leopold figurent comme des pionnier-ère-s d'un nouveau regard sur les biotopes, un regard décentré des intérêts propres aux collectivités humaines. Positionnée en sciences sociales, notre étude de l'«écospiritualité» n'a pas été normative, mais contextualisante. Rappelant le débat sur la notion de «spiritualité», débat auquel des scientifiques comme Peter Van der Veer (2009), Anna Fedele et Kim Knibbe (2020) ont grandement participé, nous considérons «la spiritualité» comme une catégorie médiatrice entre le religieux et le séculier mais également comme une catégorie qui fait émerger de nouveaux objets, taxinomies et artefacts culturels dans le monde social comme décrit par Boaz Huss (2014). Les personnes que nous avons rencontrées et qui utilisent la notion de spiritualité évoquent par exemple des rencontres avec un «maître spirituel», «ami» ou d'autres figures charismatiques. L'Orient revient à plusieurs reprises dans les différents récits comme référence de spiritualité et une critique est présente envers la sécularité occidentale, qui est vue par tou-te-s les interviewé-e-s surtout du point de vue culturel et scientifique (rarement économique). Évidemment, les significations des notions clés, notamment «spiritualité» et «nature», varient considérablement. Plus largement, ces termes sont utilisés «quotidiennement dans une multitude de situations par un large éventail d'individus, de groupes et d'organisations» (Castree et Braun 2001: 5). Dans une certaine mesure, nos observations viennent corroborer les conclusions de Véronique Altglas (2005) sur les courants orientalistes dans certaines formes de spiritualité. Par exemple, un auteur, qui fait également office de guide lors de «promenades spirituelles» dans les parcs suisses, à la recherche des «esprits de la nature», explique que la pratique du yoga l'a amené à développer un intérêt pour l'Inde. Déçu par ce qu'il a appris en étudiant la philosophie à l'université, il nous raconte avoir souvent voyagé en Inde «justement pour développer la spiritualité».

Son « but était de gagner vraiment en sagesse, de comprendre [...] l'Inde [...] attiré par ce pays. » C'est lors d'un de ses voyages en Inde depuis 1999 qu'il rencontre une personne qui a exercé une influence majeure sur lui, « un maître spirituel indien aveugle » qui lui a appris l'importance des sens « au-delà du monde visible ». Il a ensuite utilisé cette nouvelle sensibilité pour repérer les « énergies » dans la nature lors de ses visites guidées. Comme l'écrit Altglas, dans cette forme de spiritualité, l'Orient, l'Inde sont associés à une certaine image mystique et opposé à l'Occident (voir aussi Hann et Goltz [2010] sur le caractère construit des oppositions entre Orient et Occident), car les pratiques spirituelles ne sont pas considérées comme occidentales en soi (voir à ce propos Promey 2014 : 11). Une autre personne interrogée entretient un lien particulier avec l'Indonésie, où elle soutient de grands projets dans le domaine de la durabilité. Dans divers discours des écospirituel-le-s, l'« Orient » est un point de référence pour désigner leur spiritualité, et la laïcité occidentale est principalement critiquée d'un point de vue culturel et scientifique. Sur nos terrains, nous avons trouvé des militant-e-s écologistes qui utilisent le terme de spiritualité pour s'opposer au manque de sensibilité, au froid calcul scientifique et à l'étroitesse économique qui caractérisent pour elles et eux le modèle social occidental.

Ce type d'éco-spiritualité n'est qu'un exemple parmi d'autres. Si nous considérons l'éco-spiritualité comme un spectre, le type que nous venons de décrire se situerait à une extrémité. À l'autre extrémité, nous pouvons placer les formes de spiritualité qui mettent l'accent sur les traditions locales et les connaissances ancestrales.

Sur nos terrains en Suisse romande, nous n'avons pas trouvé de militantisme écologique de la mouvance catholique qui, comme le relate Céline Béraud dans la *Bataille du genre* (2021), s'est développée en France notamment dans le sillage des mouvements s'opposant au mariage pour tous et à l'interruption volontaire de grossesse (IVG). Il s'agit d'approches d'écologie intégrale ou d'écologie humaine, qui articulent des visions environnementalistes avec des idées de nature allant dans le sens de la consolidation des rôles sexués, comme nous le décrivons dans le chapitre cinq.

Le choix d'utiliser plutôt le terme de spirituel que religieux est lié, comme nous l'avons déjà vu, à une série de facteurs sociaux, tels que la classe sociale, l'environnement urbain ou rural, la profession, le genre ou la région linguistique. Les manières de se référer à l'« éco-spiritualité » changent aussi selon les régions linguistiques, bien que des « packages culturels » transnationaux (Becci *et al.* 2015) traversent ces références et les lient les unes les autres. Nous verrons dans le chapitre suivant comment ces facteurs sociaux se déploient dans cet univers éco-spirituel.

Excursus 4

Éco-psychologie et éco-spiritualité : sur les pas de Joanna Macy

Anais Reichard avec la contribution d'Irene Becci

Joanna Macy a été très régulièrement citée lors de nos rencontres de terrain. Par exemple, lors d'un webinaire (atelier en ligne) du 21 mai 2020 organisé par deux personnes du mouvement Extinction Rebellion (XR), sa méthode est au centre de la formation. L'idée est de comprendre pourquoi « les gens ne se réveillent pas face à la destruction environnementale ». Macy travaille sur la thématique de la crise écologique et du désespoir dès les années 1980, en parallèle avec la thématique du nucléaire. En cherchant à aider les victimes de Tchernobyl en 1986, elle développe des ateliers intitulés *Despair and Empowerment* (souvent traduits par le « Travail sur le désespoir », comme dans la préface d'édition française du livre de Michel Maxime Egger (Johnstone et Macy 2018 [2012]: 15). De cela est issu le « Travail qui relie », « une méthodologie puissante de transformation personnelle et collective pour contribuer au changement de cap » (Johnstone et Macy 2018 [2012]: 16). Tirant son inspiration de l'ouvrage de l'historien et environnementaliste Theodore Roszak, *The Voice of the Earth* paru en 1992, la méthode du « Travail qui relie » comprend une dimension descriptive (procédé théorique décrit) ainsi qu'une dimension prescriptive (exercices proposés) (Johnstone et Macy 2018 [2012]: 18-19). Un manuel explicitant la méthode paraît en 1998⁵¹. Il s'agit d'un rituel à accomplir avec un groupe de personnes, basé sur le principe d'une analogie entre la planète Terre et les humains et notamment sur le postulat d'un parallélisme d'émotions stipulées. Ainsi, dans l'approche de Macy, le monde est malade et les humains désirent le soigner et peuvent le faire. Or, ce rituel vise à renforcer ce désir et cette capacité de manière expérimentale à travers quatre moments. Il s'adresse ainsi clairement à des personnes qui s'inscrivent déjà dans un mouvement environnementaliste. Le groupe suit un schéma organisé en spirale qui permet de répéter les quatre étapes à chaque fois qu'un cercle est fermé.

Les quatre étapes se renvoyant l'une à l'autre au sein de cette méthodologie, que Macy considère « puissante de transformation personnelle et collective pour contribuer au changement de cap », sont les suivantes :

1. « S'ancrer dans la gratitude », dans l'amour et la motivation. On a le droit de ressentir de la joie et de la gratitude même si cela peut être difficile.
2. « Honorer notre souffrance pour le monde » : induire « une transformation de ses émotions », et par un « mandala de vérité », de les symboliser. Être en groupe est important, car celui-ci peut aider à accueillir les émotions difficiles.

⁵¹ Ce manuel peut être consulté sur <https://www.joannamacy.net/main#work>, consulté le 09.06.2023.

3. « Porter un nouveau regard » : transformation des croyances et des valeurs.
 4. « Rentrer dans l'action », en trouvant ce qui nous motive personnellement.
- (Johnstone et Macy 2018 [2012] : 3)

Pour les militant·e·s participant au webinaire mentionné, suivre ce schéma en parcourant une étape par jour correspond à une hygiène de vie. L'éco-psychologie y est décrite comme un mouvement transdisciplinaire ayant émergé aux États-Unis suite à la crise écologique, autour des travaux de Macy. Même si Macy ne se qualifie elle-même pas d'éco-psychologue, son ouvrage *Coming Back* (Macy et Brown 2014) a en effet été traduit en français par *Ecopsychologie pratique et rituels pour la Terre: retrouver un lien vivant avec la nature* (2017). Sur nos terrains, nous avons donc constaté une porosité dans les terminologies se référant à éco-psychologie et éco-spiritualité. Pour Egger, la distinction entre ces termes est légère. Dans sa préface à l'édition française du livre *L'espérance en mouvement*, coécrit par Macy et le médecin britannique Johnstone, il précise que l'éco-psychologie explorerait « les interrelations profondes entre la psyché humaine et la Terre, perçue comme un superorganisme vivant doué d'une âme » et celle-ci ouvrirait « explicitement à une dimension de mystère et d'invisible, de transcendance et de sacré, non réductible aux noms et aux formes multiples – doctrinales, symboliques et rituelles – qui lui donnent les traditions religieuses instituées » (Egger in Macy et al. 2018: 10). L'éco-spiritualité serait à comprendre dans une dimension culturelle, découlant de l'articulation personnelle entre spiritualité et écologie, tandis que l'éco-psychologie serait à appréhender comme une science, issue de la psychologie. Selon le philosophe et historien Mohammed Taleb (2018), l'éco-psychologie s'inscrit dans une perspective à la fois « politique et thérapeutique, sociétale et curative, en posant comme principe la guérison de la Terre souffrante (comme entité globale et comme ancrage d'une multitude de lieux porteurs de sens, de lieux animés, ayant une âme) et la guérison des blessures anthropologiques (aussi bien à l'échelle de la personne qu'à celle de la société) ». Elle serait « un authentique paradigme d'ordre philosophique » (Taleb 2018: 73).

Taleb précise que cette manière concomitante de percevoir les affects et l'environnement émerge à la charnière des décennies 1980-1990 et que c'est probablement à Roszak que l'on doit la première occurrence du terme « éco-psychologie » : « *This is an essay in ecopsychology. Its goal is to bridge our culture's long-standing, historical gulf between the ecological, to see the needs of the planet and the person as a continuum* » (Roszak 2001: 14). C'est donc une notion qui dépasse la simple accolade de ces deux mots, car le souhait de l'éco-psychologie est de guérir les gens souffrant d'un manque de connexion avec la nature : « *the goal of ecopsychology is to awaken the inherent sense of environmental reciprocity that lies within the ecological unconscious [...]. Ecopsychology seeks to heal the more fundamental alienation between the person and the natural environment* »

(Egger 2017: 320). L'aboutissement de l'éco-psychologie serait l'avènement d'un dialogue fluide entre le monde scientifique et celui des besoins humains: « *The time is ripe for a new dialogue between scientific intellect and human need* » (Roszak 2001: 17). Egger explique que le concept de « l'inconscient écologique » est ce qui « ancre notre expérience et nos comportements dans la psyché du monde naturel » (Egger 2017: 370), chaque personne étant pour Roszak à la fois un enfant de sa mère biologique et de la Terre. Pour Taleb (2018: 79-80), l'éco-psychologie est considérée de trois manières différentes dans les usages courants:

1. Un « outil scientifique de connaissance du psychisme »
2. Un « outil de développement personnel » (démarche de Macy)
3. Une « philosophie sociale de critique de la « modernité capitaliste » (au sens de Max Weber) et de son noyau que constitue la réification (ou objectivation) ».

Malgré cette pluralité de compréhension du terme, Egger souligne que « les éco-psychologues s'accordent tous sur un point central: la crise écologique est la manifestation d'une déconnexion profonde entre l'homme moderne et le monde naturel » (2017: 369).

Dans le troisième chapitre de *Ecopsychologie pratique et rituels pour la Terre: retrouver un lien vivant avec la nature* (Macy et Brown 2008), un livre co-écrit avec le Dalai-Lama, Macy écrit que l'éco-psychologie part du constat que « la psychologie ne répond pas à la question de savoir pourquoi l'homme détruit son environnement ». Elle « étudie la psyché humaine dans les systèmes plus larges dont elle fait partie. Elle explore la façon dont notre séparation culturelle d'avec la nature engendre non seulement des comportements négligents et destructeurs vis-à-vis de notre environnement, mais aussi nombre de troubles courants comme la dépression ou l'addiction » (Macy et Brown 2008: 64). L'immobilisme est pour elle un signal de notre abattement pour l'état de la planète et relève trois attitudes adoptées pour y faire face: l'incrédulité, le déni et le clivage. De ces réactions découle un sentiment compassionnel douloureux qu'il est nécessaire d'affirmer afin de « couper la boucle de rétroaction » (Macy et Brown 2008: 36). Le « Travail qui relie » propose une méthodologie permettant de prendre conscience de la souffrance de la terre et de l'interdépendance du vivant à travers une pratique de groupe et personnelle. La dimension spirituelle est présente puisqu'il s'agit de « retrouver l'aspect sacré du monde » (Macy et Brown 2008: 29). Macy considère que le soi est une « construction métaphorique de l'identité et de l'organisme » (2019: 189) et que celui-ci est appelé à changer face aux défis environnementaux: il doit être élargi et se comprendre comme faisant partie du tout – elle parle de « d'inter-être » (Macy et Brown 2008: 68) – loin de « cet égo encapsulé dans la peau » (Macy 2019: 191) (Macy reprend ici une expression du philosophe Alan Watts). Une locution qui est attribuée à la californienne est le « verdoisement du soi »:

[Le soi] est remplacé par des plus vastes constructions d'identité et d'intérêt personnel, par ce que le philosophe Arne Naess a nommé le soi écologique, bienveillant avec les autres et la vie sur notre planète. C'est ce que j'aime appeler le «verdoisement du soi» [...] une combinaison du mystique avec le pragmatique, transcendant la séparation, l'aliénation et la fragmentation (Macy 2019: 190-191).

Cet extrait reflète la filiation de la pensée de Macy avec celle de Naess. Les deux ont co-rédigé avec John Seeds et Pat Flemings *Thinking Like a Mountain* (Seeds 1988), un recueil de textes pouvant être utilisés comme base pour méditer et comme exercices pratiques « pour susciter et étayer un processus d'identification avec la nature » (Johnstone et Macy 2018 [2012]: 14). Macy valorise la démarche militante en tant qu'une des « activités entreprises pour défendre la vie sur Terre – des actions par lesquelles les gens risquent leur confort et même leur vie pour protéger les autres espèces » (Macy 2019: 190).

3 Cinq profils d'éco-spiritualité en Suisse : un tour d'horizon⁵²

À travers notre analyse des notes et des récits recueillis, nous avons codé les pratiques de l'éco-spiritualité, et en avons identifié cinq types que nous plaçons sur un spectre allant des religions les plus instituées aux expressions religieuses fluides, et finalement aux convictions séculières. D'une part, il y a les personnes qui sont d'abord actives au sein de religions et de spiritualités et qui ont progressivement tenu compte de l'écologie dans leur théologie (la Théologie verte) ou leurs cosmovisions (les spiritualités holistiques tendance New Age ou néo-païenne et néo-chamane, et écoféministe). D'autre part, il y a des écologistes qui ont de plus en plus clairement articulé ou inscrit leur activisme dans une approche spirituelle. Il s'agit du mouvement de transition qui appelle à une « transition intérieure », à l'éco-psychologie ou à la « sobriété volontaire » ainsi que de la tendance observée parmi des personnes s'identifiant comme « séculières » de réenchanter la Nature.

Nous nous intéresserons d'abord aux principales Églises historiques qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, connaissent aussi un processus d'« écologisation du religieux » en Suisse et s'organisent à travers des œuvres œcuméniques ou directement à l'initiative des paroisses. Émer-

⁵² Alexandre Grandjean a fortement contribué à rédiger cette partie du chapitre.

geant en partie de la rencontre entre le milieu des Églises, des spiritualités holistiques et alternatives ainsi que des mouvements d'écologie citoyenne, un deuxième profil des « transitant·e·s de l'intérieur » peut être distingué. Parfois soutenus par les Églises, ou alors inspirés des écrits de la docteure en sciences des religions, spécialiste du bouddhisme et militante écologiste californienne Joanna Macy sur le « Travail qui relie » (voir supra), diverses organisations et associations militantes organisent des week-ends de retraite, des ateliers de « transition intérieure » ou des actes de désobéissances civiles. Deux autres profils se caractérisent par leur organisation sous forme de réseaux d'interconnaissance. D'un côté, nous délimitons les « néo-traditions » de la Nature qui évoquent un rapport d'ancestralité avec des traditions diverses (chamaniques, païennes, alchimiques, etc.) afin de sacrifier la Nature. De l'autre, nous nous intéressons aux praticien·ne·s holistiques, pour qui l'environnement naturel (végétal, animal, minéral) est un support important de leurs pratiques spirituelles, souvent thérapeutiques. Finalement, avec le cinquième profil, nous nous intéresserons aux « zones grises » (Becci 2018) d'une spiritualité écologique ou d'une écologie spirituelle. En effet, des figures publiques qui ne revendiquent pas de dimensions spirituelles particulières, ou alors dont la démarche est avant tout de l'ordre du scientifique, du politique ou du culturel, emploient toutefois des langages, des métaphores ou des techniques qui peuvent être associées à l'éco-spiritualité, en tant que catégorie générique.

3.1 Écologie et spiritualité au sein des Églises chrétiennes

L'implication des Églises que nous avons le plus pu observer se trouve à l'échelle locale des initiatives et des modalités d'action environnementale (efficacité énergétique, écogestes, rénovation de bâtiments). Il s'agit d'une forme finalement peu visible dans l'espace public romand. Nous renvoyons le lectorat à l'ouvrage collectif édité par Christophe Monnot et Frédéric Rognon, *Églises et écologie, la révolution à reculons* (2020) ainsi qu'à leur deuxième livre dédié à l'histoire et aux variations de cette « Théologie verte » (Monnot et Rognon 2021) et nous limitons ici à proposer des vignettes, apportant une illustration concrète.

Excursus 5

Oeku/œco et la certification du Coq vert

Christophe Monnot

En 1986, la même année que l'accident de Tchernobyl, naît une petite œuvre œcuménique à Berne. Sous le nom de « oeku/œco – Églises pour l'environnement » (œco ci-après) cette œuvre est l'une des premières initiatives environnementales dans le milieu des Églises en Suisse. Comparée aux autres œuvres chrétiennes comme Caritas, Justice et paix ou encore Pain pour le prochain, cette association paraît de moindre importance.

À ce jour, œco a toujours son siège à Berne, où se trouve son secrétariat général et tourne avec un budget de fonctionnement annuel de 500'000 francs. Elle emploie jusqu'en 2019 trois personnes pour un taux horaire représentant 200 %. Le rayonnement de cette œuvre est resté discret, bien que ces dernières années, celle-ci est devenue l'une des plateformes opérationnelles lors des grèves des jeunes pour le climat ou plus généralement dans la prise de conscience en Suisse de l'urgence climatique. L'histoire de cette œuvre reflète cependant bien la difficile, et surtout la récente prise en compte de la dimension environnementale par les Églises en Suisse. Dès la création de cette œuvre œcuménique, les idéaux environnementaux sont principalement portés par plusieurs théologien-ne-s, pionnier-ère-s de la question, qui ont tenté d'institutionnaliser leurs valeurs pour les diffuser dans les Églises. Durant les premières décennies de cette œuvre, la diffusion ne s'est alors pas déroulée comme espéré. Une résistance des institutions, les Églises cantonales, puis une faiblesse financière ont failli avoir raison de cette organisation.

C'était sans compter un premier rebond de l'histoire et un changement de stratégie. La mise en place de cahiers liturgiques *Un temps pour la Création* à partir de l'année 1998 va permettre de pérenniser œco en l'insérant dans les activités paroissiales. Ces cahiers proposent aux responsables de paroisse d'adopter un mois liturgique commençant le 1^{er} septembre et se terminant le 4 octobre. œco met ainsi à disposition de ces responsables des prières, des homélies et des réflexions autour de l'écologie. En 2017, ce programme était suivi par près de 400 paroisses en Suisse. Afin d'assister les responsables dans la direction d'une réduction de leur consommation énergétique et mettre ainsi les bâtiments paroissiaux aux normes écologiques, ils ont notamment édité un *Guide écologique à l'attention des Églises* (2010), paru dans une édition revue et augmentée en allemand (Aufderreggen et al. 2014) et en français (Aufderreggen et al. 2010). œco est également à l'origine de formations pratiques qui sont données sur la mesure écologique dans les Églises (économie de chauffage, électricité, etc.), originellement destinée aux sacristains ou responsables des bâtiments. Ces quelques activités

en paroisse ont permis à l'œuvre de maintenir une certaine pression environnementale sur les Églises par le bas.

Au fil des années, œco s'est également positionnée comme organe de compétence dans les grandes questions écologiques discutées dans les Églises et les synodes cantonaux. Ces compétences dans le domaine écologique permettent aux Églises d'avoir des ressources qualifiées à portée de main pour initier une politique environnementale sur le plan cantonal ou pour prendre une position officielle sur le climat au niveau fédéral. C'est encore œco qui est sollicitée pour produire une position commune aux Églises reconnues, par exemple lors de la COP21 lorsque les trois Églises nationales adressent une lettre au Conseil fédéral. En 2015, sur l'impulsion d'une théologienne catholique de Romanshorn, une labélisation – le Coq vert – est mise en place par œco.

Excursus 6

Les « petites mains » de l'engagement écologique des Églises

Christophe Monnot

Fin janvier 2017, dans la paroisse anglophone catholique de Genève, une trentaine de personnes d'arrière-plan multiculturel se sont réunies pour commencer un groupe « Laudato si' » dans leur paroisse. La mise en place de ces groupes poursuit l'idée d'implémenter sur le plan local la réflexion et l'action concrète qui découle des différents articles de l'encyclique du même nom. Ces groupes discutent de thèmes comme la spiritualité et l'environnement et réfléchissent à des actions concrètes qu'ils peuvent mettre en place dans leur paroisse. Il n'est pas surprenant de trouver des groupes engagés pour le climat en Suisse, mais il est nettement plus difficile d'en repérer sur le plan international. Premièrement, l'encyclique écologique du pape François (2015) est très loin d'avoir eu la même réception enthousiaste dans les milieux anglo-saxons et hispaniques. Deuxièmement, les membres expatrié·e·s en Suisse réalisant des mandats qui ne dépassent rarement les deux ans, le milieu international privilégie les actions de levée de fonds pour une cause plutôt qu'une réflexion invitant à un changement de comportement sur la durée. L'existence d'un tel groupe représentait déjà un élément singulier dans le paysage des Églises multiculturelles de Genève. La communauté, ce jour-là, est constituée exclusivement d'anglophones, Nord-américain·e·s pour la plupart, mais également de quelques personnes provenant d'Asie.

La projection de la vidéo *10 choses à savoir sur l'encyclique Laudato si'* du jésuite James Martin donne le coup d'envoi à la matinée. C'est ensuite le secrétaire général de l'ONG catholique International Catholic Migration Commission (ICMC), Msg Robert Vitillo, qui ouvre la discussion avec une conférence sur le lien

entre le commandement chrétien de s'occuper des pauvres et celui de s'occuper de l'environnement. Le très énergique conférencier multiplie les témoignages et mène l'auditoire dans une réflexion sur quatre passages de l'encyclique.

L'assemblée est ensuite répartie en trois groupes selon les thèmes suivants : 1) s'occuper de la vie et de la spiritualité; 2) s'occuper de l'environnement; 3) s'occuper des pauvres. Chaque groupe reçoit des questions qui peuvent déboucher sur des résolutions. Finalement, les groupes reviennent enthousiastes, avec des résolutions assez triviales, comme le tri des déchets de la paroisse. Mais il semble que c'est déjà un grand pas pour des personnes de culture anglo-saxonne qui n'ont pas l'habitude de trier leurs déchets. Une étape importante dans le contexte de la réception très froide de l'encyclique *Laudato si'* et le ton belliqueux qu'une part importante des autorités catholiques du continent américain (nord et sud) a tenu face à leur pape écologiste.

Les jardins partagés au centre de Saint-Imier

Saint-Imier domine un joli vallon du Jura bernois. Cette bourgade d'un peu plus de 5000 habitant-e-s est non seulement le berceau de prestigieuses marques de montre comme Breitling, Heuer ou Longines, mais également de nombreuses entreprises de microtechnique, aujourd'hui spécialisées dans les énergies renouvelables (Saint-Imier est au pied de la centrale solaire et éolienne suisse de Mont-Soleil). C'est encore à Saint-Imier que s'est tenu en 1872 le premier congrès anarchiste sous l'impulsion de Bakounine, Lénine a aussi traversé ses rues. Sur le plan religieux, la vallée a très tôt rejoint le mouvement de la Réforme. Elle est caractérisée par une grande diversité protestante (plusieurs groupes évangéliques ayant trouvé dans les vallées jurassiennes une terre d'accueil). C'est ainsi qu'on y trouve l'une des quatre communautés de l'Église évangélique méthodiste de Suisse romande.

À un carrefour en haut de la rue des Fleurs, à côté de la chapelle méthodiste de la bourgade, quatre immenses bacs de potager avec salades, tomates et autres plantations bordent un petit terrain agrémenté de tables et de bancs en bois. Iris, membre de la communauté méthodiste, est l'une des initiatrices du projet de ces jardins partagés. Elle me raconte, un dimanche d'août 2019, comment ce projet a pris forme. Le terrain, qui appartient à la commune, était laissé sans grand soin. Iris a cherché des manières de le rendre attrayant. C'est à la suite du film *Demain* qu'elle décide avec une amie de la paroisse de se lancer dans l'aventure et de mettre en place des jardins partagés au centre de la bourgade. Son but était tout d'abord de transformer cette zone sans cachet en un lieu de rencontres et d'échanges. Elle est maintenant très fière de me faire visiter les lieux. Non seulement la formule des jardins partagés a bien fonctionné, mais les tables et bancs

sont à présent abondamment occupés durant la belle saison par des personnes qui viennent y prendre leur casse-croûte. Elle me raconte ensuite les difficultés qu'elle a eues pour mettre en place cette « bonne idée ». Tout d'abord, elle a dû faire face à la contestation interne de la communauté. Pourquoi mettre des jardins partagés sur cette parcelle fortement ombragée par des arbres ? Une opposition qu'Iris décrit comme celle des gens de la campagne qui pensent de manière pragmatique sur le rendement des jardins.

Une seconde opposition est venue de la ville. L'Église méthodiste n'étant pas une communauté reconnue dans le canton de Berne, la Municipalité ne voulait pas donner la jouissance d'un terrain, aussi exigü qu'il soit, à un projet religieux. Le milieu évangélique est, il est vrai, très diversifié dans la région, avec des communautés particulièrement conservatrices, ce qui est loin d'être le cas de l'Église évangélique méthodiste. Iris est alors repartie l'année suivante avec son amie pour un projet mieux étayé et argumenté afin d'obtenir la jouissance du terrain, ce qu'elles ont obtenu en 2018.

Vu le succès de la première année, le projet a été reconduit. Les problèmes qu'elle rencontre sont maintenant les vols de salades et de légumes. « C'est pénible, mais tant que ça n'arrête pas les gens de venir planter, de se rencontrer et de partager, le projet sera un succès. » Ce projet rassemble plusieurs caractéristiques de notre observation de terrain de l'engagement des Églises en Suisse.

Dans les projets écologiques d'actrices et d'acteurs provenant des Églises, l'aspect religieux du groupe passe en arrière-plan pour laisser la place à des valeurs générales défendues par le christianisme institué comme le partage, le respect, la solidarité, l'exemplarité. L'initiative est impulsée par des membres qui ne sont pas des spécialistes de l'écologie ni des activistes, mais des personnes passionnées par une cause ou un aspect de l'action écologique. L'action reste locale, elle est destinée à la communauté, au sens large, et à son entourage direct. Le but de l'action n'est pas présenté comme essentiellement écologique. Ici, Iris nous parle de jardins pour le partage ou la rencontre, ailleurs, on nous parle de panneaux solaires, car l'église – au milieu du village – doit faire figure d'exemple. Le motif écologique n'est présenté qu'en dernier ressort. Les usager·ère·s sont, ensuite, des personnes du lieu réunies par les valeurs de l'action environnementale sans pour autant en partager les aspects religieux. Ainsi, les personnes distancées des Églises peuvent s'impliquer dans un projet écologique, sans que l'Église n'y trouve un avantage direct en termes d'engagement de membres. L'écologisation de l'Église, s'il y en avait une à large échelle, ne correspond donc pas à un renouvellement de membres sur le plan religieux, mais plutôt à une dissémination de grandes valeurs chrétiennes, partagées autour de prises de conscience et d'actions environnementales locales.

3.2 La transition intérieure : des marges d'un christianisme social à la désobéissance civile

Positionné de manière transversale aux Églises établies, nous avons trouvé un engagement écologique qui prend une forme codifiée en combinant un discours qui passe par le théologique et une certaine institutionnalisation de l'expertise. Il s'agit d'une forme moins institutionnalisée de religiosité, impliquée dans des initiatives promouvant une modernité et une durabilité « alternative » (Foyer 2010). À travers des appels à « se changer soi-même pour transformer le monde », ces engagements verts cherchent à la fois à constituer des narrations plus « holistiques » de ce que la transition écologique désigne, et promeuvent également un ensemble d'éthiques militantes. Ils encouragent une sensibilité centrée sur l'intime et le ressenti, et la considèrent comme religieuse ou sacrée. De manière curieuse, ces engagements réactualisent différentes formes de contre-culture et de contestation ayant marqué le XX^e siècle, telles que les marxismes, les pensées libertaires et l'idéal de bio-régionalisme à l'origine de l'écologie sociale. Une des références fréquemment entendue est par exemple Muray Bookchin, ou alors l'écologie profonde de Arne Naess à laquelle se joignent des formes de spiritualités contestataires et messianiques que l'on trouve chez des philosophes ou des activistes comme John Seed, Joanna Macy ou Vandana Shiva⁵³.

En Suisse romande, c'est autour de l'année 2012 qu'un milieu prônant la nécessité d'une « transition intérieure »⁵⁴ s'est constitué, centré sur l'individu, ses ressentis et ses blocages émotionnels face aux angoisses que représente le spectre de la crise écologique. Un certain nombre de personnes encore actives entre 2017 et 2022 dans les milieux environnementalistes ont été familiarisées avec cette dimension « intérieure » lors d'un stage organisé à Genève en 2012 par le réseau anglo-saxon des « villes en transition » de Rob Hopkins⁵⁵. Lors de ce stage, différents exercices issus du « Travail qui

53 Pour un aperçu sur les bio-régionalismes aux USA et en France, voir Pruvost (2021b: 206-243).

54 La transition intérieure est le pendant individuel du mouvement de transition collectif. Elle est décrite comme suit par le Transition Lab de l'organisation Pain pour le prochain, très active en Suisse romande sur ces questions : « Sur le plan spirituel, il promeut la quête de sens et de sacré, ainsi que des valeurs telles que l'altruisme, la diversité et la sobriété. Elle offre des sources d'inspiration et des outils pour passer du découragement à l'espoir et de l'apathie à une nouvelle forme d'engagement : le militant de la méditation qui allie contemplation et action dans la création d'alternatives locales et de territoires résilients. » (<https://painpourleprochain.ch/transition-interieure/#1486376095663-76f89d71-2e52>, consulté le 18.02.2020).

55 Rappelons brièvement que Rob Hopkins lui-même, avant de se lancer pleinement dans le projet des villes en transition, a passé plus que deux ans dans le monastère bouddhiste tibétain

relie » que nous avons précédemment décrit dans un encadré (voir excursus 4), attribués à l'activiste américaine et « éco-psychologue » Joanna Macy, invitaient les participant·e·s à prendre conscience des dimensions intimes et émotionnelles de la crise écologique. Ils les exhortaient également à se réapproprier leurs imaginaires et leurs intériorités afin de s'engager dans des modes de vie alternatifs, notamment en constituant des jardins partagés en permaculture, des éco-lieux ou des éco-villages, ou alors en militant pour une décroissance économique. En 2013 a lieu dans un ancien monastère, au cœur d'un parc naturel dans le sud-ouest de la France, une autre formation sur les « villes en transition », où des nombreuses amitiés et collaborations encore actives aujourd'hui se renforcent. D'autres formations ont lieu en Suisse romande et c'est durant ce type de rencontres que le discours sur la transition intérieure inspiré par les écrits de Joanna Macy gagne la Suisse romande et que certaines des personnes qui jouent des rôles de médiateurs et médiatrices expérimentent pour la première fois le « Travail qui relie »⁵⁶. En recourant aux racines religieuses d'un lieu qui est aujourd'hui investi par des pratiques éco-spirituelles le message écologique arrive à créer un pont entre des approches très différentes, celle d'un passé traditionnel et celles d'un présent ultra-moderne. Arrivés en ville, ces réseaux se dénouent à travers d'autres lieux, comme le centre social Pôle-Sud à Lausanne qui a entre autres organisé des ateliers ou conférences sur la permaculture ou d'autres pratiques écologiques soutenues par des références spirituelles. Comme nous le détaillerons dans le chapitre quatre, les personnes que nous avons rencontrées dans ce segment sont de nationalité suisse, en emploi ou à la retraite, âgé·e·s entre 30 et 65 ans. Pour elles, la notion de « transition intérieure » désigne une forme de spiritualité.

Les activistes du Réseau de la Transition intérieure se rassemblent autour de plusieurs auteur·e·s emblématiques, comme l'éco-activiste et éco-spiritualiste Joanna Macy, qui a théorisé des rituels et des exercices de groupe connus sous le nom de « *Work that reconnects* » (Macy et Brown 2014), « Le travail qui relie » en français. Une inspiration directe vient du mouvement des « villes en transition », initié en 2006 dans la ville de Totnes dans le Devon et rapidement déployé à une échelle cosmopolite dans un réseau de « villes en transition ». À l'instar d'autres mouvements analogues, différents projets de revalorisation du local et du circuit court de production appellent à la constitution d'un nouveau rapport au local. Sur le terrain les exemples évoqués ont été les Slow cities (Pink 2009), le mouvement Colibri

Lama Tsong Khapa près de Pise en Toscane.

⁵⁶ Cette information nous a été confirmée par trois personnes (deux hommes et une femme) de manière indépendante les un·e·s des autres.

initié par une autre figure charismatique en la personne de Pierre Rabhi, ou alors les associations d'activisme alimentaire telles que le mouvement Slow food, plus présent en Suisse italienne avec de nombreuses organisations d'agriculture de proximité ancrées aussi en Italie (Siniscalchi 2015). Le local est valorisé en tant que lieu de vie, mais également comme bassin de savoir-faire et d'alternatives concrètes ou à constituer face aux chaînes logistiques de production industrielle, mais également en tant que localités globales, connectées entre elles par une même charte ou des références communes aux écrits et aux outils pratiques digitalisés produits par des figures clés de ces mouvements. En Suisse romande, quelques organisations se réclament directement des « villes en transition », à l'instar du Réseau de la Transition intérieure, basé à Lausanne et qui partage les locaux avec l'œuvre d'entraide Pain pour le prochain, et plus précisément le Laboratoire de la transition intérieure, que nous détaillerons par la suite.

En 2015, ce réseau de la « transition intérieure » était encore balbutiant et commençait à se structurer. La plus grande partie des participant·e·s provenait de la communauté universitaire (professeur·e·s, doctorant·e·s et étudiant·e·s), ou alors d'ONG et d'organisations locales en faveur de la décroissance, mais également du milieu des Églises établies. Au sein de ces dernières, ce sont surtout les franges du christianisme social qui ont joué un rôle non négligeable dans sa structuration et son institutionnalisation en organisant des retraites spirituelles, des cycles de conférence, en proposant de mettre des associations en réseau, en faisant un travail de documentation et de conseil, en intervenant dans les médias, en traduisant ou rédigeant des textes de vulgarisation. Nous avons même observé que des événements d'« éco-spiritualité pratique » étaient organisés dans les paroisses, grâce à l'aide ou alors en concurrence d'acteur·trice·s établi·e·s tels que le GRES, « groupe de réflexion sur l'écologie et la spiritualité » de l'Église Protestante, ou l'œuvre *æco* (voir excursus 5) ou en collaboration avec le Festival du Film Vert. Quelques membres engagés dans les Églises participent également à des mouvements de désobéissance civile, tels qu'Extinction Rébellion. Dans notre enquête, nous les avons vus apparaître seulement à la fin de l'année 2018, sous une rhétorique plus politique et urgentiste par rapport à celle de la « transition intérieure ». Nous avons trouvé que la manière dont la « spiritualité » se présentait ici est particulièrement subtile, se frayant un chemin entre le privé et le public, le global et l'intime, le séculier et le religieux ainsi qu'entre les attributions sexuelles genrées.

Le milieu de la transition intérieure n'est pas homogène, on y rencontre autant des personnes de tous les âges qui demeurent à distance ou évitent la notion de spiritualité, que d'autres issues des Églises chrétiennes, ou alors sensibles à une représentation « intégrale » et « holistique » du

monde. Si ces actrices et acteurs s'accordent à concevoir la nature comme une entité harmonieuse sur laquelle les humains doivent transformer leur regard, la question des frontières et des appartenances religieuses est plus compliquée à gérer au sein du réseau. Le nœud du débat se situe dans les qualités attribuées à la « Nature ». Pour la théologie chrétienne, la nature est autant un objet de contemplation selon un cadre de lecture romantique que notre « demeure commune » perçue de manière holistique, cette dernière position du « tout est en Dieu » étant qualifiée de panenthéiste (Egger 2021). Une autre option, portée principalement par les pratiques spirituelles plus personnelles, est représentée par ce que les personnes rencontrées qualifient de panthéisme. Dans cette optique, « Dieu est en tout », ou pour celles et ceux qui ne s'inscrivent pas dans un monothéisme, chaque élément de la nature serait spécial. Chaque bosquet, plante, animal ou humain ferait ainsi partie d'un même « Tout » sacré, que des métaphores employées par les participant-e-s telles que « la Toile de la Vie » ou la reprise vernaculaire de l'hypothèse « Gaïa » de James Lovelock (2000) essaient de cerner. D'autres encore s'interrogent sur les manières de communiquer au grand public en gardant la notion de « spiritualité » la plus ouverte possible afin de ne pas effrayer celles et ceux qui n'ont pas l'habitude ou ne se reconnaissent pas dans ce genre de vocabulaire. On observe ainsi un ensemble de formes plus diffuses de spiritualité et de religiosité qui se côtoient et qui négocient leur collaboration à travers une approche intériorisée des questions environnementales.

Cette cohabitation floute les frontières des registres, et il n'est pas rare d'assister à des discours qui oscillent entre les registres religieux et non religieux ou qui s'inspirent d'autres traditions religieuses ou spirituelles. Selon les termes d'une économiste et philosophe universitaire souvent rencontrée et interviewée, l'éco-spiritualité s'oppose aux dérives ou extrémismes religieux, à l'ostracisme mais aussi à l'athéisme et laïcité. Pour l'ancien directeur du WWF Suisse et de l'Office fédéral de l'environnement elle est ouverte à la dimension mystique. Elle ne doit pas être « trop sentimentale américain » ajoute une autre activiste de la transition, ni uniquement centrée sur le développement personnel, l'épanouissement personnel, l'individualisme selon un professeur de philosophie et une activiste dans l'agriculture urbaine à Lausanne. Elle doit passer de l'idée à la pratique, dépasser les tensions spirituelles entre mouvances bouddhiste, chamaniste, chrétienne, entre écologie humaine et écologie intégrale. Enfin, elle doit intégrer le local.

Excursus 7

Le Laboratoire de la transition intérieure et le Lab

Alexandre Grandjean et Christophe Monnot

L'origine du Laboratoire de la transition intérieure s'inscrit dans l'histoire institutionnelle d'une œuvre d'origine protestante, Pain pour le prochain (PPP), active dans le développement Nord/Sud. L'organisation PPP est connue du grand public par ses campagnes-chocs de sensibilisation et de lobbying sur des thèmes en lien avec la justice sociale intégrant aussi la justice climatique. En 2015, placée sous l'égide d'un nouveau directeur, Bernard DuPasquier, elle entame un processus de refonte de son mode opératoire et de recherche de nouveaux publics. Michel Maxime Egger, déjà actif dans les réseaux d'éco-spiritualité francophones, est ainsi approché. Comme nous l'avons explicité dans un article dédié au rôle de médiateur de ce dernier (Monnot et Grandjean 2021), formé en sociologie et ancien diacre dans l'Église orthodoxe, il a travaillé comme journaliste et lobbyiste politique pour Alliance Sud. Par ces profils multiples, il est devenu une figure emblématique d'une oscillation entre les registres qui différencient éco-spiritualité et éco-psychologie, mais également d'une interpénétration entre acteur-trice-s des Églises historiques et des spiritualités contemporaines. Son premier ouvrage *La Terre comme soi-même* (2012) est une exégèse théologique qui s'adresse à un milieu chrétien, alors que ses ouvrages *Soigner l'esprit, guérir la terre* (2015) et *Écopsychologie: Retrouver notre lien avec la Terre* (2017) s'adressent à un public plus profane. L'important selon lui est de porter une cause dans un « langage qui est entendable par cette personne », comme nous l'explique en entretien Michel Maxime Egger. Pragmatique, il ajoute :

Si je veux toucher des gens en milieu chrétien, je dois pouvoir leur montrer que tout ça a complètement à voir [...] avec leur foi et qu'en réalité, il y a des fondements dans la théologie pour donner un sens et un langage. [...] Après je peux parler à d'autres personnes, mais l'important, c'est ce travail intérieur de reconnexion à partir duquel on entre dans du concret et des changements dans nos modes de vie. (Entretien réalisé le 07.06.2016)

Ses ateliers et conférences sont donnés autant lors de festival pour la durabilité « alternative » qu'au sein des ONG comme le WWF ou des entreprises. Lui-même se décrit comme un « tisserand » qui cherche à constituer un réseau d'acteur-trice-s de la transition et participe d'une stratégie visant à travailler autant sur l'écologie « extérieure » par l'écologie « intérieure », qu'à influencer les processus *top-down* et *bottom-up*.

Le directeur de PPP explique lors d'un entretien, mené dans le petit parc privatif attenant à son bureau de Lausanne, comment lors de leur rencontre « quelque chose s'est donné », sous la forme d'une situation « gagnant-gagnant » :

« Finalement, il y a quelque chose qui s'est donné. Michel avait travaillé pour PPP, travaillait à l'époque à Alliance Sud aussi dans la politique de développement. Il lui manquait [professionnellement] cet aspect justement du méditant. Il y avait que l'aspect militant et il a vu qu'on était dans une réflexion [...] de cohérence pour dire « Non, il faut qu'on soit méditant et militant. » Et on a eu là cette impulsion de dire « Il y a un lien à faire entre l'engagement privé de Michel Maxime Egger et l'engagement public de PPP ». Enfin, une situation *win-win*, quoi. »

C'est à la suite de cette rencontre qui relève du contexte local que s'élabore l'idée d'un laboratoire pour explorer et expérimenter les dimensions intérieures (psychologiques, spirituelles et culturelles) de la transition durable. Actuellement, ce Laboratoire se présente comme une manière de « contribuer à la transition vers un monde plus juste et respectueux de la nature, en synergie avec les alternatives qui émergent aux quatre coins du monde ». Il incite également les individus à conjointre dans leur engagement la figure du « méditant » et celle du « militant ». Le discours de liaison entre différents mondes trouve ici un ancrage particulier. Notons que ni la militance de Michel Maxime Egger ni la constitution du Laboratoire n'opèrent une rupture radicale avec le programme social et d'entraide Nord/Sud de PPP. Toutefois, l'une et l'autre s'inscrivent dans une stratégie de renouvellement institutionnel. Celle-ci vise à réinsuffler de la spiritualité, à « renouer, en les revivifiant, avec ses racines spirituelles » dans un monde chrétien social de plus en plus sécularisé, à renouveler le public ciblé et à doubler la dénonciation des injustices d'une démarche positive. À partir d'un premier bilan couplé à nos observations de terrain, nous jaugerons des dynamiques et des limites de cette configuration.

L'œuvre d'entraide PPP est face à une base d'employé-e-s et de sympathisant-e-s qui s'inscrivent de plus en plus dans un profil « distancié » de l'engagement religieux (Stolz *et al.* 2015). Le Laboratoire est une alternative pour « spiritualiser » l'organisation. De ce point de vue, l'action « méditante-militante » insufflée par Michel Maxime Egger peut être considérée comme un succès. Mieux connue du public pour sa militance que pour ses liens aux Églises, ces rencontres, conférences et interpellations spirituelles dans le milieu de la transition réinscrivent l'organisation dans une voie méditante. Les mises en réseau produites par le Laboratoire touchent toutefois d'autres initiatives citoyennes qui vont bien au-delà de la Suisse. Lors d'un entretien que nous avons eu avec lui à l'Université de Lausanne en juin 2016, Michel Maxime Egger précise sa volonté de constituer

un « hub » du réseau des villes en transition initié par Rob Hopkins (2020). Par ailleurs, en lien avec cette dynamique, le Laboratoire travaille avec d'autres mouvements en France et en Belgique, tels que l'association Terr'Éveil, qui se revendique ouvertement de l'éco-spiritualité et de l'éco-psychologie anglo-saxonne, ou encore le mouvement des Colibris centré autour de la figure charismatique de Pierre Rabhi (2006). Ce sont encore, plus ponctuellement, des participations comme conférencier ou intervenant lors de festivals liés aux alternatives durables, la constitution d'un groupe francophone d'éco-psychologie en Suisse et l'organisation de week-ends intensifs d'éco-spiritualité où sont invités à s'exprimer des intervenant-e-s se réclamant autant du bouddhisme que du chamanisme ainsi que des académiques. Sur ce point, on peut donc remarquer que l'action menée par PPP au travers de Michel Maxime Egger est bien placée pour apporter un vent nouveau dans le monde classique de la militance, et surtout, au passage, pour orienter le milieu holistique vers davantage de considérations « écologico-civiques », notamment sur les questions de la gouvernance, des modes de consommation et de production, ou par le biais d'engagements associatifs. La notion de « transition intérieure » offre un pont conceptuel tant vers les chrétien-ne-s préoccupé-e-s par les causes environnementales ou sociales que vers des adeptes du milieu holistique, qui s'intéressent à un mieux-être et se soucient aussi de leur environnement.

Le Lab propose des rencontres mensuelles sous la mention « Ateliers Do it yourself » (« Potager sur ton balcon », « Brosse à dents et dentifrice », « Cosmétiques et crème pour les mains », etc.). Ce sont des interprétations substantielles de l'holisme biocentrique et se veulent être une dimension spirituelle « hors sol », fonctionnant comme charnière entre le discours, le ressenti et la pratique.

Excursus 8

L'éco-spiritualité dans l'action politique

Anaïs Reichard

Le mouvement Extinction Rebellion à Lausanne et Genève

Extinction Rebellion (XR) est un mouvement mondial qui lutte contre les « extinctions de masse » et le risque de « collapse écologique et social », en utilisant – notamment – la non-violence et la désobéissance civile comme outils. Il fut créé le 31 octobre 2018 à Londres par une quinzaine d'activistes, dont Roger Hallam – militant et agriculteur biologique – et Gail Bradbrook – docteure en biophysique. Ces dernier-ère-s se déclarèrent en rébellion face au gouvernement de Grande-Bretagne (Berglung et Schmidt 2020). Surpris par l'ampleur des sympathisant-e-s venu-e-s militer, le mouvement s'est ensuite développé très rapidement. Depuis

le début de l'année 2019, les actions non violentes de masse sont multipliées et attirent l'attention des politiques et du monde civil sur l'urgence climatique globale actuelle (Rebellion 2019 : 9-10). D'ailleurs, sur leur site internet⁵⁷, ces derniers présentent leurs excuses pour ce que cela engendre : « *We are deeply sorry for any inconvenience that this causes.* » Bien que rien ne soit explicitement mentionné dans leur manuel intitulé *This is not a drill: an Extinction Rebellion handbook* paru en 2019, les modalités d'actions de XR ressemblent à celles des mouvements écologistes radicaux dont Earth First ! fait partie (actions non violentes et autojustifiées, usage de l'autosacrifice ainsi que d'internet pour se coordonner, pressions opérées tant au niveau gouvernemental que politique) (Castells 2009 : 128-129). Selon leurs données, XR serait présent dans de nombreux pays (sans en spécifier le nombre) et leurs membres seraient répartis dans plus de 1100 groupes affiliés. De plus, divers groupes, distincts de XR mais qui y sont affiliés, se sont développés depuis, comme Animal Rebellion, Doctors for XR ou XR Youth. Dans l'épilogue de son *Handbook*, Rowan Williams, théologien anglican, fait référence au livre des Psaumes ainsi qu'à Jésus pour souligner l'importance d'un changement global et d'un équilibre du vivant : « *In the Book of Proverbs, in the Hebrew Scriptures, the divine wisdom is described as 'filled with delight' at the entire world which flows from that wisdom. For me as a religious believer, the denial or corruption of that delight is like spitting in the face of the life-giving* » (Farrell et al. 2019 : 183)⁵⁸.

XR se base sur des études scientifiques pour étayer son argumentaire, en utilisant une rhétorique de l'urgence. Sa volonté est de lutter maintenant contre les dérèglements climatiques dans une période qualifiée de « *breakdown of society* » (inondations, incendies, mauvaises récoltes, sécheresses, mouvements migratoires, etc.). XR a trois revendications principales :

- 1) Déclarer l'urgence climatique
- 2) Aucune émission de CO₂ pour 2025
- 3) La mise en place d'assemblées citoyennes

Ses membres expliquent que les traditionnelles méthodes de changement politique (par exemple le vote, la pétition ou l'initiative) ont échoué face à la puissance des intérêts politiques et économiques et que seule une stratégie basée sur la désobéissance civile et non violente pourrait y remédier. Les fondateur-trice-s de XR se concentrent sur des outils pour parvenir au changement systémique souhaité. XR ne connaît pas de cheffe de file à proprement parler et revendique une gouvernance dite à l'horizontale avec une charte de dix « principes et valeurs » (comme « Nous partageons une vision du changement », « Nous ajustons notre

57 Voir <https://rebellion.earth/the-truth/about-us/>, consulté le 18.01.2020.

58 Voir <https://www.britannica.com/biography/Rowan-Williams>, consulté le 04.02.2021.

mission à la mesure de ce qui est nécessaire», etc.). Chaque personne qui la suit peut engager des actions en son nom. Dans la partie « Act now » de leur *Handbook* (Rebellion 2019), des précisions concrètes sont apportées quant à la manière d'agir (« Building an action », « One by One: A Media Strategy », « Feeding the Rebellion », etc.) montrant ainsi que XR est un mouvement militant organisé, coordonné, où chaque détail semble réfléchi. Ces outils se cristallisent sous la forme de « groupes de travail » (abrévés « GT ») qui sont de plusieurs types: « Actions et Logistique », « Assemblées Citoyennes et Populaires », « Culture Régénératrice », etc.

Le pôle Extinction Rebellion Lausanne existe depuis janvier 2019, soit quelques mois après la création de XR en Grande-Bretagne. La branche genevoise émerge pratiquement à la même période (leur première action respective date de février pour le premier et d'avril pour le second). Il est difficile de savoir combien de personnes en font partie, car il n'existe, à notre connaissance, que des sources orales ou approximatives à ce sujet. Cependant, leurs actions mobilisent généralement un grand nombre de militants-es et de sympathisants-es. Par exemple, lors du blocage de la rue Centrale au centre de Lausanne le samedi 14 décembre 2019, XR a avancé sur son site une mobilisation d'environ 500 « rebelles ». Relevons qu'à la date du 30 avril 2021, 6934 personnes étaient abonnées à la page Facebook d'Extinction Rebellion Lausanne et 2948 de celle d'Extinction Rebellion Genève. Cela ne fait donc que peu de temps que ces derniers ont été mis sur pied, ce qui ne les empêche pas de faire régulièrement la Une des médias par leurs actions retentissantes. Pensons par exemple à la branche lausannoise qui a procédé au blocage du pont Bessières, en centre-ville, le 20 septembre 2019 ou à l'occupation généralisée de la place Fédérale à Berne le 21 septembre 2020. La pandémie COVID-19 a ralenti les actions publiques de XR.



Image 6 :
Atelier « Sculpture de courges », octobre
2020, Lausanne. Source : Anaïs Reichard.

La spiritualité comme ancrage au temps de l'extinction

L'ancrage spirituel du militantisme de XR est perceptible dans son *Handbook*, en voici deux exemples notables. Premièrement, dans les pages conclusives, la sacralité de la cause à servir est avancée explicitement :

These are times of unravelling, dissolving, transformation. Don't expect to be the same person as before you took part in this journey. [...] All the children are our children. We can protect those closest to us only when we remember our love for those furthest away. This is an international rebellion, aligned with all people living with struggles to protect life on Earth. This is sacred. (Rebellion 2019: 186-187)

L'usage de la majuscule pour le mot « Earth », dans le *Handbook*, comme dans la partie préfacée par la militante écoféministe indienne Vandana Shiva, souligne le fait que la Terre est allégorisée.

To make peace among people we need to make peace with the Earth. To defend the human rights of people we need to recognize the rights of Mother Earth. We need to live through our creativity and her generosity to reduce our ecological footprint while expanding our planetary consciousness of being an Earth family, with one common home. (Rebellion 2019: 6)

Dans ces lignes, la terre est perçue comme une entité à part entière, elle est personnifiée et un lien de causalité est établi entre la défense des droits de celle-ci et ceux des droits humains. Nous reviendrons dans le chapitre cinq sur la conception féminine de la terre (la sacralité de la Terre-Mère) mais notons déjà que la Terre est considérée comme étant de nature féminine tant par les personnes interviewées que lors des divers ateliers auxquels nous avons assisté. Ironiquement, ce rapprochement rappelle le propos de l'anthropologue Sherry Ortner tenu déjà en 1972, quant à la puissance symbolique de l'analogie répandue entre la dépréciation du corps féminin et celle de la nature (Ortner 1972). Symboliquement, les femmes sont considérées du côté de la nature de par leur corporalité et toutes deux, peu enclines à être domestiquées : « *I argued that the universal devaluation of women could be explained by postulating that woman is seen as <closer to nature> than men, men being seen as more unequivocally occupying the high ground of <culture>* » (Ortner 1972: 24). Ce rapprochement est récurrent et retourné symboliquement dans les discours des activistes comme l'illustrent les explications d'une activiste interviewée : « Ça peut nous donner aussi une autre vision, une autre image positive de nous inviter à s'occuper de cette Terre Mère qui nous nourrit. Donc évidemment c'est toutes ces images féminines qu'on a besoin de retrouver, de se réappropriiser ou de se réapproprier. Donc oui ça me

parle, puis c'est très profond aussi parce que la terre mère vu comme on la traite c'est aussi à l'image de comme on traite les femmes dans le monde. En fait ça dit quand même beaucoup de choses aussi» (Extrait de l'interview avec un-e activiste XR, 03.09.2020).

Pendant, il n'est pas certain que cette comparaison soit faite dans une volonté d'assimilation stratégique. Certes la nature est genrée, mais cela est probablement dû à une convergence d'agenda – qui voit une époque de fortes revendications égalitaires venant d'horizons divers – qu'une forme d'essentialisme stratégique comme le développe Elisabeth Carlassare dans son article *L'essentialisme dans le discours écoféministe* (Carlassare 2016). L'ouvrage de la californienne Starhawk, militante écoféministe et sorcière contemporaine va dans ce sens (Starhawk 1989) également. Dans l'introduction de la troisième version de son livre réédité en 1999 [1979 : 14] elle écrit :

The Goddess tradition opened up new possibilities. Now my body, in all its femaleness, its breasts, vulva, womb, and menstrual flow, was sacred. The wild power of nature, the intense pleasure of sexual intimacy, took center stage as paths to the sacred instead of being denied, denigrated, or seen as peripheral.

La forme de spiritualité – mentionnée en amont – à laquelle nous rattachons le militantisme de XR serait de type holistique. Elle comprendrait des liens unifiant tous les êtres vivants – comme le montre le schéma de la partie des pratiques éco-spirituelles de XR – ce qui n'est pas sans rappeler la vision de monde biocentrique d'Arne Naess. Cette manière de percevoir le monde nourrit les réflexions des personnes rencontrées, guide leurs actions et les justifie.

Nous retrouvons chez XR la volonté d'assembler ce que Manuel Castells nomme « l'action environnementale » à une « révolution culturelle » pour proposer une vision du monde pérenne et globale (Castells 2009 : 118-119).

La spiritualité comme soin et bienveillance

Nous avons pris contact avec le pôle XR Lausanne en 2020 et avons rapidement été aiguillée auprès de la « Culture Régénératrice » (abrégée « CR »), l'un des « GT » de XR. Une des personnes à la tête de l'organisation de la « Culture Régé' » nous a expliqué qu'il a fallu plus de deux ans de réflexion aux six à huit membres fondateurs de XR en Grande-Bretagne avant de lancer leur premier acte de rébellion en 2018. Non seulement la CR faisait intégralement partie du projet initial, mais elle en était même la base. Comme l'exprime une militante interviewée en mars 2020, ce travail régénératif est inspiré par Joanna Macy et Theodore Roszak.

J'ai participé aussi à un atelier sur le « Travail qui relie » à Yverdon. On essaie actuellement d'organiser un après-midi mensuel, qui serait ouvert à tous parce que c'est ça aussi qui m'intéresse, qu'il soit ouvert à tous, en se basant sur les travaux de Joanna Macy (.) Ça, c'est un peu mon job, donc moi je me sens assez à l'aise d'écouter les gens, de les accompagner. On a aussi des outils très concrets pour retrouver un peu ce lien avec le vivant. (L'interview de F, 05.03.2020)

Ce qu'elle a appelé le vivant est précisé par les idées d'interconnexion inter-espèce :

L'écopsychologie (.)notamment le travail de Joanna Macy (.) en sachant que ce sont des pistes. Moi j'aime beaucoup cette idée et je trouve tellement intéressant de se placer en tant qu'espèce parmi d'autres espèces puis d'interconnexion, d'interdépendance. (L'interview de F, 05.03.2020)

Très clairement, la « Culture Régénératrice est la trame dont les actes de XR en sont le tissage », nous explique une autre activiste. L'idée de la mise en place d'une « Culture Régénératrice » est d'accompagner par un changement intérieur les bouleversements extérieurs actuels – de nature climatique, économique ou sociétale – menant à l'éco-anxiété. Précisons que l'éco-anxiété et la « solastalgie », l'une tournée vers le futur, l'autre vers le passé, est provoquée par la peur d'un effondrement écologique et/ou du monde. Jean-Baptiste Desveaux, psychologue clinicien, précise que cette « crainte, qui se situe entre la peur et l'angoisse, s'exprime par un sentiment de perte de confiance envers l'environnement écologique et peut trouver écho pour le sujet dans la crainte de se retrouver désemparé, saisi par un état de détresse agissant de manière lancinante » (Desveaux 2020).

Selon notre informatrice, ce sont les actions menées conjointement à un développement idéal qui l'ont motivée à adhérer à XR :

C'était une évidence, C'était juste, ça résonnait juste [...] Ce que je trouve extraordinaire à Extinction Rebellion c'est que t'as les deux, t'as des actions et en même temps cette Culture Régénératrice où on se questionne et on est conscient qu'on est pris dans des schémas de ce système délétère, et que du coup on doit se changer soi-même aussi. Je pense c'est ça qui m'a flashée, cette idée de Culture Régénératrice et d'emblée j'ai su qu'allais faire partie de la Culture Régénératrice et que j'allais mettre mon énergie là-dedans [...] parce que le fait qu'il y ait les deux, les actions militantes et une réflexion sur soi [...] entre l'extérieur et l'intérieur en même temps

et que l'un influence l'autre de toute façon, dans les deux sens et que c'est en fait une illusion de les séparer. Cette conscience-là m'a vraiment plu et j'ai jamais regretté une minute. (Extrait de l'interview de C, 21.02.2020).

Dans son Handbook, le groupe XR explique que trois types d'actions militantes sont à relever :

1) *Disruption* (« Disruptives », pour amener de la désobéissance civile), 2) *Outreach* (« Diffusion », pour diffuser la vérité), 3) *Visioning* (« Vision », pour montrer le futur souhaité) : « *It is important to give yourself one month to organize most actions, unless responding to particular political situations. This is especially important for our regenerative culture. We are trying to create a sustainable model of activism, as this is an ongoing rebellion* » (Rebellion 2019 : 109).

Il s'agit d'aller « vers une culture régénératrice », soit « une culture ouverte, bienveillante et résiliente ». L'idée est de dépasser le militantisme initial de XR pour réfléchir à des solutions pérennes et bienveillantes pour l'avenir. Leur vision, telle que proposée sur leur site :

Nous nous rebellons pour remplacer le système actuel qui mène à l'extinction du vivant par un système qui mette en son cœur le vivant et sa régénération. C'est pourquoi nous voulons créer une culture au service du vivant sous toutes ses formes et de ce qui est vivant en chacun-e de nous. Nous pensons que culture du soin et changement de système vont de pair, car il ne suffit pas de demander à le changer, il faut en construire un nouveau, sain, résilient et adapté aux chocs des effondrements écologiques et sociaux à venir⁵⁹.

3.3 Les « néo-traditions spirituelles » de la nature

Sous l'influence d'écrits romantiques, dans le sillage de ceux de Jean-Jacques Rousseau, en contexte de colonisation mondiale, les « découvertes » de nouvelles populations fascinent une élite européenne. Une partition entre sociétés « modernes » et sociétés « traditionnelles » s'implante dans les imaginaires, longtemps justifiée dans les discours savants par les usages ou non de l'écriture, d'une rationalité qui s'opposerait à des croyances

59 Voir <https://extinctionrebellion.fr/culture-regeneratrice/>, consulté le 18.11.2020.

magiques ou des superstitions, mais également par une proximité ou une distance vis-à-vis d'un « état de Nature ». Les modernes étaient celles et ceux qui par le biais de la civilisation et du Progrès s'étaient détourné·e·s de cet état, par la médiation de la culture, des sciences et de l'État-nation. Par système d'opposition, les traditionnel·le·s, pour leur part, seraient pleinement plongé·e·s dans leur environnement, instinctif·ive·s et crédules. Ce rapport d'opposition, s'il est estimé être constitutif des pensées et de l'identité que s'attribuent les modernes, il demeure toutefois fortement remis en cause en contexte écologique, où il prend tout un autre sens. La pensée écologique partait de la prémisse d'une dégradation, voire d'une perte d'un ordre initial, traditionnel ou alors naturel, dans tous les cas intouché par les nouvelles capacités d'action et l'essor des technologies des « modernes ». Parfois, ce constat d'une perte est le moteur de nouveaux phénomènes sociaux et d'une nouvelle réhabilitation de la notion conjointe de « nature » et de « tradition ». C'est ce que nous qualifions ici de « néo-traditions de la nature » et que nous illustrerons dans un contexte helvétique.

A fortiori, en Suisse, la question de la « tradition » en lien avec les questions de « Nature » a une histoire singulière, à commencer par les rapports aux paysages comme lieux de beauté et d'enchantement, comme évoqué dans le premier chapitre. La proximité entre zones rurales et urbaines ainsi que la prépondérance des métiers agraires dans la population helvétique plus ou moins jusqu'à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, ont également joué un rôle important (Droz et Fornay 2007). En effet, sous couvert de « tradition », tout un folklore perdure notamment par rapport aux traditions sorcellaires du « secret » (Jenny 2021), des almanachs, mais également par rapport à la notion de produits du « terroir », qui – bien que donnant lieu à une logique de patrimonialisation à travers des logiques d'appellations d'origine contrôlée (AOC) – marquerait un certain « génie du lieu » (Ciancimino Howell 2018 : 4), ou du moins une particularité gustative ou dans le savoir-faire propre à une région. Pour poursuivre la réflexion de l'anthropologue Gérard Lenclud sur la catégorie complexe de « tradition » en anthropologie, nous pourrions affirmer avec lui que la tradition

n'est pas le produit du passé, une œuvre d'un autre âge que les contemporains recevraient passivement mais, selon les termes de [Jean] Pouillon, un « point de vue » que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains [...]. Dans cette acception, « la tradition » n'est pas (ou pas nécessairement) ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être. (Lenclud 1987 : 9)

Il est ainsi intéressant de constater qu'en Suisse, les traditions exotiques sont revendiquées afin de revisiter les traditions locales, ou du moins envi-

sagées en tant que telles. Plusieurs praticien-ne-s d'éco-spiritualités nous racontent de leurs parcours d'initiation auprès de « chamanes » (Hamayon 2015 ; Botta 2018) de plusieurs endroits de la planète (Sibérie, Amazonie, Amérique du Nord) tout en appelant à un passé préchrétien local, ou évoquent leur proximité avec des traditions occultes et ésotériques, ou alors venues d'Orient. Nous distinguons ici les « néo-traditions de la Nature » d'un autre profil, celui des praticien-ne-s de spiritualités holistiques et suivant une distinction commune en sciences des religions que Hugh Urban décrit ainsi : « *in contrast to New Age spirituality and to many new religious movements, neopagan groups typically look not to a future new era but rather backward to ancient, usually pre-Christian past that they wish to either recover or draw inspiration from in the modern world* » (Urban 2015 : 158-159). Les frontières sont dans la pratique très poreuses. Selon la vision holistique du monde, toutes les choses du monde sont en lien et l'être humain est connecté à ce qui l'entoure. Cet holisme se présente aussi dans l'idée que les choses matérielles ont une contrepartie sensible ou spirituelle, la nature est présentée à la fois comme physique et immatérielle. La correspondance ou l'analogie entre les deux apparaît constamment, puisque les acteur-trice-s parlent d'une « connexion » du corps, mais aussi de l'âme ou de l'esprit, aux éléments naturels non humains. Un vocabulaire spirituel est donc intégré à une vision écologique. La reconnaissance de ce lien entre l'être humain et l'environnement prend une forme particulière quand il s'agit d'une relation avec la planète prise dans son ensemble. Dans ce cas, l'on assiste régulièrement à une humanisation de la Terre, qui s'illustre déjà dans l'usage régulier de la métaphore de la « Mère-Terre » (ou Terre-Mère). Il ne s'agit pas tellement d'une anthropomorphisation de notre planète, puisque sa forme matérielle n'est pas ici en jeu, mais plutôt du fait de lui attribuer une conscience assez similaire à celle des humains pour qu'une communication soit possible. C'est ainsi qu'il devient nécessaire pour les écologistes de se mettre « à l'écoute de la Terre » et se soucier de sa santé ou de ses besoins. Cet imaginaire se nourrit de la vision inspirée par James Lovelock de la terre comme un système physiologique avec un comportement dynamique et intégré. Bruno Latour, qui suit le propos de Serres (Serres 1990), considère que cet imaginaire, amené par Lynn Margulis et James Lovelock, a inauguré un changement culturel révolutionnaire comparable à celui advenu avec Galileo Galilei, dont les enseignements avaient été interdits par la Sainte Inquisition à Pise en 1564. Si après Galilei la thèse que la terre « se meut » se diffuse, dans les années 1960 et 1970 l'idée que la terre « s'émeut » commence à faire son chemin. Aujourd'hui, l'on peut retrouver ces idées dans une multitude d'initiatives écologiques du type des « néo-traditions » de la nature. Un texte trouvé sur

le site de Fuxla, une école survivaliste qui offre différentes activités dans le canton d'Obwald, un canton alpin en Suisse alémanique, en est une illustration :

Merci Mère-Terre d'être un si bel habitat pour nous. Merci de nous enseigner, à travers la Nature, à redevenir des humains authentiques et à cheminer à l'unisson avec tous les êtres sur cette Terre. Merci à tous les êtres (ceux à 4 jambes, arbres, pierres, plantes, oiseaux, poissons, insectes, soleil, lune, étoiles, etc.) qui partagent la vie avec nous et nous orientent pour suivre notre chemin. [...] Merci aux quatre éléments qui nous donnent la vie. Merci à toutes les forces invisibles et à la grande force qui tient tout ensemble⁶⁰.

Dans cet extrait, nous trouvons la métaphore « Mère-Terre », l'idée de retrouver son « soi authentique », le lien holistique avec ce qui nous entoure, l'attribution animiste d'une vie et d'une conscience à des éléments naturels capables de nous enseigner, la reconnaissance de l'existence de forces invisibles et celle d'un plus grand « Tout ». Dans le cadre d'une soirée à laquelle nous avons participé en novembre 2017 dédiée aux « peuples premiers », l'Association NiceFuture, ayant Barbara Steudler comme directrice, organisait un soutien à l'Alliance intitulé « des Gardiens de Mère Nature » et avait aussi invité François-Philippe Devenoge, vice-président de Bio Suisse. Une revendication d'holisme était directement explicitée dans la communication autour de l'événement :

En comprenant et expérimentant ce réseau complexe d'énergies et de flux qui nous relie tous et en nous connectant à lui, nous soutenons le vivant. Ceci est probablement le plus grand changement de paradigme que nous sommes en train de vivre et nous aimerions le partager avec vous.

En entretien, la responsable d'une fondation écologique, une femme d'une quarantaine d'années, économiste et philosophe enseignant au sein d'un institut universitaire suisse de géographie et durabilité, partage avec nous sa vision quant à la nécessité de créer les conditions pour des modes de vie durables à travers le changement personnel. Lors de nos différents entretiens avec elle en 2018 et 2019, elle a mentionné l'importance « d'aligner son mode de vie sur ses valeurs et de pratiquer la méditation », tout en se référant à différents peuples « premiers », notamment amérindiens. Elle a en outre mentionné un nombre de figures considérées exemplaires comme Vandana Shiva ou Pierre Rabhi. Une tension entre le local et l'universel, le proche et le lointain caractérise ce profil d'éco-spiritualité. La manière dont l'ingénieur Ernst Zürcher nous a parlé de sa spiritualité lors de notre

⁶⁰ Voir www.fuxla.ch, consulté le 20.07.2021, notre traduction.

interview avec lui en septembre 2021 illustre de manière emblématique cette tension⁶¹:

On a aussi nos rituels ici. Par exemple, si on revient au spirituel, c'est *das Alpsegen*, la bénédiction du pâturage de l'Alpe. Alors là, c'est puissant ... Le paysan va faire sa prière avec son porte-voix. Ce n'est pas l'Église qui lui a dit de le faire. Et là, vous avez une atmosphère qui s'établit, vraiment, il s'établit autre chose. S'il était le nez dans le guidon toute la journée, il s'arrête et pour lui, c'est important. Il dit: « Si je ne le faisais pas, il me manquerait quelque chose. C'est un rituel de la guérison de la Terre aussi, mais qui s'est développé chez nous. » C'est une prière, il invoque la trinité. Les Celtes avaient aussi une trinité. Ils avaient un dieu père, un dieu fils, et le troisième, ce n'était pas le Saint-Esprit, c'était une vierge. C'est intéressant. Donc, il y avait le féminin aussi dans la trinité celtique, qui a pas mal disparu malheureusement.

Dans nos interviews, les recours à des analogies entre des pratiques éloignées dans le temps ou l'espace sont fréquents. Plus généralement, ces analogies permettent également d'associer les actions polluantes ou détruisant l'environnement naturel à des actes violents tels le viol ou l'exploitation, infligés figurativement à une mère. Les éco-spiritualités qui s'articulent à des sujets écologiques dans la mouvance des « néo-traditions » regroupent certainement les spiritualités wicca, et des sorcières dont nous traiterons davantage dans le cinquième chapitre. Elles ne sont apparues que vers la fin de notre temps d'observation, en lien avec l'émergence d'un écoféminisme. Enfin, la mouvance biodynamique peut également être considérée dans cet ensemble.

Excursus 9

Les vigneronnes et vigneronnes et « l'esprit du bio »

Alexandre Grandjean

Depuis la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, les milieux agricoles en Suisse ont connu un processus de modernisation et d'industrialisation. Le développement de l'agrochimie ainsi que de nouvelles machines de travail ont rapidement transformé les paysages et les métiers de la terre. L'utilisation de fertilisants ainsi que des pesticides, d'herbicides et de fongicides de synthèse ont permis à ces milieux d'augmenter les rendements, de lutter contre les maladies et les nuisibles

61 Il est possible d'entendre une partie des interviewé-e-s que nous citons dans ce livre dans les podcasts disponibles sur la page: <https://wp.unil.ch/arborescence/consulter-les-podcasts/> (12.12.2022).

ainsi que de réduire le besoin de main-d'œuvre. Dans les métiers de la vigne et du vin, le développement de sciences comme l'œnologie ont également participé à l'essor d'une viticulture industrielle et à une standardisation des procédés d'élevage du vin. Toutefois, dès les années 1950, les programmes de recherche agronomique font état de premières déceptions: l'apparition de nouveaux ravageurs et des phénomènes de résistance et d'accoutumance incitent à une « spirale des traitements », en augmentant les doses et le développement de nouveaux produits (Baggiolini 1990 : 495). Qui plus est, dès les années 1960, des ouvrages et des recherches, à l'instar de Rachel Carson avec son livre *le Printemps silencieux* (1962), pointent les risques sanitaires liés à l'emploi de produits agrochimiques tels le DDT.

En parallèle de la constitution d'une agriculture souvent qualifiée de « conventionnelle », en Suisse, les agricultures biologiques continuent de se structurer. Ces agricultures alternatives ont comme premier fondement idéologique une série de conférences données par Rudolf Steiner auprès de membres et de sympathisant·e·s du mouvement anthroposophique, mouvement dont il est le fondateur. Actuellement connues sous le nom du *Cours aux agriculteurs* (2006 [1924]), ces conférences proposent une lecture mêlant savoirs scientifiques, folklores agraires et connaissances ésotériques. Dans le *Cours aux agriculteurs*, Rudolf Steiner (2006 [1924]) décrit un monde paysan en perte. Les savoirs intuitifs des praticien·ne·s et un ordre traditionnel seraient menacés par le développement des sciences agronomiques et une approche rationnelle et mécanique qui déconnecterait le métier avec les rythmes de la Nature et du Cosmos. Rudolf Steiner considère que les sols, les plantes, les animaux et les humains sont soumis aux influences de « forces formatrices » provenant du Cosmos et de la Terre. Chaque espèce et règne serait ainsi l'expression de ces différentes forces qui façonnent à la fois leur forme ainsi que leur devenir tant matériel que spirituel. Pour lui, le rôle des agriculteur·trice·s consiste à s'occuper d'une ferme à la manière d'un « organisme vivant », dont chaque partie formerait un Tout harmonieux. Il théorise notamment l'usage de « préparats » et de composts biodynamiques, ainsi que le suivi de calendriers lunaires et astraux afin de canaliser ces forces primordiales – de vie et de mort.

À travers ce qui sera ensuite connu en tant qu'agriculture biodynamique, Rudolf Steiner conçoit une cosmologie organiciste et vitaliste appliquée à l'agriculture. Elle contient une conception de la Nature comme étant constituée d'un principe de vie et d'un ordre moral dont la compréhension permettrait un ajustement des pratiques agricoles, sans nécessité d'intrants d'origine agrochimiques. À la suite de Rudolf Steiner, des figures phares telles que le biologiste anglais Albert Howard avec son *Testament agricole* (2010 [1940]) et en Suisse le couple d'agriculteurs Hans et Maria Müller ainsi que le microbiologiste Hans Peter Rusch, participent également au développement des agricultures biologiques, cette

fois-ci envisagées sous le prisme de sciences agronomiques plus séculières. Celles-ci prônent principalement une substitution des intrants de synthèse à des solutions organiques telles le recours au cuivre et au soufre, des pratiques de compostage et de semis pour enrichir les sols, et la constitution de friches écologiques afin de favoriser des « espèces auxiliaires » capables d'aider à lutter contre les nuisibles. Une vision romantique de la Nature demeure toutefois au fondement de ces pratiques.

En Suisse, et plus particulièrement dans les métiers de la vigne et du vin, les agricultures biologiques ont connu une diffusion auprès des praticien-ne-s et une reconnaissance institutionnelle tardives. Les premiers programmes éatiques d'écologisation des vignobles (« la Production intégrée »), s'inspirant en partie des préceptes des agricultures biologiques, ont débuté dans les années 1970. Ce n'est que dans les années 1980 que de premiers domaines vitivinicoles se « reconvertissent » et commencent à être certifiés directement en agriculture biologique. Il faudra attendre la fin des années 1990 pour que certaines figures aujourd'hui emblématiques de la viticulture suisse – telle que Marie-Thérèse Chappaz – commencent à s'intéresser à l'agriculture biodynamique en complément de leurs premiers engagements dans l'agriculture biologique. Depuis, le phénomène a pris de l'ampleur. À titre d'exemple, sur près de 5000 domaines agricoles cultivant du raisin en Suisse (OFAG 2016), seulement quatre domaines étaient certifiés par le label Déméter pour la biodynamie en 1997, ils étaient plus de 65 à l'être à la fin de l'année 2020. Toutefois, au-delà de ces chiffres, des observations de terrain pointent qu'avec ce phénomène, nous assistons plutôt à la montée d'agronomies créatives et sensibles qui à la fois *spiritualisent* une profession qui s'envisage comme « désenchantée », mais également *sécularisent* l'héritage religieux de l'anthroposophie (Grandjean 2021, 2022). En effet, sous couvert de l'étiquette de la « biodynamie », vigneron-s et vigneronnes complé-mentent généralement leurs connaissances naturalistes avec leurs engagements personnels dans les milieux de soins holistiques tels l'homéopathie ou la naturopathie, ainsi qu'au sein de mouvements de spiritualités contemporaines tels que les néo-chamanismes, des pratiques de méditations orientales ou de conceptions de type New Age. En ce sens, vigneron-s et vigneronnes détaillent de multiples raisons qui les ont incité-e-s à se « reconverter » dans les agricultures biologiques et, plus spécifiquement, d'expérimenter les répertoires d'actions de la biodynamie tels les « préparats » ou le suivi d'un calendrier lunaire et astral. Un vigneron pourra évoquer la dimension qualitative que cet « art agricole » permet dans l'élaboration d'un vin. Une autre, la quête d'autonomie et de débrouillardise que représente cette agronomie préconisant l'usage de tisanes et de décoctions à base de plantes locales. Un autre évoquera le sentiment de se « retrouver » soi-même ainsi que de retrouver un lien à son vignoble et au Vivant, développant dès lors une éthique environnementale et entrepreneuriale parti-

culière. Dans tous les cas, à travers un état d'esprit « bio », vigneronnes et vigneronnes évoquent surtout la possibilité d'une nature contre-culturelle, c'est-à-dire d'une manière de travailler qu'iels estiment être d'autant plus naturelle dans ses fondements qu'elle s'opposerait à des agronomies trop « artificielles », et surtout nocives à long terme pour la santé des sols, des plantes et des collaborateur-trice-s. C'est bien parce que l'emploi d'intrants de synthèse apparaît de plus en plus comme problématique, aliénante pour les praticien-ne-s, mais également génératrices de pollutions et de risques difficilement maîtrisables, qu'une recherche d'alternative s'est imposées à certain-e-s vigneron-ne-s. Dans ce cadre, une popularisation conjointe du spirituel et de l'écologie est observée, non pas uniquement sur la base de discours et de pratiques de bien-être, mais à partir de leurs préoccupations professionnelles mêmes.

Dans un échange que nous avons eu à Lausanne en décembre 2018 avec une praticienne chamanique qui participe aussi aux Festivals de la Terre et offre de nombreux stages et rituels en forêt, nous demandons ce que le terme de chamanisme inclut pour elle. En réponse, elle développe les propos suivants sur la notion de spiritualité. Nous laissons ici intégralement une séquence de son discours qui illustre bien la démarche déconstruisant les catégories en usage et une très grande réflexivité sur sa propre perspective :

Le chamanisme inclut la porosité entre les mondes et les états, donc entre le visible et l'invisible, entre ma conscience et ma conscience modifiée, entre [...] ce qui est stable et dur, et, au fond, ce qui n'est qu'un concept, donc ce qui est culturel et ce qui est naturel. Donc on va prendre aussi une notion assez chaotique et mettre tout ça en vrac [...] et peut-être se donner les moyens d'en sortir. Donc pour pas vouloir définir ce que c'est un chaman – nous, c'est vrai qu'on utilise le terme de praticien chamanique parce qu'on est dans du néo-chamanisme –, si on ne veut pas forcément entrer dans les débats, qu'est-ce que c'est un chaman, de savoir si c'est un homme ou une femme médecin, un être hybride, un halluciné, quelqu'un qui porte le monde, un maître du chaos, si on ne veut pas entrer là-dedans, on peut faire quand même un lien direct entre ce néo-chamanisme et le queer, avec l'idée aussi que ces deux termes sont des termes très modernes. [...] Ce lien ce serait dans le rapport à la magie. Ce serait dans le rapport à la mouvance qui est non figée, non écrite, non arrêtée, non définie et la porosité du réel. Ce qui est perçu comme vrai, tangible ou stable, quelque chose qui s'attache à une énergie dans les formes plutôt qu'aux formes. La porosité entre les mondes, c'est aussi ce rapport avec les esprits. Donc de penser qu'il y a des entités, donc là on entre dans le volet spiritualité. De penser qu'il y a autre chose que juste moi et de penser qu'il y a des énergies, des entités, des dieux, des déesses, peu importe, on va

dire le mot esprit qui ne veut absolument rien dire, on est bien d'accord, chamanisme non plus. C'est des mots issus de la science des occidentaux, de nous dans nos universités pour essayer de faire entrer les autres dedans. Donc si on imagine qu'il y a les esprits et l'humain, l'homme, et qu'on imagine que ce n'est pas séparé et qu'il est possible de dialoguer, et de commercer [...] et donc un espace où l'homme et la nature ne sont pas dissociés, où comme évidence, comme parti pris, comme affirmation, l'homme est la nature. [...] une expérience d'Ayahuasca [...] un arbre dans la ville [...] la nature enfin quelle différence voilà. [...] Peut-être un point qui est important, c'est d'envisager pourquoi et au service de quoi et au service de collaborer, pas de s'affronter, pas de dompter, pas de dominer, pas de s'en extraire, mais de collaborer. Écologie, qu'est-ce que ça veut dire? Écologie quoi? Est-ce que ça pourrait être l'étude des relations? C'est une définition possible. Donc si on imagine un écosystème, des relations comme un lieu poreux non figé, non déterminé, un espace entre les choses dans l'espace vide et plein qui ne se manifeste pas sous la forme d'une fonction, mais sous la manifestation d'une énergie mobilisée en une forme mouvante. [...] Le lieu du lien de la relation et des relations entre les phénomènes. Pour parler d'écologie, [...] donc une écologie qui ne serait pas basée sur le système intercompétitif entre les espèces, qui ne serait pas basée sur un système de survie, qui serait au fond [...] peut-être différent de ce qu'on a compris de Darwin, mais sans la collaboration, la vie n'existe pas.

Dans cet extrait, la praticienne néo-chamanique se positionne par rapport à des discours scientifiques occidentaux qu'elle recadre dans son univers de sens construit par les expériences collectées à travers ses multiples voyages à la rencontre de praticien-ne-s chamaniques d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique.

3.4 Les praticien-ne-s holistiques : New Age et énergies qui guérissent

Comme évoqué auparavant, durant notre enquête, nous avons rencontré un certain nombre d'écologistes qui prônaient une pensée « holistique ». Utilisé de manière variable, ce terme « d'holisme » s'inscrivait dans une revendication identitaire visant à se distancier d'une pensée binaire – attribuée de manière idéale typique à l'Occident judéo-chrétien. Au contraire de cette posture souvent envisagée comme « réductrice » par des promoteur-trice-s d'une pensée holistique, « Tout [serait] lié » : le corps, l'esprit et l'âme, l'humain et le non-humain, le visible et l'invisible, ainsi que les causes d'une dérégulation du climat et des biotopes. Pour ces dernier-ères, les écrits de

philosophes et de sociologues reconnu·e·s, comme ceux d'Edgar Morin sur la « pensée complexe » (2014) ou de Dominique Bourg (2018), ainsi qu'une reprise vulgarisée de thèses de la physique quantique légitiment la valeur scientifique de leur approche.

Dans notre recherche, nous avons suivi un nombre de ces activistes dans leurs interventions publiques et avons réalisé des entretiens plus longs. Comme nous le détaillerons davantage dans le chapitre suivant, en analysant leurs récits quant à leur vision, leurs pratiques et leurs parcours, nous avons remarqué que leur entrée dans le « milieu holistique » (Sointu et Woodhead 2008b) ne s'est faite que progressivement, souvent après avoir travaillé pendant des années dans le domaine de la diplomatie, de la banque ou des organisations sociales ou internationales, contre lesquelles iels avaient adopté une position critique et qu'iels ont quitté. Assez tôt, iels ont également pris leurs distances avec les traditions religieuses dans lesquelles iels avaient été socialisé·e·s. Iels sont ainsi passé·e·s d'une situation de profil religieux « distancié » à un profil religieux « alternatif » (Stolz *et al.* 2016) dans leur parcours de vie. Après avoir passé quelques années dans une « quête » les amenant à « chercher » (« *to seek* ») (Sutcliffe 2000) différentes expressions religieuses, iels ont partagé une compréhension, comme l'écrit Steven Sutcliffe, de la « spiritualité [...] comme un mode expressif et holistique de comportement personnel encourageant une interaction stratégique de la part du praticien entre les domaines naturel et surnaturel » (Sutcliffe 2000 : 19). Les « frontières floues et la praxis malléable » que cette notion de spiritualité implique leur permet « d'occuper un terrain ambigu et multivalent entre des domaines qui sont ailleurs plus clairement catégorisables (et donc potentiellement ouverts à la stigmatisation) comme « religieux » et « séculiers » » (Sutcliffe 2000 : 20), par exemple dans le domaine thérapeutique ou musical. Iels ont commencé par leur propre pratique spirituelle et avec l'augmentation de la conscience écologique, ont ajouté des pensées et des métaphores plus explicitement environnementales à leurs pratiques et références. La figure de la « nature » est importante pour évaluer leur « moi authentique » et pour élaborer des analogies corporelles et de genre entre les êtres humains et la planète, les animaux ou les plantes.

Selon un nombre d'analyses (par exemple Luca et Madinier 2016 ; Illouz 2019 ; Jain 2021 ; Lucia 2020), la plasticité de cette spiritualité contribue, dans les conditions des sociétés néolibérales, à la fabrication de compétences émotionnelles suivant un schéma centré sur la consommation et la performativité. La plupart des ouvrages consacrés au New Age insistent sur l'importance accordée à un « moi supérieur » et à l'« expérience spirituelle » (Hanegraaff 2002 : 259). Les praticien·ne·s éco-spirituel·le·s de ce profil sont en effet « encouragé·e·s à puiser leur inspiration et leurs conseils dans leur

propre esprit et leur propre corps plutôt que dans des textes, des traditions ou des autorités humaines externes » (Hedges et Beckford 2000 : 172).

Souvent considéré comme l'aboutissement de l'individualisme des sociétés modernes, le New Age place le soi en son « centre symbolique » (Heelas 1996 : 22). Cependant, dans le contexte particulier de l'activisme écologique, le « vrai moi » ainsi constitué se révélerait dans l'interaction avec l'environnement, « comme naturellement [...] en accord avec les rythmes du monde naturel » (Hedges et Beckford 2000 : 172, notre traduction). Ainsi, si cet holisme écologique a certainement une tendance à l'universalisation, il est censé « favoriser un sentiment de compassion pour les autres, plutôt qu'une amélioration individualiste de soi » (Hedges et Beckford 2000 : 172, notre traduction).

Pour illustrer ce profil, nous prenons l'exemple d'un groupe suisse actif dans une spiritualité ancrée dans les idées géomantiques. Ses membres organisent régulièrement des visites dans ce qu'ils appellent des « lieux sacrés », pour permettre aux gens de « se reconnecter avec eux-mêmes à travers les esprits de la nature » (Di Marco et Cruz 2018b : 10). Dans un livre de référence pour ce groupe, *Les esprits de la nature dans les parcs*, conçu, comme noté dans l'introduction, « pour vous permettre à vous, citoyens, de vous éveiller aux réalités subtiles de la nature » (Di Marco et Cruz 2018 : 12), les auteurs Steeve Di Marco et Gorka Cruz décrivent les différents esprits qu'ils ont pressentis dans un nombre considérable de parcs publics en Suisse romande. Ces praticiens considèrent que les « esprits de la nature » sont présents à des endroits précis dans le monde entier et y remplissent des fonctions spécifiques. Certains sont « cosmiques » (quand ils appartiennent à un monde situé en hauteur et connoté positivement) et d'autres « telluriques » (liés à la partie profonde et souterraine du monde, nécessaire, mais sombre). Ils prennent soin des marguerites, ils soutiennent la croissance des arbres, ils veillent à l'ordre naturel et à son équilibre. Pour ce groupe de personnes, les humains peuvent entrer en contact avec ces esprits, et ces derniers peuvent même se déplacer dans le temps et l'espace si nécessaire. Dans cette cosmologie, une « nature » spiritualisée se mêle facilement à des considérations sexuées sur le « soi », soit par l'adoption d'attributs binaires et stéréotypés, soit de manière plus nuancée et subtile. Si les humains se mettent en phase avec les esprits de la nature, ils peuvent œuvrer pour un retour contre-culturel à des « moi » authentiques et enchantés par des motifs spirituels. Ces idées séduisent un public large, souvent citoyen, qui participe régulièrement aux circuits et aux visites pour expérimenter des sensations dans un cadre naturel, sans nécessairement adopter la cosmologie dans son ensemble. Ainsi, durant une balade dans un parc à Genève en juin 2021, nous apprenons quels esprits ont été identifiés à quels endroits

par le fondateur du groupe, particulièrement sensible selon notre guide. Certains grands cèdres abritent des dragons chinois, près d'un étang il y aurait un bouddha, des elfes restent debout près d'un pin, des licornes nous observent le long d'un sentier. En positionnant nos corps à ces endroits et en lâchant tout contrôle, leurs énergies peuvent, nous dit-on, nous traverser et nous envahir, ce qui nous donnerait les sensations vécues comme de la légèreté, de l'attention, de la gaieté ou de la concentration.

L'approche holistique est commune à un large éventail de pratiques éco-spirituelles. Elle offre un moyen de réduire ou au moins d'exprimer la complexité des questions écologiques. Selon ce point de vue, l'évolution vers un mode de vie durable implique la spiritualité dans un sens particulier. Lors d'un événement auquel nous avons assisté en 2016 sur la décroissance dans un café socialement actif à Lausanne, l'intervenante, d'une quarantaine d'années, a souligné combien la spiritualité était liée au vide et à l'évitement des possessions :

Avoir moins de choses autour de nous, [...] moins de possessions [...] dans notre maison, pas seulement un vide physique dans notre vie, pas seulement dans l'esprit, mais aussi physiquement autour de nous. Avoir du temps. Prendre du temps. Regarder par la fenêtre. Contempler les saisons, la nature, les relations avec notre communauté. Vraiment dire « stop ». Le silence.

L'analyse de la manière de parler de spiritualité indique que cette notion se construit surtout en opposition subtile à une certaine idée de la science, notamment au « paradigme de l'objectivité avec une science froide ... au modèle cartésien des élites politiques économiques et sociales, à la « Science sans conscience » », nous dit un activiste plus jeune à Lausanne, interviewé en 2019. Cette idée quant à différentes manières de faire de la science est exprimée également par un éditeur de la maison Jouvence, qui publie de nombreux livres sur des sujets tels que l'éco-spiritualité ou l'éco-psychologie, notamment depuis 2010. Lors d'une table ronde que nous avons organisée dans le cadre du festival Alternatiba à Genève le 30 août 2022, il nous explique en effet qu'il choisit des profils particuliers pour les livres publiés sur ces sujets (« lâcher prise », « estime de soi »), qui allaient « au-delà de l'ésotérisme » dans une période « où la psychologie pratique commençait à rentrer dans le domaine public ». Sa « démarche était de trouver des gens qui avaient la rationalité du discours normal, mais aussi un certain penchant du cœur, une ouverture, qui fait que les connaissances ne restent pas que dans la tête, mais passent aussi par le cœur et soient communicatifs ». Il précise ensuite que le terme d'éco-spiritualité leur vient de l'américain et qu'il s'agit dans cette forme d'écologie de « se libérer des contraintes du consumérisme ».

La subtilité de ce profil d'éco-spiritualité est de focaliser sur la « subjectivité et le ressenti propre », de s'opposer à la « tradition qui enferme », comme l'a exprimé une femme d'une cinquantaine d'années, praticienne de rituels naturels pour les femmes, rencontrée à plusieurs reprises.

La frontière tracée vers les religions institutionnelles s'inscrit en continuité avec la vision plus ancienne décrite dans les chapitres précédents quant à l'incompatibilité ou même l'antagonisme entre les religions monothéistes et l'engagement écologique. À notre avis, une telle spiritualité est une forme vécue, popularisée (Knoblauch 2009) et contextuellement spécifique de la « *Dark Green Religion* ». Nous proposons le terme d'« éco-spiritualité subtile » pour tous les profils distingués ici, car sa dimension normative est malléable, adaptable aux conditions individuelles, et la référence à l'écologie est indirecte et non technique. L'« éco-spiritualité subtile » comprend des idées culturelles, des croyances, des rituels et des pratiques qui font référence à la nature de manière pragmatique et en relation avec la vie quotidienne, et non en lien au mysticisme ou à la transcendance.

Nous avons observé que ce qui est appelé « holistique » comprend souvent une pensée en analogies. Le passage du niveau très intime et personnel au niveau très éloigné et distant – en partie exotique – permet une transformation relativement facile des vues et des principes universels en pratiques concrètes, puisque le niveau intermédiaire – culturel et institutionnel – est rarement articulé en tant que tel. Les enjeux écologiques sont amenés à un niveau très concret à travers différentes médiations comme le corps, les affects, les expériences des sens ou les connaissances scientifiques. Le terme de spiritualité est aujourd'hui compris à partir d'une idée datée, que Marshall Sahlins (Sahlins 2009) avait déjà reconnue dans sa critique de l'*homo economicus*, celle du postulat d'une nature humaine universelle, qui serait génétiquement ou biologiquement déterminée. Ses réflexions s'inscrivent dans le cadre des travaux sur la culture de Margaret Mead (Mead 1973). La nature humaine, écrit Sahlins, est en réalité culturellement constituée. Afin d'illustrer notre propos, nous recourons à notre entretien mené en mars 2019 à Lausanne avec l'un des auteurs du livre *Les esprits de la nature dans les parcs de Suisse romande. Guide d'éveil au ressenti* (2018) présenté aussi au Festival de la Terre. Pour lui, la spiritualité prend une signification au cours de son parcours qu'il nous décrit :

Auteur: Après l'uni, je suis beaucoup parti en Inde pour développer justement la spiritualité. J'étais un peu frustré en fait avec la philo universitaire, parce que justement mon but c'était vraiment d'acquérir de la sagesse. De comprendre, en fait. Non, ça restait très mental, très fermé dans le cerveau et vraiment pas du tout assez intégré. Je trouvais que l'intelligence était trop mentale et du coup, je me suis dit « Je vais partir en Inde parce que c'est là-bas que ... voilà ».

Après ça dépend ce qu'on entend par le terme spiritualité parce qu'il y a tellement de définitions différentes. Pour moi, la spiritualité inférieure, on va dire, c'est se connecter avec tout ce monde des énergies, des choses, voilà, quand on fait de la médiumnité, on connecte les énergies, on devient canal, on envoie cette énergie et ça, c'est de la spiritualité on va dire ... inférieure, c'est-à-dire vibratoire, quoi. Ça peut être émotionnel, ça peut être à la limite énergétique, voilà. Maintenant, il y a l'autre type de spiritualité que je mets plutôt dans un degré supérieur, mais ça, c'est ma classification à moi, c'est celle des maîtres spirituels indiens, de tous les mystiques, par exemple chrétiens ou musulmans, peu importe, enfin tous les mystiques, vraiment la mystique où voilà il y n'a plus cet égo et il y a quelque chose de beaucoup plus large, de plus inclusif. Voilà, pour moi, ça c'est la spiritualité qui est intéressante.

Intervieweuse : Et avec vos actions, vous favorisez ou vous visez à favoriser une des deux formes de spiritualité ?

Auteur : Oui plutôt l'inférieure je dirais, je n'aime pas l'appeler comme ça, mais ...

La définition du terme de spirituel n'est jamais allée de soi dans nos échanges. Elle se fait par des exemples concrets, par des affirmations excluant pour délimiter un périmètre. Cette démarche est clairement reconnaissable dans le récit d'un homme suisse romand longtemps actif dans une spiritualité New Age. Nous avons participé à un « rituel de guérison de la terre mère » qu'il y a performé au Festival de la Terre en 2018 et lui demandons de revenir sur son parcours lors d'un entretien en novembre 2017 :

J'ai rencontré ma femme quand j'étais jeune diplomate en Afrique du Sud, c'est elle qui m'a initié à la spiritualité, voilà. Et alors ça m'a beaucoup intrigué, j'étais plutôt cartésien et puis elle était astrologue, et j'ai pu vérifier que les cartes, enfin les thèmes qu'elle faisait, ça concordait et donc je me suis impliqué et je me suis un peu passionné je dirais, en somme. Elle avait lu beaucoup d'ouvrages et donc elle avait tout une ouverture spirituelle que je n'avais pas à l'époque, pas du tout.

Intervieweuse : Donc aussi sur [...] oriental ou philosophique ?

C'était plutôt sur le New Age, c'était plutôt des auteurs américains qui avaient une ouverture sur ce monde spirituel que je connaissais pas du tout. Voilà, et de fil en aiguille, je me suis intéressé moi-même, j'ai reçu mon premier massage de ma vie en Afrique du Sud, j'ai trouvé ça fantastique et j'ai fait une formation de masseur à côté parce que j'étais diplomate. J'allais me former aux massages californiens ... à Genève. Donc c'est intéressant de voir que le parcours, c'est le corps. C'est beaucoup plus tard que j'ai compris que le corps et la relation du corps, la matière, est en relation avec la terre aussi, voilà ... Ma

femme habitait avec une tarologue et moi, j'ai fait une séance avec elle et ça m'a bluffé, j'ai dit, mais je veux comprendre pourquoi. Pourquoi quelqu'un peut voir ce genre de chose avec le tarot. Et donc je me suis intéressé à la symbolique du taro, j'ai commencé à étudier le tarot, voilà, mais au niveau de l'intérêt, la symbolique, les arcanes et tout ça, et moi-même à faire les constellations et tout ça et puis je me suis intéressé au pendule tout ça et j'ai beaucoup lu, j'ai fait beaucoup de stages et là-dessus, voilà, je suis parti à New York. On a reçu New York, normalement c'était pas destiné, aller à New York, le pouvoir de l'attention, voilà, qui a marché et là, voilà. New York, c'est un peu la Mecque. C'était, à l'époque, c'était bien en avance sur l'Europe et je suis tombé sur des maîtres que ce soit des maîtres tibétains, deux, trois maîtres femmes qui avaient eu un parcours en Inde, qui avaient écrit toute une série d'ouvrages. J'ai fait des stages avec ces personnes et notamment avec une personne qui donnait des enseignements sur la voix.

Comme dans d'autres récits recueillis, des expériences corporelles sont connotées comme spirituelles. Au cours des pratiques holistiques, des analogies sont établies entre les espèces et les échelles, par exemple entre les humains et les arbres, le vieillissement et les saisons, la douleur corporelle et les catastrophes naturelles, et cette expérience est considérée comme spirituelle.

3.5 Un ré-enchantement séculier de la Nature : holisme et anthropomorphisme

Dans son livre récent sur les « Puissances du sacré », Hans Joas entreprend « l'essai de désenchanter l'un des concepts clés grâce auxquels la modernité se comprend elle-même : le concept de désenchantement » (Joas 2020 : 6). Il précise immédiatement que « ce concept », comme les concepts qui lui sont liés d'« enchantement ou ré-enchantement » sont profondément pluri-voques tout en produisant une univocité qui est, selon Joas, toutefois fautive. Alors que cette « plurivocité peut mener à des confusions », il est rare que l'on « en prenne conscience ». Son ouvrage vise précisément à soulever les enjeux peu explicités dans « la longue histoire du récit du désenchantement » (Joas 2020 : 6). Nos sociétés occidentales contemporaines seraient donc désenchantées par excellence, à la suite des différents processus de rationalisation et de différenciations qui les ont traversées. L'expérience de la question écologique pousse à repenser de manière conjointe et complexe ce qui a été rationnellement séparé. C'est dans ce contexte que la proposition d'une approche holistique au monde connaît un certain succès auprès

des personnes sensibles aux enjeux écologiques. Une telle volonté à réunir ce que la modernité a segmenté, catégorisé et séparé était en réalité déjà dans la vision des Lumières. Comme le formulait Jean Jaurès, l'élément central des Lumières est « le besoin de tout comprendre et de tout harmoniser, de briser l'unité factice de la tradition pour créer l'unité vivante de la science et de l'esprit [...] l'inspiration encyclopédique et cosmopolite, la passion de la science et de l'humanité » (Jaurès 2015 : 14) cité par Roza (2020 : 11). Dans une tradition savante, aujourd'hui poursuivie par l'historienne Silvia Federici, holisme et universalisme se rejoignent⁶².

Afin de faire l'expérience de cette approche holistique, nos interviewé·e·s adoptent des pratiques qui sont à la fois validées scientifiquement et qui s'inscrivent dans des visions spirituelles variées comme le paganisme ou le bouddhisme. Aujourd'hui, la pratique spirituelle la plus évoquée est la méditation, dont les variantes pratiques sont toutefois nombreuses. Elle peut fasciner car « c'est du très sérieux hein », c'est-à-dire qu'elle est validée scientifiquement, comme le commentait Ernst Zürcher dans notre entretien. Les déplacements vers certaines destinations, que certaines personnes appellent voyages, d'autres pèlerinages (sur cette ambiguïté, voir Fedele 2012 : 376), font également partie d'une narration courante du développement spirituel en milieu des spiritualités contemporaines, comme ce sera décrit plus en détail dans le chapitre suivant. Parmi les différents éléments naturels qui sont fréquemment utilisés dans la communication à un large public afin de susciter une sensibilité écologique, l'arbre occupe certainement une place centrale. En expliquant la manière dont l'arbre interagit avec son environnement, le public reste souvent enchanté. Afin d'illustrer ce processus, voici une analyse que nous avons faite d'un discours médiatique diffusé par la RTS – La Première, la première chaîne de la radio publique romande.

En 2019, l'émission de radio *Vacarme* de la RTS – La Première⁶³, qui dure une demi-heure et est diffusée quotidiennement au milieu de la journée, a dédié cinq épisodes au sujet de « L'Arbre – Source d'inspiration ». Le 3 avril, la journaliste Julie Henoch interviewe Natacha Litzistorf, directrice du logement, de l'environnement et de l'architecture à la Ville de Lausanne en se

62 Voir la discussion de la contribution de Federici par (Lucia 2020 : 13-14).

63 Selon les données recueillies en Suisse annuellement par la Fondation Mediapulse (voir <https://www.mediapulse.ch/fr/qui-sommes-nous/rapports-annuels-et-chiffres-semestriels/>, consulté le 25.04.2022), les chaînes de la radio publique atteignent presque la moitié de la population adulte. La Première chaîne de la Radio Télévision Suisse (RTS), par exemple, capte une part de marché autour de 30 % depuis une décennie (plus que 500'000 personnes, publié le 21 juillet 2014 sur : <https://www.rts.ch/info/suisse/6017701-presque-tous-les-suissees-ecoutent-la-radio-quotidiennement.html>).



Image 7 : Méditation et performance artistique durant le Festival Alternatiba, septembre 2019, Genève. Source : Irene Becci.

baladant dans des quartiers sous-gare de cette ville. Cette dernière est très engagée sur le plan écologique et nous avons aussi pu la questionner sur l'intégration d'approches biodynamiques dans les pratiques de soin des espaces naturels de la commune. Après avoir expliqué que les arbres en ville « vieillissent » et ont besoin « comme une personne âgée ... qu'on les aide un peu », elle précise sans hésiter qu'il « y a tellement de ressemblances entre l'arbre et l'être humain » et que donc l'arbre est pour elle « un individu à part entière »⁶⁴.

Dans ses diverses interventions publiques, l'ingénieur Ernst Zürcher parle également des arbres tout en se référant à l'humain à travers des métaphores : l'arbre fait face à des tempêtes, il y survit surtout grâce à son enracinement qui lui permet de « sacrifier des parties de lui-même pour sauver l'essentiel ». Il utilise des analogismes quand il émet l'hypothèse d'un lien entre la fréquence basse de la pulsation des arbres et l'activité cérébrale humaine en mode méditatif. Ainsi, si dans une émission de radio en 2019 Zürcher recommandait de faire attention « en tant que scientifique de ne pas entrer dans l'anthropomorphisme, c'est-à-dire faire des parallèles trop vite », car « l'arbre a des facultés bien supérieures à l'être humain »⁶⁵,

64 Le podcast de cet épisode est en ligne : <https://www.rts.ch/audio-podcast/2021/audio/l-arbre-3-5-source-d-inspiration-25035350.html>, consulté le 25.04.2022.

65 Voir <https://www.rts.ch/audio-podcast/2021/audio/l-arbre-4-5-le-visible-et-l-invisible-25037301.html>, consulté le 25.04.2022.

seulement deux ans plus tard (27 novembre 2021) dans l'émission de radio *Égosystème*⁶⁶, qui est diffusée à la radio suisse romande, son discours intègre plus clairement une ouverture au-delà de la sphère scientifique. Il va en effet proposer d'«arrêter de trop penser» et d'approcher la forêt comme une thérapie. Il met l'accent sur l'intuition et l'émotion sans mentionner leur caractère socialement et culturellement construit. Au-delà de l'analyse de la conversation radiophonique, nous avons pu observer ces stratégies discursives autour du terme de spiritualité lors d'une projection gratuite du docu-film de Jane Shinasi, *Connectés*, en mars 2019 au bord du lac en plein centre à Genève⁶⁷. À la fin de la projection, une discussion a lieu avec Zürcher, qui joue un rôle central dans le docu-film. Le sujet est l'histoire d'une initiative sociale dans laquelle des adolescent·e·s vivant en banlieue étaient encouragé·e·s à se déconnecter des médias numériques afin de communiquer avec les arbres. Le public pose de nombreuses questions sur les arbres, leur capacité à produire de l'eau et à réguler la chaleur urbaine, leur relation à la terre et aux humains. La discussion contenait un certain nombre de métaphores organicistes, comme le fait de considérer les arbres comme des organismes et les forêts comme des organes de la terre.

L'objectif revendiqué par les organisatrices de l'événement était de sensibiliser à la valeur des arbres. Alors que Zürcher expliquait en termes scientifiques les processus complexes réalisés par les arbres, comme la photosynthèse, il utilisait souvent le mot «cosmique» et se référait aux arbres en tant que mâle ou femelle. Cette attribution d'un genre (accompagné d'une dimension spirituelle) à ces arbres nous a étonné et, à la fin de l'événement, nous l'avons questionné, en tant qu'expert ingénieur, sur les fondements scientifiques de cette vision. Il a immédiatement fait remarquer que le fait de considérer ces arbres comme masculins ou féminins était en effet scientifiquement inexact, mais qu'il s'agit d'une manière de communiquer avec les gens sur ce qu'il a appelé un «niveau spirituel». Il a sans réticences distingué les discours : un langage spirituel genré parlait à un public plus large, et un langage scientifique mettaient en avant la complexité. L'analyse des interventions médiatiques d'Ernst Zürcher depuis le début des années 2000 à aujourd'hui, autant en Suisse alémanique qu'en Suisse romande, peut apporter plus de précisions à ce constat. Dans sa longue carrière, il atteint une certaine visibilité scientifique par des publications dans *Nature* et d'autres revues de haut rang. Zürcher devient une

66 Voir <https://pages.rts.ch/la-1ere/programmes/egosysteme/12642875-egosysteme-du-27-11-2021.html>, consulté le 16.11.2022.

67 Voir <https://www.apres-ge.ch/agenda/connectes-discussion-avec-la-realisatrice-e-zur-cher-et-j-rosset>, consulté le 16.11.2022.

figure clairement inspirante et fortement entendue en Suisse au-delà du milieu académique notamment pour sa capacité à fasciner quant à une forme d'enchantement. Il invite à regarder au-delà des connaissances établies afin de mieux comprendre ce qu'il appelle des « sagesse ancestrales sur la nature ». Il encourage un public non scientifique à développer une connaissance par l'intuition et le ressenti et emploie différentes métaphores et notions à cette fin, dont celle de « spirituel ». Ses présences médiatiques progressent des premières apparitions, très connotées comme scientifiques, vers un usage accru du terme de spirituel. Au début du millénaire, il intervient dans les médias comme expert scientifique. Par exemple, le 16 janvier 2003, il participe à l'émission de la télévision suisse alémanique appelée *Menschen, Technik, Wissenschaft* (Personnes, technique, science), diffusée sur la première chaîne, dédiée au thème des « mystères et mythes ». Au cours de l'émission, une voix off mentionne des croyances (aux vertus d'un « lieu énergétique ») contestées par des preuves scientifiques et aborde le sujet du bois de lune, un sujet qui attire régulièrement l'intérêt des médias et que Zürcher va commenter⁶⁸. Le cadrage général⁶⁹ pose une opposition claire entre science et croyance, voire ésotérisme. Le terme spirituel n'est utilisé qu'une seule fois par une pratiquante du pendule, qui est par ailleurs désignée comme ésotérique. Quand les images montrent l'abattage d'un grand sapin enneigé en forêt, une voix off commente que ces bûcherons s'en tiennent strictement à un calendrier lunaire. Les journalistes ont contacté Zürcher afin de connaître les éventuelles bases scientifiques de cette connaissance que la voix off dit retrouver dans « les vieux calendriers lunaires ». Elle ajoute que pour Zürcher, cette connaissance n'a rien à voir avec de l'ésotérisme et lui-même précise que sur tous les continents, depuis des millénaires, les arbres sont abattus selon les rythmes lunaires. Pour lui, nous dit la voix off, ce phénomène est explicable scientifiquement, malgré des expertises critiques. La caméra quitte ensuite les bois pour suivre Zürcher dans un laboratoire et la voix explique sa recherche de lois physiques par des preuves statistiques, adoptant un langage clairement scientifique. Différentes théories sont décrites et à aucun moment il n'est question de croyances ou de spiritualité.

Le cadrage du sujet est tout à fait différent presque vingt ans plus tard. Dans une émission de la télévision suisse alémanique (*Sternstunde Reli-*

68 Voir par exemple une autre émission à la télévision suisse alémanique, *Schweiz aktuell*, du 15.04.1998 : <https://www.srf.ch/play/tv/-/video/-?urn=urn:srf:video:b4891f4e-ef6f-459a-af24-e18fb66d7b22>, consulté le 20.08.2023.

69 Nous utilisons ce terme dans le sens de (Neveu 2015 : 95).

gion) du 29 juin 2019⁷⁰, il revient sur l'idée que la forêt a toujours été considérée comme « animée » : « On a toujours compris la forêt dans les cultures anciennes comme animée et plus j'étudie ce genre de choses scientifiquement, plus je remarque que ces anciennes cultures avaient des perceptions réelles. »⁷¹

Son propos spirituel est encore plus clairement affirmé une année plus tard dans l'émission de radio *Égosystème* (du 27 novembre 2021), diffusée par RTS – La Première, dont le thème est « *Écouter les arbres* ». La journaliste qui l'a invité, notamment pour ses publications, le présente d'emblée comme scientifique, « docteur en sciences naturelles, chercheur, professeur »⁷², en soulignant son emploi du temps très chargé suite aux nombreuses sollicitations. Elle fait notamment référence à sa publication la plus récente (Zürcher et Cantaloube 2021), qui est un conte pour enfants, avec lequel Zürcher dit vouloir montrer « ce que la forêt a de merveilleux mais scientifiquement certifié. » L'écriture de ce conte aurait été pour lui une expérience qu'il appelle « initiatique ». L'enchantement émotionnel est donc ici incité par la connaissance scientifique. Si l'objet de l'enchantement – ici la forêt – est parfois considéré comme sacré, cette sacralité n'est plus ambivalente, contenant une violence à la fois potentiellement destructrice et productive, mais elle reflète surtout l'humain. Le livre contrecarre l'image anxigène de la forêt en la décrivant comme riche et puissante, mais aussi comme ayant besoin de l'aide de l'être humain.

Pour la journaliste, Ernst Zürcher est un « scientifique » ayant « en lui quelque chose d'un peu », elle cherche les mots, et ajoute « qu'est-ce qu'on va dire ? Hors norme, hors des sentiers battus de la science, c'est-à-dire que vous avez très vite ajouté une couche philosophique on va dire un peu, peut-être même ésotérique, n'ayons pas peur des mots, enfin, en tout cas, ce qu'on classait d'ésotérique. On s'est longtemps moqué de ces gens qui allaient en forêt enlacer les arbres. » La réaction de Zürcher à ces phrases est très révélatrice de la construction de distinctions. Être connoté comme ésotérique en tant que scientifique comporte des risques. Zürcher veut donc « revenir sur le mot d'ésotérique » et se replace immédiatement dans le camp scientifique en disant « qu'il y a quelque chose qu'on a mal entendu au niveau des scientifiques dont je fais partie ». Il offre sa compréhension

70 Voir <https://www.srf.ch/play/tv/sternstunde-religion/video/zurueck-zu-einer-beseelten-natur?urn=urn:srf:video:9baa20e5-ef50-4ad1-b9c5-e534ed107a67&fbclid=IwAR3l90V1bPf3f4yEL-LGs4EfYXvd0zatTkjVIJ5WOLXkFmlpjpknT4vg48w>, consulté le 16.11.2022.

71 Traduction d'Irene Becci.

72 Les citations de la journaliste et de Zürcher jusqu'à la fin du chapitre sont issues de cette même émission.

du terme au moyen de la question rhétorique suivante : « Qu'y a-t-il de plus ésotérique que la force de gravitation universelle ? », qui remet en cause la netteté de frontière entre science et ésotérisme. La suite de l'échange va se poursuivre sur ce double versant à la fois spirituel et scientifique. La tâche du scientifique est pour lui de chercher à comprendre des choses qui n'ont pas encore été comprises et d'aller vers les marges, vers l'inconnu. Il critique l'usage du terme d'ésotérisme dans ce contexte, car il « déclasse ». En expliquant ensuite l'objet de sa thèse, portant sur l'anatomie fonctionnelle des arbres, il mentionne avoir utilisé le microscope pour « voir plus que ce qu'on voit directement ». Il s'émerveille, car il réalise qu'« il n'y a pas une cellule qui est formée au hasard dans les arbres ... au fond, tout a une raison d'être, tout est fonctionnel ... Comme s'il y avait eu ... tout est intelligemment fait ». Dans son parcours scientifique, il a réalisé que des cultures anciennes – en dehors des schémas « cartésiens » – semblaient posséder certaines connaissances en s'inspirant de la Lune sans outils de recherche scientifique. La journaliste propose ensuite de comprendre certains phénomènes par une vision holistique : une « espèce de grand ensemble » au sein duquel les humains, les plantes, tout le vivant seraient liés. Zürcher va préciser qu'il ne s'agit pas pour autant d'« une soupe informe ... tout ça est très ordonné, ça fait du sens ... c'est des vraies lois de la nature ... on retrouve un peu ces cosmogonies anciennes, mais avec la science derrière ». La journaliste emboîte ensuite en insistant que d'entendre certaines affirmations qui semblent invraisemblables de la part d'un scientifique fait qu'on les accueille bien mieux. La discussion revient sur le message que le livre pour enfants veut transmettre, qui est de contrer une image anxio-gène de la forêt. De manière intrigante, cette image est elle aussi ancrée dans des anciennes cultures, mais cette fois, Zürcher parle de « mythes », qui à son avis étaient liés au fait que la faune et la forêt étaient plus riches et puissantes. Aujourd'hui, on serait face à une forêt qu'il faut aider. Cette vision de la forêt se trouve, malgré une insistance sur la continuité avec des sagesses ancestrales, à l'opposé d'une idée de sacralité liée à une potentielle violence destructrice et ambivalente. Comme nous le rappelle Tarot (Tarot 2008 : 369), de nombreux scientifiques des religions, tels que Rudolf Otto et Mircea Eliade, ont considéré le sacré dans une perspective phénoménologique comme étant à la fois « fascinant et dangereux », son « ambivalence » étant due à un « mélange de peur et d'attrait ... Il peut être une chose et son contraire. En même temps qu'il est ici, il est ailleurs ; il est ceci, mais il est encore cela. Il se confond avec le signe qui le médiatise, mais il le déborde et s'en distingue ».

La conversation se poursuit et la journaliste demande à Zürcher de « nous rassurer » et de confirmer que le monde serait « en train de changer

fondamentalement », ce que l'invité fait d'ailleurs en disant que « le monde évolue et très rapidement ». Les sociétés se seraient urbanisées et éloignées des forêts finalement « il n'y a pas très longtemps ». Pour cette raison, selon Zürcher, il resterait un « inconscient collectif », voire « une mémoire collective. On a passé 500'000 ans avec la forêt, dans la forêt, avec le feu, etc. et maintenant, cela fait une centaine d'années qu'on l'a quittée pour les villes. » Ainsi, il continue, « tout ce souvenir est encore là-dedans, ce sont des activités intérieures qu'on peut activer ». La manière dont il souhaite amener les personnes à « combler ce déficit » passe par les arbres comme les « derniers coins de nos natures qui sont encore sauvages ». Ainsi, Zürcher recommande d'« arrêter de trop penser » et d'approcher la forêt comme une thérapie. Il met l'accent sur l'intuition et l'émotion sans mentionner leur caractère socialement et culturellement construit.

Notre analyse a permis d'identifier en quoi la notion de spiritualité est l'expression d'une attitude face au monde à adopter dans différents champs : « la vraie attitude de la science, c'est d'être sensible à ce qu'on ne comprend pas, à ce qui est aberrant ou oublié »⁷³. Le terme de spirituel instaure une frontière envers, d'une part, la religion institutionnelle, considérée dogmatique et obtuse, et de l'autre, la connaissance scientifique lorsque celle-ci semble éloignée des implications émotives qu'elle peut engendrer.

L'art est un lieu emblématique où une telle approche enchantée de la nature est pratiquée et diffusée. Sans avoir pu étudier tout ce domaine, nous mentionnons uniquement une performance parmi de nombreuses autres, *SpO₂*, proposée par le Théâtre de Vidy à Lausanne et à laquelle nous avons assisté. Dans le communiqué de presse diffusé par le théâtre, cette performance artistique est décrite de la manière suivante :

Anne et Jean Rochat s'immergent dans un plan d'eau et respirent à l'aide d'un seul tuyau partagé. À l'autre extrémité du tuyau, huit personnes actionnent des pompes à vélo pour les alimenter en air, via une citerne modifiée et un compresseur. L'action est minimale, mais vitale : pendant deux heures, les performers ne font rien d'autre que respirer, pour se maintenir en vie. Sous l'eau, deux caméras captent la scène, retransmise sur un écran à la surface. Des micros enregistrent le son sous-marin, travaillé en direct par deux musicien-ne-s qui le rediffusent sous l'eau et pour le public.

Un double système d'interactions s'établit ainsi entre le fond et la surface, par le flux de l'air et par celui du son ...

73 Émission *Egosystème* diffusée le 27.11.2021 sur la RTS – La Première, <https://pages.rts.ch/la-1ere/programmes/egosysteme/12642875-egosysteme-du-27-11-2021.html>, consulté le 21.11.2022.

L'eau est indispensable à la vie, mais peut mettre la vie en péril. L'immersion longue dans cet élément vise à pointer la tension et la fragilité inhérentes à ces forces opposées. La mise en danger des deux individus a valeur de métaphore de l'interdépendance des êtres, du vivre ensemble, d'un monde bouleversé dans lequel l'humain reformule la place qu'il occupe. Avec SpO₂, Anne Rochat approfondit ses explorations des résistances physiques et psychiques du corps humain, sur fond de réflexion sur des enjeux écologiques⁷⁴.

Cet extrait montre bien le rapport mouvant aux différentes échelles (fond, surface, individu, communauté) ainsi que l'importance de les lier aux enjeux écologiques et leur dimension transcendante et holistique. L'élément eau prend une importance cruciale dans cet enchantement.

Étant performatif, le terme de spirituel joue un rôle important, surtout dans la communication traversant les sphères sociales. Ce terme n'est plus nécessairement soumis à une connotation ésotérique, mystique, ou d'exotisme (Altglas 2014a). Il est désormais employé de manière subtile à différentes fins, qui ne peuvent pas non plus être considérées uniquement comme du ressort du bien-être individuel ou consumériste narcissique. Il renvoie à une approche holistique, donc inévitablement à une idée de totalité, d'inclusivité, d'universalité, tout en étant culturellement bien situé. L'idée de « sentiment d'intégralité » ou d'holisme tend à minimiser les différences et les inégalités. Nous proposons d'illustrer cette éco-spiritualité articulée aux luttes sociales par un extrait d'un entretien avec l'animatrice socioculturelle au centre lausannois Pôle Sud et co-fondatrice du Jardin aux mille mains de la Ferme Rovéraz dans les hauts de Lausanne, que nous avons rencontré à plusieurs reprises. La ferme agroécologique Rovéraz est soutenue par la Ville de Lausanne et propose l'activité du « Jardin aux mille mains », où la pratique du jardinage est cruciale pour diffuser un art qui est un savoir-faire, mais aussi un savoir-être écologique. Lors du Festival de la Terre, des ateliers sur la permaculture avec Starhawk, désignée par Hugh Urban comme étant « *perhaps the most famous neopagan author in North America* » (2015: 169), sont organisés par Pôle Sud. Le 5 octobre 2018, lors d'une interview avec elle, l'animatrice nous explicite sa vision de la place de la spiritualité vis-à-vis de son engagement :

L'éco-psychologie ça me parle assez, c'est dans le cadre d'une démarche collective que cette transition intérieure est au service de la transition extérieure et pas l'inverse [...] et pas juste du nombrilisme. Donc c'est pour ça que Starhawk est probablement la personne qui à mes yeux articule le mieux la

74 Voir https://vidy.ch/sites/default/files/spo2_communique_presse.pdf, consulté le 24.11.2022.

manière que j'ai de me positionner. [...] Se dire : « Ok en fait on a tous besoin en tant qu'êtres humains d'être émotionnellement reconnus ou en tout cas de reconnaître le mal que ça nous fait de voir la nature être affectée [...] on a spirituellement hyper besoin d'avoir des connections etc. » Moi en tout cas, personnellement, j'en ai aussi hyper besoin [...] mais ça me permet d'être une source d'énergie pour mon action dans le monde.

En juin 2016, au début de notre recherche, un professeur en éthique environnementale nous raconte son point de vue sur la spiritualité en lien avec l'écologie. Il reflète également le positionnement vis-à-vis des institutions scientifiques, politiques et religieuses dominantes :

... écologie et spiritualité. Vraiment, bon c'est l'approche très très philo [...] c'est vraiment lié à cette question de transcendantal si vous voulez : c'est-à-dire c'est réinterpréter la pensée, en fonction des conditions de possibilités de l'humanité, qui sont des conditions de possibilités biosphériques ... Moi c'est plutôt venu d'une démarche de pensée et c'est ensuite cette démarche de pensée qui m'a amené à m'interroger aux aspects spirituels au sens plus propre et plus explicite comme tels, et d'ailleurs [...] je donne un sens au mot spiritualité [...] j'appelle ça des aprioris de perception [...]

Je dirais qu'aujourd'hui, il y a une espèce de bifurcation possible, une sorte de dilemme : soit on continue la folie de l'hyper technicisation, soit on va du côté justement changement des modes de vie, du recours à une spiritualité, etc. Alors ça peut s'exprimer au travers de l'éco modernisation donc c'est un truc un peu plus vous connaissez ça l'éco, le manifeste d'éco modernisation, donc c'est un truc un peu intermédiaire et puis il y a le côté carrément transhumaniste alors c'est là où on va à fond dans les techniques jusqu'au bout ...

Alors pour moi ce qu'il y a de vraiment important c'est que là la spiritualité en elle-même elle est pas du tout nécessairement religieuse (.) et elle est nécessairement un peu en marge des institutions.

La spiritualité, quelque chose sauvage, donc elle est toujours un peu gênante pour une institution religieuse parce que la remise en cause d'une institution religieuse c'est toujours ça, passe toujours par un courant spirituel donc c'est toujours pour eux ça sent le soufre ...

On sent bien un petit peu cette inquiétude de l'institutionnel par rapport à ce qui vient du côté du spirituel, pour moi c'est très, très important de bien marquer la différence entre les deux ... Il y a une apparence de consensus mais si vous creusez un peu il y a des sources de tensions énormes vous avez déjà une source de tension spirituelle puisque vous avez quand même une mouvance bouddhiste qui est très forte, vous avez une mouvance chamannique qui est extrêmement forte, vous avez des gens qui viennent du christianisme, dans

le christianisme entre écologie humaine, écologie intégrale dans le catholicisme plutôt entre écologie humaine et écologie intégrale ça va sans doute fritter parce que franchement c'est pas du tout la même posture du côté, alors des églises protestantes réformées vous avez une mouvance extrêmement intéressante des gens comme Martin Kopp etc. Ça c'est superbe et les évangéliques c'est encore autre chose encore que quand même ils commencent à venir sur les enjeux écologiques ...

Ce professeur très engagé en écologie avait probablement la vision d'ensemble la plus élaborée parmi nos différent-e-s interlocuteur-trice-s des différences entre les profils éco-spirituels que nous venons de présenter. Cela lui permettait d'ailleurs de se situer très précisément et de naviguer d'une branche à l'autre de la canopée éco-spirituelle romande, surtout au moment de son départ à la retraite.

4 Conclusion

Nous constatons que même sur un territoire aussi restreint que la Suisse, il n'existe pas une seule forme d'éco-spiritualité qui traverserait le temps, le positionnement social et les cultures, mais bien une variété d'éco-spiritualités portées par des personnes et des groupes dont la provenance et la socialisation religieuse divergent. Une réflexion critique basée sur un travail ethnographique de terrain a permis de mettre en évidence les dynamiques culturelles que contiennent les revendications d'une approche « spirituelle » de la nature et de l'écologie. Ce chapitre a clairement montré que différentes compréhensions de l'écologie et de la Nature (comme entité globale) ainsi que de la nature (comme expérientielle) coexistent au sein des différentes éco-spiritualités.

Bien que les références à des formes de spiritualité soient très différentes, certains éléments clés communs à la plupart de ces formes peuvent être relevés. Premièrement, elles sont habitées par une tension d'échelles. Une dimension corporelle très intime ou une référence biographique personnelle est souvent juxtaposée à une notion généralisée d'authenticité et de nature sacrée. Un autre saut d'échelle est opéré entre des références à des figures exotisées (dans le monde occidental tels les chamans, les peuples premiers, les « indigènes ») et locales. L'exemple de la participation de « bio-chamanes » à la fête d'hiver d'une ferme écologique à Genève en 2018 illustre ce saut d'échelle. Les chamans ou les figures exotiques et spirituelles contribuent à encadrer un milieu qui s'oppose à ce qui est perçu comme le monde « technique séculier » ou le « religieux institutionnel », en d'autres termes à

ce que Jürgen Habermas (Habermas 1981/1987) a désigné comme le processus d'extension de la technique et de la rationalité instrumentale. Ce saut d'échelle crée, deuxièmement, une sensation de lien, un lien autrement impossible à établir et qui se traduit souvent par l'idée que « tout est lié », par le sentiment d'un lien entre différentes parties de ce qui est vivant – humain, animal, végétal, minéral. Différentes propositions visent ainsi à mettre en commun, synchroniser ou indiquer la contemporanéité de pratiques rituelles autrement disparates et individuelles comme la méditation, l'introspection, les voyages oniriques. Les différent-e-s acteur-trice-s peuvent se retrouver dans une vision holistique du monde, comme explicité auparavant. Les analogies entre le corps, notamment l'idée d'un corps de femme, voire d'une mère-terre, s'appuient par exemple sur des thèmes comme la maladie et la guérison. Dans les événements que nous avons observés, la plupart des activités proposées sont liées à la santé, à la danse, à la sexualité, à la guérison, au bien-être, à l'accouchement, au cycle féminin.

Les principes récurrents sont les croyances holistiques en l'harmonie et les valeurs anticapitalistes de gratuité, de non-violence, de bonheur et de fluidité. Dans la pratique, cela implique un mode de vie visant à être respectueux-ses de l'environnement, en suivant les idées de sobriété, de végétarisme ou de logement durable. Une ambition et une utopie sont contenues dans une vision de la Nature comme un espace de projection morale. Cette utopie contient également la tentative de redéfinir ou de dépasser de nombreuses frontières et les hiérarchisations culturelles, comme celles entre nature et culture, entre différentes compréhensions de nature, entre les genres humains, ou entre les formes de connaissances.

Nous verrons par la suite que les différents profils se rencontrent lors d'événements publics organisés dans le milieu éco-spirituel. Nous verrons également que les différentes traditions (autochtones, anglo-saxonnes, théologiques, académiques) se retrouvent dans les histoires biographiques des personnes ayant d'abord construit un engagement écologique ou spirituel. Les analyses suivantes permettront de comprendre comment une écologisation du spirituel a rejoint une spiritualisation de l'écologie.

Au-delà des similitudes, il existe toutefois également de grandes différences qui ne sont pas toujours surmontables. Ainsi, les thèmes de l'Anthropocène, de l'effondrement ou de la résilience ne sont pas traités de la même manière selon où la responsabilité (politique, sociale ou individuelle) de la situation de la catastrophe climatique est située. L'arbre, par exemple, est considéré comme contenant des esprits pour des personnes proches du New Age, mais il n'est qu'expression d'une création divine pour des chrétiens-ne-s. La critique des religions patriarcales et dualistes est aussi plus ou

moins forte selon la proximité envers les religions établies⁷⁵. Un usage large du terme d'enchantement spirituel permet d'une part à des scientifiques comme Zürcher d'y inclure des cultures éloignées dans le temps et l'espace, tout en restant « non politique », comme il l'exprime durant notre entretien : « Je n'ai jamais été engagé politiquement. [...] Il faut être absolument neutre. [...] Comme scientifique, je suis beaucoup plus confortable en étant neutre ». L'historienne engagée et féministe Silvia Federici fait un tout autre usage du terme d'enchantement. Pour Federici (Federici 2019 : 189) « ré-enchanter la terre » signifie réunir « *what capitalism has divided: our relation with nature, with others, and with our bodies, enabling us not only to escape the gravitational pull of capitalism but to regain a sense of wholeness in our lives.* » Pour elle, le capitalisme est responsable de l'appauvrissement écologique, économique et culturel de l'humanité. Nous verrons par la suite que ces critiques sont largement présentes dans les initiatives écoféministes qui se sont multipliées dans la dernière période de notre recherche. Si l'idée de globalité semble être le consensus le plus largement partagé, la proposition de Silvia Federici est très politique. Pour elle, l'idée de ré-enchantement est stratégique dans la perspective de nourrir un désir de réappropriation des connaissances et des capacités (comment « lier les éléments ») comme sources d'autonomie et antidote à l'exploitation. Cependant, les discours, les pratiques ou les rituels éco-spirituels observés sont formulés dans une visée politiquement limitée. Nous avons en effet remarqué, et nous le détaillerons davantage dans le chapitre suivant, qu'ils ne circulent finalement que dans un milieu de locaux non racisés et bien établis socialement et culturellement.

Nous avons vu qu'une construction de la notion de spiritualité autour des sensations n'est consensuelle qu'en apparence. Le fait, par exemple, que des études montrent que sur une longue période le clair de lune a un effet sur la pulsation des arbres et la (in)capacité humaine à ressentir consciemment ces forces sont deux choses bien distinctes que l'actuel emploi de la notion de spirituel permet toutefois de lier. La sémantique spirituelle tire sa force de la capacité à relier des dimensions très intimes de l'expérience humaine (les sens, les émotions) à des dimensions très grandes, élémentaires, cosmologiques comme le soleil, le vent, l'eau ... par des analogies placées dans une réalité intemporelle. Nous avons identifié une série de qualificatifs dans le discours des personnes qui emploient cette sémantique. Elles l'opposent notamment au registre du séculier comme l'indique la figure 2.

75 Pour une critique féministe puissante de la notion d'Anthropocène, nous renvoyons au numéro thématique de la revue *Nouvelles Questions Féministes*, « Androcène » (Ruault 2021).

Figure 2 : Notes d'analyse de distinction séculier-spirituel-religieux

Séculier	Spirituel	Religieux
Science : non-contradiction, cohérence logique et formelle, mesurabilité, reproductibilité, réfutabilité	Sens, émotions, expérience	Héritage
Vérifiabilité	Vécu	Tradition
Rigueur	Relatif	Immuable
Indépendance	Immanence transcendante	Collectif, contraignant
Rigidité	Changement	Répétition

Source : Irene Becci.

Les analogies proposent constamment de changer d'échelle, du micro au macro et inversement. Cependant, comme s'interroge le géographe Philippe Pelletier : « Le passage de l'un à l'autre est-il pertinent, est-il même démontré ? C'est comme si on analysait la situation d'une petite ville de province et qu'on la calquait sur une mégalopole, sans dire comment ou pourquoi, et inversement. Or le monde n'est pas l'addition de petits écosystèmes insulaires » (Pelletier 2019: 146). Un des effets possibles de cette approche holistique est de négliger l'échelle culturelle.



Image 8 : Festival de la Terre, juin 2017, Lausanne. Source : Irene Becci.

Chapitre 3

Lieux et réseaux de la rencontre, l'hybridation et la diffusion d'éco- spiritualités

Irene Becci avec la contribution de Salomé Okoekpen et Christophe Monnot

1 Introduction

Dans les premières décennies du nouveau millénaire, les initiatives articulant une dimension écologique et spirituelle dans l'engagement écologique foisonnent, d'abord timidement, puis de manière de plus en plus explicite. Ainsi, durant nos observations initiales en 2015 et 2016, dans le domaine du religieux et des spiritualités alternatives comme dans celui des activistes écologiques, les références étaient parsemées. Un extrait du journal de terrain tenu lors de la visite du Salon des médecines naturelles, Mednat, à Lausanne en 2016 l'illustre :

Excursus 10

Mednat – Salon des médecines naturelles, de l'alimentation saine et du bien-être. Beaulieu Lausanne, le 22 avril 2016

Alexandre Grandjean

Extraits du journal de terrain

J'arrive sur le salon vers 10h15, où une file encore clairsemée se presse sur un tapis vert, dirigeant lui-même vers les caisses. Ce même tapis vert donnera par la suite le sens de la visite de telle manière que chaque stand puisse être visité. À côté de la caisse, plusieurs banderoles vantent les mérites de la méthode Chrystel Rieder™. Manifestement, sa spécialité se situe dans le domaine des vies antérieures.

À peine les caisses franchies, un sculpteur d'arbre propose des fauteuils creusés, dans lesquels les gens s'assoient quelques instants. Une amie, que je croise par la suite, me décrira avec enthousiasme ces fauteuils, en affirmant qu'ils sont comme des « grottes de bois ». Sur son stand, le sculpteur [...] a affiché des explications sur sa démarche. On y lit notamment que :

L'Arbre est un symbole de vie et de sagesse. Il est un intermédiaire parfait entre la Terre et le Ciel.

Toute sa vie, l'Arbre capte par ses branches les énergies cosmiques (dont l'énergie solaire qui active la photosynthèse) et les canalise vers le sol.

En même temps par son réseau racinaire (qui est au moins aussi important que celui des branches) l'arbre capte les énergies telluriques et les canalise vers le ciel.

Par ce croisement de flux d'énergie, l'Arbre est l'un des éléments fondamentaux de la Vie sur Terre.

Les bienfaits « visibles » d'un Arbre sont très nombreux, mais ils cachent souvent un rôle énergétique majeur qui est méconnu.

Les Arbres vous accueillent dans une bulle d'énergie neutre bienveillante et disponible à l'infini. Cette bulle énergétique peut être décrite comme la « mémoire énergétique » de l'Arbre.

La mémoire énergétique de l'Arbre possède une neutralité bienveillante particulièrement agréable. L'Arbre n'a aucun « vouloir », Il ne veut rien et nous accueille de manière inconditionnelle.

Ce qui est ressenti « physiquement » ou humainement est la résultante du mariage entre l'énergie de l'Arbre qui est neutre et notre état énergétique du moment.

À l'entrée du salon se trouve un espace dédié aux thérapies alternatives, les vendeur-euse-s de coussins bien-être, les inventeur-trice-s ou les représentant-e-s de méthodes estampillées « TM » (*trademark* – marque déposée). Particulièrement, un stand de lithothérapie affiche que ses pierres sont certifiées « propres » et écologiques comme lorsqu'il s'agit de pierres précieuses. Peu de référentiels directement « spirituel » ou « écologique », si ce n'est des approches de développement de soi, ou l'argument que plus quelque chose est naturel plus il serait sain.

Le coin librairie mélange les références, les traditions, les méthodes et les argumentaires: le massage californien se mélange au Tarot, les livres pour apprendre à vivre avec une maladie auto-immune se trouvent à côté des ouvrages d'Olivier Maniara (fondateur du mouvement des nouveaux esséniens actif en Suisse et au Québec).

La partie d'Agrobiorama est à l'étage. Dans les coulisses, je rencontre François-Philippe Devenoges, qui m'apprend être un des organisateurs de ce « salon dans le salon » depuis plus de vingt ans. Sous l'égide des Paysans Bios, Alternatiba est l'un des festivals qu'ils fréquentent le plus. Je m'arrête boire un café au stand de son fils François, on parle principalement de ses semis de tomates et d'amis que nous avons en commun. De manière générale, là encore, aucune référence au « spirituel » n'est faite. On expose des plantes rares, l'association Kokopelli présente et fait la promotion de ses anciennes espèces.

Un stand attire mon attention en particulier. Plus large que les autres, il a le mérite de ne rien vendre. Le stand s'appelle Youmidee et fait la promotion d'une plateforme encore en construction permettant d'informer et de relier les producteurs et les consommateurs pour plus de durabilité. Ce projet s'inscrit dans de nombreux autres projets de visibilité des alternatives durables. Camille Bierrens de Haan m'a parlé d'un projet de cartographie qu'elle cherche à effectuer, de la même manière qu'Alternatiba ou le site français du Mouvement des Colibris travaillent à l'établissement des cartes de recensement. S'il ne faut pas confondre la carte et le territoire, il se joue toutefois un élément de visibilité et de connectivité pour les différentes formes d'alternatives et de militantismes à l'ère numérique.

De manière générale, je ressors de Mednat avec l'impression que si on trouve très certainement des formes de spiritualités diffuses et de pensées alternatives dans les mouvements des Paysans Bios, on ne peut pas directement affirmer que la démarche est motivée et structurée par une dynamique de type religieuse ou spirituelle. Cela bien que certains termes clés, présentant de manière réductrice une complexité (la Vie, le Cosmos, etc.), peuvent y faire référence.

L'emplacement de ce salon au centre-ville vient confirmer une urbanisation de la sensibilité écologique, qui combine approche culturelle, artistique, politique et agronomique. C'est lors d'événements dans des lieux publics que des initiatives écologiques venant du monde séculier, religieux et des nouvelles spiritualités se rencontrent et s'alimentent réciproquement, permettant ainsi à un public large de cumuler successivement des expériences diverses avec un référent commun : l'écologie. L'enchaînement accéléré d'événements publics sur l'écologie a favorisé pour une variété d'actives – pour qui l'écologie pose un enjeu moral, éthique, voire spirituel, tout autant que politique et scientifique – l'élaboration de pratiques éco-spirituelles, leur appropriation, leur adaptation et leur circulation. La manière dont ces formes éco-spirituelles circulent est subtile, dans le sens que prend ce terme dans les travaux de Sarah Pink (Pink 2009). Elle qualifie la forme d'activisme du mouvement Cittaslow comme indirect, car il agit en persuadant non pas par des démonstrations de force ou en perturbant des ordres,

mais par des exemples et en offrant la possibilité de faire des expériences directes (Pink 2009 : 439). Dans les entretiens que nous avons menés dans la phase exploratoire de notre enquête, certains lieux et événements étaient mentionnés de façon récurrente quand les personnes parlaient des rencontres et des pratiques éco-spirituelles partagées, diffusées, appropriées. Nous avons vu qu'un certain nombre d'activistes se sont rencontré·e·s lors de formations, d'autres durant des festivals. Durant certains événements, des pratiques éco-spirituelles se sont diffusées au sein de milieux militants et de gauche, par ailleurs très orientés vers des rationalités scientifiques et politiques. Par exemple, comme nous le racontons dans le chapitre cinq, la venue de Starhawk pour une conférence sur l'écoféminisme et un atelier sur la permaculture au sein d'un centre socioculturel syndical à Lausanne a réuni autant des activistes de l'association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne (ATTAC) et des membres de syndicats, que des féministes, des praticien·ne·s chamaniques, holistiques et des chrétien·ne·s engagé·e·s. Au final, il existe aujourd'hui un réseau dense dans lequel les personnes clés se connaissent et qui tisse des ramifications à la fois internationales et locales, reliant différents milieux (politiques, religieux institutionnels, nouvelles spiritualités contemporaines, académiques). Durant la période de la pandémie, nous avons suivi des événements en ligne, à l'instar de la conférence décrite dans l'exkursus 11.

Excursus 11

Le travail des émotions et la Dark Ecology durant des événements éco-spirituels

Anais Reichard

Le philosophe anglais Timothy Morton définit son concept de « *Dark Ecology* » comme une « esthétique écologique » (2019: 13-29) novatrice, en le sens que cette dernière serait plus représentative des liens entre toutes les formes du vivant (parfois sombres, violentes, mortifères, etc.). Pour Morton, un sentiment de solitude ressenti serait symptomatique d'un lien fort de connexion avec la terre et, plus largement, le vivant. Sur nos terrains d'enquête, les sentiments de solitude et de désespoir ont très souvent été avancés. Ils ont été regroupés autour de la notion d'« éco-anxiété » utilisée lors d'ateliers ou d'événements.

Par exemple, le soir du 26 novembre 2020, une première conférence virtuelle (sur un cycle de trois) intitulée *Et si ... nous transformions l'éco-anxiété en éco-sérénité* est organisée conjointement par le WWF et le Laboratoire de Transition intérieure. Elle a lieu sur la plateforme Zoom et la conférencière est une psychothérapeute française qui étudie l'éco-anxiété depuis quelques années. Lors de

cette soirée, il nous est indiqué que plus de deux cents personnes se sont inscrites, provenant de diverses régions du monde (Suisse romande et alémanique, Belgique, France, Québec), et parmi lesquelles des personnes familières du milieu de l'éco-psychologie romand. Au début de la conférence, nous comptabilisons 140 connexions, dont approximativement deux tiers de femmes pour un tiers d'hommes, entre 35 et 40 ans, jusqu'à 70 ans. La séance commence par un « ancrage » de cinq minutes (« dos droit », « on ferme les yeux », « on relâche le corps », « on imagine des racines qui plongent dans le sol », « la respiration est consciente »). Ensuite, Michel Maxime Egger intervient pour expliquer que la « colapsologie » et la « solastalgie » mènent à l'éco-anxiété et la conférencière prend la parole pour développer sa présentation. Elle parle de son expérience personnelle en utilisant la formule d'« éveil écologique » et expose les observations faites auprès de ses patient·e·s et lors sa pratique. À la suite d'une étude qu'elle a menée dans son cabinet (où elle dit avoir interviewé plus de 1200 personnes par questionnaire), elle propose le néologisme « effondralgie » pour qualifier un effondrement extérieur provoquant un effondrement émotionnel intérieur. La psychologue relève ensuite cinq principales émotions ressenties face à l'éco-anxiété (la colère, la tristesse, l'impuissance, la peur et l'espoir) ainsi que trois manières d'y réagir (la paralysie, l'ambivalence ou mise en mouvement). Elle précise que trois profils de personnes sont éco-anxieuses (celles en burn-out écologique, celles vivant un éveil écologique traumatogène et les éveillées lucides). La jeune femme cite Joanna Macy pour appuyer l'importance d'apprendre à vivre avec les incertitudes de notre époque et d'y voir une opportunité de changement. Pour ce faire, elle propose de « re-composter » les émotions ressenties. Après un temps de questions, il nous est demandé de répondre via le *chat* aux questions « comment on se sent » et « avec quoi on repart », puis la conférence se termine.

Dans un autre atelier suivi en ligne le 21 mai 2020, les organisatrices précisent quant à elles que toutes les émotions sont importantes, saines et normales, car appartenant à notre humanité. Elles expliquent que l'idée est de se reconnecter d'abord « à soi, à son identité écologique », ensuite « aux autres êtres humains » et finalement « à la toile de la vie », puisque nous sommes une espèce parmi d'autres. L'importance d'adopter une position d'humilité face à la nature est soulignée. De plus, l'accent est mis sur l'importance de se fixer des objectifs raisonnables et de « se relier aux personnes qui œuvrent dans le même sens ». Une explication de nature biologique est fournie, précisant que le néocortex (zone du cerveau impliquant la réflexion, pouvant être modulée) ne peut fonctionner lorsque l'on est submergé·e par les émotions. De cela découle une dissociation sur les manières de se protéger « quand quelque chose est trop difficile à gérer ». D'où l'importance, nous dit-on, d'être soutenu·e par un contenant (personnel et de groupe) et par nos sensations corporelles, pour traverser ces moments difficiles où l'on se retrouve figé·e et sujet·te à l'angoisse.

Lors des différents terrains auprès d'Extinction Rebellion ou du Lab de l'Église protestante de Genève, le partage de ressentis était systématique. Chaque atelier ou séance comprenait un tour de « cercle » ou de « parole », nous invitant à s'ouvrir émotionnellement aux personnes présentes (juste avant ou après l'ancrage méditatif) et se terminait par une question du type « avec quoi je repars ». Par exemple, lors de l'atelier par Zoom du jeudi 21 mai 2020 appartenant aux « Ateliers découvertes » organisés par le réseau romand d'éco-psychologie, avec neuf autres femmes, nous avons été invitées à partager « ce qui nous anime ». Voici les termes qui sont ressortis : tristesse, espoir par rapport aux changements, colère face au non-respect du vivant et de notre maison, la terre, foi en ce qui nous unit, joie de vivre ces changements, détermination à prendre ses responsabilités, peur pour les jeunes d'aujourd'hui, larmes, révolte, beauté, épuisement, pleures, connexion, acceptation, exploitation (femme, ethnies, animaux, etc.), force du partage, énergie, changement, optimisme et pessimisme, moment présent, incertitude, empathie.

Dans ce type d'atelier, la teneur importante en émotions fortes est visible. Les participant-e-s apprennent à mieux gérer ce qui les traverse. Le concept des « *emodities* », proposé par la sociologue Eva Illouz pour désigner des « nœuds » formés entre des émotions et des actes de consommation qui « s'entrelacent désormais jusqu'à devenir inséparables, [...] se définir et s'autoriser mutuellement » (2019: 24-25) peut apporter un élément de réponse. Il semble en effet que les émotions connotées négativement (colère, angoisse, tristesse, désarroi, etc.) sont régulièrement thématiques lors des divers ateliers afin d'être transformées et utilisées dans des actes éco-militants.

La « *Dark Ecology* » de Morton (2016) contient l'idée que les liens que tout le monde peut ressentir avec l'écologie – et de manière plus large, les autres formes du vivant – ne sont pas forcément agréables : ils peuvent être source d'une grande souffrance personnelle, qui peut nécessiter parfois une prise en charge thérapeutique. C'est parce que l'on se sent affligé-e et démuné-e que le lien avec l'environnement est palpable. Seulement, il l'est de manière inversée, à l'image d'un négatif photographique, loin d'une conception d'un lien idéalisé avec la nature et sert à embrayer une réaction. L'idée est de les accueillir et de proposer des clés aux personnes présentes pour les dépasser, comme celles avancées par « Le Travail qui relie » et la démarche de Joanna Macy. Ces remarques font écho aux réflexions de Marcel Mauss au sujet de la ritualisation, collective et publique, de ressentis émotionnels. Dans son article *L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)* de 1921, Mauss conclut son étude en mentionnant avoir perçu la « nature purement obligatoire de l'expression du chagrin, de la colère et de la peur » (Mauss [1921] 1969: 6) stéréotypée et itérative selon des conventions sociales et physiologiques. Bien évidemment, les contextes historiques et sociaux sont très différents, mais la conclusion de Mauss interpelle : « On

fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique.» (Mauss [1921] 1969 : 8). C'est probablement l'importance de la symbolique émotionnelle manifestée à autrui qui est sous-jacente aux divers événements observés. Elle crée une sorte de membrane protectrice pour encadrer les propos échangés à ces occasions. En effet, on nous a parlé de l'importance de rituels pour créer une « membrane » symbolique avec toutes les personnes présentes. Néanmoins, il ne semble pas que cela serve un dessein capitaliste comme le thématise Illouz, puisque les ateliers sont ou gratuits ou à prix libre et facultatif (comme par ailleurs, tous les événements et ateliers auxquels nous avons participé au cours de notre travail de terrain). S'il y a « marchandisation émotionnelle », c'est pour créer une cohésion sociale au sein du groupe, pour que les personnes présentes se sentent unifiées et en confiance afin de mener des actions écologiques et non des actes de consommation.



Image 9 : Alternatiba, juin 2017, Genève. Source : Christophe Monnot.

Dans la suite de ce chapitre, nous présenterons d'abord des événements publics puis des lieux qui font partie d'un large réseau qui s'est construit depuis le tournant du millénaire. Nous nous concentrerons dans un premier temps sur deux festivals et des conférences publiques à Genève et Lausanne pour illustrer les dynamiques qui émergent dans ces situations. Deuxièmement, nous passerons sous la loupe les activités d'un jardin potager urbain collectif à Bâle qui fait écho à des observations que nous avons faites à Genève, Lausanne et Zurich⁷⁶.

Les festivals sélectionnés (Festival de la Terre et Alternatiba Léman) ne sont pas des cas isolés. Des similitudes peuvent être trouvées dans d'autres festivals écologiques, comme le festival AlternatYv d'Yverdon-les-Bains commencé en 2016⁷⁷ ou la Fête de la Forêt organisée par la Ville de Lausanne et l'association Arbracadabra. Après deux années d'absence dues à la pandémie de COVID-19, la 10^e édition de cette dernière a eu lieu au printemps 2022 dans les hauts de Lausanne, à Sauvabelin. Mentionnons encore le NewEarth festival qui s'est tenu en 2017 dans une ferme d'agriculture certifiée biologique de la campagne genevoise⁷⁸ ou le Festival du Film Vert qui se déroule dans l'ensemble de la Suisse. Entre 2016 et 2023, nous avons assisté à des projections de films dans différentes fermes en zones périurbaines, des écoles, ou même des paroisses à Genève, Lausanne et Berne. Comme l'écrit Manuel Castells, pour les mouvements écologistes promouvant l'envie de créer un monde nouveau où l'être humain et la nature coexistent sans domination de l'un-e sur l'autre, le mode d'action *bottom-up* est caractéristique. Il s'agit de groupes qui prennent des décisions par la base et ne les imposent pas par une hiérarchie (Castells 2009: 124-126). Très à l'aise avec les nouveaux outils technologiques et entraînés dans les modes de manifestation non violents, ces groupes attirent facilement l'attention publique (Castells 2009: 128-131). Selon nous, lors des éco-festivals urbains, les activistes écologiques adoptent une forme de spiritualité que nous avons qualifiée de « subtile », pour indiquer qu'elle accompagne de manière subtile les pratiques et discours écologiques sans se mettre au premier plan.

Deux cas – le Festival de la Terre de Lausanne et Alternatiba à Genève – reçoivent une attention particulière par la suite, car nous avons pu les documenter de manière plus précise. Nous avons commencé à étudier empiriquement ces événements par l'observation participante en 2015 d'abord,

76 L'appellation de parc ou jardin dépend de la période et le mode de gouvernance en place au moment de sa création. Comme l'écrit Maïté Clavel (Clavel 2010: 611), « la royauté créait des jardins dans la ville, l'Empire crée des parcs ».

77 Voir <https://www.alternatyv.ch>, consulté 14.09.2022.

78 Le site du festival <http://newearth.ch>, consulté en 2017, n'existe plus.

puis répété l'expérience chaque année jusqu'à l'interruption due à la pandémie COVID-19 en 2020. Nous avons déambulé dans les rues des festivals, nous nous sommes arrêté·e·s aux stands, nous avons collecté des flyers, nous avons interagi avec les exposant·e·s, nous avons participé à des dizaines d'activités proposées (conférences, concerts, ateliers, initiation à une pratique, etc.), nous avons pris des notes, des photos et filmé plusieurs scènes⁷⁹. Jusqu'en 2019, nous avons enregistré un total d'une centaine d'heures de conférences et d'interventions lors d'ateliers, pris des centaines de photos et des dizaines de livrets de notes, mené d'innombrables conversations ethnographiques et récolté des centaines de flyers et de tracts.

Nous avons étudié ces festivals écologiques comme des lieux de diffusion d'une approche cosmologique (ou en termes émiques, spirituelle) particulière de la nature. Nos observations empiriques permettent de comprendre quelle spiritualité est mise en scène et négociée pratiquement dans ces lieux. Notre analyse démontre également de quelles manières les frontières sont fixées et mises en avant à travers l'esthétique et les infrastructures. Nous avons également réalisé quinze entretiens avec des organisateur·trice·s d'ateliers et des conférencier·ère·s engagé·e·s sur des questions telles que l'éco-spiritualité et/ou la « transition intérieure ». De plus, nous avons eu de nombreuses conversations ethnographiques avec des participant·e·s, des praticien·ne·s et des répondant·e·s lors de la distribution du questionnaire, de la participation à des concerts ou de la visite de stands de nourriture. Nous avons en effet participé à ces festivals durant plusieurs années et mené des entretiens auprès du public autant qu'auprès des initié·e·s. Au-delà des observations ethnographiques, nous avons également réalisé un petit sondage par questionnaire sur l'implication des participant·e·s aux éco-festivals quant aux différents comportements éco-responsables (Becci *et al.* 2018), dans la politique et la religion (basée sur notre questionnaire original) afin de saisir quels types de profils sociaux s'y trouvent. Les études sur les militant·e·s de l'écologie indiquent en effet qu'il s'agit de personnes – majoritairement des femmes – ne déclarant aucune appartenance religieuse et ayant une orientation politique progressiste. Leur niveau d'éducation (Hamilton 2011) et de revenu (Greenhill *et al.* 2014) élevés et leur âge plutôt jeune (avec une moyenne d'un peu plus de 30 ans) sont des facteurs généralement associés à un moindre attachement à la religion (Stolz *et al.* 2015).

⁷⁹ Lorsque nous avons informé les participant·e·s et les organisateur·trice·s des festivals de nos recherches, ces dernier·ère·s nous ont même encouragé·e·s à prendre des photos, que nous pourrions partager avec elles et eux afin de les diffuser sur les médias sociaux.



Image 10: Festival de la Terre, juin 2018, Lausanne. Source: Irene Becci.

Excursus 12

Intimités et cohabitations au Festival de la Terre

Alexandre Grandjean

Extraits du journal de terrain, Lausanne, juin 2017

Au Festival de la Terre se dressent des dômes en toile de bâche ainsi que des tentes et stands divers. Des concerts et des activités participatives prennent place sous les dômes, ici des concerts, là des introductions à la méditation ou alors au « Tao de l'Amour ». Les tentes et les stands jalonnent les allées du parc et proposent à la vente des savons et des encens, des pierres énergétiques, des ateliers de fabrication de produits cosmétiques et de récupération. Des organisations de promotion d'une éthique animale voisinent des associations contre le nucléaire, mais également un stand du parti écologiste des Vert-e-s.

Au bout de l'allée principale, un stand du GRES. Cet acronyme vaut pour un groupe de paroissiens et de paroissiennes de l'Église protestante vaudoise qui est socialement engagé et qui cherche à concilier une perspective chrétienne, axée sur la contemplation de la « Création », avec les enjeux actuels soulevés par le motif écologique. À côté de leur stand, un groupe de méditation néo-orientale propose « 10 façons de changer le monde ». Un panneau énumère des actions que les individus qui rejoindraient le groupe peuvent entreprendre. On y lit notamment « Vivez simplement », « Ouvrez votre cœur », « Respectez la vie » ou « Nourrissez votre Âme ». Un peu plus loin, un stand fait la promotion du « Projet de Paix Emoto » et évoque les travaux controversés de ce chercheur japonais sur la « Mémoire de l'eau » (Kaufmann 1993).

Dans une allée dédiée à la nourriture et aux boissons, différentes cuisines du monde sont proposées aux visiteuses et visiteurs. Toutes sont végétariennes, si ce n'est végétaliennes. Le vin qui est servi à la buvette provient de vigneron-ne-s locaux-ales, tou-te-s certifié-e-s au minimum en agriculture biologique. Dans l'« Espace bien-être », l'association romande des Doulas, ces accompagnantes de femmes enceintes,⁸⁰ partage l'espace avec divers praticiens et praticiennes holistiques. Parmi les stands, certaines personnes se réclament du chamanisme et proposent des séances aux vues de tous et toutes. Différentes scènes et milieux mobilisent de manière variable un répertoire sur la sacralité de la « Nature », la nécessité de modifier ses modes de vie, ou alors une critique des modes de production et de consommation contemporains. Ce festival est un lieu d'intimité, voire de promiscuité, entre des acteur-trice-s sociaux-ales qui proviennent de différents univers sociaux : Églises, spiritualités holistiques, agriculture, politique, et de militances diverses.

80 Voir <https://doulasuisse.org/>, consulté le 19.12.2022.

Cette intimité et promiscuité est particulièrement saillante lors d'une activité que nous avons suivie. Le dernier jour du festival, un atelier s'intitule *Explorer notre lien au vivant* et est donné à la « scène de l'eau ». Il est organisé par Michel Maxime Egger. Depuis 2016, il est l'initiateur et le directeur du Laboratoire de la transition intérieure, un projet annexe de l'œuvre caritative protestante Pain pour le prochain. Auteur prolifique d'essais sur l'éco-spiritualité et sur l'éco-psychologie, il anime ce jour-là un « Travail qui relie » avec une jeune doctorante de l'Université de Lausanne. D'office, notre présence interroge : sommes-nous venu-e-s les « étudier en observateur-trice-s participant-e-s » ? Avant que l'atelier débute formellement, je rencontre quelques participant-e-s qui sont déjà là et qui connaissent manifestement les deux intervenant-e-s. L'un d'eux est responsable d'une coopérative d'agriculture de proximité. Nous reconnaissons également parmi les onze participant-e-s à l'atelier trois membres du GRES. Si ces trois membres détonnent par leur âge, dans la soixantaine, les autres participants et participantes sont plutôt jeunes : la majorité se situe dans sa vingtaine et trentaine et semble habituée aux discours de développement personnel. Une femme dans la cinquantaine semble pour sa part très familière des rhétoriques sur les spiritualités contemporaines.

Michel Maxime Egger nous réunit en cercle et nous décrit que nous allons explorer pendant près d'une heure et demie un ensemble d'exercices d'« éco-psychologie pratique ». Il nous rappelle rapidement l'histoire de ce courant qui s'est développé dans les années 1970 aux États-Unis et qui commence « timidement » à se diffuser en francophonie. L'éco-psychologie de Joanna Macy vise à aider les individus à opérer une « transition intérieure » en travaillant sur les dimensions émotionnelles de la crise écologique. Michel Maxime Egger dessine sur une feuille un cercle intégrant en boucle les quatre étapes d'un travail réussi : aller de l'avant ; s'enraciner dans la gratitude ; honorer sa peine pour le monde ; changer de perception. Il nous explique que dans les sociétés occidentales, les individus sont déconnectés de leurs sentiments, et craignent généralement de se confronter à leur ressenti sur l'état du monde. La jeune doctorante prend la parole pour ensuite définir le cadre de l'exercice. Elle rappelle qu'il ne s'agit pas d'une thérapie à proprement parler, et insiste sur le consentement de toutes et tous : si quelqu'un ne se sent pas dans sa « zone de confort », il est possible de s'arrêter à tout moment. Une posture de « bienveillance » et de « non-jugement » doit également accompagner chaque participant-e. Elle précise que nous devrions mettre de côté ce qui nous distingue, en termes de statut social, de genre ou d'âge. Finalement, cet atelier est centré sur la confidentialité de ce qui peut être énoncé par les participant-e-s. Lors de cet atelier, une série d'exercices nous sera demandée, des exercices où chacun-e doit prendre la parole ou se mouvoir dans l'espace. Nous devons par exemple exprimer publiquement « notre gratitude » pour un fait qui nous a récemment marqué-e-s. En binômes, nous devons chercher un espace

qui nous convient dans le dôme. Pendant deux minutes, en se regardant dans les yeux et à tour de rôle, chaque participant·e doit compléter une phrase alors que l'autre doit être dans une posture d'écoute active. Les phrases sont courtes et suggèrent des réponses détaillées et intimes, telles que « les moments où je me sens vraiment vivre sont les moments où ... » ainsi que « quand je vois la dégradation de la planète, je ressens ... ». Ce jour-là, la personne qui doit débiter l'exercice est déterminée en fonction de critères arbitraires, comme la clarté de l'iris des yeux.

Lors d'un autre exercice, il nous est demandé de détailler le visage, la forme des yeux et du nez, ainsi que de tout autre détail qui « rend une personne unique ». Dans un autre, nous devons nous serrer la main et méditer ensemble sur les paroles de Michel Maxime Egger, qui évoque les injustices sociales, les peuples autochtones qui luttent pour leurs territoires, mais également les plus démunis qui sont également les premières victimes des changements climatiques. Nous sentons notre vis-à-vis être particulièrement ému·e, et légèrement trembler de la main, aux énumérations de Michel Maxime Egger. Dans un autre exercice, nous devons fermer les yeux et en même temps explorer avec le toucher la main d'un·e autre participant·e ; il nous est demandé de visualiser le long processus d'évolution qui depuis les premiers organismes monocellulaires jusqu'aux nageoires des poissons a abouti à la complexité d'une main humaine.



Image 11 : Une des entrées au Festival de la Terre, juin 2019, Lausanne.

Source : Christophe Monnot.

2 La popularisation de l'éco-spiritualité dans l'espace public⁸¹

Chaque année au mois de juin, depuis 2005 et jusqu'à la fermeture imposée par la pandémie de COVID-19 en 2020, un grand festival en plein air dédié à la « Terre » a lieu dans un parc du centre-ville de Lausanne. Intitulé Festival de la Terre, il est inspiré du grand Earth Day Festival, qui est une référence aux USA et un passage presque obligé pour de nombreux-ses écologistes⁸². Ce festival lausannois a comme « ambition de propager son esprit [celui d'être « un acteur majeur de la transition écologique »] tout au long de l'année via divers événements et projets »⁸³.

Pendant près d'une semaine, en lien avec une initiative mondiale impliquant des dizaines d'autres pays, des personnes se réunissent autour de concerts, d'expositions, d'ateliers, de conférences, de rituels sur des thèmes tels que la solidarité et la biodiversité, la culture et les ressources naturelles, dans la joie et la créativité. Brandissant sur son site internet et sur ses stands la célèbre citation attribuée au Mahatma Gandhi « Soyez le changement que vous souhaitez voir dans le monde », le festival se veut une « célébration de la terre » (citations des affiches). Avec un public d'environ 50'000 personnes, il s'agit d'un événement conséquent pour une ville comme Lausanne, qui compte 400'000 habitant-e-s. Le festival est promu comme « cool et *hype* » et affirme d'emblée son caractère populaire, se disant non seulement destiné aux « hippies nostalgiques, mais ouvert à toutes les personnes créatives qui rêvent de construire un monde plus respectueux et solidaire ». Cette manière de se définir en opposition aux autres est ce que les sociologues qualifient de « boundary making » (Lamont et Molnár 2002 : 185). Elle nous révèle que la référence pour ces festivals est en effet constituée par les événements des années 1960 et 1970, se déroulant loin des villes et impliquant des groupes socioculturels précis. Aujourd'hui, l'appel est élargi à tout le monde, qui est invité à devenir un « ange gardien de la planète » par des gestes simples de la vie quotidienne comme produire ses propres cosmétiques, sa poudre à polir, manger en symbiose avec la planète, etc. Cet accent posé sur le quotidien souligne la volonté de populariser une vision écologique, et non plus seulement des techniques protégeant l'environne-

81 L'analyse des deux festivals est une version revue et traduite du texte Becci et Okoekpen 2021. La partie quantitative se trouve aussi dans l'article Becci *et al.* 2021.

82 Voir <http://www.festivaldelaterre.ch>, consulté le 03.04.2017.

83 Voir <https://www.artos-net.ch/annuaire/structures/association-objectif-terre> et cf. également <https://www.objectifterre.ch>, consultés le 15.09.2023.

ment⁸⁴. En toute logique, l'entrée au Festival de la Terre est gratuite, même si le public est invité à une contribution librement déterminée.

Avant de détailler nos observations durant le festival, il nous paraît important de proposer une mise en contexte plus large, afin de comprendre l'importance du festival au-delà des activités qui y ont lieu. L'emplacement du festival dans un parc public déjà est rempli d'une symbolique performante. Les parcs urbains publics ont été, tout au long de l'histoire occidentale, les médiateurs de toute une imagerie de la nature pour les citoyen·e·s. Comme l'écrivent Charles-François Mathis et Émilie-Anne Pépy (Mathis et Pépy 2017 : 12), « en Europe, et plus encore dans les villes, la nature n'est pas le contraire de la culture, elle n'est pas < vierge > mais anthropisée » (Mathis et Pépy 2017 : 12). L'exigence de végétaliser les villes naît aux XVII^e et XVIII^e siècles, quand le végétal commence à être considéré comme « une thérapie pour la ville malade de l'âge industriel » (Mathis et Pépy 2017 : 13). La nature peut être contemplée et elle a un effet sur les humains. Elle purifie et elle sépare symboliquement et physiquement les classes sociales (Corbin 2001 : 186 ; Corbin 2018). Le géographe Matthew Gandy (2012) écrit que le parc londonien d'Abney, qui au XIX^e siècle servait de jardin et accueillait le premier cimetière européen non confessionnel, remplissait un ensemble de « fonctions cérémonielles, didactiques et morales pour répondre aux aspirations des Londoniens de la classe moyenne » (Gandy 2012 : 2) avant d'être progressivement abandonné à une végétation envahissante. Il devint ainsi un abri pour des groupes marginaux. En partant de ces recherches, nous avons combiné une approche spatiale, tenant compte de l'emplacement des parcs, à une étude des pratiques sociales des activistes éco-spirituel·le·s.

Les idées du « tournant spatial », introduit en sciences sociales dans les années 1970 par les écrits d'Henri Lefebvre (Lefebvre 1974) notamment, ont amené un certain nombre de sociologues et historien·ne·s des religions⁸⁵ à porter une attention accrue aux interactions définissant des espaces, y compris les espaces considérés comme sacrés. La sociologue Martina Löw écrit que l'espace naît en effet « de l'activité consistant à faire l'expérience d'objets en relation les uns avec les autres » (Löw 2008 : 26) et affirme même que « les espaces développent leur propre potentialité qui peut influencer les sentiments » (Löw 2008 : 44) par la création d'une « atmosphère » médiée par la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût et les émotions. Au sein des villes, diffé-

84 Nous nous appuyons ici sur les conclusions de Geneviève Pruvost sur l'importance de la sphère du quotidien comme moment politique pour les écologistes (Pruvost 2021b).

85 Voir, à titre d'illustration, le programme de recherche scientifique du Centre de recherches avancées Max Weber de l'Université d'Erfurt en Allemagne, *Religion and Urbanity: Reciprocal Formations* (FOR 2779), <https://urbrel.hypotheses.org/>, consulté le 24.04.2022.

rents espaces sont constamment définis socialement et topographiquement comme profanes ou « sacrés » (Smith 2004) à travers les interactions entre les personnes, mais aussi entre les personnes et les éléments naturels. Ces dernières années, les acteur·trice·s religieux·ses (ou spirituel·le·s) non traditionnel·le·s et marginalisé·e·s ont de plus en plus utilisé les parcs urbains pour exprimer des préoccupations écologiques et promouvoir des pratiques fondées sur des conceptions particulières du lien entre la nature et les humains. C'est dans ce contexte que se développent les éco-festivals organisés dans les parcs urbains. Par leur ancrage concret près des arbres et à l'abri du brouhaha urbain, tout en restant en son cœur même, ils revendiquent d'emblée une approche « spirituelle » de la nature et de l'écologie. Dans ce cadre, les éco-festivals dans les parcs urbains créent un espace à part et popularisent une éco-spiritualité subtile en la mettant en scène. Dans ce qui suit, nous allons illustrer comment cela se produit en plaçant les acteur·trice·s et l'espace au cœur de notre analyse.

3 Les festivals urbains, lieux d'hybridations d'éco-spiritualités

Le Festival de la Terre et l'éco-festival Alternatiba Léman que nous présentons par la suite font partie, avec d'autres événements et initiatives, d'un réseau local et transnational d'engagements écologiques. Depuis le début du nouveau millénaire, les éco-festivals ont émergé dans le contexte urbain suisse comme un nouveau type de grand événement culturel public. Tout en proposant boissons, nourriture et musique durant un laps de temps court, comme d'autres événements festifs publics qui jusque-là étaient centrés sur des questions sociales et politiques, leur objectif est de promouvoir l'action écologique à travers des initiatives locales de transition écologique, clairement annoncé sur leurs sites web, leurs affiches et dans toute leur communication⁸⁶.

⁸⁶ Les premiers éco-festivals ont eu lieu en dehors des contextes urbains, comme l'exposition Grün 80 à Münchenstein (près de Bâle), qui a connu un grand succès et une grande popularité. Grün 80 était une exposition nationale suisse de paysages et de jardins qui a duré six mois (du 12 avril au 12 octobre 1980). Un parc de 46 hectares avec 13'000 arbres et arbustes nouvellement plantés a été créé pour l'occasion. Ce parc se trouve aujourd'hui à vingt minutes du centre-ville de Bâle en tramway (<https://www.migros-culture-percentage.ch/history/1980-100-years-of-gruen-80>, consulté le 18.07.2019). Dans les environs de Zurich, un festival similaire voit le jour en 2012, d'abord appelé Festival der Liebe (de l'amour) et depuis 2014 Pachamama Festival, avec une connotation plus explicitement écologique.

D'un point de vue sociologique, les festivals peuvent être considérés comme des événements (Getz 1989; Getz 2005; Gebhardt 1987; Gebhardt 2000), c'est-à-dire des expériences inhabituelles et uniques (Cudny 2016). Même lorsqu'ils sont planifiés, chaque événement est « unique, et découle du mélange de la gestion, du programme, du cadre et des personnes » (Getz 2005 : 16). Les festivals observés dans notre recherche contiennent plusieurs des caractéristiques que Getz a identifiées (Getz 2008 : 404); ils sont, en quelque sorte, des événements culturels aussi bien que politiques, avec des espaces pour le divertissement, le commerce, l'éducation scientifique et, enfin, la récréation.

Arrivant dans un contexte urbain, marqué par la présence d'institutions scientifiques, la productivité industrielle, l'accélération de la mobilité et la rationalité instrumentale, les festivals écologiques choisissent un lieu particulier : les parcs urbains, un lieu à part ou, pour reprendre une notion théorisée par Michel Foucault (Foucault [1967] 1986), un espace hétérotopique. Dans ce chapitre, nous réfléchissons à ce qui distingue les deux festivals et leurs emplacements respectifs ainsi qu'à ce qu'ils ont en commun. Au-delà du fait d'être les deux localisés dans des parcs et ayant comme thème central l'écologie, ils partagent au moins trois autres caractéristiques. Les deux sont soutenus par leurs municipalités locales, ils sont organisés de manière participative et horizontale, et leur taille est comparable (30'000 à 50'000 participant·e·s)⁸⁷. Ils attirent également un type de public similaire et font appel à un réseau d'activistes qui se recoupe comme nous le verrons⁸⁸.

4 Le public des éco-festivals

Certaines des dimensions caractérisant les événements que le sociologue allemand Winfried Gebhardt (Gebhardt *et al.* 2013) a identifiées se sont révélées très pertinentes lors de l'analyse de nos observations de terrain. Les événements, écrit-il en effet, sont programmés comme des expériences uniques dépassant le cadre du quotidien, occupant une « localisation excep-

87 Plus précisément, les premières éditions d'Alternatiba ont duré plusieurs jours et ont été suivies par environ 30'000 visiteur·euse·s, tandis que le Festival de la Terre accueille entre 30'000 et 50'000 visiteur·euse·s. Les deux festivals sont également composés de plus de 100 stands, avec des dizaines d'organisations représentées.

88 Néanmoins, ils sont très différents en termes de stratégies discursives, corporelles et spatiales utilisées pour relier l'écologie et la spiritualité.

tionnelle»⁸⁹ (Gebhardt *et al.* 2013 : 19) et créant des « expériences totales » (Gebhardt *et al.* 2013 : 20), destinées à toucher et à durer au-delà du moment même. Perturbant les habitudes des usagers et usagères des parcs de la ville, Alternatiba Léman et le Festival de la Terre proposent tous deux de vivre une expérience dans un lieu commun rendu temporairement exceptionnel. Comme leur objectif est d'encourager les citoyen-ne-s à s'engager dans une transition vers la durabilité, ils proposent d'autres façons de gérer les activités quotidiennes et créent des synergies entre les différent-e-s acteur-trice-s. De plus, selon Gebhardt (Gebhardt *et al.* 2013), les événements véhiculent pour les participant-e-s un sentiment d'unité. Une sensation de groupe homogène, très peu « différencié à l'interne »⁹⁰ (Gebhardt *et al.* 2013 : 21) émerge. Une enquête par questionnaire autoadministré d'une page avec 23 questions fermées, que nous avons menée auprès des participant-e-s des deux festivals en 2018, nous a permis de vérifier cette affirmation et de compléter nos observations de terrain⁹¹.

Nous avons récolté 65 questionnaires remplis au Festival de la Terre à Lausanne en juin et 52 questionnaires au Festival Alternatiba à Genève⁹² en septembre de la même année. Trois des questions incluses (portant sur l'orientation religieuse/spirituelle et la position politique) correspondaient dans leur formulation à celles du Panel suisse des ménages (PSM)⁹³, afin de pouvoir comparer nos données avec celles de la population nationale. Les questions supplémentaires que nous avons posées concernaient la participation politique, les actions écologiques quotidiennes et un classement des sujets les plus importants liés à l'environnementalisme. En comparant nos résultats à ceux du PSM 2015, nous avons remarqué une différence significative en termes d'orientation politique, d'appartenance religieuse et de sentiments spirituels des répondant-e-s.

Selon les réponses données aux questionnaires, plus de 75 % des festivalier-ère-s provenaient de zones urbaines (ville et régions environnantes), avec une légère majorité de femmes visitant et proposant des activités (58 %). Notre anticipation que les participant-e-s seraient principalement jeunes, avec beaucoup de couples et de familles, a été confirmée par le fait que la moitié des répondant-e-s avaient moins de 40 ans et moins de 20 %

89 Texte original en allemand, notre traduction. Le terme « *location* » est en anglais dans le texte original.

90 Texte original en allemand, notre traduction.

91 Les paragraphes et figures suivants sont traduits par Becci *et al.* 2021.

92 Nous avons distribué les questionnaires à Lausanne les 8 et 9 juin 2018, et le 22 septembre 2018 à Genève.

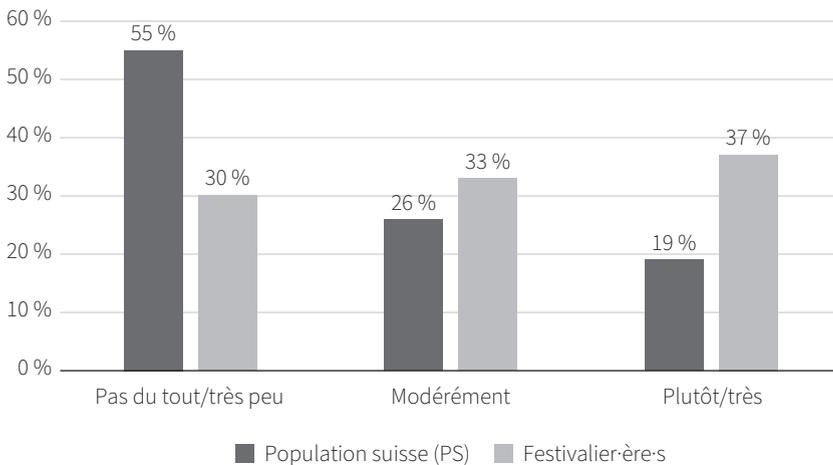
93 Voir www.swisspanel.ch, consulté le 14.09.2022.

plus de 55 ans. En ce qui concerne leur orientation politique, 72 % des personnes interrogées se positionnent à gauche ou au centre gauche ; 20 % se situent à l'extrême gauche, soit plus de quatre fois le taux de la population suisse en général. Comme le montre la figure 3, une grande majorité (59 %) des participant·e·s au festival se sont positionné·e·s à gauche, contre seulement 20 % de la population suisse dans son ensemble. La majorité de la population suisse se positionne au centre (60 %) alors que seulement 41 % des festivalier·ère·s l'ont fait. De plus, aucun·e de ces dernier·ère·s ne s'est positionné·e à droite, contre 20 % de l'ensemble de la population suisse. Le public rassemblé par les éco-festivals est donc beaucoup plus situé à gauche de l'échelle politique que l'ensemble de la population suisse.

Sans surprise, l'engagement politique des festivalier·ère·s était très élevé et leurs habitudes quotidiennes très respectueuses de l'environnement. Ces résultats sont conformes à l'idée plus générale selon laquelle « l'environnementalisme est fortement associé à des variables d'identité politique », plus précisément « le libéralisme politique et l'identification démocratique [...] sont fortement corrélés avec les attitudes pro-environnementales » (Guth *et al.* 1995: 373).

Le résultat le plus clair a été de trouver près de 90 % des répondant·e·s dans les deux festivals se déclarant non affilié·e·s à un groupe religieux, contre seulement 14 % de la population suisse selon le PSM 2015 (37 % sont

Figure 3 : Orientation politique : comparaison entre la population suisse et les publics de festivals



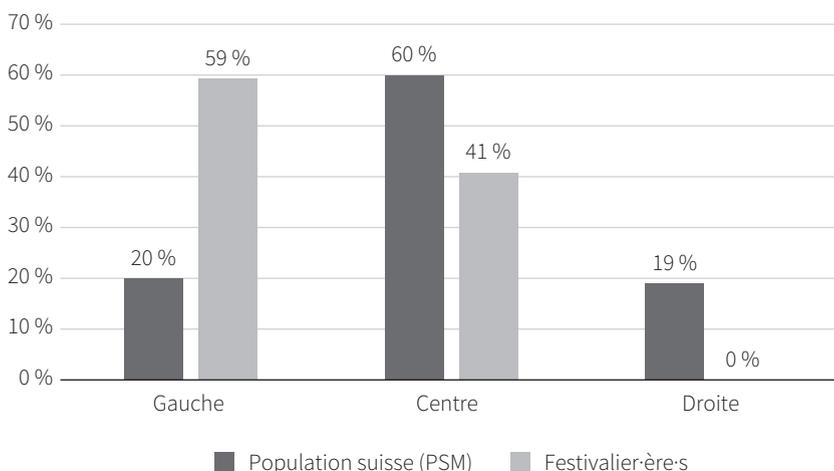
N = 6436 (PSM) et 117.

Source : Données 2015 du Panel suisse des ménages (PSM) et notre enquête du 2018, menée auprès des participant·e·s des deux festivals (Festival de la Terre à Lausanne et Festival Alternatiba à Genève).

protestant·e·s et 43 % catholiques), et 29 % selon les données de 2019 de l'Office fédéral de la statistique. Nous avons également posé une question sur l'identification en tant que personne spirituelle et avons constaté que deux tiers ont répondu être « assez » ou « très spirituel·le·s ». Ce résultat contraste avec le degré de spiritualité de la population suisse générale, dont moins de 20 % s'identifient comme « assez » ou « très spirituel ». De l'autre côté du spectre, une majorité (55 %) de la population suisse se déclare « pas du tout » ou « un peu spirituel·le », contre seulement 30 % des festivalier·ère·s. La figure 4 donne un aperçu de l'autodéclaration spirituelle des participant·e·s au festival et met en évidence leur niveau élevé de spiritualité par rapport à la population suisse générale.

Même la proportion de participant·e·s au festival qui s'identifie comme « modérément spirituel·le·s » est plus élevée que celle de la population générale (33 % contre 26 %), alors que la proportion de festivalier·ère·s qui s'identifie comme « pas » ou « un peu spirituel·le » est beaucoup plus faible (30 % contre 55 %). Ainsi, nous observons que les participant·e·s au festival se sentent spirituel·le·s bien qu'ils ne soient affilié·e·s à aucun groupe religieux, alors que la population générale suisse s'identifie majoritairement comme « pas » ou « un peu spirituel·le », même si le nombre de Suisses affilié·e·s à une église est élevé (au moins nominalement, cf. Stolz *et al.* 2016). En tant que tel, nous pouvons dire que le profil religieux autodéclaré des participant·e·s au festival est « non religieux mais spirituel ». Le positionne-

Figure 4 : Spiritualité subjective du public des festivals



N = 6436 (PSM) et 117.

Source : Données 2015 du Panel suisse des ménages (PSM) et notre enquête du 2018, menée auprès des participant·e·s des deux festivals (Festival de la Terre à Lausanne et Festival Alternatiba à Genève).

ment politique à gauche des festivalier·ère·s semble donc augmenter leur probabilité d'être religieusement non affilié·e·s, mais ne semble pas réduire leur niveau de spiritualité personnelle autodéclarée. Pour résumer, au-delà des sensations qui peuvent surgir durant un événement et qui donnent un sentiment d'appartenance, le public présentait une certaine homogénéité sociale, formé presque exclusivement de personnes issues du tissu urbain, non racisées, de classe moyenne supérieure, très éduqué·e·s, non affilié·e·s à des religions et orienté·e·s à gauche politiquement.

4.1 L'espace dans la co-construction d'une éco-spiritualité subtile

Même si les festivals que nous présentons sont des événements en plein air, gratuits et librement accessibles, il existe des arrangements spatiaux et des signes qui orientent et filtrent les gens vers des lieux ou des pratiques qui se démarquent graduellement comme différents et connotés d'une certaine



Image 12:
Festival de la Terre,
juin 2018, Lausanne.
Source : Salomé Okoekpen.

sacralité par les expériences qui y sont faites. Comme déjà évoqué, le Festival de la Terre ainsi que Alternatiba s'inscrivent dans le cadre d'autres initiatives globales les connectant à d'autres pays.

À Lausanne, les activités prévues visent à « célébrer la terre »⁹⁴ par le biais de concerts, d'expositions, d'art, de danse, de musique, de nourriture éco-responsable, de naturopathie, d'expériences éco-psychologiques, de divers cours de yoga (Prana Mudra Yoga, Kundalini, Santraï), de présentations de manières alternatives de vivre en harmonie corporelle avec la nature, d'ateliers, de conférences et de rituels encourageant la solidarité, la joie, la sexualité holistique et la créativité. L'espace jardin du parc, habituellement calme et à la lumière tamisée, est bruyamment animé par des milliers de visiteur·euse·s qui s'y promènent de midi à tard dans la nuit.

En 2017 arrive à Genève Alternatiba Léman sous le label de la charte d'Alternatiba, qui est créé en 2013 à Bayonne (France) et vise à promouvoir des « initiatives locales qui contribuent à la réduction du changement climatique, avec des solutions concrètes pour construire une société plus solidaire et plus durable »⁹⁵. Alternatiba est un mouvement citoyen en réaction à la publication du cinquième rapport du GIEC sur le changement climatique (Brusadelli, Lemay, et Martel 2016). En tant qu'organisation populaire horizontale et participative, l'objectif du festival est d'« initier sans tarder la transition sociale, énergétique et écologique » par le biais d'une « communauté transfrontalière »⁹⁶. Alternatiba Léman est un événement organisé localement au sein de ce réseau transnational. Son idée centrale est d'impliquer les forces locales et de rassembler des activistes de Genève et de sa région, y compris de la France voisine. L'événement prend la forme d'une tente éphémère, ou d'un « village des alternatives », dans les parcs du centre-ville de Genève, mettant en valeur les initiatives et les projets locaux à travers des stands, des conférences, des concerts et des activités telles que des promenades dans la nature, des massages shiatsu, du yoga du rire et des ateliers de communication non violente.

Le contenu des deux festivals varie légèrement, puisque le festival lausannois met l'accent sur l'harmonie, en liant le bien-être à l'écologie, tandis qu'Alternatiba se concentre davantage sur les actions des ONG et l'activisme politique en faveur des mesures de transition vers la durabilité. Au

94 Pour cette citation et les suivantes, voir leur site web et leur programme : <http://www.festivaldelaterre.ch/>, consulté le 18.07.2019.

95 Voir <https://alternatibaleman.org/alternatiba-leman-5/>, consulté le 15.09.2023.

96 Pour cette citation et les suivantes, voir leur site web et leur programme : <https://www.alternatibaleman.org/editions-precedentes/>, consulté le 18.02.2020.

sein de ces deux événements engagés en faveur de l'environnement, par des discours et des pratiques d'ordre cosmologique (autour de notions telles qu'« éco-spiritualité », « transition intérieure », « chamanisme », « holisme ») émerge, en relation étroite avec l'environnement naturel des parcs, une forme de spiritualité que nous avons appelée subtile.

En adoptant une approche spatiale des festivals, il est possible de saisir la mise en scène de cette éco-spiritualité subtile à travers l'espace et les sens. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les festivals introduisent un espace-temps événementiel, car ils créent une entité spatio-temporelle particulière. Nous allons maintenant illustrer comment les pratiques mises en œuvre lors des festivals observés perturbent l'usage habituel des parcs urbains où ils se déroulent, ouvrant ainsi un espace pour des explorations écologiques spirituelles. En complément de cette description, nous montrerons comment ces espaces créés sont marqués par une rhétorique de l'ouverture, même si leur accès est filtré selon différents niveaux de participation. Nous étudions les corps et les sens comme des constructions culturelles et sociales, nous offrant une expérience et une représentation de l'espace (Knott 2015: 156).

Le parc de Montbenon à Lausanne et les différents parcs utilisés par Alternatiba Léman à Genève⁹⁷ remplissent un certain nombre de rôles dans la ville. Pendant la journée, et particulièrement en été, des familles, des étudiant·e·s, des communautés de personnes migrantes, parfois des nomades, des promeneur·euse·s et des amoureux et amoureuses de tous âges s'y retrouvent pour flâner, bavarder, déjeuner, lire ou faire une sieste l'après-midi. Tard dans la nuit, surtout les soirs de week-end, les parcs deviennent le point de rencontre de groupes de jeunes plus bruyants qui se réunissent pour boire de l'alcool ou fumer. À Montbenon (Lausanne), la présence de monuments séculiers est imposante. Avec son palais de justice du XIX^e siècle et la statue de l'archétype du héros suisse Guillaume Tell (voir image 13), Montbenon est un symbole du pouvoir juridique, mais aussi un centre de contestation et de culture grâce à un ancien casino du début du XX^e siècle qui abrite la Cinémathèque suisse, des salles de concert et une brasserie très branchée.

⁹⁷ Les deux premières années, Alternatiba Léman a eu lieu sur une place très centrale de Genève, la plaine de Plainpalais, et dans quelques petits parcs juxtaposés, puis s'est déplacé au parc des Crochettes (une plus petite pelouse boisée près de la gare centrale) en 2017. Depuis 2018, le festival se déroule dans le parc des Bastions, l'espace vert autour des bâtiments historiques de l'université. Dans cet article, nous nous concentrerons sur le parc des Bastions, car c'est le lieu le plus récent et celui que les organisateur·trice·s espéraient utiliser dès le début.

Le parc des Bastions, où s'est déroulé Alternatiba Léman en 2018, 2019 et 2021, est un espace boisé situé au centre de Genève. Initialement conçu pour le public comme le premier jardin botanique de la ville, il est l'un des plus anciens parcs publics de Genève. Le parc abrite des bâtiments universitaires historiques, la bibliothèque cantonale, des échiquiers à taille humaine et le célèbre Mur des Réformateurs. Cette promenade, où les étudiant·e·s font des pauses et se détendent, est donc également un lieu incontournable pour les touristes qui explorent l'histoire calviniste de la ville. Considéré comme le parc le plus populaire de Genève, les Bastions remplissent une fonction publique en accueillant des festivals et des événements tels que la Fête de la Musique et le Marché de Noël, qui attirent tous deux un public nombreux. En outre, avec des jeux d'échec et de dames géants et une place de jeux, le parc est également fréquenté par des groupes de personnes ayant peu de moyens ou des passionné·e·s. Depuis un pavillon situé dans le parc, la nature apparaît comme un cadre et il est possible d'observer, en prenant un café ou une crêpe, des oiseaux ou des écureuils sautant d'une branche à une autre ou des feuilles tomber.

Pendant les deux éco-festivals d'été, le flux quotidien des actions et des pratiques est perturbé. Alors que les arbres, les fleurs, l'herbe et les fontaines du parc sont des sources silencieuses de plaisir reposant toute l'année et contrastent fortement avec le rythme urbain frénétique (Long et Tonini 2012), pendant les éco-festivals, ils deviennent le théâtre de rituels particuliers. Les deux événements s'appuient sur une infrastructure impressionnante de scènes, de roulottes-bistrot, de stands, de tentes et de dômes aux intérieurs confortables, ainsi que sur des installations artistiques et des décorations colorées de guirlandes, de fleurs et de bannières. La vie quotidienne habituelle du parc est perturbée aux niveaux acoustique, visuel, olfactif, temporel et discursif. Afin d'identifier cette mise en scène en détail, nous analyserons comment les visiteur·euse·s arrivent aux festivals.

Pour ce qui est du Festival de la Terre, il y a plusieurs manières d'accéder au site dans le parc. Le festival ayant lieu sur le toit d'un grand parking, une consiste à y arriver en ascenseur, en sortant au septième étage d'un parking, dont l'entrée inférieure se trouve à quelques centaines de mètres de la gare centrale. Une fois que l'on sort de l'ascenseur au niveau supérieur, le parking ne reste qu'un souvenir (tout comme le bâtiment lui-même), car sa structure architecturale se trouve sous la colline du parc. Le non-lieu (Augé 1992) du parking (peu attrayant et un peu effrayant) se transforme en un espace significatif, chargé de symboles culturels et de socialité, simplement en sortant de l'ascenseur et en accédant à une immense terrasse offrant une vue imprenable sur le lac Léman bordé par les Alpes, avec le Mont-Blanc en arrière-plan.

Deux autres entrées au festival sont situées des deux côtés du bâtiment historique du Tribunal. Sous une arche en papier coloré, des bénévoles accueillent le public et annoncent qu'il n'y a pas de frais d'entrée au Festival de la Terre, mais que la « participation consciente » est encouragée, en indiquant la possibilité de laisser un don dans une grande boîte transparente contenant des pièces et des billets de banque. Le message communiqué par les bénévoles aux entrées fait prendre conscience que tout ce que nous faisons a un impact et que rien n'est gratuit : la contribution unique de chacun-e est nécessaire.

Le Festival de la Terre présente une disposition esthétique particulière et suit une identité visuelle spécifique, en continuité d'une année à l'autre. Une fois le portail d'accueil franchi, les visiteur·euse·s se retrouvent face à une série de stands. Des artisan·e·s y vendent différents types de produits tels que des aliments biologiques, des vêtements, des accessoires et des cosmétiques, et diverses organisations – qu'elles soient non gouvernementales, gouvernementales ou, dans un cas, liées aux principales églises protestantes et catholiques locales – proposent des activités telles que le recyclage créatif (projets d'artisanat et d'art utilisant des matériaux recyclés), l'entraide et des jeux pour les enfants.

Nous avons observé une organisation similaire dans d'autres festivals urbains auxquels nous avons participé. En pénétrant dans le parc où a eu lieu Alternatiba Genève en 2018, on laisse derrière nous l'agitation de la ville, la circulation et le trafic ainsi que les imposants bâtiments de la place de Neuve. On est d'abord accueilli·e·s par des pancartes disant « *Perma Love Culture* », une invitation à apprendre à reconnaître des plantes comestibles. Plus loin, des banderoles et des panneaux colorés et créatifs donnent le ton de l'événement : « *Break free from fossil fuel* », « *Climate justice* » : « OUI à l'initiative pour la souveraineté alimentaire », ou encore « L'atome ou la vie : à vous de choisir ». Une allée de châtaigniers offre de l'ombre à ce rassemblement calme et ludique, où les personnes intéressées peuvent discuter de permaculture, d'économie alternative, d'éducation ou de stratégies de construction écologiques. L'impression est celle d'être dans un village alternatif, utilisant des tentes pour des conférences, des expositions et des ateliers, des tables et des bancs pour manger et boire, et des scènes pour de la musique *live* presque en continu.

Les deux festivals s'approprient donc ces parcs urbains avec leurs infrastructures, leurs statues et leurs arbres pour créer une éco-utopie. Ces rassemblements écologiques mis en scène dans le vert luxuriant des parcs rappellent l'« utopie localisée » de (Foucault [1967] 1986) en tant que contre-sites festifs de la vie urbaine contemporaine. Ce faisant, ils offrent aux participant·e·s et aux visiteur·euse·s un espace dans la ville pour des

expériences transformatrices articulant activisme environnemental et spiritualité. Même si les organisatrices et organisateurs proclament l'inclusivité et l'ouverture, l'esthétique spécifique, les artefacts et les objets exposés dans ces deux festivals sont des symboles matériels qui ne parlent qu'à celles et ceux qui appartiennent à des classes sociales spécifiques et possèdent donc les codes culturels nécessaires. Des semaines à l'avance, des affiches en ville, à l'université, même des informations sur les sites web officiels de la Ville annoncent les dates et les programmes des festivals montrant leur caractère reconnu et à bas seuil d'accès. Cependant, un certain capital culturel est nécessaire pour reconnaître les références aux pratiques orientales et le vocabulaire holistique ou philosophique inspiré de la *Deep Ecology* ou d'autres formes d'éthiques environnementales. Comme la plupart des indications sont utilisées de manière ludique et symbolique, avec très peu d'explications explicites, les personnes font des combinaisons multiples permettant d'introduire, effacer ou maintenir en place des distinctions sociales.

Dans la partie supérieure du Festival de la Terre et à l'entrée du festival Alternatiba, l'impression est celle d'un marché alternatif, facilement accessible. C'est le niveau de participation le plus facile. Lorsque les personnes s'approchent des grandes grilles montées par les initiat-e-s du Festival de la Terre dans le parc de Montbenon, elles entendent le son des tambours ou une musique forte « qui vous fera voyager très loin mais aussi très loin en vous » comme le dit une affiche. Lorsque l'on pénètre sur l'esplanade, un parfum du thé chai ou d'encens venant des stands se fait sentir. Les yeux ne peuvent ignorer l'immense attrape-rêve à l'horizon en regardant vers le Mont-Blanc ni le dôme de 100 mètres carrés érigé pour l'occasion sur une pelouse décorée de mandalas de fleurs et de pierres. C'est là que se déroulent les temps forts du festival, qualifiés d'artistiques ou de spirituels : des ateliers comme la construction de tambours ou la fabrication de cerfs-volants, et des activités comme le djembé, le yoga ou la méditation. Une fois à l'intérieur, le public dépasse la zone de filtrage spatial et entre dans un type spécial d'élan (Knott 2015), (Eade et Garbin 2007). Nous venons de décrire le niveau moyen de participation. Le spectre des activités est assez large, incluant des initiatives et des projets durables, comme les Sea Shepherds, Fairphone, la production de ses propres cosmétiques et poudres à laver, la nourriture végétalienne, et même des rituels néo-chamaniques, ou des rencontres avec les esprits de la forêt. À tout le moins, lorsque l'on participe à l'une des activités proposées par le festival, on se retrouve à pratiquer ce que les sociologues et anthropologues appellent la « spiritualité contemporaine » (Fedele et Knibbe 2013). Par exemple, nous avons participé à des séances de visualisation chamanique, à des méditations guidées et à des

rituels de guérison pour la « terre mère », assis-e-s sur des tapis orientaux dans le dôme, face à des peintures colorées complexes ou à des totems. Sur la pelouse extérieure, nous avons exécuté une « danse planétaire » : deux chaman-e-s jouaient des tambours au milieu d'un cercle d'une cinquantaine de participant-e-s dansant, transpirant, chantant et criant sous le soleil de midi. Si l'on s'engage dans ce type de pratiques, on a atteint un niveau de participation plus élevé, qui nécessite une participation corporelle et un certain temps d'engagement. L'accès à ces activités spirituelles est plus ou moins filtré par le temps, l'espace et le discours. En effet, une festivalière ou un festivalier ne tombe pas par hasard sur un rituel spirituel en déambulant dans le festival, car une certaine intimité est créée non seulement par les tentes (qui acceptent un nombre limité de personnes) mais aussi par le langage. Un champ sémantique de la spiritualité contemporaine est délimité par l'utilisation de notions telles que « danse planétaire », « visualisation », « rituel », « esprits », « danse des chakras » et « chant des mantras » – des codes qui ne sont pas couramment utilisés dans l'espace public ou dans la vie urbaine ordinaire.



Image 13: Festival de la Terre, vue sur le tribunal depuis la sortie supérieure du parking, juin 2018, Lausanne. Source : Irene Becci.



Image 14: Alternatiba, septembre 2016, Genève. Source : Irene Becci.

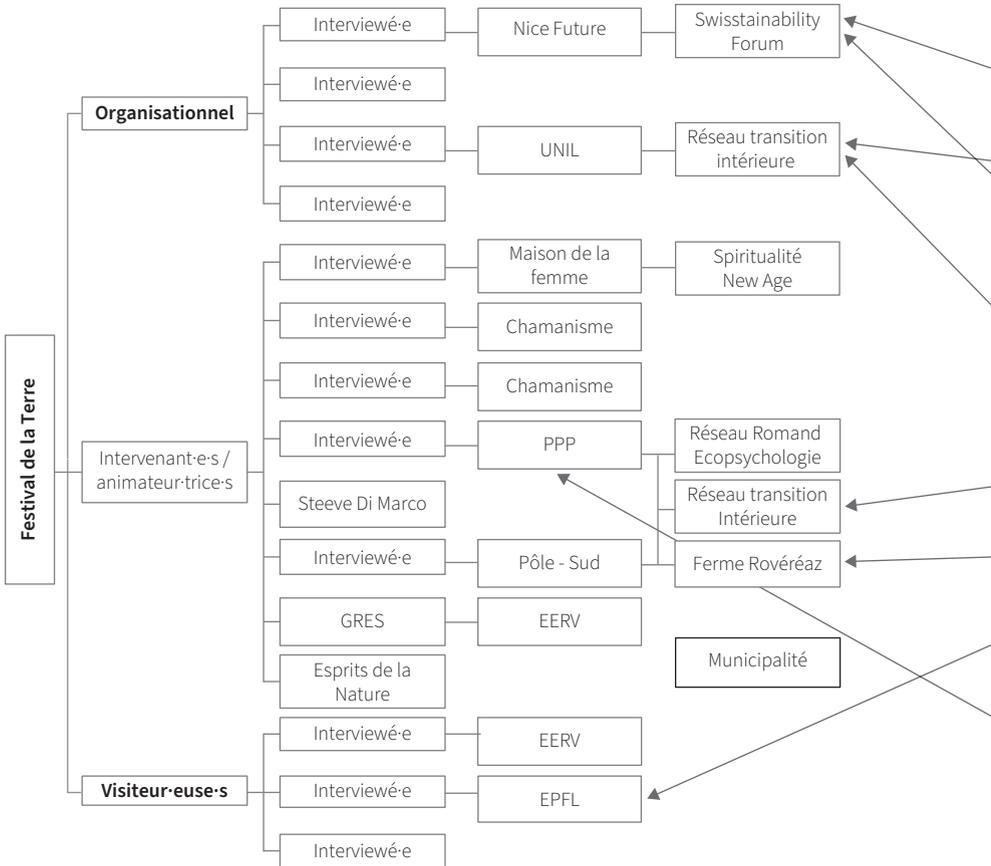


Image 15:
Espace transition intérieure,
Alternatiba, septembre 2017,
Genève.
Source : Christophe Monnot.

Cet engagement physique et temporel, la séparation des espaces et la spécificité du langage utilisé agissent comme des filtres et servent à sacrifier ces moments, les isolant en quelque sorte du monde profane. Ces « portes » permettent alors d'atténuer toute tension potentielle entre les activités spirituelles et la foire écologique qui se déroule à l'extérieur du dôme ou des petites tentes. De nombreuses activités et rituels spirituels supposent des images remplies de références à d'« autres » cultures lointaines et exotisées, sans s'adresser à ces cultures dans un échange horizontal. Cela est devenu évident lorsqu'un matin, nous sommes arrivés en retard à une séance de tambour chamanique, retrouvant cinq personnes qui se disputaient à l'entrée du dôme. Trois jeunes, visiblement affectés par l'alcool, avaient été empêchés d'entrer dans la tente. Un organisateur et un agent de sécurité privé engagé pour l'événement étaient en train de leur expliquer pourquoi on leur avait demandé de ne pas faire de bruit, et qu'ils étaient soupçonnés d'avoir l'intention de voler. Ce qui était frappant dans cette rencontre, c'est que les trois jeunes hommes étaient les seules personnes racisées dans les environs. Ils avaient l'habitude de passer leurs fins de soirée dans le parc et ont été amusés de lire que le festival portait sur les totems, les esprits et les rituels. Ironiquement, leurs origines déclarées étaient en Afrique et au Brésil, alors que de nombreuses activités du festival étaient centrées sur une culture amazonienne exotique et des animaux de la jungle. Les organisateur·trice·s les ont invités à se joindre à l'atelier de fabrication de djembé plutôt que d'essayer de suivre les séances de voyage intérieur, une suggestion qui confirmait que le processus de sélection était bien à l'œuvre.

Dans un tel cas, la capacité supposée des événements publics à entraîner les participant·e·s dans la dynamique affective d'une collectivité émergente semble échouer. Cette sélection des participant·e·s n'est pas visible à première vue. Cependant, le festival contient diverses frontières qui sont devenues opérationnelles lorsque cela était nécessaire afin de réserver certaines activités comme « sacrées » pour un public choisi. En même temps, en restant publique, cette sacralité semble ouverte, puisqu'il est possible à tout moment d'arrêter une activité et de sortir de l'espace. Par cette ouverture, cette spiritualité apparaît comme un pont entre la vie quotidienne profane et le monde naturel sacré. Il est clair que l'événement est planifié, mis en scène et chorégraphié dans le but de produire l'effet d'une terre sacrée au milieu du public grâce à une préparation, une organisation et une gestion minutieuses. En fin de compte, cependant, la planification, l'ordre et la prévisibilité sont également perturbés par l'extraordinaire, le spectaculaire et le transgressif. Les dispositions spatiales de la spiritualité ont une dynamique différente au festival de Genève, mais nos observations nous ont

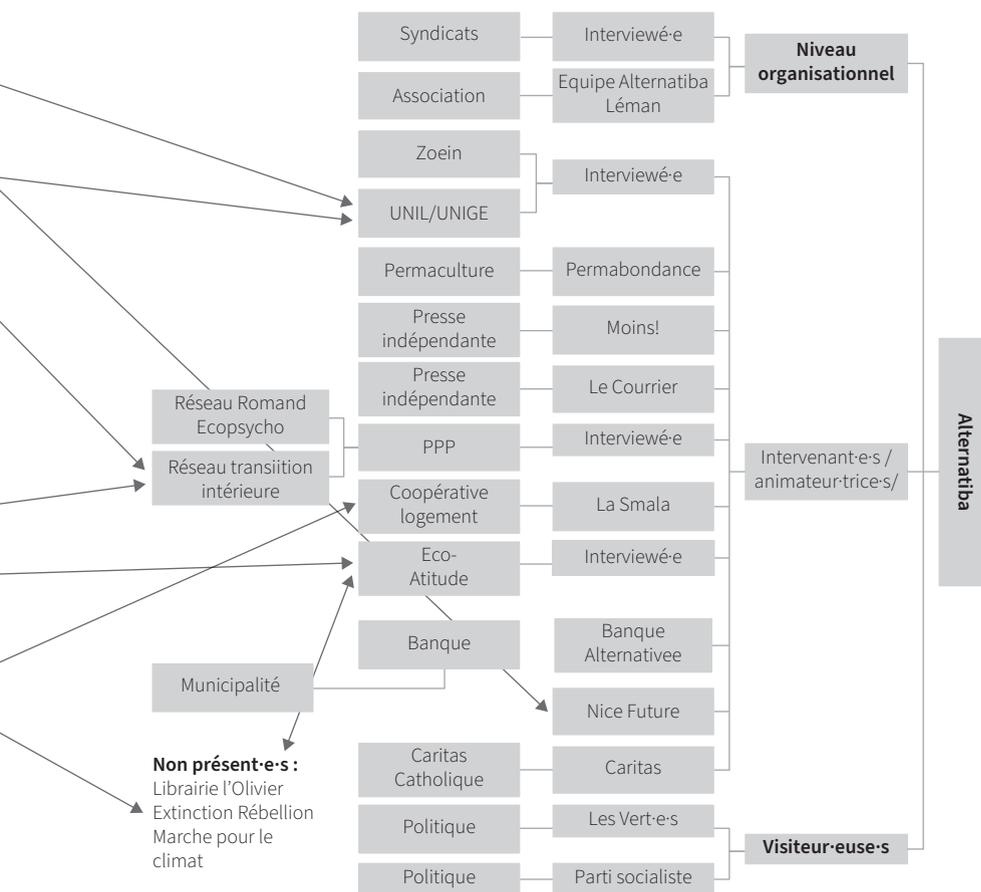
Figure 5 : Réseaux de liens à travers deux festivals



Source : Salomé Okoekpen.

amené-e-s à une conclusion similaire. Nous avons aussi clairement trouvé, comme illustré dans la figure 5, que de nombreuses personnes et associations circulent entre les deux festivals.

En tant que réunion non partisane, Alternatiba présente des initiatives locales allant de l’agriculture, de l’économie et des finances à la santé, au bien-être et à la transition intérieure. Nous avons d’abord observé comment les activités liées à cette dernière – comme les ateliers traitant des questions éthiques et spirituelles – étaient situées dans un parc voisin quelque peu isolé. Elles étaient indiquées sur la carte du festival sous la rubrique « transition intérieure » (voir chapitre deux), ce qui nous a paru particulièrement intéressant. Dans le cadre du festival, c’était le lieu où était proposée une



offre « spirituelle » et où était mis en scène un rapport spécifique à la nature à travers des rituels, du yoga, de la méditation, des équilibrages énergétiques, des dessins de mandalas. Quelques acteur·trice·s lié·e·s à l'église étaient également présent·e·s, mais de manière discrète ou en lien avec leurs activités sociales et écologiques⁹⁸. Lors des deux dernières éditions du festival, la séparation était clairement établie dans l'organisation spatiale du parc des Bastions, puisque le public ne pouvait découvrir (gratuitement et de

98 Il s'agissait notamment de Pain pour le prochain, une importante ONG protestante et pionnière du commerce équitable, d'un stand de vente de Caritas et d'une action de jardinage urbain promue par une femme pasteur protestante en charge d'une paroisse voisine.



Image 16: Atelier yoga du rire au Parc des Gougues, Alternatiba, septembre 2017, Genève.
Source : Irene Becci.

manière ludique) la méditation du cœur, le yoga du rire et la communication non violente qu'à l'autre bout de la promenade, dans une zone plus calme.

Les deux domaines du festival – l'activisme environnemental et la transition intérieure – étaient reflétés par deux tendances opposées parmi le comité d'organisation et étaient déjà visibles lorsque nous avons assisté à l'assemblée générale d'Alternatiba Léman en 2016. Une partie du comité était orientée vers ce qui était appelé la « transition intérieure » que nous avons décrite au chapitre précédent, et l'autre était principalement composé de personnes de la société civile et d'activistes politiques (Irene Becci et Grandjean 2018). Ces derniers étaient fortement orienté-e-s vers l'action et critiquaient ouvertement l'autre noyau pour avoir donné la priorité à la *parole* plutôt qu'à l'*action*. Tout au long de nos années d'observation, nous avons remarqué que l'espace de transition intérieure a été lentement déplacé vers les marges du parc, ce qui l'a rendu moins accessible et plus éloigné des endroits où les visiteur-euse-s convergeaient pour manger, boire biologique et écouter de la musique. Il est depuis resté à la périphérie du festival. Les différents niveaux de participation détaillés ici dépendent de ces deux orientations.

Un entretien réalisé avec la personne qui a géré l'espace de la transition intérieure dans Alternatiba en 2015 nous a permis d'avoir une vision et une

compréhension plus précises de cette tension. Cette femme, dont le parcours est décrit dans le chapitre quatre, a tenté en vain de réunir des personnes et des organisations locales intéressées par des projets d'éco-quartiers à Genève vers la fin des années 2000. Le projet Alternatiba Léman lui a semblé incarner sa volonté d'unir et de créer une synergie entre les différents acteur·trice·s locaux·ales sur les questions écologiques. Désireuse d'apporter un espace de transition intérieure, qu'elle a défini comme essentiel et manquant, elle a rejoint le projet de base et a mis au service son caractère fédérateur. Cependant, elle a souligné les difficultés rencontrées en travaillant avec, comme elle l'a dit, des « groupes militants » et des « groupes d'activistes » composés de personnes qui à son avis « n'ont pas l'habitude de regarder à l'intérieur d'elles-mêmes; elles sont souvent violentes dans leur rhétorique et dans leur façon de faire taire ceux avec qui elles ne sont pas d'accord »⁹⁹. Comme elle ne parvenait pas à se faire entendre, elle a quitté le comité mais a continué à coordonner l'espace transition intérieure, à réunir les différent·e·s intervenant·e·s et à organiser des conférences sur l'éco-psychologie. Au cours des années suivantes, d'autres conflits sont nés de cette tension et, en 2016, elle a quitté Alternatiba Léman en se sentant blessée. En réfléchissant au rassemblement et à l'organisation de l'espace de transition intérieure, elle se souvient de la convivialité qui y régnait, mais les organisations impliquées n'avaient pas de liens assez forts pour entreprendre d'autres collaborations. En effet, après son départ, les différents stands et ateliers sont restés, mais sans aucune référence au rôle de la « transition intérieure » dans la lutte contre le changement climatique. Comme nous l'avons observé lors des festivals de 2018 et 2019, plusieurs stands et organisations promouvant les valeurs de la transition intérieure ont changé d'emplacement et mis en avant d'autres éléments de leurs activités, gardant ainsi un profil bas stratégique¹⁰⁰. Le cas d'Alternatiba Léman montre comment les tensions émergentes entre les activistes écologistes sociopolitiques et les actrices et acteurs de la transition intérieure ont fini par repousser le discours éco-spirituel vers les marges, tant sur le plan spatial que discursif.

⁹⁹ Entretien réalisé à Genève le 7 mars 2016.

¹⁰⁰ Nice Future, l'organisation responsable de la première édition du Festival de la Terre à Lausanne, était présente dans l'espace « consommation responsable », et Zoein, une fondation de la région lémanique qui promeut la transition écologique et solidaire et la résilience, était présente dans l'espace « économie sociale et solidaire, économie partagée et finance éthique ».

4.2 La subtilité par la négociation : une ambiance éco-spirituelle, une valeur ajoutée

Nos observations et analyses soulignent combien ces éco-festivals et les parcs urbains dans lesquels ils se déroulent sont loin d'être exempts de négociations. En effet, l'obtention d'une visibilité et d'un espace complets passe par la mise en scène de certaines idées et discours sur l'activisme écologique et la spiritualité. Bien que moins visibles, les notions de spiritualité sont toujours présentes à Alternatiba Léman, comme l'ont montré notre enquête de 2018 et nos récentes observations depuis 2015. Le public, et surtout les femmes, tendent à apprécier les aspects spirituels du mouvement et à participer à des activités spirituelles, tant qu'elles sont « subtiles », douces et non invasives.

Les deux festivals, tout en étant différents sur le plan de l'implication politique, transforment temporairement les parcs. Ceux-ci offrent le décor naturel pour convier une ambiance éco-spirituelle, juxtaposant spatialement des univers qui sont habituellement et en principe considérés comme incompatibles. Cette ambiance d'une temporalité et d'une spatialité autres offre les conditions pour expérimenter une spiritualité en lien avec la nature. Il existe en effet une tension entre le parc en tant que lieu prévu et l'espace qu'il devient à travers les pratiques festivières. Dans les deux parcs, durant le festival, l'espace est transformé par des ornements, des décorations, des récits et des pratiques rituelles que nous pouvons interpréter selon la distinction entre l'expérience d'un espace et sa valeur représentative suggérée par Michel de Certeau (1980) et Henri Lefebvre (1974). Cet affrontement est intrigant et révélateur, car il nous aide à comprendre comment, dans un contexte séculier, se produit un glissement vers la pratique de nouveaux rituels spirituels. Les deux festivals que nous avons analysés conjointement sont des événements qui attirent, pendant plusieurs jours, un public particulier dans un espace vert urbain et public : des participant·e·s jeunes, urbain·e·s, politiquement progressistes et spirituel·le·s – mais non religieux·ses. Malgré leur apparence ouverte et accessible, ces événements urbains sont en fait fréquentés par un public plutôt uniforme, ce qui renforce l'idée de participer à un effort commun. En se promenant dans ces deux festivals, on remarque une certaine harmonie ; des ONG politiques opposées à l'énergie nucléaire côtoient des stands proposant de la nourriture biologique. De ces sites, on glisse selon la compréhension des messages vers une séance de méditation ou un massage énergétique. La juxtaposition de ces activités de manière ludique et ouverte génère une suite harmonieuse d'options à thème écologique.

La diversité des actrices et acteurs impliqué-e-s dans le festival est ordonnée spatialement afin que les festivalier-ère-s puissent situer le domaine auquel appartient chaque activité, qu'il s'agisse de bien-être, de consommation, de recyclage, etc. Cette cartographie spatiale des activités est présentée comme un agencement harmonieux, organisé de manière fonctionnelle. Les acteur-trice-s religieux-ses et spirituel-le-s trouvent également leur place au sein du festival, ce qui les situe à un niveau d'importance similaire à celui des autres participant-e-s pour l'action environnementale. Dans le festival de Lausanne, l'activisme écologique est présenté comme un discours spirituel ouvert qui cherche à relier les êtres vivants à la nature. Pour les participant-e-s qui peuvent se retrouver à déguster un plat végétalien, à apprendre à construire une maison en terre et en paille ou à découvrir le fonctionnement de la contraception naturelle, la combinaison de ces activités sous le signe de l'écologie prend tout son sens. Le festival propose nonchalamment de combiner ces actions avec des réflexions sur le « sentiment d'être connecté-e » à la nature, que ce soit par un exercice de transition intérieure, la danse au rythme d'un tambour ou des expériences sensorielles. Ces pratiques se rejoignent pour composer une action environnementale. De plus, certains de ces cadres spatiaux créent un sentiment mystique, comme les grands labyrinthes ou les tentes, avec tapis, peintures et images de totems, qui se ferment pendant les séances. Ces activités apportent une valeur ajoutée particulière à l'action environnementale. Elles peuvent être poursuivies de manière autonome après le festival ou en rejoignant un groupe ou un autre, ou simplement être pratiquées pendant l'événement.



Image 17: Alternatiba, septembre 2019, Genève. Source : Alexandre Grandjean.

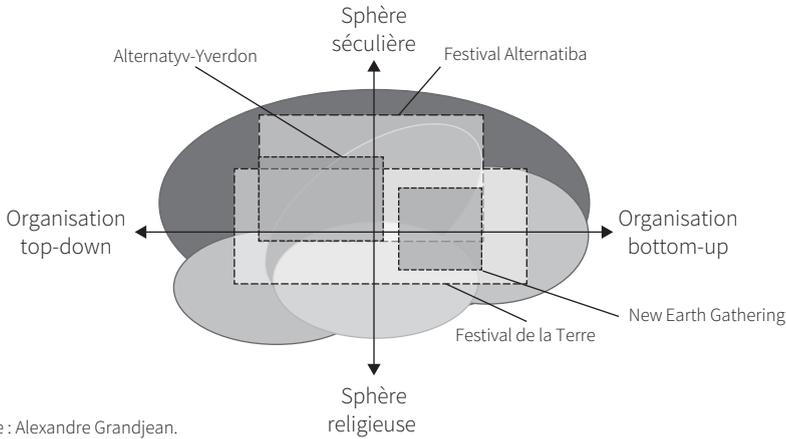


Image 18: Alternatiba Léman, septembre 2017, Genève. Source : Christophe Monnot.

Cette ambiance spirituelle est une invitation à se rapprocher de la « *Dark Green Religion* » pour un jour, un moment, de manière ludique et subtile. L'ensemble des discours et des pratiques qui en résulte est ce que nous avons nommé une éco-spiritualité subtile, une spiritualité offrant une valeur et un sens supplémentaires à l'action environnementale sans nécessiter l'adoption d'une tradition religieuse ou philosophique précise. Elle insiste sur l'idée d'harmonie et de connexion entre l'action spirituelle et l'action environnementale, rejetant un environnementalisme uniquement fondé sur des facteurs technologiques, politiques ou économiques. Cette rhétorique d'ouverture et d'inclusion évite les règles strictes et adopte des principes qui guident en douceur les actions quotidiennes vers une prise de conscience à plus large échelle. Ainsi, la spiritualité holistique, qui a sa propre niche au sein de ces festivals, coexiste avec d'autres formes de spiritualités qui imprègnent subtilement le mouvement écologique.

L'analyse de ces deux festivals nous a donc permis d'identifier comment, au moins dans ces sites, une approche spirituelle de la question environnementale est popularisée par des pratiques autant que par les discours. L'organisation participative des différentes associations et ONG qui travaillent ensemble pendant ces festivals ouvre la voie à une articulation de l'action politique et de la spiritualité. La proximité spatiale des activités séculières et spirituelles pendant les festivals permet aux participant-e-s de combler (dans une certaine mesure) les tensions entre les domaines politique et reli-

Figure 6 : Sphères d'influence des festivals



Source : Alexandre Grandjean.

gieux au sein du mouvement écologique. Ce dernier apparaît ainsi composé de divers courants qui se complètent afin d'affronter le point critique atteint par le changement climatique. Dans ce contexte, les activités spirituelles, et plus rarement le registre discursif faisant référence à la spiritualité, sont publiques et soutenues par les instances publiques locales, conférant une légitimité aux préoccupations spirituelles que les activistes écologiques se posent. Les initiatives spirituelles sont présentées comme volontaires, ouvertes et contingentes. Dans l'ensemble, elles diffusent l'idée d'une entité unique, la terre, qui est vivante et avec laquelle les individus doivent se « connecter » – de façon consciente et sensible plutôt qu'intellectuelle. Pour les citoyen-ne-s qui assistent au festival, le parc devient le réceptacle symbolique d'un imaginaire de la nature enchantée et contribuant activement à une forme de spiritualité politiquement engagée.

Excursus 13

La méditation comme pratique éco-spirituelle médiatrice

Anaïs Reichard

Lors de la plupart des événements auxquels nous avons assisté, une pratique méditative était proposée, parfois sous la forme dite *mindfulness* (ou de « pleine conscience », où l'attention est portée sur la respiration, le corps et l'environnement de manière non jugeante) ou sous forme d'ancrage (où l'on nous invite à imaginer des racines nous reliant à la terre, par exemple). Ces instants de contemplation étaient toujours proposés en début de séance et pouvaient durer de

quelques minutes à un bon quart d'heure. Les participant-e-s étaient invité-e-s à rester concentré-e-s sur leur respiration et leurs ressentis ainsi qu'à partager après coup la manière dont iels avaient vécu ce moment.

Par exemple, le jeudi 21 mai 2020, la première partie des Ateliers découvertes, organisés par le Réseau romand d'éco-psychologie (RRE) avec Extinction Rebellion (XR) s'est terminée, après de la théorie et du partage, par une méditation guidée. La journée devait se dérouler en plein air et avait pour but de proposer un atelier d'éco-psychologie basé sur le travail de Joanna Macy, mais en temps pandémiques, elle s'est déroulée en ligne, par Zoom, en trois temps. Habituellement, cet atelier se déroule sur quatre à cinq jours et c'était la première fois qu'il prenait une forme virtuelle.

Pendant la pause de midi, nous avons été invitées à sortir seules et dans la nature, et l'après-midi, une nouvelle séance Zoom pour partager nos ressentis a clos la journée. Nous étions neuf femmes entre trente et soixante ans. Concernant la méditation à proprement parler : celle-ci a duré un bon quart d'heure et a été guidée par une activiste de XR. Elle nous a d'abord recommandé de nous lever et de couper la caméra si on le souhaitait, puis nous a invitées à nous « connecter à la terre », « à imaginer les racines qui nous relient à elle », « à être attentives au souffle », « à se connecter à nos bactéries intestinales », « à être attentives aux sensations qui surviennent », etc. Ce type de consigne est caractéristique de la méditation dite « de l'ancrage » : le fait de visualiser des racines qui nous relient au sol est quelque chose de récurrent. Elle nous a aussi conviées à poser la main gauche sur le cœur et la droite sur le ventre ainsi qu'à porter notre attention sur notre inspiration et notre expiration.

La méditation est aussi très importante dans les activités du Lab. D'une part, c'est une occupation à part entière pour cette antenne de l'Église protestante de Genève, puisqu'une soirée hebdomadaire lui est consacrée¹⁰¹. Elle est considérée comme un moyen de parvenir à « se relier comme humains, à retrouver cette connexion avec le beau, avec l'environnement, à avoir une attention plus soutenue en fait du vivant qui est en nous et autour de nous. Donc ça, l'éco-spiritualité va nous emmener là-dans avec la méditation. La méditation c'était quelque chose qu'on avait déjà développé dans le Lab » (extrait de l'interview faite le 03.09.2020).

Les ateliers commencent presque toujours par un bon quart d'heure de méditation *mindfulness* guidée qui se termine par le « gong » d'un petit bol tibétain présent dans la pièce. Cet instant peut être accompagné d'une lecture ou d'une chanson. Lors des ateliers, ce recueillement prend place après quelques mots d'introduction sur ce qu'est l'éco-spiritualité et un premier tour de cercle pour

¹⁰¹ Lors du semestre d'automne 2020, elle se déroulait en ligne, voir <http://lelab.church/meditation/>, consulté le 31.12.2020.

dire « comment on se sent ». Il est suivi d'un second tour de cercle nous invitant à partager nos ressentis lors de ce moment. Par exemple, lors du deuxième atelier éco-spiritualité intitulé « Safe Sex Ecolo ? » le 18 février 2020 (où nous étions cinq femmes et deux hommes avec une moyenne d'âge de quarante ans environ), le temps méditatif a duré environ vingt minutes. En amont, une première prise de température émotionnelle a été faite par un tour de cercle : « seul-e », « curieux-se », « enthousiaste », « fatigué-e », etc. Puis, l'initiatrice a lu un court texte sur l'amour, la passion et le partage qui provenait de l'une de ses éditions de la Bible. Le « gong » du bol tibétain a retenti, marquant la fin du temps méditatif. Le second tour de cercle a été effectué avec un retour sur ce que nous avons ressenti lors de ces vingt minutes : « ça fait du bien de se recentrer sur soi », « ça me fait penser à de l'hypnose, mais en différent » ont été des aspects partagés.

Toutes les personnes interviewées, ainsi qu'une large majorité des personnes présentes lors des événements, font régulièrement de la méditation, sous diverses formes. Par exemple, une militante de XR explique que sa démarche spirituelle n'est « pas très disciplinée par la méditation » mais qu'elle s'est plutôt « intéressée à la guérison ». Elle a « fait un stage de médiumnité et puis s'est passionnée pour les états de conscience modifiée ». Elle relit ces expériences à des souvenirs de sa jeunesse et se dit « assez convaincue qu'il y a autre chose. La géobiologie me passionne, je suis peu dans cette mouvance-là ». La pratique méditative semble être utilisée comme un rituel d'ouverture et de connexion entre les personnes présentes (physiquement ou virtuellement) : elle marque le début d'un moment que l'on va passer ensemble. C'est comme si ce moment de concentration partagée était hors du temps, liminal. Il était par ailleurs très bien accueilli par les participant·e·s, qui se sentaient très heureux·ses de cette communion. Nous pensons donc que la méditation est utilisée comme un outil thérapeutique servant à appréhender les émotions perçues de manière négative et à renforcer la cohésion – présente ou virtuelle – au sein d'un groupe.

5 L'éco-spiritualité dans les jardins collectifs urbains

Dans une zone périurbaine de la ville de Bâle, entre des immeubles de logements sociaux et un terrain de foot, près du parc d'exposition connu mondialement pour la foire annuelle des montres de luxe et à vue de la tour Roche se trouve le Gemeinschaftsgarten Landhof¹⁰², un jardin potager col-

102 Voir <https://www.landhof.ch/die-leute/gemeinschaftsgarten>, consulté le 20.07.2021.

lectif. Il fait partie d'un large réseau d'utilité publique, l'Urban Agriculture Basel, qui favorise un cycle alimentaire durable, « biologique et holistique »¹⁰³, tout en revendiquant clairement être « sans lien avec des organisations religieuses, des partis politiques ou des intérêts économiques sectoriels ou particuliers »¹⁰⁴. Suite à une votation en 2010 qui avait tranché en faveur de la débétonification d'une surface urbaine¹⁰⁵, le Service municipal des espaces verts demande à des personnes actives dans le domaine de l'agriculture biologique urbaine d'investir ce lieu d'environ 1200 m². Il s'agit d'une jeune femme et un jeune homme d'origine bâloise qui ont fréquenté l'une des écoles Steiner-Waldorf présentes dans cette région et qui ont fait un apprentissage en agriculture. Fin octobre 2020, lors de l'un des mercredis après-midi, toujours ouverts à qui veut participer au jardinage, nous y rencontrons des membres et plusieurs riverain-e-s qui s'essaient en permaculture ou s'occupent des semences dans l'un des garages ouverts. Dans un cagibi se trouvent des paniers remplis de légumes cultivés en biodynamie dans la campagne bâloise, plus précisément dans les jardins de Nuglar-St Pantaleon, une commune suisse allemande. À l'entrée du jardin, un panneau invite à s'y « *verweilen* », s'y attarder, se poser. Trois adolescentes s'installent sous un baldaquin au fond du jardin et racontent qu'elles viennent régulièrement passer du temps, papoter, envoyer des messages. L'endroit est calme et accueillant. Un tilleul et un figuier offrent de l'ombre et la menthe, la sauge, le romarin et la lavande qui y poussent parfument l'air. Les nombreuses femmes et quelques hommes, de tous âges, qui passent regarder les capucines, les courges, cueillir des tomates ou des framboises saluent avec un sourire. Dans ce silence, on oublie que l'on se trouve juste à côté d'une ligne de tram et du brouhaha urbain. Un système de compostage est géré avec la participation active des habitant-e-s des alentours. Quand nous racontons à un jeune homme sur place que nous étudions des projets écologiques qui ont une dimension spirituelle – il emboîte directement en disant « *Also nicht nur Kartoffel und Kürbis, sondern auch Gemeinschaft und so ... dann bist du hier richtig* »¹⁰⁶. Le lien qu'il prononce

103 Voir <https://www.urbanagriculturebasel.ch/leitbild>, consulté le 15.09.2023.

104 L'association Urban Agriculture Basel fait partie du réseau Basel Wandel et a organisé en 2019, par exemple, une table ronde sur « La santé, l'humain et la spiritualité » et pour fin 2020 et début 2021 étaient prévus des ateliers de bricolage à partir de matériaux recyclés à côté de workshops spirituels comme « Incarner son soi authentique » ou « Devenir Tout-Un ». La plupart de ces événements sont gratuits, à prix libre ou très abordables (<https://baselwandel.ch/urban-agriculture-basel>, consulté le 10.01.2022).

105 Raconté par les protagonistes (Frich 2014).

106 « Donc pas seulement une histoire de patates et de courges, mais aussi de communauté ... alors tu es au bon endroit », notre traduction.

spontanément entre spiritualité et communauté nous éloigne d'emblée des interprétations mettant l'accent sur le soi individuel (Garnoussi 2013). Le jeune homme nous conseille d'aller voir à la campagne, à seulement quelques kilomètres de la ville, un projet plus conséquent, les jardins de Nuglar¹⁰⁷, association à but non lucratif fondée en 2013 à seulement une dizaine de kilomètres du Goetheanum, la maison mère de la société anthroposophique¹⁰⁸. C'est là que nous rencontrons la fondatrice du jardin potager et d'autres membres qui disent avoir trouvé leur propre philosophie pour favoriser une agriculture biologique, solidaire, locale et durable, tout en s'étant « émancipé-e-s des doctrines strictes » de leur formation. Dans les conversations au quotidien, une certaine auto-ironie est à l'ordre du jour. La production agricole des Nuglar Gärten s'étend sur une zone de six hectares et affiche les principes de permaculture et de biodynamie. Le projet comprend une partie pédagogique autour du « champ du monde » de 2000 m² où sont cultivées proportionnellement les cultures mondiales afin que l'on puisse visualiser « la réalité de l'impact qu'a notre consommation sur les sols fertiles au niveau global »¹⁰⁹. 2000 m² correspond à la surface cultivable que chaque personne aurait si l'on divisait la surface disponible sur la planète de 1,4 milliard d'hectares par les individus composant la population mondiale. Avec ce projet, les jardins de Nuglar visent à établir de l'« harmonie avec la nature et l'homme » et se mettent « à la disposition d'une histoire internationale »¹¹⁰.

Certains cours et événements qui y ont lieu, à côté des activités agricoles, laissent transparaître l'inspiration anthroposophique. Au printemps et en été 2019 ont par exemple eu lieu un workshop de « communication avec les êtres élémentaires », un « rituel de printemps », une « danse méditative dans la nature » ou encore une « guérison sonore pour la Terre »¹¹¹. Ce type de rituels en lien avec les changements des saisons est d'ailleurs proposé par des praticien-ne-s néo-druidiques, très suivi-e-s par des éco-spirituel-le-s aussi en Suisse romande¹¹². La plupart de ces événements sont gratuits ou accessibles à prix libre. Le site de Nuglar Gärten indique une vision très holistique, avec des expressions anthroposophiques :

107 Voir <https://nuglargaerten.ch/>, consulté le 20.07.2021.

108 Pour une description et analyse récente de l'anthroposophie dans l'espace germanophone nous renvoyons à Zander 2019.

109 Voir <https://www.2000m2.eu/fr/category/nuglar-fr-fr/>, consulté le 31.12.2021.

110 Voir <https://www.nuglargaerten.ch/2000m2/>, consulté le 31.12.2021, notre traduction.

111 Virgile Delmas a collecté les informations présentes sur les réseaux sociaux https://www.facebook.com/pg/nuglargaerten/events/?ref=page_internal, consulté le 20.07.2021.

112 Voir par exemple <https://joellechautems.ch/>, consulté le 18.06.2023.

Notre but est de cultiver des jardins vivants et puissants afin que puissent y pousser des légumes qui nourrissent le corps, l'esprit et l'âme. [...] Pour atteindre ce but nous plongeons profondément dans la Nature avec tous les êtres élémentaires qui l'habitent, et nous essayons de comprendre et d'écouter leurs besoins. [...] La communication avec les plantes, les êtres élémentaires, est importante à nos yeux. Nous affinons notre conscience afin de comprendre quel sera le meilleur soutien pour que nos jardins puissent entrer dans leur pleine puissance¹¹³.

Cette vision est mise en pratique par des rituels chaque matin en commençant le travail, comme l'on nous l'explique en automne 2020 quand nous participons à la récolte de pommes de terre. Avec des membres de l'association, nous pratiquons un « rituel composé de deux parties, parole et gestes ». Nous écoutons d'abord un poème¹¹⁴ et répétons ensuite de larges gestes debout avec les bras et les mains correspondant à des lettres. Le site indique que « cet accordage nous permet d'arriver sur le champ en lui offrant notre complète attention afin de sentir de quelle manière nous pouvons soutenir sa vitalité ». Sachant que nous n'avons pas eu de socialisation anthroposophique et que nous sommes des scientifiques, on nous explique que ce rituel aurait « selon des recherches faites », un effet positif sur la récolte. Des randonneuses nous voyant gesticuler ne s'étonnent guère et nous saluent d'un air d'habituées. Dans ce petit village, les relations avec le voisinage vont de mieux en mieux, certaines exploitations se convertissent en un mode de production ou même un mode de vie bio¹¹⁵ en s'inspirant des jardins de Nuglar, d'autres continuent à les ignorer.

L'échange et la solidarité ne sont pas censés s'arrêter à l'agriculture, nous précise-t-on. Une armoire est accessible devant la ferme, proposant l'échange gratuit d'habits. Une attention particulière est posée sur la manière de s'exprimer, afin d'éviter de paraître insensibles ou autoritaires. Le propre ressenti est mis en avant aussi dans le partage des tâches. Nous nous réjouissons alors de faire une belle récolte, mais rapidement, une sensation de désillusion s'installe. Nous ne récoltons que peu de patates, elles sont plutôt petites et ont souvent des défauts, ce qui signifie qu'elles ne

113 Voir <https://nuglargaerten.ch/solila/#Das%20Projekt>, consulté le 20.07.2021, notre traduction.

114 Quand nous participons, il s'agit d'un poème sur l'érable de Johannes Hemleben, un pasteur et biologiste suisse proche de Rudolf Steiner.

115 Pour Leroux (2006), la déclinaison au féminin ou au masculin du terme bio révèle la tension habitant le champ agrobiologique « entre une pratique qui, tout en respectant le cahier des charges officiel, reproduit les schèmes productivistes (spécialisation des cultures, agrandissement des surfaces, recherche du meilleur marché ...) et celle défendue par les partisans d'une bio cherchant à dépasser le cadre productif et mercantile ».



Image 19: Récolte aux jardins de Nuglar, octobre 2020. Source : Irene Becci.

peuvent pas être utilisées dans les paniers qui seront vendus. Des sangliers seraient venus tout remuer. Ils ne les auraient même pas mangées, mais les patates laissées en l'air s'abîment. Nous nous enfonçons dans la terre mouillée, le brouillard du matin se transforme en pluie. Enfin, une grande patate en forme de cœur apparaît (image 19). C'est l'enthousiasme général et elle est considérée comme « le résultat de notre intention ». Après avoir rempli deux caisses, la décision de s'arrêter est prise, la pluie commence à être désagréable. La raison invoquée est surtout que nous risquons d'endommager la terre si nous y marchons lorsqu'elle est si mouillée. On me rassure qu'il y a bien assez de travail à la ferme, au chaud.

Sans que le terme de spiritualité soit utilisé durant les activités agricoles au quotidien, on reconnaît dans ce réseau d'agriculture une philosophie environnementale du « *care* », c'est-à-dire « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre < monde >, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier dans un réseau complexe, en soutien à la vie » (Fisher et Tronto 1990). Dans la pratique, les sensations (froid, faim) et les émotions (frustration, espoir) sont souvent évoquées et articulées à l'activité écologique ainsi qu'à la nature et à l'environnement. L'articulation est faite par une série d'analogies qui composent une vision de l'ordre social¹¹⁶, une « mondiaison » pour l'exprimer avec les termes de Phi-

116 Au sens de Douglas 1987.

lippe Descola (2021 : 10), qui entend par ce terme une vision pratique du monde, et tendent vers l'universalisation et parfois une neutralisation des différences culturelles. Dans la pratique écologique immédiate, le terme de spirituel n'est que rarement employé, il est vague. Des expressions plus précises et spécifiques – rituel, geste, communauté, gratuité, non-violence, sobriété – sont utilisées.

Nous avons pu observer des dynamiques un peu différentes au Labyrinthplatz, un petit jardin de fleurs et d'herbes aromatiques disposées en forme de labyrinthe dans un quartier super-divers et partiellement dégradé près de la gare centrale de Zurich. Cet espace a été créé en 1991 par un groupe de femmes en réponse à un appel à projets lancé par la Ville pour apaiser des tensions qui y étaient latentes autour des activités qui y ont lieu comme la vente et consommation de substances stupéfiantes, des fêtes à haute consommation d'alcool mais aussi des institutions de la petite enfance, etc.¹¹⁷. Cette « Oasis de la biodiversité »¹¹⁸ est librement accessible toute l'année et les personnes qui le souhaitent peuvent participer à son entretien tous les jeudis. La dimension écologique se reflète dans l'engagement de l'association pour préserver la biodiversité ainsi que dans le travail de la terre, qui s'établit comme une réponse à la crise environnementale. Au milieu du jardin se trouve une petite place entourée de bancs. C'est là qu'ont lieu de nombreux événements, dont certains avec une orientation spirituelle. On peut par exemple assister à des cercles de parole, des services religieux (réformés), une méditation guidée, des ateliers de chants sacrés ou encore des cours de yoga et de Qi Gong, mais aussi quelques activités plus tournées vers la nature, telles qu'un échange de graines ou une balade ornithologique¹¹⁹. La plupart de ces événements sont gratuits ou offerts à prix libre. Bien que l'association s'active beaucoup dans l'organisation d'événements spirituels, cette dimension est très discrète dans leur communication. La plupart des images que l'on trouve sur le site sont des photographies de fleurs et de personnes œuvrant à l'entretien du jardin. Le site n'est pas non plus très riche en descriptions, si bien que le lien entre spiritualité et écologie n'apparaît pas dans le discours. On y trouve tout de même le compte rendu d'un culte œcuménique tenu dans le labyrinthe par une pasteure œuvrant dans les environs¹²⁰.

117 Voir <https://www.labyrinthplatz.ch/geschichte>, consulté le 20.07.2021.

118 Voir <https://www.labyrinthplatz.ch/>, consulté le 20.07.2021.

119 Voir https://www.facebook.com/pg/Labyrinthplatz/events/?ref=page_internal, consulté le 20.07.2021.

120 Voir <https://www.labyrinthplatz.ch/post/pers%C3%B6nliche-nachlese-zum-gottesdienst-freiheit-in-bezogenheit-auf-dem-labyrinth-am-9-8-2020>, consulté le 20.07.2021.



Image 20: Balade d'éveil des consciences organisée par le laboratoire de la transition intérieure avec Ernst Zürcher au parc Bertrand, juillet 2019, Genève. Source : Irene Becci.

Au-delà des rencontres physiques, le réseau se construit également par des plateformes sur internet (voir excursus 14).

Excursus 14

Un réseau éco-spirituel à partir du web

Virgile Delmas et Irene Becci

Nous avons commencé une recherche sur le web à partir de quatre organismes engagés sur des questions environnementales en Suisse alémanique sans lien apparent à des institutions religieuses: la Umweltarena, le Forum Neue Erde, la Nachhaltigkeitswoche et la communauté de Glarisegg. Notre enquête web-ethnographique a été menée en 2016 et répétée en 2019. Elle nous a permis d'identifier des voies de diffusion d'une variété d'éco-spiritualités via internet. Le centre de Glarisegg par exemple a été établi en 2003 au bord du lac de Constance, dans un petit château du XVIII^e siècle. Une soixantaine de membres y vivent à l'année et environ 6000 personnes par an viennent pour les différents stages et séminaires, dont ceux autour de la permaculture. À côté de la paix, de l'ouverture ou

encore de la créativité, l'écologie et la spiritualité font également partie des valeurs fondamentales prônées sur leur site. Au-delà de la recherche de voies de rénovation durable pour les bâtiments, d'amélioration du bilan énergétique (panneaux solaires, géothermie, etc.) et d'obtention des certificats de durabilité, le centre propose des thérapies alternatives, sur demande et moyennant une contribution monétaire, dont lectures akashiques, conseils spirituels et psychologiques, thérapie d'astro-réincarnation, constellations familiales, lecture de l'aura, guérison des chakras, massages hawaïens, guérison du corps de lumière, thérapie sonore, homéopathie, ostéopathie, thérapie de couple, etc. Une vision éco-spirituelle se dégage du grand jardin de permaculture, qui fournit de la nourriture et est décrit comme étant un lieu vivant de rencontre et d'apprentissage, notamment pour les enfants du *Waldkindergarten*, du jardin d'enfants dans la forêt. Nous sommes arrivés par ces sites à la plateforme suisse allemande OpenMindCafe, créée en 2009¹²¹. Elle permet de créer des groupes, discuter dans des forums et organiser des événements en lien avec l'écologie, le développement personnel, la nature, la sexualité et la spiritualité. Un onglet est nommé « Transition intérieure » (« *innerer Wandel* ») avec des groupes de discussion tels que « Science et spiritualité », « Méditation », « Conscience naturelle », ou encore « Cercles de paroles ». Dans les événements qui y sont associés, on trouve des cours de yoga, de guérison spirituelle, des concerts méditatifs, des retraites en silence, des formations de constellation familiale, etc. Une autre partie des groupes de discussion sont regroupés sous le titre « Transition extérieure », présentant des écovillages, des jardins collectifs, des communautés autogérées, une école de permaculture, etc. Les deux dimensions d'écologie et de spiritualité se reflètent mutuellement dans le désir de changement, de transition, intérieure ou extérieure. Sur le site où l'on trouve des symboles du New Age, des images de divinités hindoues et des photos de personnes dans des postures de yoga, mais aussi des images de jardins, de fleurs et de forêts. Malgré tout, ces images restent discrètes et l'attention semble plutôt portée sur le réseau, la communauté et les médias, par exemple par des images de gens en cercle, des schémas de réseaux ou de personnes devant un ordinateur.

En cherchant tous les sites partenaires, nous avons pu identifier un réseau d'événements vaste, constitué de jardins collectifs, d'écovillages et communautés, d'organisations politiques articulant une dimension écologique avec une vision spirituelle dans la pratique et le discours, les « plateformes et réseaux » qui offrent plusieurs formes d'échange sur ces thématiques et d'« écoles survivalistes » proposant des immersions dans la nature « sauvage ». Mentionnons trois exemples :

121 Voir www.openmindcafe.ch, consulté le 20.07.2021.

Les treize membres de l'association Ärdele fondée en 2012 s'occupent de deux potagers urbains dans la région de Thoune afin de faire revivre les sols urbains et promouvoir des échanges socioculturels. Les jardins sont ouverts au public et produisent des fruits et légumes biologiques qui sont échangés ou vendus dans un réseau local. L'association promeut aussi la biodiversité en cultivant des variétés anciennes. Les jardins accueillent également des workshops de permaculture, des ateliers sur les plantes sauvages comestibles et des actions contre le gaspillage alimentaire. En 2019, Ärdele a organisé des méditations avec un maître sri lankais, une cérémonie védique pour purifier la terre, ou encore des cours de yoga pour les enfants. La plupart de ces activités sont gratuites ou très abordables¹²².

Une soixantaine de personnes vit dans l'écovillage Herzfeld Sennrüti fondé en 2006 dans la région de Saint-Gall. Elles partagent une vision « d'équilibre entre l'humain et la nature », comme l'indique leur site¹²³, alliant l'habitat écologique, la durabilité sociale et économique, la tolérance et la spiritualité. La communauté entretient un jardin de permaculture, organise la récolte d'eau de pluie pour les sanitaires, utilise des matériaux naturels et renouvelables pour les travaux, fait des efforts dans la réduction de déchets et l'usage des transports en commun. Le groupe ne revendique pas d'appartenance religieuse mais prône une ouverture à la diversité culturelle, spirituelle et religieuse. Il organise des méditations collectives en silence et dit se laisser « porter par le cœur, l'intuition et des forces invisibles »¹²⁴. La communauté se retrouve également tous les dimanches matin pour chanter des prières de Taizé et d'autres chants sacrés.

Enfin, le centre communautaire Schweibenalp a été créé en 1982 dans l'Oberland bernois. Depuis 2008, il accueille différents séminaires spirituels et entretient un jardin de permaculture. Environ trente personnes y vivent à l'année. Son site indique que le centre « développe et utilise des formes alternatives et durable de vie en communauté, de commerce, de spiritualité, d'écologie et d'économie pour former un modèle possible pour une nouvelle Terre »¹²⁵. Schweibenalp offre avec le « Temple de l'unité » un espace de spiritualité universelle qui accueille la « sagesse de différentes traditions ». Chaque jour s'y déroulent des cérémonies d'inspiration védique, des chants de mantras et des méditations silencieuses. Le temple est également ouvert au public pour venir se recueillir ou y célébrer des rituels. Schweibenalp accueille aussi des cours de yoga, de reiki, de Qi Gong, de méditation et de développement personnel. Ces séminaires se déroulent généralement sur plusieurs jours et coûtent en moyenne plus de 150 francs par jour, en

122 Voir <https://www.aerdele.ch/startseite.html>, consulté le 20.07.2021.

123 Voir <https://sennrueti.ch>, consulté le 20.07.2021.

124 Voir <https://sennrueti.ch/spiritualitaet/>, consulté le 20.07.2021, notre traduction.

125 Voir <https://www.schweibenalp.ch/vision-2/>, consulté le 20.07.2021.

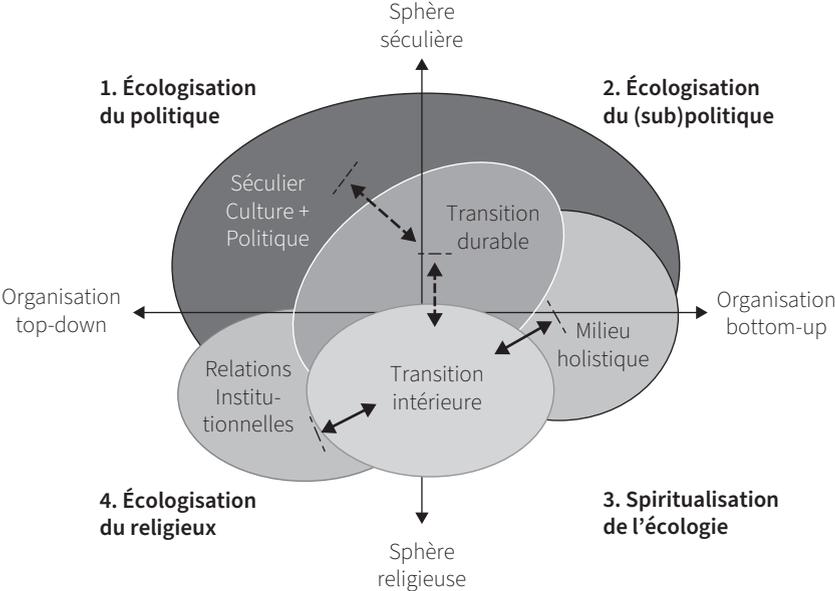
plus des frais d'hébergement. On y trouve aussi un jardin de permaculture d'environ 20 hectares avec des légumes, des herbes, des plantes vivaces, des champignons et même des ruches. Ce jardin contribue largement à l'approvisionnement du centre, mais permet également aux membres de la communauté de vendre leurs produits sur des marchés ainsi que dans le magasin du centre. Il est aussi utilisé comme outil pédagogique pour transmettre des savoirs sur la permaculture durant les nombreux workshops qui y ont lieu. Le Temple de l'unité et le jardin potager se côtoient spatialement, des cours de permaculture peuvent avoir lieu le même jour qu'une retraite de yoga.

Un discours de type holistique encadre la variété de pratiques, issues de différentes traditions, visant souvent le bien-être personnel, l'expérience et les sensations comme la permaculture, le chamanisme, la construction durable, le partage de savoir sur l'utilisation de plantes sauvages et sur les énergies renouvelables, le recyclage et l'affirmation du principe de sobriété. Très rares sont les mentions de groupes religieux établis.

6 Conclusion

Ce chapitre nous a permis de comprendre l'importance des lieux de rencontre et des événements publics dans l'établissement d'un réseau solide au sein duquel circulent et se diffusent des approches et des pratiques éco-spirituelles. Certaines personnes jouent des rôles clés dans ce réseau, individuellement ou par des associations et nous avons identifié leurs positions. La prochaine étape sera donc de nous intéresser plus particulièrement à ces personnes en analysant leurs parcours de vie et leur type d'inscription au sein de ces réseaux. Ces personnes clés, comme nous le verrons, identifient des forces et des freins à l'action spirituelle et écologique. L'analyse croisée des étapes biographiques et des événements a permis de mettre en lumière les temporalités de la constitution d'un réseau écospirituel et les tensions qui existent au sein de ce réseau. Comme nous l'avons vu dans le cas des jardins collectifs, l'articulation entre « spiritualité » et « écologie » n'est pas toujours explicitée. Elle est vécue dans des situations à cheval entre les sphères séculière, politique et (sub)politique (Gervais 2021) et religieuse. La figure 7 ci-dessous illustre les quatre processus qui sont à l'œuvre : une écologisation du politique, une écologisation du subpolitique, une spiritualisation de l'écologie, une spiritualisation de l'écologie et une écologisation du religieux. Certains milieux se trouvent entre ces processus et opèrent des médiations.

Figure 7 : Sous-sphères d'influence des festivals



Source : Alexandre Grandjean.

Chapitre 4

Les parcours de vie des figures médiatrices : croisements et accélérations

Irene Becci avec la contribution de Salomé Okoekpen et d'Alexandre Grandjean

1 Introduction

Après avoir présenté différents types d'éco-spiritualité observés ainsi que le réseau dans lequel ils se diffusent et s'entremêlent, ce chapitre revient plus précisément sur les figures clés de ces réseaux. Nous avons décrit jusque-là de quelle manière des modes spirituels de penser et de pratiquer l'écologie se popularisent et comment, en parallèle, des religions et spiritualités contemporaines intègrent une attention à l'écologie. Ces deux processus sont également détectables auprès des nombreuses personnes que nous avons pu rencontrer et interviewer. Ce chapitre présente les analyses de discours faites des parcours de vie recueillis par nos entretiens avec ces figures clés, que nous qualifions de médiateur·trice·s, en suivant d'abord le concept de Max Weber de « porteurs culturels » traversant les distinctions sociales (Weber 1920 [1988]: 13), et ensuite, pour certain·e·s dont l'action vise particulièrement à légitimer des valeurs, d'« entrepreneurs de morale » (Becker 1985 (orig. 1963): 171-188). La présentation de la structure des parcours avec un accent sur les temporalités, les registres, les logiques sociales, les scripts mobilisés, les références utilisées permet de visualiser concrètement le processus menant les écologistes à progressivement intégrer les registres spirituels et inversement. Cette analyse montre également à quel point il s'agit d'actions sociales pionnières. Les articulations des parcours de vie personnels et spirituels des personnes interviewées, qu'elles aient progressivement intégré de la spiritualité à leur engagement écologique ou qu'elles soient parties de leur spiritualité pour la rendre de plus en plus écologique, sont multiples. Nous nous sommes demandé si une telle articulation est une construction *a posteriori* ou si elle s'est produite autour d'événements biographiques, culturels ou historiques.

L'analyse des positions et des discours des figures clés, jouant des rôles de médiation cruciaux au sein du réseau décrit auparavant, fait ressortir les liens aux institutions d'appartenance (scientifiques, culturelles et religieuses) et distingue deux types de parcours : les personnes ayant commencé par un engagement écologique auquel elles ont ajouté une visée spirituelle, et les personnes ayant eu d'abord une pratique religieuse ou spirituelle qu'elles ont progressivement posée dans un cadre écologiste. Nous les appellerons respectivement les écologistes spirituel·le·s et les spirituel·le·s écologistes. Ces personnes ont des liens variés à des institutions scientifiques, politiques ou culturelles.

Comme nous le détaillerons dans ce chapitre, notre analyse a montré qu'au-delà des parcours biographiques avec leurs virements et leurs impasses, les rattachements institutionnels de ces personnes ont un certain impact social et politique. Au sein du réseau analysé, les activistes expriment un engagement particulier afin de transmettre une approche holistique à l'écologie. Cette transmission est selon ces personnes cruciale pour la survie humaine et n'est pas assurée par les institutions en place. Le rattachement institutionnel a, notamment pour les écologistes spirituel·le·s, souvent une valeur légitimant une position d'expert·e. Pour les spirituel·le·s écologistes, ce sont plutôt des ruptures institutionnelles qui caractérisent leurs parcours biographiques¹²⁶.

2 Deux mouvements vers l'éco-spiritualité partant de l'écologie ou de la spiritualité

Nous avons composé un corpus de textes retranscrits à partir des enregistrements d'entretiens thématiques (suivant un guide organisé selon une logique biographique) et de conférences durant lesquelles les activistes offraient un récit de soi entre autres, récit que nous avons ensuite pu préciser par des rencontres en face à face. Nous présentons ici les résultats de notre analyse de ce corpus contenant la panoplie des spiritualités décrites au chapitre deux. Pour réaliser une analyse de discours et de réseau plus détaillée, nous avons retenu au fur et à mesure de l'incursion empirique vingt entretiens faits avec des actrices et acteurs issu·e·s d'un large réseau éco-spirituel. Il s'agit de personnes médiatrices, qui prennent souvent la parole en public, (invitées dans des cercles de discussion, des conférences,

¹²⁶ Cette analyse a été publiée en anglais in Becci 2022. Elle est traduite ici avec l'autorisation de la revue.

ateliers ou débats, des centres culturels, tables rondes, des festivals, etc.) et produisant dans la plupart des cas de la littérature ou diffusant à travers des ateliers, des animations, etc. des messages portant sur l'écologie avec des notions de spiritualité. Les livres et contributions publiées sont de type académique mais portent aussi sur le développement personnel ou l'éco-psychologie, la contemplation chrétienne, la ritualité créative, les lieux sacrés, etc. Nous avons essayé de décortiquer les biographies de ces figures clés que nous avons identifiées comme promouvant des écologies spirituelles, ou des spiritualités qui s'appuient fortement sur des vues sacrées de la « nature » – ce que Bron Taylor a appelé la « *Dark Green Religion* » (2010).

Afin de comprendre comment caractériser le parcours social et personnel amenant vers une articulation d'un engagement écologique et spirituel, nous avons prêté attention aux déclencheurs sociaux – ruptures existentielles, changements structurels, événements historiques – par lesquels ces personnes médiatrices ont accédé à de nouveaux engagements dans les domaines spirituel et écologique. Nous avons contextualisé la manière dont, dans leur parcours de vie, iels ont rejoint un engagement spirituel et écologique tout en considérant leurs profils sociologiques. Nous avons sélectionné ces figures clés du milieu éco-activiste urbain en tenant compte de leur insertion dans les réseaux éco-spirituels que nous venons de décrire et de leur visibilité dans divers lieux.

À travers l'analyse de discours par codage¹²⁷, nous avons saisi des récits d'engagement d'activistes pour la transition énergétique pour recueillir en filigrane aussi leur mobilisation ou non de ressources « religieuses/spirituelles ». Nous avons reconstruit le parcours théologique, religieux ou spirituel des personnes interviewées. En suivant les distinctions sociologiques des différentes phases de socialisations (Becci 2012) et en les liant aux ruptures biographiques qui étaient mentionnées, nous avons situé les moments et les modes d'entrée dans l'écologie et dans la spiritualité. Nous avons porté notre attention sur les pratiques identifiées comme articulant écologie et religion, c'est-à-dire étant employées à la fois comme spirituelles et comme écologiques. Certains termes, tels que « holistique », ou « cosmique », ou de symboles comme les plantes¹²⁸ qui peuvent avoir un sens religieux autant que séculier, ont retenu une attention particulière. L'analyse a également porté sur les représentations (religieuses, séculières ou spirituelles) qui étaient associées à la crise écologique et à ses causes, notamment en mettant en avant ce que les personnes interviewées identifiaient comme freins à l'action écologique. Nous avons collecté les rensei-

127 À l'aide du logiciel MAXQDA.

128 Voir par exemple Chautems 2019.

gnements sur la tranche d'âge et le genre, le milieu professionnel, le niveau d'étude et l'affiliation religieuse.

Comprendre si des écologistes sont devenu·e·s spirituel·le·s ou inversement a signifié de démêler ces deux registres et reconstruire leur articulation par le passé. Aujourd'hui, l'un alimente l'autre notamment durant des événements communs – biographiques ou collectifs/culturels – et une temporalité commune.

Comme nous l'avons décrit dans le deuxième chapitre, les types de spiritualités pratiqués dans le domaine plus large de l'éco-spiritualité sont multiples. Ces éco-spiritualités sont diversement présentes dans les deux groupes identifiés.

Premièrement, nous avons trouvé que les pratiques spirituelles en lien avec la « transition intérieure », « l'éco-psychologie » ou la « *Deep Ecology* » (Næss 2005) et la sobriété heureuse appartiennent plutôt aux personnes qui ont ajouté une spiritualité à leur engagement écologique. Ce sont des profils qui entrent souvent dans la notion intellectuelle d'« éco-spiritualité » telle que nous l'avons décrite dans le chapitre deux. Il s'agit de femmes et d'hommes (en proportion égale) de nationalité suisse, en emploi ou à la retraite, ayant entre 35 et 65 ans. Nous avons rencontré et interviewé ces activistes éco-spirituel·le·s, mais nous avons également étudié leurs écrits, diffusés souvent largement.

Les écologistes pratiquant des spiritualités new age et néo-animistes, s'orientant vers des pratiques éco-spirituelles souvent exotisantes des cultures éloignées comme « la roue de médecine Amérindienne » (Grasselli Meier 2016)¹²⁹ sont le plus souvent des spirituel·le·s écologistes. Une activiste de la sobriété heureuse évoque tout un univers permettant un mode de vie alternatif, valorisant le travail des sages-femmes, les écoles Waldorf, l'alimentation biologique, l'apiculture.

Afin de pouvoir créer des contrastes dans l'analyse et mieux situer la singularité des activistes éco-spirituel·le·s, nous avons ajouté à notre corpus les entretiens avec quatre autres acteur·trice·s représentant un écologisme culturel (films, musées, médias, art), mais pas explicitement spirituel. L'intérêt d'inclure ces acteur·trice·s est d'avoir un regard « distant », qui confirme ou non notre observation de la spiritualisation. Il s'agit du directeur et fondateur du Festival du Film Vert basé à Zurich, du directeur du Musée de la nature dans le canton du Valais, premier musée en Europe à avoir dédié une salle d'exposition entière à l'Anthropocène, d'un philosophe et historien des sciences, professeur émérite à l'Institut universitaire

129 L'on retrouve cette roue par exemple dans les pratiques de Marianne Grasselli Meier (2016) dont nous traiterons dans le prochain chapitre.

d'études du développement de Genève et membre de nombreux comités et d'initiatives dans le domaine de l'écologie politique, et enfin d'un philosophe et biologiste, professeur honoraire d'écologie industrielle à l'Université de Lausanne, qui a aussi été journaliste économique et scientifique et conseiller en durabilité auprès de nombreuses industries en Suisse romande et ailleurs. Nous considérons ces hommes comme des activistes écologiques culturels.

L'engagement écologique des personnes interviewées est très varié. Pour la plupart des spirituel·le·s écologiques, l'engagement se situe sur un plan privé et personnel d'abord (éco-gestes, éco-rituels) suivi par une attitude civile écologique. Pour les écologistes spirituel·le·s, il s'agit surtout d'un engagement collectif largement publicisé, politique et économique. Ces personnes nous racontent la manière dont elles ont procédé pour chercher une efficacité, un sens à leur action écologique, comment elles ont avancé par essais, par tâtonnements, par tentatives (« *trials and errors* ») pour rechercher des formes d'activisme écologique. Les spirituel·le·s écologiques et les écologistes spirituel·le·s s'engagent davantage à rendre leurs pratiques quotidiennes soutenables¹³⁰, selon l'idée de la sobriété heureuse conjugée à un mode de vie alternatif. L'ambition est de transformer les pratiques quotidiennes de tous les domaines allant de l'accouchement à l'aide de sages-femmes, l'éducation (par exemple par les écoles Waldorf), l'alimentation biologique et en circuits proches, l'apiculture, le *slow sex*¹³¹, etc. Pour les écologistes spirituel·le·s, l'engagement écologique porte davantage sur des enjeux d'une certaine envergure concernant la planification urbaine, démographique ou la production énergétique. Plusieurs personnes actives au sein du Réseau de la Transition mentionnent avoir été actives au sein du WWF.

3 Les facteurs biographiques et structurels dans les parcours éco-spirituels

Les divers·e·s activistes éco-spirituel·le·s utilisent différents vocabulaires pour qualifier leur milieu professionnel. Les écologistes spirituel·le·s soulignent l'importance de la qualité académique ou reconnue (ONG, Entraide Protestante Suisse [EPER]) de leur rôle professionnel, un rôle qui se trouve

¹³⁰ Voir comme déjà mentionné Pruvost 2021.

¹³¹ Sujets traités par le Journal romand d'écologie politique *Moins!* depuis sa naissance en 2012. Voir <http://www.achetezmoins.ch/>, consulté le 25.02.2022.

au centre de ces institutions (Hautes écoles, Office fédéral de l'environnement), alors que les spirituel-le-s écologistes, proches du New Age et de l'animisme global, racontent de leur passage au sein de ces mêmes institutions (diplomatie, banques, Comité international de la Croix-Rouge [CICR]) tout en expliquant les raisons qui les ont amené-e-s à les quitter pour gagner une indépendance dans leur activité.

Les personnes des milieux néo-chamaniques ou néo-païens, surtout des femmes, soulignent les aspects artistiques de leurs professions actuelles et passées (musicothérapeute). Dans leur récit, les écologistes culturel-le-s mettent en avant le caractère institutionnel de leur travail et le fait que leur parcours est validé par des institutions scientifiques. Le directeur du Musée de la nature précise dans notre entretien que « tout [son] discours reste institutionnel et académique ». Sur le site internet de l'association Films pour la terre, qui diffuse dans toute la Suisse depuis 2008 des « documentaires environnementaux inspirants »¹³² lors d'un festival annuel, on trouve parmi les valeurs clés de leur fondation qu'elle « est neutre sur le plan confessionnel et politique »¹³³. Les éco-spirituel-le-s culturel-le-s ajoutent à une formation technique certifiée des compétences acquises durant leur parcours professionnel, notamment sur le plan de la communication (*web design* ou études de géologie).

En considérant les capitaux structurels que ces personnes détiennent, c'est-à-dire leur niveau d'éducation, de formation, d'intégration institutionnelle et leur insertion dans des réseaux sociaux locaux et internationaux, voire globaux, il est possible de les différencier. Le niveau d'étude est déterminant pour leurs positionnements dans la société. S'il est élevé et l'intégration locale forte pour quasiment toutes les personnes interviewées (les rares personnes sans parcours universitaire ont des formations dans le domaine du social et du culturel), pour une bonne partie des écologistes spirituel-le-s, le niveau doctoral prédomine (sciences de l'éducation, philosophie, économie, théologie, histoire) alors que pour les personnes que nous avons identifiées comme partant du spirituel et allant vers l'écologie, des nuances sont à relever.

Pour les personnes du Réseau de la Transition, le niveau doctoral prédomine (sciences de l'éducation, philosophie, économie, théologie, histoire) alors que pour les autres spirituel-le-s écologistes, si des études universitaires ont été faites, elles restent au niveau de la licence (philosophie, ethnologie) sans être particulièrement mises à profit pour leur activité éco-spi-

132 Voir <https://filmsfortheearth.org/fr/qui-sommes-nous/association-suisse/>, consulté le 26.02.2022.

133 Voir <https://filmsfortheearth.org/fr/qui-sommes-nous/foundation/>, consulté le 26.02.2022.

rituelle. Quand le parcours universitaire est absent ou court, ce qui a été le cas surtout pour les femmes rencontrées de ce réseau, elles nous ont fait part de leurs formations dans le domaine du social et du culturel.

Une de nos hypothèses initiales était basée sur l'idée que les « ruptures biographiques » jouent un rôle fondamental dans le développement d'une attention à des questions spirituelles en lien avec l'engagement écologique. Nous avons en effet identifié une série de ruptures biographiques, souvent évoquées comme moments qui ont poussé vers de nouvelles manières de voir le monde, de le comprendre, de le questionner. Cela peut être une naissance, un divorce, une maladie. Toutefois, notre analyse a montré que ces ruptures biographiques personnelles sont tout aussi importantes que les ruptures avec des institutions. Ce dernier type de ruptures est davantage évoqué par les activistes moins établi-e-s et souvent plus politisé-e-s.

L'analyse a montré en effet que le lien aux institutions (scientifiques, culturelles) de référence joue un rôle important et que ce sont surtout les personnes de « contrôle » à mettre en avant le caractère institutionnel de leur travail ainsi que le fait que leur parcours est validé par des institutions scientifiques.

Une de nos idées de départ questionnait si l'engagement écologique était déclenché par un événement précis, soit historique soit biographique. Nous avons donc repéré des dates marquant l'année d'entrée dans les questions écologiques pour toute personne interviewée. Sur cet aspect, les interviewé-e-s évoquent souvent avoir déjà développé une sensibilité durant l'enfance ou l'adolescence, et ensuite connu une accélération et concrétisation de cette sensibilité après 2000. Leur récit est construit au moment de la narration, c'est-à-dire que les personnes interprètent ces moments ou les actions passés au moyen de cadres contemporains. Un activiste de la transition nous a confié que c'est « à l'adolescence » qu'il a « découvert l'éco-psychologie », et une praticienne du féminin sacré qu'elle est devenue « végétarienne à l'âge de 15 ans ». Ces moments antérieurs, qui reçoivent une nouvelle lecture aujourd'hui, peuvent ainsi en partie être amenés dans le domaine du « spirituel/religieux ».

Les personnes interviewées s'appuient sur une validation scientifique institutionnelle et un haut niveau d'éducation (principalement un doctorat et un poste de professeur) et sont reconnues comme expertes dans le domaine de l'écologie. Les postes occupés dans le monde universitaire, politique et des ONG ont favorisé ces « entrepreneurs de morale » en leur fournissant également un « label », leur donnant accès à des ressources institutionnelles et à une légitimité publique.

La question des tensions et limites dans l'articulation entre écologie et spiritualité nous a été clairement illustrée par C. B., une activiste de la tran-

sition intérieure fraîchement retraitée que nous avons rencontrée en 2015 et en 2016 à l'occasion de diverses initiatives publiques écologiques en Suisse romande. C.B. travaillait auparavant en tant qu'art-thérapeute professionnelle et éducatrice au sein d'un grand nombre d'initiatives locales. Se retrouvant au chômage à la cinquantaine, elle a créé une organisation nommée Eco-Attitude après avoir vécu une expérience « qui a changé sa vie » dans la communauté Findhorn, en Écosse, et dans un certain nombre d'autres écovillages en Inde. Cette association s'engage à travers diverses formes d'interventions publiques – sites web, organisation de conférences, d'ateliers lors de festivals, dans des écoles, etc. – dans le but d'encourager les projets écologiques en transmettant l'idée que ceux-ci doivent être liés à un changement d'attitude intérieure envers les autres et la nature. Aujourd'hui, elle est active au sein du mouvement Extinction Rebellion. Une femme à grande allure, dégageant une assurance certaine et bienveillante, elle a parlé pendant notre entretien de sa participation à Alternatiba Léman Genève en 2015. Dans le troisième chapitre nous avons rapporté son récit sur son engagement dans les mouvements de la transition et à Alternatiba Léman et sur les tensions et la dynamique d'inclusion et d'exclusion qui opèrent dans ce cadre. Lorsqu'elle s'est remémorée le festival et l'espace de transition intérieure, elle a souligné à quel point l'ambiance était amicale, mais les différentes organisations n'ont pas initié de nouvelles collaborations¹³⁴. Il est intéressant de remarquer une évolution de sa position au sein du réseau lorsqu'elle raconte son engagement et toutes ses tentatives de lier les différents groupes et d'opérer comme médiatrice. Malgré les difficultés nées de ces tentatives de médiations entre les différentes initiatives, elle continue aujourd'hui à s'engager au sein du Réseau de la Transition, choisissant toutefois un nombre limité d'allié·e·s avec qui elle partage une certaine approche spirituelle. Nous avons également identifié des tensions entre les membres académiques du réseau, fortement médiatisés. Leurs positions pouvant en effet diverger sur la manière de qualifier l'urgence climatique (certains qualifiant d'autres de « faux scientifiques du climat » ou de climatosceptiques) ou sur l'inclusion d'une visée postcoloniale et féministe.

La manière dont les personnes ont entamé une démarche spirituelle varie. Pour les écologistes spirituel·le·s, les coupures biographiques reçoivent une réinterprétation spirituelle. Une rencontre amoureuse par exemple permet de connaître des nouvelles croyances qui vont ouvrir une voie spirituelle poursuivie ensuite.

134 Ces paragraphes sur les tensions autour de l'espace transition intérieure lors des festivals à Genève sont une traduction d'extraits de l'article Becci et Okoekpen 2021.

Les événements publics jouent un rôle crucial et complémentaire dans l'articulation d'un engagement à l'autre. C'est d'ailleurs durant ces événements que nous-mêmes avons rencontré et revu de nombreuses personnes engagées et avons pu ensuite les suivre dans leurs pratiques. Notre analyse a montré que la fréquence à laquelle ces événements publics ont eu lieu ainsi que leur ampleur ont fortement augmenté dès les années 2010, ce qui est allé de pair avec une intensification de la visibilité et de l'audibilité des rapports du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), débutés en 1990.

Au-delà de ces situations qui ont amené une certaine « rupture biographique » (naissance d'un enfant, divorces, maladies, etc.), ce sont donc aussi les ruptures avec des institutions (université, travail-chômage, mais aussi des institutions écologiques considérées trop bureaucratisées comme le WWF, etc.) qui déclenchent un mouvement vers de nouvelles manières de voir le monde, de le comprendre, de poser des questions, souvent d'ordre spirituel. En effet, plusieurs personnes actives dans le « Réseau Transition » mentionnent avoir été actives au sein du WWF, mais l'ont ensuite quitté pour s'engager plus activement.

Dans son récit recueilli durant une conférence donnée dans un cercle restreint à Genève le 20 février 2014, un écologiste qui s'est progressivement spiritualisé décrit ces passages ainsi :

Dans les années 1960, il y a eu pratiquement deux épisodes : l'Église a voulu s'ouvrir beaucoup. S'ouvrir – à mon avis à juste titre – à des problématiques sociales, mais malheureusement, elle a abandonné ce côté mystique qui est resté vivant dans quelques communautés mais plus dans l'Église. Donc là j'ai déjà subi un choc, et ensuite j'ai eu la bonne idée de me marier et de divorcer, et là c'était clair, c'était la coupure avec cette Église catholique très stricte : « Divorcé, tu n'es plus chez nous. » J'ai dit ok, au revoir, je m'en vais ... septante ans. Et là, j'ai commencé, puisque j'avais cet appel mystique, très fort, à trouver mon monde mystique dans la nature ... J'ai retrouvé là, de plus en plus, le lieu où je pouvais exercer la mystique, et notamment par la contemplation on pourrait dire, par la méditation. Il y a des experts en méditation beaucoup plus carrés que moi, mais je pratique une méditation toute simple. Et cette méditation dans la nature, elle commence à être pratiquée au moment où j'avais des lourdes charges à Berne et où les choses n'étaient pas toutes simples.

Ce passage montre bien comment s'entremêlent des événements sociaux majeurs avec des étapes biographiques impulsant ainsi des prises de décision portant à des tournants. Nous revenons dans la prochaine section sur le parcours de cet écologiste.

4 Socialisation, dé-socialisation et re-socialisation religieuse¹³⁵

En termes de socialisation religieuse, toutes les personnes que nous avons interrogées, sauf une, ont un lien avec le christianisme à travers leur socialisation primaire. Les écologistes culturel·le·s et spirituel·le·s, notamment dans le Réseau de la Transition, mentionnent une appartenance chrétienne des parents, dans deux cas un couple mixte, peu pratiquant, leur offrant une socialisation chrétienne distanciée aboutissant à un détachement personnel de l'institution. Les écologistes spirituel·le·s sont issus d'un milieu familial affilié à l'Église catholique ou protestante, parfois avec un mariage mixte. Iels ont donc reçu une socialisation chrétienne institutionnelle souvent jusqu'à l'adolescence marquée par le rite de la confirmation. Trois personnes ont même un ancrage familial assez fort dans le catholicisme, une dans le protestantisme. Deux ont (eu) des fonctions ecclésiastiques (pasteur, diacre). À partir de leur jeunesse, iels s'en sont toutefois distancié·e·s. Ces personnes racontent en effet toutes avoir vécu un moment de déception, de désillusion, de rupture par rapport à la tradition religieuse de cette enfance, surtout par rapport aux positions défendues par les hiérarchies, comme illustré par la citation précédente. Elles racontent avoir vécu une rupture pour différentes raisons : le refus de l'abandon, par la tradition religieuse d'appartenance, de la « composante mystique et rituelle », d'un discours considéré hypocrite, d'un divorce. Une personne se déclare explicitement appartenant à une tradition instituée, celle de l'orthodoxie en l'occurrence, après avoir rompu avec l'affiliation héritée¹³⁶. La plupart ont été baptisés, ont assisté irrégulièrement aux événements religieux pendant leur enfance et ont développé un rapport de plus en plus détaché à la religion au début de leur vie d'adulte. La distance par rapport aux formes institutionnalisées de religiosité se fonde également sur des ruptures existentielles, comme les divorces, qui, à un moment donné, ont amené l'un de nos informateur·trice·s à quitter une position ecclésiastique dans une église orthodoxe orientale. Cependant, ce qui est frappant, c'est que lorsqu'iels font référence à leur passé religieux, iels mentionnent davantage les rites et rituels que les croyances particulières. Les croyances sont adaptées et revues au fur et à mesure des parcours éco-spirituels. Iels ont mentionné

135 Cette partie du chapitre est à retrouver partiellement dans Becci 2022, publiée avec l'accord des éditeurs.

136 Cette partie s'appuie largement sur l'article Monnot et Grandjean 2021.

qu’iels n’associaient ou n’aimaient pas en particulier les parties rituelles de leur groupe religieux, sans nécessairement contester que leur vision du monde religieuse était centrale.

Aujourd’hui, iels utilisent des notions et des idées issues d’une vision du monde néo-animiste, néo-païenne, néo-chamanique ou New Age. Ces visions du monde n’ont donc pas été adoptées par la socialisation primaire ou secondaire, mais seulement avec l’avancement de leur parcours biographique. C’est donc à travers une série d’événements plus récents, parfois personnels, comme la naissance de leurs propres enfants, de maladies, de divorces, de changements professionnels, et parfois publics, que les militant·e·s éco-spirituel·le·s racontent découvrir successivement l’écologie, puis la spiritualité, et ce de manière mobile, comme le décrit Edio Soares avec le concept de butinage religieux (Soares 2009). Cette structure de la narration revient, nous le verrons, dans le récit de l’engagement écologique. Elle se rapproche très fortement de l’idée de la centralité du soi et sa transformation guérissante à travers l’écologie (Hedges et Beckford 2000), comme le propose le paradigme du « travail qui relie » de Joanna Macy que nous avons détaillé dans le chapitre deux.

Dans les récits des spirituel·le·s écologistes, la pratique de la méditation ou du yoga est davantage perçue comme étant en continuité avec une quête d’éloignement des vicissitudes environnementales du monde moderne. La guérison devient centrale et elle fait partie d’un long processus qui passe notamment par des voyages dans des lieux ou des activités naturels particuliers (« énergétiques »), des cours et des journées de formation, mais aussi par la pratique de soins (prêtés ou reçus). Les voyages, souvent en Orient (« en Indonésie/Inde ») conduisent l’un des spirituel·le·s écologiques interrogé·e·s à rencontrer un « maître spirituel » (voir chapitre deux). L’Orient est mentionné de manière récurrente dans les différents groupes comme référence en matière de spiritualité et on y trouve une critique de la laïcité occidentale, vue principalement d’un point de vue culturel et scientifique (rarement économique). Nous avons identifié une grande variété de notions et d’idées issues d’une vision du monde néo-animiste, néo-païenne ou néo-chamanique voire New Age, reflétant en quelque sorte le point soulevé par l’historien et politologue Achille Mbembe (Mbembe 2020) que « l’absence de Dieu n’est pas ce qui caractérise le monde d’aujourd’hui. La présence virulente et vengeresse de Dieu, sous la forme de la violence d’un virus ou d’autres calamités naturelles, n’est pas non plus le trait distinctif de notre époque. Le signe distinctif du début du XXI^e siècle est le basculement dans l’animisme » (Mbembe 2020). Pour lui, cependant, l’animisme n’est plus aujourd’hui « considéré comme une relique de l’obscurantisme des sociétés dites primitives mais est tota-

lement compatible avec la culture moderne contemporaine » (Mbembe 2020). Ces visions du monde n'ont donc été adoptées ni par une socialisation primaire, ni même par une socialisation secondaire précoce, mais plus tard dans le parcours biographique. Il est donc particulièrement important d'identifier les étapes et les lieux de cette socialisation à la spiritualité contemporaine, que nous avons qualifiée de subtile. L'engagement dans la spiritualité durant la vie adulte plus récente est raconté comme lié à ce qui était déjà présent dans l'enfance, voire l'adolescence : un sentiment spirituel, né d'émotions ou de rencontres. Ce n'est pourtant qu'à l'âge adulte qu'un tel événement est qualifié de spirituel.

Aujourd'hui, comme le confirme notre étude, les pratiques spirituelles les plus fréquemment citées, bien qu'il existe de nombreuses variantes, sont la méditation et les marches ou voyages dans des sites naturels. Ce qui est mentionné comme étant central à l'orientation spirituelle de toutes les personnes éco-spirituelles est, comme le dit l'une des personnes interrogées, la recherche active d'un lien « entre le moi personnel et intime et l'universel », et donc une tentative de relier les échelles, c'est-à-dire le micro et le macro, le local et le global, le corps et l'univers, etc. (interviewée en 2019). Ce lien est notamment construit à travers une matérialité corporelle qui exprime une émotion, un ressenti. Pour les activistes du Réseau de la Transition, en majorité des écologistes spirituel·le·s, ce sont les études qui amènent à une prise de conscience. Pour les praticien·ne·s d'animisme ou de New Age, les spirituel·le·s écologistes, c'est en revanche la fréquentation du milieu holistique (cours de yoga, expériences avec l'astrologie, la lecture de textes sur l'hindouisme et le bouddhisme, notamment de Jiddu Krishnamurti) qui amène à faire des expériences corporelles hors du commun et nouvelles. Les expériences corporelles prennent une place centrale dans la description des pratiques spirituelles. Le corps est toutefois explicitement genré uniquement dans le discours des femmes. Une praticienne spirituelle, qui propose des rituels aux rythmes des saisons pour les femmes, nous dit par exemple que « c'est cette sensibilité-là de mon corps de femme et du corps de la terre qui a été mon premier lien avec ... l'éco-thérapie ».

Une différence entre les écologistes spirituel·le·s (transitant·e·s, *deep ecology* surtout) d'une part et les spirituel·le·s écologistes (animistes, New Age ou praticien·ne·s néo-chamaniques notamment) de l'autre est l'accent mis sur une dimension plus transcendante dans le premier cas et sur l'immanence dans le second. Les activistes du Réseau de la Transition, s'appuyant donc sur un capital social considérable, affirment l'importance de l'humilité dans la démarche spirituelle tandis que les praticien·ne·s néopaïen·ne·s ou les activistes proches du mouvement wicca de Starhawk sou-

lignent la dimension d'« empuissantement ». Leurs publics sont très différents en termes de position sociale et économique. Dans le premier cas, le public auquel on s'adresse a rarement besoin d'être encouragé davantage sur l'autonomisation, alors que dans le second cas, la liberté d'action, l'absence de dépendance, ou la force d'esprit, sont des préoccupations centrales pour les nombreuses jeunes femmes qui découvrent l'éco-spiritualité. Elles cherchent à acquérir les outils permettant une liberté d'action, s'affranchir d'une dépendance, trouver une force de l'esprit, que Starhawk adresse explicitement dans son livre *The Spiral dance* (Bacqué et Biewener 2013). Ces nuances dans la signification de l'éco-spiritualité sont importantes, car elles permettent non seulement aux acteur·trice·s d'affirmer leur particularité parmi une variété de praticien·ne·s de l'éco-spiritualité, mais reflètent également leur situation structurelle dans le contexte de l'environnementalisme. Ces activistes marquent ainsi de nombreuses frontières pour se distinguer les un·e·s des autres. Tou·te·s soulignent l'importance de transmettre leur approche, attribuant à la transmission un caractère quasiment sacré. Cette question se pose notamment en lien à la nouvelle forme de militantisme qui s'articule à une spiritualité que nous avons décrite comme subtile¹³⁷.

Excursus 15

Un chemin spirituel partant du journalisme et passant par l'écologie

Alexandre Grandjean et Christophe Monnot

Ancien journaliste précédemment engagé dans le lobbying politique au sein d'Alliance Sud, l'une des principales ONG de bienfaisance et de développement réunissant des organisations catholiques et protestantes en Suisse, Michel Maxime Egger entame, à un moment donné, ce qu'il appelle un « chemin spirituel », qui l'a conduit à pratiquer la méditation zen; après quelques expériences et rencontres particulières, il s'est converti à l'orthodoxie chrétienne. Lors d'un entretien que nous avons mené avec lui, cet homme énergique d'une cinquantaine d'années a raconté son engagement progressif d'abord dans l'éco-spiritualité, puis dans l'éco-psychologie. Il est parmi les fondateurs du mouvement de la « Transition intérieure » en Suisse romande.

À l'été 2016, l'ONG Pain pour le prochain le mandate pour mettre en place un Laboratoire de la transition intérieure qui serait complémentaire à leurs campagnes de sensibilisation sur les enjeux du développement global. Le but de ce

137 Voir le chapitre trois de ce livre.

Laboratoire est de trouver et de se mettre en réseau avec d'autres initiatives en matière de durabilité afin de « contribuer à la transition vers un monde plus juste et plus respectueux », comme on peut le lire sur le flyer de promotion du Laboratoire. Depuis qu'il a été embauché par Pain pour le prochain, son site web annonce également la « transition intérieure », affirmant que la crise écologique est également une crise économique et spirituelle qui doit être affrontée de manière globale. En préparant le Laboratoire, Michel Maxime Egger nous a contactés, car il était intéressé à trouver des moyens de collaborer avec des universitaires pour qu'ils s'engagent dans son approche et deviennent éventuellement ce qu'il appelle des militant-e-s-méditant-e-s. Cette attitude est significative de l'approche intégrative de Michel Maxime Egger et de ses stratégies pour une transition sociétale durable et profonde. En effet, dans le domaine de la religion et de l'écologie en Suisse, il sait mieux que d'autres comment constituer une synthèse entre différents systèmes de pensées et références. Il nous a avoué qu'il faisait peu de différence entre ces deux postures, impliquant « l'intériorité de l'homme comme moyen de changement ». Il nous a expliqué qu'il parlait d'éco-spiritualité avec des acteur-trice-s et des institutions religieuses, et d'éco-psychologie avec des publics plus sécularisés. « Je n'ai pas l'impression de trahir ma cause en essayant de rencontrer l'autre là où il se trouve, et en parlant un langage qu'il peut donc comprendre » nous a-t-il dit lorsque nous lui avons demandé comment il distinguait les deux registres afin d'éviter les malentendus. Il a rappelé avec humour : « Quatorze ans de lobbying parlementaire m'ont appris à adapter mon langage à n'importe qui. » Il a ensuite détaillé avoir échangé avec tous les partis politiques sauf le plus populiste et conservateur de Suisse. Lorsque nous l'avons interrogé sur cette omission, il a répondu en souriant qu'il était inutile d'essayer de les atteindre.

En ce qui concerne ce cadre, son premier livre, *La Terre comme soi-même* (Egger 2012), dépeint la nécessité d'un « changement intérieur » à travers les ressources et les théologies chrétiennes. Lors de l'entretien, il nous disait : « Si je veux atteindre les gens du milieu chrétien, je dois pouvoir leur montrer que tout cela a un rapport avec leur foi. Et en vérité, il y a des fondements dans la théologie qui peuvent donner du sens < pour eux > et être traduits dans < leur > langue ». Cette notion d'adaptabilité de la sémantique, comme nous l'avons déjà mentionné, est une caractéristique clé du travail de promotion de Michel Maxime Egger.

Un lien est établi tout au long des différents discours entre les niveaux personnel, politique et global, ce qui reflète une compréhension de l'écologie comme question primordialement relationnelle plus que technique ou scientifique. Une référence est très fréquente, celle du « Travail qui relie » de Joanna Macy, traduit et adapté par Michel Maxime Egger. Ces nouvelles

pratiques sont vécues comme « le liant qui me manquait entre ce que je vivais au niveau de l'intérieur et puis la transformation sociale », nous précise une experte en développement urbain durable et active dans le Réseau de la Transition. Elles lui offrent une lecture cohérente reliant des objets éloignés, comme le « droit à l'alimentation, l'économie éthique ... la vision des valeurs ». Elles s'érigent au-dessus d'un « engagement politique au sens large du terme », qui, dans sa version classique, « ne suffirait pas à atteindre l'objectif qui était pour moi de rétablir une harmonie entre l'humanité et la nature » précise un retraité, qui a dirigé l'Office fédéral de l'environnement dès les années 1990 et jusqu'à 2005. Docteur en biochimie, son parcours est typique des écologistes spirituel-le-s. Son engagement est d'abord politique au sein du parti chrétien du centre et ce n'est qu'après l'avoir quitté qu'apparaît publiquement un regard romantique, voire spirituel. Sa nostalgie porte sur la nature abîmée par le progrès à l'aune par exemple de son expérience personnelle en campagne périurbaine où il a grandi. La nature y est petit à petit grignotée par le développement urbain. Au début des années 2010, cette sensibilité spirituelle est associée à un « penchant à l'ésotérisme » par des médias¹³⁸ qui lient références au territoire et propos complotistes¹³⁹. Sa capacité à survivre à un cancer du cerveau en 2007 est largement médiatisée¹⁴⁰, ouvrant ainsi la voie à un partage public plus clairement assumé de ses pratiques spirituelles, comme la méditation en forêt¹⁴¹.

Dans l'ensemble, il n'y a donc pas un seul et même événement culturel ou biographique majeur qui marque le début de l'investissement spirituel, mais un étalage de dates depuis son enfance dans les années 1960 et 1970, et jusqu'en 2012. Le début concret de l'articulation entre écologie et spiritualité se situe pour la plupart des spirituel-le-s écologistes et des écologistes spirituel-le-s autour de 2010, souvent lors d'une formation, d'une lec-

138 Voir l'émission *Pardonnez moi* à la Télévision Suisse romande du 01.02.2009, ainsi que Denise Lachat : Bei Philippe Roch steht die Natur weit über allem, Südostschweiz. 31.12.12. <https://www.suedostschweiz.ch/zeitung/bei-philippe-roch-steht-die-natur-weit-ueber-allem-0>.

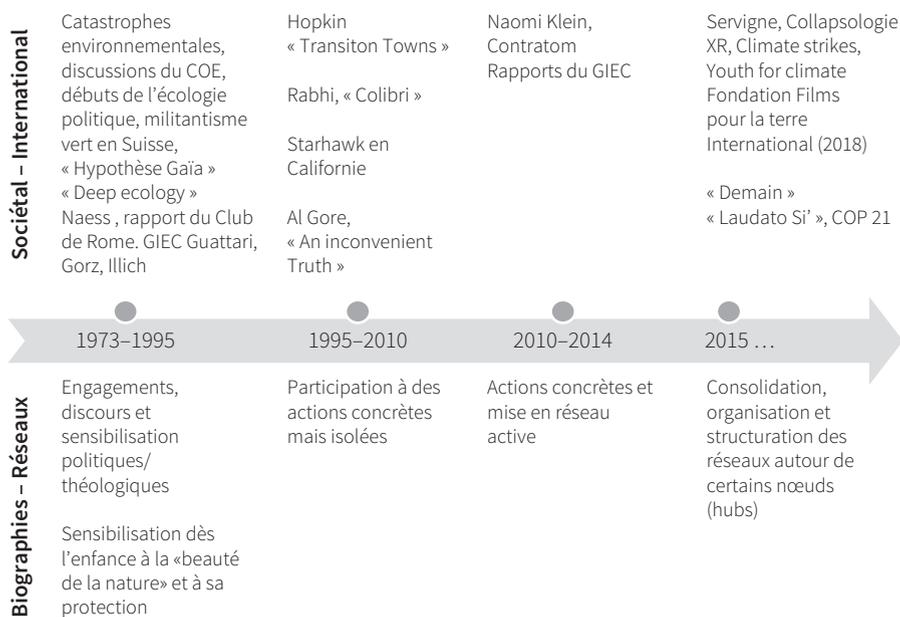
139 Voir Markus Häfliger, 11.07.2013, 06.00 Uhr Referendum gegen die 100-Franken-Vignette: SVP stützt sich auf Esoteriker-Truppe, *NZZ* <https://www.nzz.ch/schweiz/svp-stuetzt-sich-auf-esoteriker-truppe-ld.696988?reduced=true> et Raphaela Birrer, 23.3.2016: Hinter der Hornkuh-Initiative stecken Verschwörungstheoretiker, *Der Bund*. <https://www.derbund.ch/schweiz/standard/zweiter-politischer-erfolg-fuer-die-verschwoerungstheoretiker/story/11477687>.

140 Voir l'émission *Infrarouge* de la Télévision Suisse Romande du 12 juin 2007. <http://rtsforum.ch/ir/233-cancer.html>

141 L'on retrouve sa perspective sur son parcours dans ses propres écrits. Voir par exemple Bourg et Roch 2010; Bourg et Roch 2012; Roch 2009; Roch 2015).

ture ou d'une rencontre. Cette succession temporelle peut être illustrée de la manière suivante :

Figure 8 : Chronologie de la construction des réseaux (résultant des entretiens)



Source : Salomé Okeekpen.

5 Spiritualisations de la nature ou de l'écologie

À travers notre analyse des références religieuses et spirituelles impliquées, nous avons identifié une grande variété de significations et de pratiques. Parmi les personnes qui étaient d'abord actives dans le domaine de la spiritualité ou de l'art et qui ont progressivement articulé leur pratique à l'écologie, nous avons des spiritualités contenant des visions animistes et des exotisations de la nature, du New Age et du néo-chamanisme voire du néo-paganisme. Dans ce dernier segment, nous avons davantage de femmes. Au-delà des différences et nuances ici présentées, ces acteur-trice-s combinent deux tendances : spiritualiser l'écologie ou spiritualiser la nature. Il y a une personne dont le parcours dans ce sens est emblématique. L'ancien directeur de l'Office fédéral de l'environnement mentionne par exemple un « appel mystique dans la nature », et une personne du Réseau de la Transition nous a parlé du « sentiment océanique ».

Pour les activistes éco-culturel-le-s, en revanche la sensibilité écologique prend racine dans des événements de l'enfance (« perte du père à 4 ans », la lecture révélatrice d'un livre), mais également plus récemment à travers la connaissance de « la médecine traditionnelle chinoise et l'approche holistique » ou le visionnement d'un film sur l'environnement (par exemple *Gandhi* de 1982 ou *An Inconvenient Truth* de 2006). Ces expériences amènent à une « ouverture à des choses beaucoup plus orientales » malgré une « position très cartésienne à la base », comme le précise le directeur du Musée de Nature du Valais, à un discours holistique sur l'écologie, sans pour autant devenir un activiste de l'éco-spiritualité.

Dans les récits des spirituel-le-s écologistes, le langage adopté pour parler de ces expériences de transformation personnelle s'appuie sur des termes tels que « cosmos », « vibrations », « holistique », « énergie », une énergie qui peut être « transmise » lors de rencontres avec des personnes du réseau durant des formations (villes en transition), des sorties dans la forêt (parfois même des « bains de forêt »). Les activistes du Réseau de la Transition et les « néo » traditions de la nature nuancent fortement leur propos, par exemple en distinguant entre un discours que l'on peut tenir du point de vue institutionnel et personnel, comme nous le montrerons plus précisément par la suite.

Le Réseau de la Transition intérieure est composé surtout de personnes proches des institutions religieuses établies dans le pays mais qui y agissent d'abord en tant qu'écologistes. Avec des considérations structurelles sur leur lien institutionnel ainsi que sur leur niveau d'éducation, nous avons remarqué que pour devenir une personne de référence médiatique et publique dans le domaine de l'écologie et être reconnu-e comme tel-le – avec ou sans revendication de dimensions spirituelles –, il faut une validation scientifique institutionnelle et un haut niveau d'éducation (principalement doctorat et professorat). Les positions dans le monde académique, politique et des ONG ont favorisé ces « entrepreneur-euse-s de la morale » en leur fournissant également un label offrant des ressources institutionnelles et une légitimité publique.

6 Facteurs déclenchant l'articulation de l'activisme écologique avec un registre spirituel

Considérant le contexte séculier et laïcisé dans lequel notre recherche est située, nous avons tenté de saisir à travers l'analyse des parcours biographiques des activistes s'il existe des facteurs sociaux spécifiques qui contribuent à déclencher cet engouement pour une approche spirituelle des questions écologiques. Partant de l'hypothèse que ce recours à la spiritualité venait d'une analyse de la situation actuelle comme hautement complexe et non résoluble par les voies écologiques institutionnelles, nous avons codé ce que les personnes interviewées identifiaient comme freins à l'action écologique, voire éco-spirituelle. Il s'agissait de comprendre ce que les personnes interviewées trouvaient difficile dans leur lutte contre le changement climatique en lien avec une vision personnelle, cosmologique de cette lutte. L'analyse de ce que les personnes interviewées identifiaient comme freins à l'action écologique a permis de montrer que ces dernières pouvaient être catégorisées selon trois registres principaux.

Premièrement, un registre sociétal était présent chez quasiment toutes les personnes interviewées¹⁴². Elles exprimaient une critique macro (systémique), dénonçant un « système destructeur », comme le disait un militant de la transition, ou un système « halluciné de courir à sa perte », à cause du modèle « de croissance, d'idéologie de la consommation, de la domination, de la compétition » selon un expert de l'environnement à la retraite. L'action écologique fait donc face aux limites de ce système, limites qui sont, pour certain-e-s, clairement définies en termes économiques, politiques et d'oppressions ou plus largement de pouvoir. Le patriarcat et la société de consommation sont les principaux « ennemis ». Dans le registre sociétal, nous remarquons aussi une critique se référant directement au rapport de l'être humain à la nature. Pour les interviewé-e-s, le problème est d'une part que l'on use de la nature comme ressource, et de l'autre l'absence de lien direct et vécu des humains à la nature.

Deuxièmement, un registre collectif dans les discours des personnes interviewées met en lumière les tensions qui existent. Des personnes insistent sur la nécessité d'un travail commun pour faire face au changement climatique, tout en déplorant le manque de collectivisation et les tensions existantes au sein du réseau. Travailler ensemble est pour beaucoup difficile. Un manque de collectivisation, de collaboration, voire de cohésion entre les différents groupes est déploré. Dans ce registre collectif, nous

142 Sauf un praticien New Age.

avons pu constater le travail de démarcation (« *boundary work* ») (Pachucki, Pendergrass, et Lamont 2007) effectué par les différent-e-s acteur-trice-s du réseau. Par des discours sur une nécessaire cohésion entre les différents groupes et acteur-trice-s ou à une distinction, parfois stratégique, avec certains groupes et certaines personnes, une dynamique à la fois d'inclusion et d'exclusion marque des frontières. Cela a par exemple été le cas quand des personnes interviewées mettent en avant leur autonomie d'action et ne collaborent pas avec certaines personnes dont la position est selon elles trop proche des églises. Différent-e-s interviewé-e-s expliquent ce manque de collaboration, notamment par leur volonté de ne pas être associé-e-s à des institutions auxquelles iels ne s'identifient pas totalement. Pour d'autres, c'est parce que certaines associations ont un discours de « *greenwashing* » qu'elles s'en distancient et refusent de collaborer, tout en restant visibles aux événements organisés par ces mêmes associations. Les approches considérées « trop spirituelles » de certaines revues ou personnes ou « trop militantes » de certaines associations sont aussi des motifs de distinction mobilisés ou rapportés par nos interviewé-e-s.

Finalement, nous avons remarqué que des freins à l'action écologique sont aussi répertoriés sur un registre individuel. Ce sont surtout les femmes interviewées qui les mentionnent. Elles font état de trois catégories de difficultés. D'abord, elles mentionnent le sentiment d'impuissance face à la quantité d'informations ou à l'ampleur du défi écologique. Deuxièmement, elles évoquent la difficulté du passage de la pensée à l'action. Ces actrices remarquent que bien qu'informées et conscientes, il reste très difficile d'ancrer ce savoir dans la pratique. Enfin, pour elles, ce sont surtout les problèmes d'égos qui créent des tensions au sein des associations et à cause desquels les projets collectifs échouent. L'espoir que porte donc l'éco-spiritualité est de freiner l'individualisme. Une société individualiste est en effet considérée comme impuissante face à la tâche énorme du défi climatique. La colère, ensuite, ne permet pas de passer de la pensée à l'action. Les ennemis de la transition écologiques sont ainsi identifiés dans des facteurs autant politiques (système soumis aux injonctions économiques), économiques (société de consommation, capitalisme), techniques que personnels. Les actuels rapports de pouvoir sont selon les personnes interviewées défavorables à la nature, qui selon elles est trop considérée comme une ressource uniquement. Les interviewé-e-s considèrent comme limites tous les stigmates attribués aux religions institutionnelles : dogmatisme, culte de la personnalité, individualisme, marchandisation, extrémisme, appropriation culturelle. Ces limites permettent aussi de montrer le travail de délimitation et de démarcation fait par les interviewé-e-s et ainsi de conclure que l'éco-spiritualité est surtout définie par ce qu'elle n'est pas (Ammerman 2013).

7 Le parcours de la spiritualité vers l'écologie

Les récits que nous avons recueillis contiennent des détails sur des reconversions biographiques vers l'écologie, qui s'accompagnent d'un intérêt accru pour de nouvelles formes de pratiques spirituelles. Michel Maxime Egger nous raconte (dans un entretien mené en juin 2016) qu'avant de travailler dans le domaine de la sensibilisation à l'écologie, il a eu un parcours spirituel d'une durée de « trente ans », qui l'a amené à voyager en Inde, à découvrir le bouddhisme par la suite, et à arriver au christianisme oriental (voir excursus 15).

En termes d'activisme écologique, nous avons constaté de grandes différences. Pour certaines personnes, la pratique politique était très collective et politisée, pour d'autres, il s'agissait surtout d'un mode de vie individuel en ligne avec les convictions spirituelles. Dans notre analyse, nous avons cherché à identifier les différents moments de ces parcours vers la sensibilité écologique et, de là, à l'expression publique de cette prise de conscience. Mentionnons tout d'abord quelques facteurs biographiques. Nous avons constaté qu'un grand nombre de scientifiques hautement qualifié-e-s – sociologues, politologues, philosophes ou biologistes – occupent des postes de direction. Certaines personnes, ont à un moment donné, renoncé à leur plan de carrière initial pour se consacrer entièrement aux questions environnementales. Presque tou-te-s ont fondé des associations, des organisations ou créé des réseaux actifs principalement dans la transition écologique.

Une distinction importante doit être faite ici entre les personnes plus âgées et plus politisées et les plus jeunes. Pour les premières, les références majeures du parcours sont des luttes politiques de grande envergure commençant dans les années 1970, comme la guerre du Vietnam pour Starhawk, les mouvements d'écologie politique anarchistes comme Grothendieck, mentionné par un professeur émérite. Pour les second-e-s ce sont plutôt des situations vécues durant l'enfance qui les auraient sensibilisées à la « beauté » de la nature. Le lieu biographique de la nature est donc clairement associé à l'enfance, soit sa propre enfance ou celle des enfants que l'on y amène. Souvent, lorsque ce souvenir était évoqué, un lien était établi à l'idée que la nature remplit un rôle maternel. Un homme proche du New Age nous raconte que lorsqu'il était jeune, il était « très affecté par le fait qu'on coupait les arbres et par le fait que moi je rêvais c'était de vivre dans la forêt, voilà, mais j'avais 7, 8, 9, 10 ans. ». Une activiste dans l'écologie urbaine aussi se rappelle : « Quand j'avais 10 ans, j'ai créé le club des amis de la nature à l'école. Très petite, j'étais hyper sensible à ces trucs-là, j'étais hyper sensible à tout ce qui était des injustices [...] la cause animale ou la

cause humaine. » Également, l'ancien directeur de l'Office fédéral de l'environnement se rappelle que « dès 10-12 ans, j'ai constaté que cette nature était en danger ». La nature est ainsi très facilement associée à un lieu accueillant, nourrissant, telle une mère.

Nombreuses sont les personnes interviewées qui racontent avoir des souvenirs très forts d'expériences dans la nature, que ce soit en évoquant la grimpe dans les arbres, des marches ou des randonnées en montagne, la rencontre avec des animaux, des bains dans les rivières, etc. Elles mentionnent ensuite d'autres événements biographiques déterminants advenus au cours de leur vie d'adultes, comme des grossesses, des lectures ou des stages. Ce qui est thématiqué comme des prédispositions se transforme en actions plus concrètes grâce à de nouveaux moyens et de nouvelles possibilités qui émergent au tournant du deuxième millénaire : des « ateliers de permaculture/d'éco-psychologie », des formations et des débouchés professionnels, nous précisons des scientifiques actives sur le plan de l'éco-spiritualité à travers le Réseau de la Transition, des voyages dans des lieux emblématiques comme les « villes en transition » pour d'autres membres du réseau, ou pour des stages, tous des moments hautement ritualisés comme nous l'avons vu et dont la cadence augmente avec les parutions successives des rapports du GIEC. Pour une activiste de ce réseau, la visite dans une des villes en transition a été une « *life changing experience* », comme elle nous le précise en anglais. D'autres nous racontent la force des émotions ressenties lors d'actions politiques, par exemple avec un groupe du mouvement d'Extinction Rebellion. Cette circulation dans différentes villes globales, pour reprendre un terme de Saskia Sassen (Sassen 1991), met en lumière la dimension très cosmopolite de ce type de réseaux de sensibilisation et de socialisation à l'écologie¹⁴³. Ce genre d'offres augmente dans la première décennie du nouveau millénaire et les personnes déjà sensibilisées les saisissent en participant comme public, ou même activement en créant par exemple des associations nationales et parfois internationales, des laboratoires, des ateliers, des fondations.

Pour les écologistes spirituel-le-s et les écologistes culturel-le-s, les événements marquant la prise de conscience écologique sont souvent de l'ordre de la lecture d'ouvrages, des conférences et de la vision de films documentaires (*Une vérité qui dérange*¹⁴⁴ ou *Gandhi*¹⁴⁵).

143 Voir l'analyse qui serait tout aussi pertinente pour les réseaux ici étudiés de Béatrice de Gasquet (2019) sur les féminismes religieux.

144 *Une vérité qui dérange* (2006), documentaire de David Guggenheim, Laurence Bender Production, Participant Production.

145 *Gandhi* (1982), film de Richard Attenborough, Goldcrest, International Film Investors.

8 L'enjeu de la transmission et de la diffusion

Toutes les personnes interviewées soulignent l'importance de transmettre leur approche de l'écologie, de la diffuser, attribuant à cette transmission un caractère quasiment sacré. Le sentiment est d'être d'une part les récipiendaires de plusieurs idées qu'elles développent et lient en un tout. Cette approche éco-spirituelle holistique est à leur avis essentielle pour la survie de l'humanité. Selon leur analyse de la situation, ce n'est pas une question de choix mais simplement une évidence. Dans leur récit, elles parlent de la manière de procéder pour chercher une efficacité, un sens à donner à l'action écologique. Ces personnes parlent en grand nombre d'avancer par essais, par tâtonnements, par tentatives, « *trial and errors* » dans leur activisme écologique. Dans l'ensemble, une grande attention est portée sur la transmission des apprentissages et des connaissances acquises sur ce chemin. Cette transmission se fait par des rencontres, la mise en place de réseaux, les institutions majeures en place (académiques, publiques, religieuses) étant considérées comme défailtantes. Cette rupture avec ces institutions est un point de contraste par rapport aux personnes interviewées comme « écologistes culturel-le-s » qui posent leurs activités entièrement dans le cadre institutionnel existant. L'association Films pour la terre par exemple, a été récompensée par l'UNESCO en 2010 pour son travail d'éducation à l'environnement et, comme le Musée cantonal du Valais, collabore avec les écoles. Les spirituel-le-s écologistes sont davantage positionné-e-s dans le domaine artistique. Le Théâtre de Vidy à Lausanne mais aussi le Théâtre de l'Orangerie de Genève ont par exemple mis la thématique de l'écologie au centre de leurs programmes de 2019 à 2021.

Régulièrement est mentionné aussi le thème de l'urbain, de la ville, comme lieu des luttes écologiques, éloigné de la nature « sauvage » mais lieu d'une nature hybride. Pour la transmission, le langage est crucial. Ainsi, en connaissant les multiples connotations des termes, les écologistes spirituel-le-s notamment varient et nuancent leurs propos face à un public curieux posant de nombreuses questions. Les métaphores organicistes, comme le fait de considérer les arbres comme des organismes et les forêts comme des organes de la terre, facilitent la communication. La transmission d'une approche éco-spirituelle holistique passe par ce qui est appelé l'intuition, c'est-à-dire par une expérience émotionnelle et corporelle que l'on apprend à désigner comme intuition, par la création et l'inspiration suivant des modèles variés. En annonçant le festival annuel de musique et d'art écologique Pachamama dans la région de Zürich, les promoteur-trice-s ont expressément mentionné l'importance de l'impulsion, de l'authenticité et

de la créativité. « Nous sommes tous des artistes », dit le prospectus, « Laissez-vous surprendre par vous-même, faites-vous confiance, suivez vos impulsions. Soyez vous-même, découvrez vos lignes de vie et votre créativité ! » (annonce de l'édition 2018). La transmission opère par des pratiques telles que la méditation, le yoga, les pèlerinages, la contemplation, la danse et une alimentation réfléchie et respectueuse de l'environnement. La nourriture produite biologiquement et dans des circuits courts acquiert une signification spirituelle dans le sens qu'elle est exempte de pesticides et des effets néfastes de la production industrielle. La transmission passe aussi par la mise en place d'actions explicitement intergénérationnelles. De nombreuses associations des Grands-parents pour le climat ont vu le jour en Suisse romande ces dernières années et s'appuient sur une rhétorique de l'éthique transgénérationnelle.

Dans un contexte de désastres climatiques successifs, on se réfère à la nature comme à une sphère de résonance dans laquelle se développent des affections et des émotions. Hartmut Rosa (2018: 309) a récemment proposé ce terme en sociologie en discutant la condition moderne de l'existence humaine. Dans les villes, où l'espace est presque totalement maîtrisé par les humains, par l'aménagement ou la marchandisation, la nature représente un vis-à-vis radical, un « autre ». Comme l'écrit Rosa: « La relation résonante avec la nature ne s'établit pas à travers des processus cognitifs d'apprentissage et de connaissance rationnelle: elle résulte d'expériences pratiques actives et émotionnellement significatives » (Rosa 2018: 313).

L'utilisation de métaphores attribuant à la nature une capacité à nous dire quelque chose, par exemple à travers des catastrophes, par lesquelles elle chercherait à se venger de ce que nous lui faisons, résulte en fait de l'absence d'une expérience résonante propre faite dans et avec la nature. L'analyse des discours sur les parcours de vie vers une forme d'éco-spiritualité nous a permis d'identifier plus précisément que la « nature » en elle-même est rarement définie, mais que la référence à la nature est employée stratégiquement dans les discours. Elle peut être utilisée pour marquer une opposition (par exemple entre civilisation et peuples premiers), pour délimiter un espace d'expérimentation d'existences alternatives et de croyances métaphysiques (le monde, les esprits, les énergies, etc.) ou alors un équilibre, un lieu d'harmonie ou même un principe unificateur. Parfois elle est décrite à partir du regard rapporté par des lectures ou des films qui ont été inspirants. Souvent, elle s'insère dans un réseau d'analogies où elle reflète le corps humain ou l'intériorité des humains.

9 Une subtile articulation entre expertise scientifique et spiritualité

Afin d'offrir une illustration plus concrète du processus progressif d'articulation des registres écologique et spirituel, arrêtons-nous un instant sur le parcours d'Ernst Zürcher, auteur et scientifique aujourd'hui à la retraite mais toujours très actif dans la vulgarisation d'une pensée écologique concernant les connaissances des forêts (Zürcher 2016b : 41). Figure charismatique et médiatiquement en vue en Suisse, Zürcher prône une forme d'enchantement allant au-delà des connaissances établies afin de mieux comprendre ce qu'il appelle des « sagesses ancestrales » sur la nature. Par rapport à notre analyse, il s'agit d'une personne d'abord positionnée dans le champ scientifique-environnementaliste qui est devenue progressivement une référence en matière de vision éco-spirituelle. Dans son cas, la spiritualisation concerne d'abord la nature. Il encourage une connaissance par l'intuition et le ressenti pour un public non scientifique et emploie différentes métaphores et notions pour cela, dont celle de « spirituel ». Nous avons rencontré ce scientifique à plusieurs reprises. Après avoir suivi quelques-unes de ses balades commentées dans des parcs ou des discussions dans des espaces verts urbains à Genève, nous avons pu longuement l'interviewer en septembre 2020, dans la ville bilingue (français et allemand) où il habite dans le canton de Berne. Durant sa longue carrière, au cours de laquelle il a enseigné autant à l'École polytechnique de Zurich que de Lausanne, il a atteint une certaine visibilité qui est d'une part scientifique par des publications dans *Nature* et d'autres revues de haut rang, et d'autre part médiatique. Déjà au début des années 2000, il intervient dans les médias, autant suisses alémaniques que francophones.

Ayant grandi en Suisse romande de parents fromagers germanophones, il dit avoir toujours été l'« étranger » et développe facilement des compétences de médiation qu'il va étendre de son bilinguisme à la mobilité sociale, et plus récemment au dialogue entre générations, en écrivant un livre pour enfants. Après une scolarité classique, il fait de longs voyages en Afrique et en Asie dans sa jeunesse. Il a un parcours d'études peu linéaire, passant par la biologie, une passion pour la géologie et termine, après une interruption de plusieurs années lui ayant permis de faire un apprentissage de fromager, par se former à l'ingénierie forestière. Il emploie le terme « holistique » quand il décrit son travail de diplôme, qui a porté sur « l'écologie de la ronce dans la forêt ». Ce travail reflète bien la cosmovision de Zürcher, qui marie écologie et spiritualité, qu'il est souvent invité à partager publiquement. Comme il nous le précise, durant notre interview avec

lui à Biemme le 17 septembre 2020, son « attitude face à la nature », « très proche, un peu animique », vient de « la culture germanique suisse allemande » de son enfance.

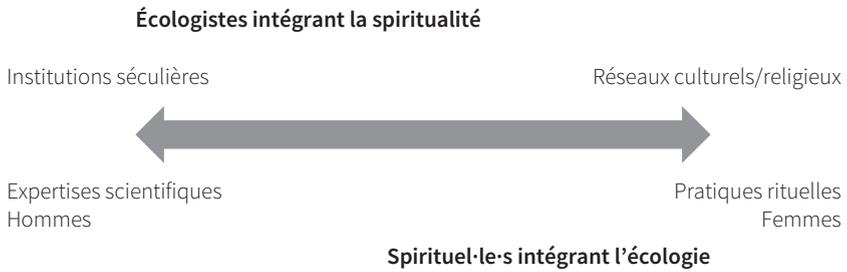
Issu d'une famille protestante peu pratiquante, Zürcher évoque une religiosité qu'il admire, un respect pour le vivant. Son grand-père, nous raconte-t-il, n'était pas « seulement ancré traditionnellement dans une spiritualité ». Il avait selon lui « une vraie spiritualité, un respect de la nature, mais aussi, lui, il pratiquait l'agriculture lunaire ». Il s'émeut en nous parlant de sa mère qui amenait son « petit de 10 ans, regarder l'étoile du nord la nuit dans les montagnes, ça vous fout des frissons ! » Il mentionne aussi son admiration pour certains rituels locaux qu'il qualifie de « spirituels ». En parlant de la religiosité de ses parents qu'il admire, il nous explique que son père était « un peu plus rebelle » Il lui montrait « l'étoile du berger, Vénus ». En ce qui concerne sa mère il nous la décrit comme « pas du tout religieuse pour aller à l'église mais pour lire les textes par elle-même. Elle connaissait très bien la bible » par elle-même, ce qu'il valorise comme anti-thétique au « suivisme. C'était vraiment de la belle spiritualité. » Lui, nous dit-il, est « aussi en cheminement, mais pas du tout dogmatique ». Il a « des questions, et des réponses viennent ». L'Église a historiquement, se rappelle Zürcher, même réprimé cette religiosité proche de la nature : « En 761, il y a eu un concile à Braga au Portugal. L'Église en tant qu'institution, ce n'est pas du tout la spiritualité. Il y a eu un édit, une loi qui disait que de tenir encore compte de la lune pour le semis, pour la récolte et même pour le choix de la date de mariage, ça n'est plus catholique. C'est païen, donc hérétique. Donc d'un jour à l'autre c'est devenu très dangereux de tenir compte de ça. » À son avis, « cet interdit est resté, malgré les zones périphériques, où les paysans continuaient quand même, heureusement. Mais l'Église voyait ça vraiment d'un mauvais œil »¹⁴⁶. Cette association entre spiritualité et authenticité d'une part et extra-institutionnalité de l'autre est intéressante et nous la retrouvons également auprès de la plupart des activistes éco-spirituel·le·s¹⁴⁷.

Zürcher emploie le terme « holistique » quand il décrit son « travail de diplôme » qui a porté sur « l'écologie de la ronce dans la forêt. » Il a observé « des expansions de la ronce dans les forêts, dans des stations qui sont normalement faites pour des feuillus ». La pratique était de couper et planter en croyant « que ça se passera bien parce que ça pousse bien ». En réa-

146 Ce concile a été évoqué à plusieurs reprises dans les événements publics observés traitant de sujets écologiques en termes spirituels.

147 Nous nous alignons sur la position de Daniela Moisa (2011) quant au caractère socialement construit du rapport entre identification religieuse et authenticité.

Figure 9 : Positions des éco-spiritualités selon le degré d'établissement social



Source : Irene Becci.

lité cela provoquait « une acidification des sols, une perturbation de tout l'équilibre écologique ». Zürcher a donc fait le lien avec l'habitude de laisser les zones libres « après une récolte. Les zones libres sont tout de suite envahies par la ronce, considérée comme une mauvaise herbe ». Pour lui il était « évident que ce n'est pas une mauvaise herbe. C'est la nature qui recrée de l'équilibre. Elle rattrape une erreur ». Ainsi, il a « pu montrer que la ronce provoque un rééquilibrage du pH des sols. Ils redeviennent basiques. Elle protège les sols contre l'érosion et contre les lessivages. Sous la ronce ça germe et c'est d'une fertilité fabuleuse ». La manière dont il nous raconte ce travail révèle bien les facteurs déterminants de son attitude éco-spirituelle : précision dans l'observation, capacité et compétence de regarder au-delà des idées préconçues par le sens commun ou les institutions validantes et émerveillement.

Différentes figures ont inspiré Zürcher le long de sa vie et l'ont encouragé à faire le lien entre ce qu'il dit ou croit et « un indien d'Amazonie » (Interview de 2020). Il le fait par des pratiques apprises chez des auteur·trice·s « spirituel·le·s ». Il est fasciné par les techniques de méditation prônées par Gurdjieff, la non-violence de Lanza del Vasto ainsi que les idées de Claudio Naranjo¹⁴⁸, Rudolf Steiner et Alexandre von Humboldt. En lien avec ces idées, il recourt volontiers au terme allemand de « *Mitwelt* » pour remplacer celui de « *Umwelt* » qui « nous met trop au centre. *Die Mitwelt*, c'est déjà plus intéressant, c'est le co-monde, le compagnon ».

148 Psychiatre et thérapeute gestaltiste ayant fondé le mouvement Human Potential.

10 Conclusion

En analysant les récits de vie des activistes interviewé·e·s nous avons prêté attention aux déclencheurs sociaux – ruptures existentielles, changements structurels, événements historiques – par lesquels iels ont accédé à de nouveaux engagements dans les domaines spirituels, écologiques ou de genre. Dans une approche de théorie ancrée (Strauss et Corbin 1994), nous avons codé nos données qualitatives à l'aide du logiciel MAXQDA et complété l'analyse par nos observations venant de notre immersion ethnographique dans ces réseaux. Dans ce chapitre, nous nous sommes appuyé·e·s sur la triangulation des aperçus biographiques que nous avons obtenus de dix-huit personnes identifiées comme des « porteurs culturels » (Weber 1920 [1988]: 13), des figures clés urbaines au sein des réseaux observés pour notre analyse. Ces personnes, très visibles durant des conférences, tables rondes et festivals urbains ainsi qu'actives dans l'organisation d'ateliers et de voyages spirituels, faisaient explicitement référence aux questions de genre dans leurs pratiques et discours. Cela sera l'objet spécifique du chapitre suivant. Leur âge varie de la jeune trentaine à l'âge de la retraite (65 ans), et il s'agit en majorité d'hommes. La plupart d'entre elles ont également publié des livres et d'autres contributions – de type académique ou dans des collections portant sur le développement personnel – sur l'éco-spiritualité, l'éco-psychologie, la contemplation chrétienne, la ritualité créative, les lieux sacrés, etc. Leurs pratiques se rattachent à un imaginaire d'autochtonie, de l'Orient, à l'ésotérisme, à l'alchimie, à l'éco-psychologie, à la théologie de la libération ou encore au New Age et aux spiritualités des déesses¹⁴⁹. En ce qui concerne leurs profils sociologiques, elles avaient en commun d'avoir un capital socioculturel privilégié, des diplômes universitaires ainsi que d'exercer des professions libérales et soignantes. Nous résumons ci-après leurs points de vue et leurs positions sur la « nature », un « concept très varié utilisé quotidiennement dans une multitude de situations par un large éventail d'individus, de groupes et d'organisations » (Castree et Braun 2001 : 5).

Cette analyse montre que l'action éco-spirituelle articule non seulement deux univers sociaux – écologique et religieux/spirituel – mais aussi différentes échelles d'action, sociétales, communautaires et individuelles.

149 Pour de plus amples informations sur ces catégories de recherche analytique, se référer aux différentes contributions apportées dans Fedele et Knibbe (2020).

Chapitre 5

Genre et nature dans la canopée spirituelle de l'action environnementale

Irene Becci et Alexandre Grandjean

1 Introduction : la montée de l'écoféminisme et du *queer*¹⁵⁰

Parmi les observations faites sur le terrain, nous ne pouvions pas rater une presque omniprésence de discours faisant référence au genre. Notamment dans les espaces publics des villes principales que nous avons investiguées, Lausanne et Genève, la circulation d'iconographies, de discours et de slogans – à travers des livres, des conférences, des ateliers, des pièces de théâtre, des mobilisations de rue, des expositions, des concerts – entremêlant des références au genre, à l'écologie et à la spiritualité était intense. Pratiquement chaque semaine, un nouveau livre paraissait (Grasselli Meier 2016)¹⁵¹ ou des festivals urbains mettaient des « cercles de femmes » (Netz 2019)¹⁵² ou des « traitements holistiques » au programme, liant les énergies « masculines » ou « féminines » avec la nature ou l'environnement. La référence au genre dans le contexte de l'engagement et de la sensibilité écologique est souvent articulée à une dimension appelée « spirituelle » ou « holistique » autant qu'à un « changement de conscience ». La manière dont genre et écologie ou nature sont liés varie selon les formes que prennent les écologies spirituelles et selon la vitesse de l'activisme éco-spirituel. Nous

150 Une partie de ce chapitre reprend l'article Becci et Grandjean 2022, avec l'autorisation des éditrices.

151 Par exemple les livres de Grasselli Meier, qui propose des rituels qu'elle appelle éco-spirituels particulièrement adressés aux femmes. Voir Grasselli Meier 2016; Grasselli Meier 2018 et Grasselli Meier 2021.

152 Voir le travail d'Aurélié Netz (Netz 2019) que nous avons suivi de près et dont les terrains sont proches voire identiques à ceux de cette recherche.

entendons le genre ici au sens que lui donne Linda Woodhead quand elle le décrit comme un « élément constitutif des relations sociales fondées sur les différences perçues entre les sexes » et comme « un ensemble complexe et imbriqué de relations de domination historiquement construites » (Woodhead 2012b: 36).

Durant les premières années de notre enquête (environ de 2015 à 2018), cette omniprésence allait toutefois de pair avec une curieuse absence : leur thématisation politique et le lien au féminisme. En référence aux types d'éco-spiritualités tels que nous les avons regroupés dans le chapitre deux, cela a été le cas surtout avec les spiritualités holistiques à tendance New Age ainsi qu'au sein du mouvement d'une « transition intérieure », de l'éco-psychologie ou de la « sobriété volontaire ». Jusqu'en 2016, nous avons observé que la plupart des discours publics promouvant les écologies spirituelles étaient formulés par des hommes (Becci et Grandjean 2018). Nous avons également remarqué que dans leurs différentes positions éco-spirituelles, dans le milieu des spiritualités du « Nouvel Âge » ou dans le mouvement de la « transition intérieure », ces derniers faisaient généralement référence à des points de vue *essentialisés* ou *naturalisés*, basés sur une vision binaire de genre entre « le masculin et le féminin ». Les discours et les iconographies qui circulaient encourageaient souvent un imaginaire globalisé décrivant la Nature comme étant du côté féminin, une vision déjà thématisée dans les années 1970 par Sherry Ortner (Ortner 1972). Les stéréotypes de genre tels que l'association du *care* (éducation, harmonie, soin) aux femmes y étaient implicites. Nous avons donc constaté que, bien que le langage autour de ces approches était genré, en se référant par exemple aux valeurs féminines et masculines co-existant parfois au sein d'une même personne, il n'y avait pas d'agenda féministe émancipateur dans ce sous-milieu éco-spirituel (Becci et Grandjean 2018). Nous avons trouvé ce constat d'abord surprenant, car la littérature indique que la spiritualité contemporaine est un milieu où les femmes sont les plus actives et prédominantes (Sointu et Woodhead 2008). Cependant, si nous considérons que lors des événements publics auxquels nous avons assisté, les orateur·trice·s étaient invité·e·s en tant qu'expert·e·s sur les questions écologiques, et que dans le domaine de l'expertise scientifique un fossé entre les sexes est toujours à l'œuvre impliquant une sous-représentation des femmes (Schwaiger *et al.* 2021), le paradoxe est résolu. L'introduction de points de vue spirituels dans l'expertise scientifique lors de la communication publique est, en outre, un aspect qui pourrait diminuer la légitimité scientifique, un risque que les hommes affirmés prennent plus facilement. En poursuivant notre ethnographie, de nouvelles tendances et innovations sociales ont apparu dans ce domaine.

Petit à petit, l'attention portée vers des discours et des initiatives écoféministes a augmenté. Un point de bascule s'est produit localement autour d'un événement public avec Starhawk en juillet 2018, suite auquel nous avons remarqué une plus grande visibilité des perspectives *queer*. De nouvelles actrices ont fait leur entrée sur le terrain, de nouvelles coalitions se sont formées, de nouvelles productions culturelles, des concepts militants et des événements sociopolitiques ont eu lieu. Il semble que désormais les revendications militantes et affirmatives du féminisme soient bel et bien présentes dans ce milieu. Il est possible d'affirmer, aussi au vu des recherches de Constance Rimlinger (2021b), qu'un tournant écoféministe a commencé à s'installer dès 2015 dans le monde francophone européen. Aujourd'hui, la variété des activismes éco-spirituels que nous avons observés semble osciller entre des approches essentialisantes et *queer*. Nous reprenons ici la notion de *queer* telle que proposée par Teresa de Lauretis (1991), c'est-à-dire comme une clé d'analyse des dynamiques d'expropriation et d'appropriation des identités de genre visant le dépassement d'une vision binaire¹⁵³. Lequel des pôles prend le dessus, dépend, selon nous, du fait que leur vision du monde soit plutôt anthropocentrique ou bio/éco-centrique.

Nous allons donc reparcourir par étapes nos observations et proposer une analyse à l'aide d'un schéma théorique permettant de situer les articulations entre spiritualité, écologie et genre dans le contexte plus large des rapports de pouvoir au sein de nos sociétés.

2 Sacrée Nature et natures sacralisées

Lors des événements publics à caractère éco-spirituel que nous avons observés, la nature (non-humaine) était considérée tantôt comme sacrée, tantôt comme harmonieuse, tantôt comme maternelle et bienveillante. Elle était opposé à humanité qui, elle, était considérée comme ayant provoqué l'effondrement annoncé de l'Anthropocène. Tout en étant une notion infiniment complexe¹⁵⁴ et avec une signification variable, Anthony Giddens (Giddens 1994a) insiste sur la centralité de la notion de nature pour « la

153 Comme le précise aussi Judith Butler (1990), la déconstruction de la notion de genre vise non pas à nier les problématiques, les violences et les discriminations qu'elle a permis de dénoncer, mais à éviter de confiner la critique à l'opposition entre « hommes-femmes » d'une part et entre « gays-lesbiens » d'autre part.

154 Il ne nous est impossible ici de discuter l'incontournable œuvre de l'anthropologue Philippe Descola, qui nous a profondément inspiré-e-s et renvoyons aux réflexions rassemblées dans (Cometti *et al.* 2019).

pensée écologique », centralité qu'il compare à celle de la notion de « < tradition > pour le conservatisme » (Giddens 1994a : 204). Giddens distingue en effet action environnementaliste et action écologiste en qualifiant cette dernière de « *more < revolutionary >* » que la première (Giddens 1994a : 203). Pour lui, « *< environmentalism > rather promotes the thrifty use of non-renewable resources and the use of renewable resources without diminishing their quality or endangering their supply* » (Giddens 1994a : 203-204).

Dans le contexte de notre étude, la tendance était de connoter la nature de manière positive, comme inspirante, productrice, en passant sur son caractère tout autant potentiellement violent et destructeur. Dans les sociétés auxquelles se réfèrent les éco-spiritualités contemporaines (indigènes, premières, antiques), la nature a un caractère essentiellement ambivalent (Tarot 2008). Les humains, exposés aux forces de la nature, la respectent et la tiennent à distance pour le danger qu'elle peut représenter. On assiste à un renversement d'attribution de signification dans les pratiques observées durant ces dernières années. La nature est sacralisée et célébrée dans une relation connotée comme étant harmonieuse avec les humains. Des éléments naturels, comme des arbres ou des fleuves, sont investis de caractéristiques humaines, telles l'attention, l'écoute, la sensualité (comme dans les performances éco-sexuelles), la rage, la curiosité, la douleur ou la tristesse¹⁵⁵. L'humain est généralement dans ces représentations genré de manière binaire. Pablo Servigne, co-auteur du livre *Comment tout peut s'effondrer* (Servigne et Stevens 2015), une référence importante dans les milieux enquêtés, propose par exemple une réinterprétation du modèle darwinien de la survie par l'idée de coopération proposée par le géographe russe Piotr Kropotkine.

Dans les invocations plurivoques de la nature en lien avec l'écologie et le genre, la notion de « nature » permet, comme l'écrit Céline Béraud, « des convergences, mais nourrit aussi des malentendus » (Béraud 2021 : 89). Pour accentuer le contraste, mentionnons rapidement le cas la « bataille du genre » (Béraud 2021) au sein du catholicisme français que Céline Béraud a analysée. Elle note que la question de la nature y a constitué le cœur même, car la normativité catholique s'est construite autour de l'« impératif de soumission à la nature et à ses lois » (Béraud 2021 : 90). Le sens donné au terme de « nature » a d'abord passé de « loi éternelle » et divine qui ordonne le monde avec Thomas d'Aquin, à la nature comme « ordre structuré par les

155 Comme cela se produit par exemple dans l'émission *Radio Arbres*, produite par Laetitia Dosch, avec le soutien notamment du Théâtre de Vidy le 20 septembre 2020, diffusée par la radio RTS-La Première, et quelques mois plus tard aussi par France Culture. Voir <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-experience/radio-arbres-6766455> (consulté le 15.06.2023).

lois biologiques », voire physiologiques (Béraud 2021 : 91), comme l'écrit le pape Paul VI dans son encyclique *Humanae Vitae* en 1968. Avec Benoît XVI, la doctrine catholique va intégrer le souci de l'environnement autour de l'idée de nature comme « unique et indivisible, qu'il s'agisse de l'environnement comme de la vie, de la sexualité, du mariage, de la famille, des relations sociales, en un mot du développement humain intégral » (Béraud 2021 : 97). À partir de ces bases, questionner « les identités masculines et féminines ne signifie donc rien de moins que de chercher à détruire l'œuvre divine », souligne Ludovic Bertina (2016). Si nous avons trouvé peu d'actives éco-spirituel-le-s du champ catholique, il y avait souvent une similitude dans la manière de mobiliser la notion de nature.

Dans nos observations ces pratiques et discours oscillaient en effet entre deux pôles : d'un côté, certain-e-s sacralisent la « nature » elle-même, c'est-à-dire qu'ils la considèrent comme une entité ou un lieu supérieur transcendant auquel on peut se rapporter par des sentiments, des émotions, des intuitions, des évocations et des rituels, que ce soit en se référant à des sources archaïques, exotiques, lointaines ou anciennes. D'un autre côté, certain-e-s célébraient spirituellement leur *soi* comme étant écologique ou leur expérience personnelle dans la nature. Timothy Morton considère que la représentation d'une « Nature » allégorique et fantasmée (avec un N majuscule pour souligner son caractère extérieur et construit) est ancrée dans le romantisme (Morton 2012 : 19). Reprenant son idée – enracinée dans la pensée socratique disant que mieux nous connaissons un sujet, moins nous sommes en mesure de développer une interconnexion avec lui, car nous en voyons la complexité – nous considérons qu'une telle vision de la « Nature » est plus métaphorique que pragmatique. Selon la notion de « *Dark Ecology* » de Morton, qui n'est pas à confondre avec la « *Dark Green Religion* » de Bron Taylor (2010), lorsqu'une connexion profonde avec la Terre se développe, un sentiment de solitude apparaît. Cette solitude vient du fait que les humains réalisent qu'aujourd'hui, « le capitalisme et le consumérisme contemporains couvrent la Terre entière et atteignent profondément les formes du vivant » et que « nous détruisons activement et passivement les formes de vie qui habitent et constituent la biosphère, dans la sixième extinction de masse de la Terre » (Morton 2010 : 273). Quant à la célébration du Soi, c'est une caractéristique largement discutée dans la littérature New Age. Wouter Hanegraaff par exemple, insiste sur l'accent que le New Age met sur « un moi supérieur » et « sur l'expérience spirituelle » (Hanegraaff 2002 : 259, notre traduction). Souvent considéré comme l'accomplissement de l'individualisme des sociétés modernes, le New Age place le soi en son « centre symbolique » (Heelas 1996 : 22). Nous avons pu observer la tendance à la spiritualisation d'un

« soi écologique » chez les activistes du mouvement de transition, par exemple lorsqu'ils appelaient à une « transition intérieure », à l'éco-psychologie ou à la « sobriété volontaire ». Comme nous l'avons vu, il s'agit souvent de personnes « établies », en partie « institutionnalisées », qui opèrent en tant qu'écologistes et environnementalistes en premier lieu. Elles ont également partagé un ancrage de leur « redécouverte spirituelle » actuelle dans quelque chose qui, selon elles, était déjà présent dans leur enfance, comme des « expériences de la nature » ou des rencontres ou voyages spécifiques en Asie ou en Amérique du Nord. Afin de qualifier la « nature », elles délimitent des frontières symboliques et opérationnelles pour distinguer ce qui n'est pas « naturel », mais « artificiel » ou « culturel ».

Les différentes initiatives écologistes, faisant référence en même temps et de manière articulée à une certaine spiritualité et au genre, que ce soit à travers une notion de Nature sacrée ou d'un soi écologique spirituel, contenaient donc rarement des revendications féministes au sens d'un projet politique d'émancipation visant l'égalité. Elles s'imbriquent à de multiples dynamiques de genre et de pouvoir, tenant plus ou moins compte des sensibilités et des engagements spirituels. Dans ce chapitre, nous essayons ainsi de comprendre comment coexistent, d'une part, des approches spirituelles à l'écologie soutenant les relations de genre dominantes et hégémoniques avec, d'autre part, des expressions artistiques visant à redéfinir et à réclamer de nouveaux rôles et valeurs de genre à travers l'idée que les femmes et la nature sont profondément interconnectées. Nous essayerons de comprendre s'il s'agit là d'un essentialisme stratégique tel que théorisé par Elizabeth Carlassare (Carlassare 2016) (voir aussi Spivak *et al.* 1996). Selon Carolyn Merchant (Merchant 2016), les mouvements écoféministes socialistes tendent, suivant une approche marxiste, à relier l'exploitation des ressources à un ordre social violent et patriarcal, alors que les activistes du courant qu'en contexte états-unien a commencé à être appelé dès les années 1980 l'écoféminisme culturel et spirituel mettent pour leur part l'accent sur l'association entre l'exploitation de la nature et des femmes, notamment à travers des rituels performatifs. Les observations plus récentes indiquent qu'une troisième articulation entre genre, spiritualité et écologie, que nous nommons *queer*, s'installe en Suisse romande.

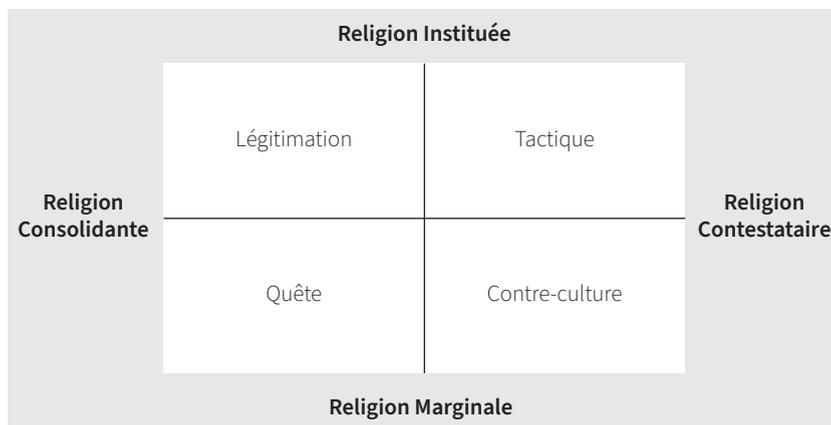
La grille de lecture que Linda Woodhead (2012) a utilisée pour situer les organisations et mouvements religieux dans le contexte des rapports de pouvoir qui structurent la société et à l'ordre sexué dominant peut nous être utile pour mieux saisir les différences quant à la notion de « nature ». Woodhead prend en considération la position – dominante ou marginale – d'un groupe religieux ou spirituel par rapport à la société (voir figure 10).

D'autre part, elle se concentre sur les relations de genre au sein des groupes religieux ou spirituels. Leurs positions peuvent osciller entre deux pôles qui sont la confirmation et la contestation. Par cette schématisation, elle apporte une vision nuancée permettant d'ouvrir un riche débat quant à la nécessité de ne pas traiter le religieux de manière isolée, mais de le lier au séculier. Cette proposition permet ainsi de tenir compte de la critique de Talal Asad quant à une vision normative euro-christiano-centrée contenue dans une stricte séparation entre le domaine religieux et séculier (Asad 2003). Au croisement des deux axes qu'elle mobilise émerge une typologie de quatre attitudes distinctes à l'égard de l'ordre genré en ce qui concerne les groupes religieux ou spirituels : consolidante, contre-culturelle, de quête ou tactique (Woodhead 2013 : 62). Si les organisations ou mouvements religieux sont culturellement, politiquement et institutionnellement dominants dans une société donnée et que leur théologie ou cosmovision confirme la distribution sexuée existante du pouvoir et des rôles sociaux, ils « servent à reproduire et à légitimer l'inégalité entre les sexes » (consolidant), ou « peuvent faire partie intégrante de l'ordre de genre existant ». D'autres religions se trouvent en position contre-culturelle (comme la Wicca) et vont attaquer l'ordre sexué. Pour les personnes dans cette situation, « la religion peut se situer dans une relation marginale à la distribution sexuée du pouvoir, et peut être utilisée pour tenter de contester, perturber et redistribuer cette distribution » (Woodhead 2013 : 62). Cette dernière posture qualifiée de « contre-culturelle » se retrouve typiquement dans le mouvement de la spiritualité de la déesse. Woodhead constate également que certaines femmes peuvent vivre une religion de « quête » qui n'attaque pas, mais ne légitime pas non plus directement l'ordre sexué. C'est le cas des groupes religieux occupant une « position plutôt marginale » au sein de la société, mais n'entendant pas « perturber la distribution de ce pouvoir ». Enfin, au sein des religions, dont les croyances ou les pratiques officielles ne sont pas nécessairement émancipatrices, les personnes peuvent néanmoins réinterpréter la théologie ou agir au sein d'une telle organisation « de manière à subvertir l'ordre de genre existant » par une approche « tactique » (Woodhead 2013 : 62).

En tenant compte de la centralité de l'articulation entre nature et genre au sein des différentes éco-spiritualités, il est possible de penser un schéma du même type : un premier axe concernerait une posture anthropocentrique ou bio/éco-centrique et un second axe illustrerait la manière de se rapporter à la « Nature » comme distante et romancée vs proche et hybride.

Sur notre terrain, nous avons trouvé que la « Nature » est, pour certain·e·s, un principe métaphysique, d'ordre universel, se situant à une

Figure 10 : La religion vis-à-vis du genre



Source : Woodhead 2012 : 36.

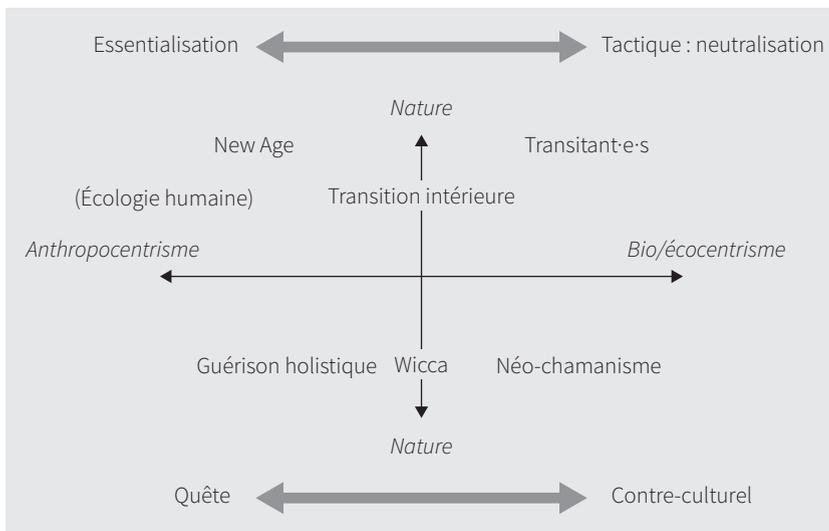
échelle planétaire donc extérieure aux humains, pour d'autres, elle est proche, en lien avec les humains et se situe à l'échelle du biotope. Comme illustré par la figure 11, les deux pôles peuvent ouvrir un axe vertical. Sur un axe horizontal, il est possible de positionner les acteur·trice·s en fonction de leur vision plutôt anthropocentrée (centrée sur le soi humain¹⁵⁶) au bio/éco-centrée (centrée sur les intérêts intrinsèques du non-humain). Les quatre profils qui en résultent rejoignent la thématique de l'essentialisation, de la neutralisation/adaptation ou de la subversion d'un ordre genré binaire tel que proposé par Linda Woodhead.

Si nous plaçons les éco-spiritualités observées dans cette figure 11, nous voyons que certaines tendent vers le maintien de l'ordre sexué, d'autres le défient, que ce soit directement à travers la création d'une contre-culture ou tactiquement, par un essentialisme stratégique. La consolidation de l'ordre sexué se traduit en une posture essentialiste du genre ou par sa neutralisation si la « Nature » est conçue comme une entité métaphysique comme nous allons le détailler par la suite. D'autre part, si la nature est proche, voire un biotope intégrant l'humain, l'ordre sexué sera contesté, par une approche *queer* valorisant la fluidité des catégories.

Nous nous concentrons ici notamment sur trois des types d'éco-spiritualité observés et explicités dans le chapitre deux. C'est en effet dans ces

156 Une illustration très claire d'activisme participant à des mouvances écologiques avec un fort accent sur le soi est un des groupes ayant participé aux festivals: <https://revele-toi.ch/>, consulté le 11.04.2022.

Figure 11 : Positionnement des éco-spiritualités dans le schéma de Woodhead



Source : Woodhead 2012 revu © Irene Becci et Alexandre Grandjean.

quatre variétés éco-spirituelles que nous avons retrouvés une dimension genrée.

- 1) Le mouvement de la transition qui appelle à une « transition intérieure », à l'éco-psychologie ou à la « sobriété volontaire »
- 2) Les spiritualités holistiques tendance New Age (recourant fortement aux notions d'énergie)
- 3) Les spiritualités « néo-traditionnelles », néo-païennes, néo-chamanes, et écoféministes
- 4) L'enchantement séculier et les critiques écoféministes

Pour le premier groupe, l'environnement naturel est le contexte (extérieur) auquel on se réfère pour mener des pratiques spirituelles centrées sur soi, visant souvent sa guérison, c'est-à-dire un changement de systèmes de valeurs favorisant la lenteur, le soin, la solidarité. L'environnement naturel est aussi nécessaire pour faire l'expérience du monde, à travers la valorisation des sens. Dans une recherche menée par David Thurfjell et d'autres scientifiques suédois·e·s (Thurfjell *et al.* 2019), des personnes se disant sans religion faisaient fortement recours à des balades immersives en forêt pour y trouver une « dimension physique, émotionnelle et cognitive de l'expérience de la transcendance » (2019 : 207, notre traduction). Selon Thomas

Luckmann (Luckmann 2014), en effet, pour les humains le rôle de la nature peut être celui d'indiquer leurs limites.

Le deuxième groupe interprète des signes présents dans l'environnement naturel dans une lecture mystique ou spirituelle du monde, qu'elle soit archaïque, exotique, lointaine ou ancienne. Finalement, un troisième groupe, considère qu'humanité et nature composent un tout hybride et spirituel, voire sacré, qu'il est impossible de détraquer. Afin de procéder de manière systématique, nous allons d'abord contextualiser et localiser le Réseau de la Transition intérieure par rapport au genre et ensuite les autres formes d'éco-spiritualités observées en Suisse romande. Nous concluons par une discussion théorique inspirée par la notion d'«écologie *queer*» telle que discutée par Timothy Morton notamment et les théories de l'hybridation qui brouillent la dichotomie «nature-culture» (Haraway 2003; Latour 2015).

3 Le genre neutralisé au sein du Réseau de la Transition intérieure

Comme nous l'avons déjà décrit au chapitre deux, un réseau œuvrant en faveur d'une «transition intérieure» existe en Suisse romande. Celui-ci s'inspire aux mouvements des *Transitions Towns* de Rob Hopkins (Hopkins 2011) et des Colibris lancés par l'agroécologiste français Pierre Rabhi (2006). L'idée de «transition intérieure» se réfère à l'ouvrage de Joanna Macy (Macy et Brown 2008) et Mathew Fox (Fox et Hammond 1991) soulignant la nécessité pour chacun-e d'entreprendre un processus d'auto-évaluation de ses croyances profondes (intérieures) afin de se reconnecter à la «nature». Les personnes que nous avons rencontrées dans ce milieu ont partagé un ancrage de leur «redécouverte spirituelle» actuelle dans quelque chose qui était déjà présent dans leur enfance, comme des «expériences de la nature», des rencontres spécifiques ou des voyages en Asie ou en Amérique du Nord. Ainsi, nous reprenons l'exemple de C.B. déjà décrit dans le chapitre précédent. Nous avons rencontré cette jeune retraitée habitant à Genève en 2015. Elle avait entrepris de fédérer un maximum d'associations et d'organisations engagées dans des mouvements d'éco-spiritualité et de «transition intérieure» autour d'un espace commun d'expositions et de conférences au sein du festival Alternatiba. Le but de C.B. était de thématiser l'«écologie intérieure», qui se caractérise par une certaine spiritualité, le développement personnel par la méditation, la communication non violente, etc., comme un complément nécessaire à l'«écologie externe», qui elle est basée

sur la technologie, les méthodes de jardinage alternatives, les coopératives énergétiques, les écovillages, etc. Durant le festival, plusieurs personnes, principalement des hommes, animaient des séances dans l'espace qu'elle organisait. Une situation qu'elle nous a confié regretter après les festivals : « Je n'ai pratiquement pas trouvé de femme qui accepte de venir parler aux événements de « transition intérieure ». Finalement, je n'avais presque que des hommes » (interview mars 2016).

Parmi les hommes qui ont pris la parole au sein de l'espace de la transition intérieure, il y avait de nombreux intellectuels connus comme experts en environnement (philosophes, médecins, politiques ou économistes comme Mohammed Taleb, Serge Latouche, Michel Maxime Egger, Andreas Saurer, Philippe Roch ou Christian Arnsperger¹⁵⁷).

Au-delà des discussions, l'espace offrait la possibilité de pratiquer la méditation, le yoga ou de s'exercer dans la communication non violente. Les années suivantes, l'espace a commencé à inclure également des associations composées notamment de femmes comme Naitrensemble¹⁵⁸.

Nous avons fait ces observations de terrain durant les festivals ainsi que lorsque nous nous sommes retrouvé·e·s dans des ateliers ou des conférences publiques organisés par des associations promouvant une écologie spirituelle ou fondée sur une « transition intérieure ». Il y avait de nombreuses femmes dans le public, parfois elles étaient même majoritaires, mais il était rare de voir des femmes sur scène. De même, les principaux discours, les rituels et l'iconographie faisaient souvent référence à une « Terre Mère » à laquelle il fallait se connecter en développant son côté féminin intérieur, à la « maternité », ou à des « valeurs féminines » par opposition aux « valeurs masculines », les considérant comme « complémentaires » et formant, ensemble, une écologie spirituelle genrée. Dans *La Terre comme soi-même*, Michel Maxim Egger (Egger 2012) affirme que le « changement intérieur » ne peut opérer que si l'être humain accepte que « les attitudes intérieures correspondent, en fait, à des qualités essentielles qui font partie du féminin en soi » (Egger 2012: 273). En s'appuyant sur un certain sens commun quant aux identités genrées, il associe des attitudes telles que l'« accueil », l'« intuition », la « coopération », la « compréhension », le « caractère concret » et les « compétences déductives » aux valeurs féminines. Ces valeurs sont à encourager, car elles constituent un « antidote » qui permet un équilibre positif avec les valeurs masculines telles que la « compétition », l'« intelligence analytique », la « rationalité abstraite », la « domination » et l'« esprit de conquête » (Egger 2012: 273).

157 Nous avons participé à une série de ces ateliers.

158 Voir <https://www.naitrensemble.ch/our-first-festival/>, consulté le 16.09.2022.

Selon les écrits de cet auteur, ces valeurs genrées se retrouvent aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Selon son interprétation théologique et son exégèse biblique, Dieu a créé l'homme et la femme à son image (Genèse 1.27). Dans sa synthèse théologique, la Création, la « transition intérieure » et la « miséricorde » sont conçues comme « l'autre visage féminin de Dieu, la dimension maternelle du Père » (Egger 2012, 269). Des références néo-orientalistes apparaissent également dans ses écrits, faisant un travail de médiation entre la tradition religieuse et les nouvelles formes de spiritualité. Pour lui, « vivre pleinement, c'est entrer dans la danse et l'interpénétration éternelle du masculin et du féminin, du yin et du yang. » (Egger 2012: 273). Egger maintient cette idée d'une « polarité des genres » dans ses autres ouvrages centrés sur l'éco-psychologie (Egger 2017: 45) ainsi que sur son site internet. Son éditeur, les Éditions Jouvence, est l'une des principales maisons d'édition en développement personnel en français. Ceci est notamment le signe d'une popularité et d'un succès plus large de ses stratégies communicatives. Ce qui semble surtout une essentialisation des rôles et des valeurs de genre n'est pas présenté comme différentialiste : les hommes et les femmes en tant qu'entités ne sont pas différents par « nature » ou « culture ». Des références telles que celle au *yin* et *yang* ne vont toutefois pas de soi. Comme l'écrit l'historien de la Chine Nicolas Zufferey (2003), « des notions qui peuvent paraître millénaires et immuables, comme le yin et le yang, ont eu une histoire » (2003: 201). Ces deux principes étaient posés comme « complémentaires et égaux » jusqu'aux III^e et II^e siècles avant notre ère, quand on « est passé peu à peu à un modèle hiérarchique, avec le yang l'emportant sur le yin », c'est-à-dire sur le féminin. La pensée chinoise est alors « cosmologisée », ce qui signifie, comme l'explique Bret Hinsch (Hinsch 2002: 12, cité par Zufferey), que le genre n'est plus considéré à partir des « *mundane confines of the society of human beings around us* », mais est transposé « *to the far loftier realm of metaphysics* ». Selon Zufferey, les « premiers textes élaborés (rituels, manuels d'éducation) établissant une hiérarchie entre les sexes » apparaissent en effet sous les Han et « une des formulations les plus élaborées de cette hiérarchisation se trouvant dans le Chunqiu fanlu, attribué au penseur Dong Zhongshu (II^e siècle av. J.-C.) » (Zufferey 2003: 12).

Les références contemporaines à ces visions binaires exotisées utilisent toutefois ces références de manière ahistorique. Selon Joanna Macy, proche d'un milieu californien d'écologistes radicaux-les comme Starhawk, John Seeds ou Gary Snyder, l'état actuel de crise écologique et sociale conduit les individus dans un état de désespoir, d'impuissance et d'anxiété face à l'avenir, auquel les techniques du « *work that reconnects* » doivent apporter un remède.

Aujourd'hui, à notre époque, trois rivières – l'angoisse pour notre monde, les percées scientifiques et les enseignements ancestraux – coulent ensemble. Nous buvons à la confluence de ces rivières. Nous nous éveillons à ce que nous savions autrefois: nous sommes vivants dans une terre vivante, source de tout ce que nous sommes et pouvons réaliser. Malgré notre conditionnement par la société industrielle des deux derniers siècles, nous voulons nommer, une fois de plus, ce monde comme saint. (Macy et Brown 2014: 14)

Dans ce passage, l'auteure entrelace explicitement des références à une « ascendance » exotique avec de nouveaux modes de relations humaines envers la « nature », conçue comme sacrée ou « sainte ». À bien des égards, cette approche éco-spirituelle se situe en marge de la distinction moderniste entre ce qui relève de la « religion » et du « séculier », favorisant ainsi une catégorie englobante qui sert de médiateur et négocie les valeurs et les langages de ces deux sphères (Fedele et Knibbe 2020: 13-16). Cela permet aux acteur-trice-s institutionnel-le-s des organisations séculières de mentionner ces formes de références « éco-spirituelles populaires » qui circulent parmi « *what may be called the new global <knowledge class>* » (Knoblauch 2014: 98), qui fait partie des couches aisées de la société. Les idées de Joanna Macy opèrent comme des « médiatrices » entre l'éco-spiritualité et l'éco-activisme et participent d'une part à brouiller les catégories entre religion et sécularité, tout en renforçant d'autre part le lien avec l'écologie.

Dans ces discours, des visions impliquant des différences genrées restaient implicites et n'étaient pas publiquement thématiques. Des considérations sur le genre s'inséraient dans une vision « post-humaine » (Haraway 2015; Morton 2013), voire « post-féministe » et « post-séculière » (Bauhardt 2013; Braidotti 2008). Par exemple, les principaux-aes intervenant-e-s du mouvement de la « transition » ont souvent expliqué comment iels tentaient d'articuler une « transition intérieure » avec une « transition externe »: iels préconisaient ainsi une transformation radicale du « moi », tout en affectant également les structures sociétales, les normes morales et politiques, notamment en s'attaquant aux moyens de production et de consommation. L'accent a ensuite été mis sur le « moi » de chaque individu, en promouvant des pratiques telles que le « travail qui reconnecte » de Joanna Macy, dans lequel les individus – qu'ils soient hommes ou femmes, religieux, spirituels ou ouvertement non-religieux – devaient exprimer leurs « sentiments profonds » face à la dégradation de l'environnement.

La valeur accordée à l'« expression de soi » ou la mise au travail de l'« émotion » (Illouz 2019), bien qu'elle ait une forte connotation féminine, notamment dans les « spiritualités holistiques » (Sointu et Woodhead 2008), n'a pas été formulée en tant que telle avec une attention au genre. Par

exemple, sur la scène de l'un des principaux théâtres de Lausanne, le Théâtre de Vidy, en mars 2019, le principal auteur français écrivant sur l'« effondrement », Pablo Servigne, s'est mis à pleurer en détaillant une vidéo qui l'a ému d'un orang-outan tentant de résister aux bulldozers rasant son habitat sur l'île de Bornéo. Au cours de cette soirée, il a également demandé aux 300 personnes du public de se livrer à un bref exercice inspiré du *Travail qui relie* de Joanna Macy : nous devions saluer notre voisin·e, la ou le regarder dans les yeux, et pendant deux minutes, nous devions détailler ce que nous ressentions chaque fois que nous pensions à la perte de biodiversité dans le monde. L'autre devait rester silencieux·se, mais réceptif·ive et empathique à ce que l'on disait et ressentait. Puis nous avons échangé les rôles pour un autre tour de deux minutes. Au cours de cette soirée, Pablo Servigne a également entrepris de décrire l'enchantement d'une « toile de vie » :

La toile de la vie ne s'est pas dénouée depuis près de 3,8 milliards d'années, des milliards d'années qui ont donné naissance aux premières bactéries – qui sont nos ancêtres. Plus qu'une ficelle, elle a tissé une toile, foisonnante, touffue et multicolore depuis des milliards d'années. Nous sommes interdépendants. Nous avons tous ici une forte interdépendance avec d'autres organismes vivants qui sont hors de cette pièce. Nous sommes plus que cette pièce, et cette interdépendance radicale est magnifique, elle nous émeut et nous touche. Et en fait, elle nous conduit vers quelque chose qui nous dépasse. Que nous avons même du mal à imaginer. C'est quelque chose qui s'apparente au sacré, ce que les anglophones appellent « *Wholeness* », le sentiment d'unité avec le Tout.

Cette anecdote et cette citation n'illustrent que quelques-unes des nombreuses observations et expériences de terrain que nous avons recueillies. Ce qui nous a particulièrement frappé, c'est l'intention des personnes prenant la parole afin de valoriser et de généraliser des formes spécifiques d'attitudes genrées, comme l'émotivité ou le fait de montrer les limites des conceptions genrées disant que « les hommes ne pleurent pas ». L'absence de thématisation des aspects de genre en jeu dans ce discours les rend opaques et convie l'impression qu'ils vont au-delà de ce genre de considérations. Certains de ces intervenant·e·s clés, même s'ils ne le mentionnaient pas lors des conférences ou des ateliers, ont tout de même écrit sur la « complémentarité des genres » ou sur le « côté féminin » de la transition écologique (Egger 2017: 45). Nous avons découvert qu'en s'appuyant sur une appréhension virtuose de la « nature » comme lieu d'enchantement, ou de « *wholeness* », ces orateur·trice·s opéraient en partie un tournant post-humaniste. Par ce terme, nous entendons des positions philosophiques qui « provincialisent » les intérêts et les perspectives des individus et des socié-

tés occidentales. Ils intègrent de nouveaux points de vue sur les *patchworks* naturels et culturels, ou sur ce que Morton appelle un « maillage », c'est-à-dire « une concaténation non totalisable et ouverte d'interrelations qui brouillent et confondent les frontières à pratiquement tous les niveaux : entre les espèces, entre le vivant et le non-vivant, entre organisme et environnement » (Morton 2010: 275, notre traduction).

Ces considérations « post-humaines », telles que celles exprimées par Pablo Servigne, laissent donc peu de place à la thématization des questions de genre. En fait, il semble plutôt qu'elles les neutralisent tout en universalisant une soi-disant « condition humaine » d'interdépendance dans l'Anthropocène. En effet, en revendiquant le « holisme » et en affirmant que chaque organisme vivant fait partie d'un « Tout », sous la rhétorique d'un engagement du « moi » connecté à des vues plus larges, certains éléments de critique ont été mis de côté dans le débat public. Des vues englobantes sur l'« interdépendance » entre les humains et les non-humains semblent marginaliser les principales critiques de genre dans les discours et l'activisme écologique et éco-spirituel. Cependant, comme nous l'avons montré, ce contexte conduit néanmoins à la promotion de nouvelles attitudes, attributs, normes et valeurs liées au genre, qui se diffusent dans le milieu d'écologistes en Suisse romande et au-delà.

Nous avons constaté que les discours et les pratiques étaient davantage explicitement genrées par d'autres activistes éco-spirituels.

4 Le genre binaire des éco-spiritualités New Age

Dès le début de nos recherches en 2015, des acteur-trice-s des réseaux de spiritualité alternative néo-orientale à tendance New Age mettaient en œuvre une écologie spirituelle sexuée à travers des rituels, ou des conférences et des textes lors de manifestations publiques (de manière systématique à Lausanne et à Genève, mais aussi à Bienne, Neuchâtel ou Yverdon-les-Bains) (Becci et Okoekpen 2021). Nous avons suivi certaines de leurs activités faisant appel aux notions de genre et réalisé des entretiens plus longs. Ces personnes ont un profil religieux « alternatif » et holistique. Comme nous l'avons déjà montré pour ces activistes, la notion de « nature » est devenue importante pour évaluer le « moi authentique » et pour élaborer des analogies genrées entre leurs corps et des éléments de la nature non humaine.

C'est en effectuant du terrain lors de l'édition 2016 du Festival de la Terre que l'un-e d'entre nous a participé à un rituel proposé par E.D., un

homme dans la soixantaine francophone à l'allure sportive. Plus de vingt personnes se sont placées en demi-cercle face à E.D. qui se tenait juste devant la scène de cette salle de théâtre du festival¹⁵⁹. Sur les flyers, il annonce la célébration d'un « récital participatif et méditatif < autour de sons d'amour harmonieux à la terre mère > ». La plupart des participant-e-s étaient des femmes âgées de 25 à 50 ans. E.D. a commencé par nous souhaiter la bienvenue et nous dire qu'il avait déjà fait cette cérémonie de nombreuses fois et qu'il pouvait donc prédire que nous allions « toucher la conscience de la mère divine, de la mère, mère-terre qui est au centre de la terre ». Comme il n'y a pas vraiment de place pour que les participant-e-s posent des questions ou commentent ce qu'il dit, nous continuons à écouter son introduction, assis-e-s sur des coussins. Il annonce qu'à la fin de ce rituel, nous nous trouverons dans un état « d'unité de corps et d'esprit ... dans notre corps, mais en même temps avec l'univers, dans un état de bien-être ». Il nous invite à nous lever et nous le faisons. Avant de commencer la cérémonie proprement dite, il nous dit aussi que la terre réagit à la cérémonie. Pour illustrer cette version de sa théorie de « Gaïa », il parle de l'une de ses expériences, lorsque la terre lui a offert des « boules de lumière », celles-ci « sont sorties de la terre ... grâce à l'énergie de la terre mère ». Au cours d'une autre cérémonie, alors qu'il pensait offrir, comme il dit, une perle à la « terre mère » en jouant de la musique, il s'est rendu compte qu'il plantait en fait une graine et que, grâce à « ces sons, une énorme entité, qui était Isis, s'élevait au ciel ». Nous avons retrouvé cette référence à un mythe égyptien à plusieurs reprises dans un milieu ésotérico-New Age, notamment en écho aux travaux de Marija Gimbutas au sujet de l'idée d'un matriarcat originel (Becci *et al.* 2019). Nous verrons par la suite que cette même référence est à la racine d'un mouvement de culte à la déesse. Le cadre était donc donné par des références à des mythes préchrétiens et une vision sexuée de sa relation à la terre. La cérémonie proprement dite commence enfin. Dans un premier temps, il nous a demandé de balancer de gauche à droite, de bouger les bras en cercle, de respirer selon le rythme qu'il donnait et de nous tenir debout, les jambes écartées. Les mouvements que nous faisons et notre respiration étaient mis en correspondance avec toute une série d'idées. Nous apprenons qu'il s'agit en fait d'une « séance de guérison féminine ». Les mouvements et les parties de notre corps reçoivent des significations entièrement nouvelles : les inspirations et les expirations sont des moyens de « laisser entrer une énergie » et d'« accueillir le souffle de vie », le « centre sacré » est situé au niveau de notre bassin. Il nous recommande de prêter attention à notre pied gauche, de « basculer » douce-

159 La description et l'analyse de ce rituel ont paru en anglais (Becci et Grandjean 2018).

ment vers ce côté gauche et de se dire intérieurement : « J'honore le féminin sacré en moi, l'énergie de la mère vitale. » Le « masculin sacré en moi, l'énergie du père, du fils » est de l'autre côté. En inspirant, nous offrons le féminin sacré à notre « masculin en basculant vers la droite » et nourrissons ainsi « le masculin en moi » et inversement, notre « masculin nourrit notre féminin ». Ces exercices se poursuivent pendant un certain temps et nous pouvons enfin arrêter de bouger. Il nous demande alors de nous concentrer sur le cœur et de faire trois fois le son [ə], dont on dit qu'il est le plus riche en harmonie. À chaque fois, le son devient plus long et E.D. nous dit que « les cellules commencent à réagir » et que nous sommes maintenant « ancrés », « connectés à la terre mère ». Une fois que nous nous sommes allongé-e-s et immobiles, E.D. commence une performance de sons diaphanes et de bols tibétains. Après la cérémonie, E.D. demande qui d'entre nous a eu une expérience particulière et si nous aimerions la partager. Personne ne répond vraiment, à part une femme qui dit timidement que l'effet était très léger. L'attention des participant-e-s semble se porter sur la question des émotions et des sentiments suscités par la cérémonie.

Cependant, la question qui nous semble centrale et qui est restée complètement sous silence parmi les participant-e-s à la cérémonie est la naturalisation opérée pendant la cérémonie. L'analyse de discours a clairement montré qu'une série de qualités ont été associées à des éléments biologiques, naturalisant ainsi les associations. Mère était associée à terre, féminin au côté gauche, et inspiration à femme; père au côté droit, à expiration, au fils, au masculin et à une graine. D'autre part, des oppositions ont été créées au cours de cette performance : le corps était opposé à l'esprit, la terre au ciel, la mère au père, l'inspiration à l'expiration, la gauche à la droite, le féminin au masculin. Comme ces oppositions peuvent se nourrir mutuellement, elles sont présentées dans une relation de dépendance mutuelle.

En nous appuyant sur les réflexions que Mary Douglas a formulées au sujet des analogies entre humains et nature et la manière dont elles reflètent et construisent les institutions sociales et l'ordre social (Douglas 1987), il est possible de reconstruire quelle vision du monde se crée lors de cette performance. Dans son livre *How institutions think*, Mary Douglas affirme que l'analogie « avec la complémentarité de la main droite et de la main gauche et la complémentarité des sexes fournit une grande ressource rhétorique » (Douglas 1987 : 49). Elle affirme également que dans les sociétés observées, une hiérarchie politique a été dérivée d'une « simple complémentarité ». De telles hiérarchies sont construites en créant une analogie entre une relation naturelle et une relation socialement construite. Ses réflexions prennent tout leur sens lorsqu'elle souligne que les « analogies naturalisantes » ne « symbolisent pas réellement la structure de la société,

mais [...] y interviennent » (Douglas 1987 : 50). Les institutions sociales telles que les relations entre les sexes sont précaires et doivent être constamment actualisées et maintenues. Les analogies naturalisantes que nous avons observées pendant la performance décrite, par exemple, ne remettent pas clairement en question les ordres patriarcaux et tendent donc à maintenir l'ordre sexué dominant. Dans les observations faites, cette pensée en analogies compose une pensée holistique qui tend vers l'universalisation et parfois une neutralisation des différences culturelles par un saut d'échelles de l'intime au cosmique. Les principes récurrents sont la recherche de l'harmonie par la pratique holistique de valeurs (gratuité, non-violence, bonheur, fluidité, sobriété).

Dans le domaine des pratiques spirituelles à tendance New Age que nous avons observé, une spiritualisation de la nature coexistait avec une sacralisation du moi. Le livre *Les esprits de la nature dans les parcs de Suisse romande*, rédigé sous la forme d'un « guide d'éveil des sentiments » par Steeve Di Marco et Gorka Cruz (Di Marco et Cruz 2018) en offre une ultérieure illustration. Les deux auteurs organisent régulièrement des visites dans ce qu'ils appellent des « lieux sacrés » pour permettre aux gens de « se reconnecter avec eux-mêmes à travers les esprits de la nature » (Di Marco et Cruz 2018 : 10). Dans un parc genevois, Di Marco et Cruz ont identifié la présence d'Isis qu'ils décrivent comme suit : « Isis produit une oscillation dans la région du ventre. Elle ouvre l'accès à la profonde féminité présente en nous. Elle nous permet de ressentir les rythmes de la nature qui nous entoure » (Di Marco et Cruz 2018 : 46). Dans un autre parc genevois voisin, il y a, selon eux, un « homme-bélier » décrit comme suit : « Cet homme-bélier nous invite à pencher la tête en avant : les yeux se concentrent sur un objectif. La volonté d'atteindre un objectif se manifeste. Notre esprit est concentré et nous ne pouvons pas être perturbés par ce qui se passe autour de nous » (Di Marco et Cruz 2018 : 48). Lorsque nous avons demandé à l'un des auteurs de nous dire comment il identifie ces esprits, il a répondu comme suit : « Je scrute un endroit. Je vais me connecter. Je vais sentir la vibration féminine et je vais me dire : « c'est peut-être une fée qui est là Ah là c'est sûrement un elfe vu que c'est droit » (entretien fait à Lausanne en mars 2019).

Comme l'illustrent les citations précédentes, chez les praticien-ne-s des spiritualités des énergies holistiques, l'acte de spiritualisation de la « nature » se mêle facilement à des considérations genrées sur le « soi », souvent par l'adoption d'articulations binaires et stéréotypées.

Les personnes ayant ce profil détaillent généralement dans leurs récits de parcours de vie la manière dont elles ont pris leurs distances par rapport à différents types d'institutions, qu'elles soient laïques ou religieuses, par

exemple dans le domaine éducatif, professionnel ou politique. Elles relient généralement les crises écologiques au processus de « désenchantement du monde » mené par la modernité occidentale et défendent un retour contre-culturel à des « moi » authentiques et enchantés par des motifs spirituels, dénonçant souvent le rationalisme et le colonialisme occidentaux comme manquant de motifs spirituels. Il n'est pas surprenant que ce courant ait tendance à adopter des dimensions artistiques et sensibles pour encadrer les questions écologiques ou liées à la nature. C'est notamment le cas des personnes qui se réclament des traditions néo-païennes et mentionnent l'existence d'énergies ou d'entités « ressenties », qu'elles reconnaissent immédiatement comme féminines ou masculines, et les lient souvent aux archétypes jungiens.

Si à partir de 2017, nous avons pu constater une visibilité plus importante de femmes dans ces milieux, cette présence s'inscrit dans le sillage de l'écoféminisme et de la spiritualité des déesses, évoqués dans un certain nombre de textes cruciaux traduits en français au cours de ces années. De nouvelles pratiques et de nouveaux intérêts, tels que les rituels tournant autour de la menstruation, se retrouvent également plus fréquemment dans ces milieux, dans les productions culturelles grand public ainsi que dans les organisations féministes. La préoccupation pour les questions de genre, abordées sous des formes critiques ou ritualisées, est encore une autre position récente dans le milieu éco-spirituel que nous avons étudié.

Les observations faites peuvent être comprises à la lumière de la proposition de Carlassare de considérer l'essentialisation comme un art social (Carlassare 2016 : 323), une stratégie de résistance afin de dénoncer de manière plus efficace et émotionnelle le dénigrement de l'environnement et des femmes (Larrère 2016). Emilie Hache, dans sa préface à une anthologie de textes écoféministes publiée en français en 2016, soutient que cet « essentialisme stratégique » pourrait être compris comme une revalorisation positive du corps des femmes (Hache 2016b : 31). Ces discours sur une écologie spirituelle genrée peuvent être considérés comme des performances permettant la guérison et l'autonomisation. Selon Hache, ces utilisations des valeurs genrées seraient des tentatives pragmatiques et performatives afin de restaurer des siècles de dénigrement culturel ayant affecté la perception de la féminité ainsi que de la nature. Suivant ces hypothèses, la tension avec les mouvements féministes communs réside plutôt dans le mode de communication. Dans l'écoféminisme, l'accent est mis sur la poésie, les rituels, les performances symboliques et l'utilisation de métaphores comme dans les spiritualités des déesses (Fedele 2012). L'analyse scientifique, les batailles juridiques, le *lobbying* politique, les manifestations publiques ou les symposiums académiques y jouent un rôle mineur.

L'écologie spirituelle genrée, souvent promulguée par des hommes dans ce contexte politisé, peut-elle être considérée comme un « essentialisme stratégique » ? Quelle différence cela ferait-il si des femmes, au lieu d'hommes, promouvaient ces valeurs et discours écologiques spirituels genrés ?

Afin d'éviter une analyse simpliste, nous nous référons au paradigme de l'intersectionnalité (Yuval-Davis 2011). Dans ce sens, le féminisme culturel peut combiner une vision écologiste et féministe à travers un « essentialisme stratégique », comme le nomment Carlassare et Hache (Hache 2016a : 31). Cette position peut être placée dans le tableau de Woodhead (Woodhead 2012) du côté des attitudes « tactiques » ou « contre-culturelles ». Si une essentialisation est opérée au sein de mouvements qui ne sont pas explicitement critiques envers les modèles sociaux de genre en place, elle va les renforcer. Au contraire, un discours ou des pratiques essentialisant les rôles sociaux de sexe peuvent acquérir une dimension stratégique si la visée est critique envers les modèles sociaux en place, par exemple si l'on croit que certaines valeurs sont féminines et qu'on leur attribue du pouvoir. Cette visée stratégique dépend enfin de la relation avec d'autres contenus et agendas féministes en fonction de leur localisation linguistique et culturelle. Les protagonistes masculins de nos observations ne clarifient pas leur position dans l'ordre sexué. Ils élèvent plutôt leur position à une position neutre. Un tel processus revient historiquement, comme l'illustrent les règles de la langue moderne concernant le masculin et le féminin faussement érigées en règle neutres, et constituent l'une des critiques les plus centrales de la pensée féministe.

5 L'ouverture d'un espace *queer* par les spiritualités « néo-traditionnelles », néo-païennes, néo-chamanes, et écoféministes

Certain·e·s praticien·ne·s néo-chamaniques que nous avons rencontré·e·s centraient leur action et vision sur l'idée d'un « maillage non organique » et *queer*, c'est-à-dire ce que Morton décrit comme « une concaténation non totalisable et ouverte d'interrelations qui brouillent et confondent les frontières à pratiquement tous les niveaux : entre les espèces, entre le vivant et le non-vivant, entre l'organisme et l'environnement » (Morton 2010 : 275). Nous nous concentrerons ici sur une praticienne en particulier dont nous avons déjà présenté le profil comme faisant partie des néo-traditions spiri-

tuelles de la nature. Voyant la distinction nature-culture comme poreuse, elle encourageait d'une manière explicite non seulement à sentir les esprits auxquels se connecter dans la nature mais aussi à découvrir l'animal qui reflète son propre moi. Comme d'autres praticien-ne-s néo-chamaniques que nous avons rencontré-e-s, il s'agit d'une artiste initiée au néo-chamanisme depuis de nombreuses années et formée à la Foundation for Shamanic Studies de Michael Harner. Son engagement dans le domaine écologique passe par l'organisation de rituels permettant une expérience sensible de la nature. Elle propose par exemple des « bains de forêt », des « quêtes de vision » ou des « cercles de tambours dans la forêt », et participe à des festivals écologiques. Artiste photographe et journaliste, elle proposait des cours de « yoga *queer* » à Genève en 2017. Au cours d'un long échange que nous avons eu avec elle, elle s'est étendue sur la façon dont elle considère la nature et sur ce que le terme « *queer* » signifie pour elle.

Nous pouvons établir un lien direct entre le néo-chamanisme et le *queer*. Ce lien se situe dans le rapport à la magie, dans le rapport au mouvement qui n'est pas fixé, pas écrit, pas arrêté, pas défini et dans la porosité du réel, la porosité entre les mondes. Le rapport aux esprits. Penser qu'il y a des entités. Là on entre dans la spiritualité. Penser qu'il y a autre chose que moi et penser qu'il y a des énergies, des entités, des dieux [et] des déesses, peu importe on dira le mot « esprit ». Si on imagine qu'il y a les esprits et l'humain, et que ce n'est pas séparé et qu'il est possible de dialoguer et d'échanger, donc un espace où l'humain et la nature ne sont pas dissociés, où l'humain est la nature. (Lausanne, avril 2019)

Nous pouvons clairement reconnaître dans cette citation, rhétoriquement forte, que le soi n'est plus au centre de la vision du monde ou de la cosmologie. Au contraire, il apparaît au sein d'un ensemble hybride, proche de ce que Morton appellerait un maillage (Morton 2010 : 273). Comme Morton, la praticienne néo-chamanique que nous avons citée ne favorise pas une vision harmonieuse ou colorée de la nature. Elle-même photographe, nous avons pu voir dans certaines de ses expositions des images évoquant un sentiment de mysticisme, de féerie froide avec des contrastes lissés entre les sols, les arbres et le ciel (image 21)¹⁶⁰.

Se trouver à l'intérieur d'une maille et s'en extraire pour en parler est impossible. Cela se reflète ensuite dans le langage alambiqué utilisé. Dans les rituels que propose cette praticienne chamanique, elle n'évite pas les rencontres déroutantes et en quelque sorte inquiétantes. Sa tenue non

160 Voir <https://www.ceuxdici.ch/jeux-de-la-balle/>, consulté le 17.09.2022.



Image 21 :
Photo titrée
« Je me rappelle et
en même temps j'ai
oublié ».
Source : Carine Roth.

conformiste en termes de vêtements et d'esthétique sexuée contribue à ce trouble. Par ses pratiques tant chamaniques que quotidiennes et par son discours sur la « spiritualité » et le « *queer* », cette informatrice opère constamment un brouillage des catégories communes. Nous concluons qu'elle a adopté des points de vue « naturculturels » dans le sens indiqué par Donna Haraway (Haraway 2003).

6 Le genre de l'enchantement séculier et les critiques écoféministes

Nous avons déjà évoqué la figure de l'ingénieur forestier Ernst Zürcher (Zürcher 2016a), pour qui la nature est habitée par une dimension transcendante qui est à son avis saisissable par les sensations. Rappelons l'événement, déjà décrit, d'une projection de film gratuite au bord du lac à Genève suivie d'une discussion avec Ernst Zürcher. Parler d'arbres en termes genrés était pour lui une manière de communiquer à un « niveau spirituel ». Nous avons donc remarqué que la communication à un niveau « spirituel » avec un public plutôt large signifie attribuer à la nature des caractéristiques sexuées humaines. Il est particulièrement intéressant de s'arrêter un instant sur quelques-unes des nombreuses interventions médiatiques de Zürcher afin de saisir de quelle manière s'opère la réception. La journaliste Sylvia Revello décrit par exemple Zürcher en 2017

comme celui qui « écoute battre le cœur des arbres »¹⁶¹. Quelques années plus tard, dans un entretien à la radio RTS-La Première¹⁶², Zürcher fait part de son constat que de plus en plus de monde s'intéresse à « cette dimension qui casse les cadres [et] qui va au-delà du purement matériel » et il ajoute que « tout ce monde qui gravite dans cette forme de questionnement, c'est un monde magnifiquement très féminin ».

La journaliste enchaîne directement en demandant s'il y avait peut-être « une humilité chez les femmes, une curiosité ». Ernst Zürcher répond « oui » et précise « une intuition », en soulignant que lorsqu'il mentionne le « rythme lunaire, les femmes y sont beaucoup plus sensibles que les hommes bien sûr. Les hommes en ont aussi, tout le monde en a au niveau du sommeil, mais vraiment physiologique – c'est vraiment la forme de connexion ». Il ne termine pas la phrase, interrompu par l'énoncé enthousiaste de la journaliste quant aux « fameux cycles de 28 jours ». Ernst Zürcher continue en s'adressant à la journaliste en tant que femme : « La connexion avec la nature, vous la vivez mais extrêmement précisément, extrêmement clairement. » Il y voit un « réveil et une prise au sérieux de ce lien à la nature ».

La question du genre des arbres occupe Zürcher, qui nous confie dans un entretien réalisé le 17 septembre 2020 s'être interrogé aussi sur la manière dont ils sont appelés dans différentes langues :

Pourquoi est-ce que tous les arbres en allemand sont féminins, et pourquoi est-ce qu'ils sont tous masculins en français ? Je n'ai jamais vu une explication nulle part, sauf si on a un ancien nom, qui est probablement d'origine celtique, et là il y a de nouveau du féminin : le bouleau, mais les anciens disaient la biolle ou bien l'averne – l'aulne masculin. Là c'est peut être un germanisme. En allemand l'attitude face à la nature est intrinsèquement différente je pense. Le soleil – die Sonne, féminin.

L'utilisation de métaphores organiques en relation avec la nature laisse peu d'espace pour déconstruire les questions de genre. Selon Timothy Morton, « l'organicisme n'est pas écologique. Dans la forme organique, le tout est plus grand que la somme de ses parties. [...] La téléologie implicite dans ce chiasme est hostile à la différence inassimilable ». En somme, « l'organicisme régit le maillage tentaculaire, enchevêtré et homosexuel en naturalisant les différences sexuelles » (Morton 2010 : 278). Au sein de ce réseau, le genre est neutralisé tandis que l'interdépendance dans l'Anthropocène est

161 Voir *Le Temps* <https://www.letemps.ch/societe/lhomme-ecoute-battre-coeur-arbres>, consulté le 15.09.2017.

162 Voir *Egosystème*, <https://pages.rts.ch/la-1ere/programmes/egosysteme/12642875-ego-systeme-du-27-11-2021.html>, consulté le 21.11.2022.

universalisée. En effet, en revendiquant le « holisme » et en affirmant que chaque organisme vivant fait partie d'un « Tout », une certaine critique féministe a été mise de côté. En d'autres termes, la rhétorique du « soi » inscrite dans une vision plus large de « l'interdépendance » entre les humains et les non-humains a marginalisé une critique basée sur le genre.

Sur notre terrain en Suisse romande, nous avons remarqué toutefois qu'un changement se préparait dès juillet 2018. À Lausanne, une coalition formée par le centre d'animation socioculturelle Pôle Sud, l'ONG chrétienne de la transition intérieure, une équipe des aumôneries universitaires, la ferme pédagogique Rovéréaz promouvant la permaculture ainsi qu'une association du mouvement de la décroissance a invité Starhawk pour donner une conférence et animer un atelier sur la permaculture¹⁶³. Tout en étant directement ancrée dans un militantisme politique contre la guerre au Vietnam, contre le nucléaire et pour le féminisme, Starhawk a développé une forme d'éco-spiritualité dans son livre *The Spiral Dance* (Starhawk 1989), notamment en se référant au caractère immanent de figures historiques de déesses symbolisant une sacralisation de la terre. Dans son livre, elle procède à une invocation (Starhawk 1989 : 100-101) :

*All-dewy, Sky-sailing Pregnant Moon
Who shines for all,
Who flows through all.
Light of the world which is yourself.
Maiden, Mother, Crone,
The Weaver The Green One
Isis Astarte Ishtar
Aradia Diana Cybele
Kore Ceridwen Levanah
Luna Mari Anna Rhiannon Selena Demeter Mah
See with our eyes, Hear with our ears,
Touch with our hands, Breathe with our nostrils,
Kiss with our lips, Open our hearts,
Come into us! Touch us, Change us, Make us whole¹⁶⁴.*

163 Voir <https://starhawk.org/event/permaculture-et-activisme-week-end-anime-par-starhawk-et-alfred-decker-lausanne-switzweland/>, consulté le 17.09.2022.

164 Pour une analyse des essentialisations de genre au sein d'un nouveau mouvement religieux nous renvoyons à Becci *et al.* 2019.

Le soir de la conférence, nous prenons des notes dans nos cahiers d'observations. Elles nous éclairent aujourd'hui sur la force de rassemblement que Starhawk exerce localement :

La foule présente a rapidement rempli la salle de 200 places louée pour l'occasion, et il a fallu trouver des chaises supplémentaires pour asseoir tout le monde.

Pendant la moitié de la conférence, un public attentif et silencieux a écouté Starhawk exposer ses vues sur l'archéologie et la mythologie alternatives sur une société matrifocale préchrétienne. Elle a affirmé que les sociétés anciennes caucasiennes étaient « centrées sur le pouvoir de nourrir, d'apporter la vie dans le monde de la vie-soi, et que le sacré [...] était incarné, imminent, dans la vie-soi, dans la nature elle-même, dans le monde naturel ». La seconde moitié de la conférence a été une introduction à l'agronomie alternative de la permaculture, offrant quelques bases des principes de l'agriculture biologique et faisant référence à des sciences telles que la pédologie, qui étudie la rhizosphère et la formation des sols arables. Ce thème de la pratique du « soin » et de la conception de la « nature » comme un lieu de réenchancement était central pour elle, et les cadres mythologiques, éthiques, spirituels et scientifiques s'entremêlaient facilement dans son discours. Plusieurs questions et éloges ont suivi dans le public. Bien que Starhawk ait mis l'accent sur les valeurs féminines idéalisées, sur un passé matrifocal préhistorique ou même sur la figure contre-culturelle des sorcières, elle a néanmoins mentionné qu'elle s'adressait aux « femmes » autant qu'aux « personnes de genre fluide », ou « aux personnes qui ne tombent pas dans ces catégories binaires gentilles et nettes », une déclaration fortement applaudie dans la salle.

Il est intéressant de noter que, tout en s'engageant dans des récits sur l'autonomisation et en exposant les impacts socioculturels des hiérarchies de genre implicites, Starhawk a également adopté une autoréflexivité critique sur les dimensions performatives et intégrées de ses propres nouveaux récits. Elle a mentionné à quel point elle était consciente des différents « programmes de vérité » et de la façon dont la construction de la connaissance est un processus situé, en particulier en ce qui concerne les questions de genre. Cette situation illustre de manière très significative la façon dont les écrits, les positions et les performances *queer*, intersectionnels et « post-féministes » influencent, et subvertissent également les points de vue courants dans un paysage socioreligieux, généralement structuré à travers un ordre moral binaire genré (Becci et Prescendi Morresi 2020 ; Lepage 2018). En effet, dans notre cas, la conférence de Starhawk a mis en exergue le fait qu'il y a également un certain trouble du genre dans le milieu éco-spirituel.

Nous soutenons que cette conférence donnée par Starhawk était un événement culminant au sein d'un mouvement éco-spirituel et éco-activiste plus large en Suisse romande, qui a été déclenché, comme nous l'avons vu, par la COP21 en 2015. Avant cette période, des notions telles que l'« écoféminisme » ou l'« éco-spiritualité » n'étaient guère débattues ou même portées à l'attention du public dans les médias francophones. L'accélération de la fréquence des mobilisations civiques a favorisé la rencontre d'acteur·trice·s influent·e·s issu·e·s des milieux académiques, militants, culturels et holistiques. De nouveaux langages, de nouvelles narrations et de nouvelles notions ont été forgés pour cadrer la crise écologique comme étant spirituelle et éminemment genrée. La venue de Starhawk, mais aussi la popularité de cet événement, a mis en lumière la montée en puissance – en taille, en visibilité et en recoupements – des critiques féministes au sein de l'activisme éco-spirituel. En effet, des organisations citoyennes, des ONG chrétiennes libérales et des aumôneries, ainsi que différentes figures des mouvements féministes régionaux étaient toutes présentes à cet événement. Le public était également largement hétéroclite : les femmes de tous âges étaient majoritaires, mais plusieurs hommes, figures clés d'un milieu appelant à une « transition intérieure » et à une posture de « méditant-militant » (Monnot et Grandjean 2021) étaient également présents.

Nous considérons cet événement comme un moment clé auquel se rapportent d'autres occurrences dans lesquelles ces croisements intersectionnels concernant la religion, le genre et l'écologie en Suisse romande. Après la conférence de Starhawk, en septembre 2019, lors du festival Alternatiba à Genève, un poster affiché sur un stand affichait le slogan suivant en anglais : « *We are not defending nature/We are nature defending itself* » se rapportant à la citation habituellement attribuée à l'éco-activiste indienne Vandana Shiva (Shiva 2016). L'affiche représentait un arbre coloré, lumineux et largement habité, avec des hommes et des femmes au phénotype sud-américain prenant apparemment soin des racines. L'iconographie illustre donc ce que le texte affirme : les êtres humains et les non-humains font partie d'un même ordre ontologique, la « nature ». Cet ordre moral est contrasté par sa contre-figure. Au premier plan, sur un fond crépusculaire, les symboles de l'industrialisation et de l'extraction des ressources sont représentés par des stations d'extraction de pétrole et des bulldozers (image 23). La même année, en juin 2019, une mobilisation historique de « femmes* » dans tout le pays avait eu lieu. Dans la ville de Lausanne, la grève a commencé de manière insoupçonnée : à minuit, une marche est organisée en résonance avec une nuit de Walpurgis des sorcières. Des centaines de femmes se rassemblent autour d'un feu de joie où elles ont brûlé rituellement des soutiens-gorges. En 2020, l'événement a été réitéré, bien que, le



Image 22: Atelier de permaculture avec Starhawk organisé par l'association Pôle Sud, juillet 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.

long de la pandémie de COVID-19, les différentes manifestations aient été dispersées en plusieurs endroits. Quelques jours après la grève, dans une ruelle d'un quartier bourgeois de Lausanne, un panneau est resté bien en vue sur les murs d'un centre socioculturel autonome. Cette fois, on pouvait lire en français: « Nous ne nous battons pas pour une nature blanche, masculine et hétéronormative / nous sommes une nature féministe, noire, sacrée et vivante qui se défend ». L'iconographie est plus sobre que celle que nous avons vue au festival Alternatiba en 2019, mettant en scène un pin, des herbes folles, et même un arbre mort, le tout étant englobé dans la catégorie générique de « nature » (voir photo 2 in Becci et Grandjean 2022).

En tant que voix contre-culturelle professant des considérations subversives sur les identités de genre, ainsi que contre la dichotomie nature/culture, Starhawk est en effet une figure intéressante à considérer, car elle

opère une subversion des attributs de genre, tout en utilisant une rhétorique genrée, mais d'une manière réflexive. Lors de la conférence donnée à Lausanne en juillet 2018, elle a résumé la position qu'elle a adoptée tout au long de sa vie sur la spiritualité et les questions de genre :

Vous savez, si nous ne voyons le divin et le sacré que sous la forme masculine, alors il devient très difficile en tant que femme, ou en tant que personne de genre fluide, ou en tant que personne qui n'entre pas dans ces catégories binaires gentilles et nettes, de ressentir cette connexion sacrée à votre propre corps et à votre propre vie. Sentir que l'on est porteur d'une valeur inhérente et qu'il devient également difficile dans la société de maintenir que nous devons tous nous valoriser. Toutes nos images de ce qui est vraiment sacré et divin ne reflètent qu'un seul sexe, une seule race, une seule couleur ou une seule façon d'être.

Ce faisant, elle a lancé un appel pour que de multiples voix écoféministes et *queer* soient entendues, et que l'on valorise de multiples éthos dans l'expression du genre et des orientations sexuelles, dans la mesure où il s'agit de médiatiser les critiques liées à l'épuisement des biotopes locaux (Bauman 2017). Ce qui est fascinant chez Starhawk, ainsi que chez d'autres auteur-e-s comme Joanna Macy, c'est leur capacité à enchevêtrer des registres multiples. Iels sacralisent la figure de la « nature », spiritualisent ce qu'implique un engagement écologique individuel et subjectif, et avancent une critique politique du productivisme, de l'extractivisme, et surtout de la manière dont la dégradation de l'environnement affecte les populations vulnérables dans le monde. Ceci est bien thématiqué par Starhawk lors de sa conférence à Lausanne en juillet 2018 :

Il est très important qu'en tant que femmes, nous nous penchions sur l'impact de l'environnement sur nous, et sur la façon dont la dégradation de l'environnement affecte les femmes dans le monde entier, d'une façon qui, je pense, est parfois encore plus extrême que celle des hommes. À cause, encore une fois, de cette structure inégale du pouvoir. Si vous avez une société ou une culture où les femmes ont moins de pouvoir, moins de pouvoir à la maison, moins d'argent, moins de ressources et moins d'accès à la connaissance et à l'éducation, vous ajoutez à cette dégradation de l'environnement. Ensuite, ce sont souvent les femmes qui ont faim pour nourrir leur famille. Ce sont les femmes qui finissent par marcher des kilomètres et des kilomètres et des heures et des heures chaque jour pour ramasser du bois quand les fournisseurs autour de la maison sont épuisés, ou pour obtenir de l'eau quand il n'y a pas d'accès à l'eau potable. Nous avons donc dû nous pencher sur ces questions, ensemble.



Image 23 :
Alternatiba, juillet 2019, Genève.
Source : Alexandre Grandjean.



Image 24 : Manifestation pour le climat, mai 2021, Paris. Source : Irene Becci.



Image 25 :
Manifestation pour le climat,
septembre 2019, Berne.
Source : Irene Becci.

Dans sa position écoféministe et éco-spirituelle à la fois, Starhawk relie facilement les critiques structurelles ainsi que les dénonciations des luttes de pouvoir à des considérations plus créatives sur l'élaboration de nouveaux rituels, adaptés à chaque individu – subvertissant ainsi ce qui est une opposition binaire commune, ou recherchant des modèles alternatifs ou plus fluides pour démêler la dichotomie de genre. Cette articulation est revendiquée à nouveau quand elle revient les 2 et 3 septembre 2022, invitée cette fois par Pôle Sud¹⁶⁵.

165 Voir https://polesud.ch/event_listing_type/starhawk_rousseau/, consulté le 17.09.2022.

7 Conclusion

Au début de notre recherche, nos observations entraient facilement dans la ligne du constat plus large en sociologie des religions quant à la position paradoxale des femmes dans le champ religieux. Les femmes y sont d'habitude plus impliquées que les hommes (Monnot et Stolz 2019), mais ces derniers occupent toujours la plupart des positions d'autorité au sein des organisations religieuses. Cette situation s'est modifiée avec l'apparition en force d'activistes écoféministes proches du mouvement Wicca.

Les réflexions de Linda Woodhead (Woodhead 2013) à ce sujet nous ont été très utiles pour relier nos observations à des considérations plus larges sur le genre et la religion ou la spiritualité en religion. Le cadre offert par le schéma qu'elle propose nous permet de saisir également la diversité des postures autour du genre dans les situations observées d'activisme éco-spirituel.

Nos études de cas présentent en effet différentes manières de mobiliser le genre autant dans les rituels que dans les théories éco-spirituelles. La tendance à naturaliser le genre par la mobilisation de métaphores organiques et leur association à des valeurs dans le contexte suisse peut être mise en relation avec une influence croissante des conceptions New Age à l'échelle mondiale (Frisk 2010). Les figures clés insérées dans des réseaux transnationaux intègrent et mobilisent dans leurs discours tout un référentiel spirituel sous culturel, favorisant des images telles que le « féminin sacré », la quête d'une « féminité perdue », la notion de « complémentarité des sexes » et l'« harmonie avec la nature », cette dernière étant perçue comme une entité féminine.

Dans cette tendance générale à la popularisation de la spiritualité New Age (Knoblauch 2010), l'essentialisation peut être (Carlassare 2016: 323) une stratégie de résistance afin de dénoncer de manière plus efficace et émotionnelle le dénigrement de l'environnement et des femmes (Larrère 2016). Articulée à la question écologique, la spiritualité holistique glisserait d'une position de quête à une position subversive dans la figure 11.

Selon le schéma de Linda Woodhead (Woodhead 2013), l'« essentialisme stratégique » engendrerait une attitude « contre-culturelle » si l'essentialisation visait à valoriser ce qui est dévalorisé dans l'ordre plus large de genre et à remettre en question sa construction. Les protagonistes de nos observations reproduisent plutôt un tel ordre en idéalisant une vision duale de la société, aussi harmonieuse et complémentaire que la « nature » semble l'être. Il existe en effet toute une panoplie de manières d'introduire une perspective de genre dans les préoccupations écologiques comme notre

étude le montre. L'approche *queer* permet de déconstruire les épistémologies actuelles qui tendent à naturaliser les rôles et valeurs genrés (Butler 1990; Lecerf Maulpoix 2021). Dans notre questionnement sur les enjeux de genre et de pouvoir dans les milieux éco-spirituels en Romandie, les tentatives actuelles d'établir une écologie *queer* (Gandy 2012) offrent une perspective alternative.

Nos réflexions théoriques sur l'essentialisme, le genre et la distribution du pouvoir (Becci *et al.* 2015) éclairent la complexité et l'ambivalence des nouvelles pratiques spirituelles dans le domaine de l'activisme écologique. Dans une tension radicale, les théories *queer* et les tentatives de l'écologie *queer* ont été très critiques envers les définitions organiques du genre et de la nature suivant un « masculinisme autoritaire » (Morton 2010 : 276). Pour le philosophe Timothy Morton, la nature « n'est pas molle comme beaucoup de métaphores organiques favorisées par l'environnementalisme (la « toile de la vie ») » (Morton 2010 : 276, notre traduction). Au contraire, « la nature est agressivement saine, hostile à l'égoïsme. Malgré les images répressives de Mère Nature, la nature n'est pas féminine » (Morton 2010 : 279). « La vie » doit plutôt être conçue comme « un processus, pas un produit » (Morton 2010 : 274) et « la biologie nous montre qu'il n'y a pas de forme de vie authentique » (Morton 2010 : 275). Un excellent exemple montrant la diffusion de cette pensée en Suisse est le succès que connaît (en termes de visites et de critiques, voire de prix) l'introduction d'une salle dédiée à l'Anthropocène au Musée de la Nature à Sion ou le Prix Expo 2021 que l'Académie suisse des sciences naturelles a décerné au Musée d'histoire naturelle de Berne pour l'exposition *Queer – Vielfalt ist unsere Natur*¹⁶⁶.

Dans cette perspective, ouvrir la boîte de Pandore de la « nature » nous amène à redéfinir les positions. D'un côté, il y a celles et ceux qui sont en faveur de distinctions naturalisées renvoyant ou récupérant leur représentabilité holistique (« la toile de la vie », « le cosmos »), comme les activistes de la transition et les écoféministes culturelles. De l'autre côté, nous trouvons les personnes qui souhaitent penser l'hybridité comme Donna Haraway (Haraway 2007) et son concept de « natureculture », ou qui, comme Morton, affirme de manière provocatrice que la « nature », en fait, n'existe pas. Ainsi, du point de vue de l'« écologie *queer* », les écoféministes culturel·le·s et les activistes de la transition sont toujours perçu·e·s comme des essentialistes, même si les « spiritualités de la nature » telles que le néo-paganisme ont tendance à inclure de plus en plus de perspectives LGBTIQ et semblent être plus fluides en termes de genre (Pike 2001).

166 Voir <https://www.nmbe.ch/de/queer>, consulté le 07.03.2022.

Nos observations et analyses documentent la manière dont des notions imprécises comme « nature », « féminin/masculin » et « spiritualité » se déploient entre des points de vue plus conventionnels et « essentialisant » et des visions « *queer* » présentes dans les milieux écoféministes, éco-spirituels et éco-activistes en Suisse. Les luttes stratégiques de communication se basent sur des capitaux culturels et des ressources éducatives spécifiques.

D'une part, la « nature » est souvent genrée au sens étroit du terme par le biais d'iconographies codifiées, favorisant souvent des points de vue de type New Age qui font référence à des stéréotypes de genre tels que l'association de valeurs nourricières, harmonieuses et de soins à la féminité (Becci *et al.* 2020). D'un autre côté, les milieux éco-activistes et éco-spirituels suisses promeuvent une « écologisation du soi », qui mobilise et met l'accent sur des identités sexuées fluides, souvent non définies ou neutralisées, lorsqu'il est question d'engagements écologiques individuels.

Cette opposition n'est toutefois que théorique, car dans une perspective émique, les acteur·trice·s sociaux·le·s se révèlent souvent beaucoup plus erratiques dans la façon dont iels mobilisent les références, les métaphores et les éthos genrés lors des entretiens et des conférences publiques. En illustrant ces différences à travers deux axes nous proposons une interprétation dynamique.

Nous avons constaté que dans le milieu de la spiritualité contemporaine, les activistes se référant au néo-chamanisme, à l'animisme ou aux pratiques à tendance New Age et utilisant une grammaire de l'« énergie » avaient tendance à sacraliser (en partie spiritualiser) la « Nature ». Au sein du milieu éco-spirituel étudié en Suisse romande, Starhawk et certain·e·s écoféministes proposent une articulation des critiques structurelles, des dénonciations des hiérarchies de pouvoir, avec des considérations créatives sur le développement de rituels et de cérémonies propres, « célébrant les saisons et les cycles ... développer une connexion plus profonde » (conférence en juillet 2018 à Lausanne). Leur visée est inclusive et subvertit les dichotomies de genre établies afin de rechercher des modèles alternatifs plus fluides. Starhawk a inspiré non seulement les activistes du mouvement de transition mais aussi les praticien·ne·s néo-chamaniques et néo-païennes.

Il existe donc différentes manières de faire avec ou sans le genre chez les activistes éco-spirituel·le·s, dont les positions ne peuvent pas être réduites à des vues essentialisant les genres. Nous avons trouvé des points de vue « essentialisant » des rôles de genre dans le « milieu holistique », mais ils ont été remis en question ou complétés par de nouveaux « entrepreneur·euse·s de morale », dont beaucoup sont des femmes. Le genre en tant qu'opérateur symbolique fort peut également être neutralisé lorsqu'il sert à universaliser les discours et les pratiques. Les questions de genre peuvent

être intégrées dans des considérations critiques sur la justice sociale et environnementale à travers la notion de *queer* et d'écoféminisme intersectionnel. Dans sa variété, une « spiritualité subtile » émerge dans ce milieu écologique, conçue comme malléable et adaptable aux nouveaux atouts sociaux concernant le genre et l'écologie, et permettant de fines distinctions sociales (Bourdieu 1979).

Le recours à la notion de « Nature » fonctionne comme un opérateur symbolique, un médiateur dans les visions du genre, qu'elles soient différentialistes, essentialistes ou subversives.

Nous avons trouvé une idée distante de la « Nature » plutôt parmi l'éco-spiritualité chrétienne et le Réseau de Transition intérieure, tandis qu'une représentation de la nature comme partiellement proche et hybride parmi les praticien·ne·s de néo-chamanisme, de néo-paganisme et du New Age. La combinaison d'une vision de la Nature comme lointaine avec une posture anthropocentrique conduit à des positions renforçant une vision binaire du genre. C'est le cas de certaines observations faites parmi les activistes éco-spirituel·le·s chrétien·ne·s. Si la posture est biocentrique tout en considérant la « Nature » comme une entité externe, les acteurs et actrices ont tendance à être dans une attitude de quête, visant à dépasser les hiérarchies genrées avec des polarités reproductrices et restant une question individuelle. Un dépassement tactique des binarités de genre se produit avec le processus de neutralisation du genre, comme nous l'avons observé dans le « mouvement de transition », où une posture anthropocentrique est articulée à une nature plus proche. La dernière partie subversive appartient à la posture contre-culturelle tenue par des acteur·trice·s ayant une posture biocentrique et considérant la nature et le soi d'une manière *queer*, comme les praticien·ne·s néo-chamaniques.

Dans les mouvements néo-païens et de spiritualité de la déesse en Romandie, dans les rituels de bénédiction de l'utérus, les cercles de femmes et les guides de ritualisation dans la nature s'inscrivant dans le druidisme (Chautems et Bressoud 2013 ; Chautems et Micheloud 2016) est souvent un cadre qui rend les pratiques sacrées. Dans les Réseaux de la Transition intérieure, l'accent était plutôt mis sur la « sacralité » de la terre et du corps des femmes. Une manifestante à la marche pour le climat à Berne en 2019 (voir image 25) s'appropriait la critique de l'usage d'avions en promenant une pancarte avec l'affirmation qu'il n'y a que les sorcières qui volent véritablement. Lors de la manifestation pour le climat à Paris en 2021 (voir image 24) un groupe de personnes affichaient à leur tour être la « nature qui se défend » ensemble avec des peluches et des fruits et légumes au regard fâché portant une grande boule en papier symbolisant la planète Terre attaquée par des fusées et des avions.

Les panneaux trouvés à Lausanne, Berne ou même Paris opposaient clairement « masculin » à « féministe », encourageant ainsi à aller au-delà d'une vision de l'égalité des sexes et à s'engager dans un militantisme intersectionnel. En qualifiant la nature de sacrée, cette affiche ferait également allusion à l'idée qu'un « contact rituel genré avec l'autre monde donne, dans certaines circonstances, du pouvoir aux femmes » (Greenwood 2000 : 148). En outre, il n'y a pas seulement une vision de la polarité des sexes, mais aussi clairement un idéal selon lequel le féminin est plus puissant que le masculin. Une telle vision écoféministe contient une forme de nouvelle « spiritualité subtile », qui cherche encore localement son emplacement social, culturel, politique et discursif (Becci *et al.* 2021). Il est intéressant de noter que ces différents points de vue qui visent à réenchanter la « nature ». Toutefois, souvent ce qui est réenchante dans la nature est un soi, individuel ou collectif.

Conclusion

Les limites de la réponse holistique aux questions environnementales

Irene Becci avec la contribution d'Alexandre Grandjean

Dans cet ouvrage, nous avons montré que de nombreux facteurs, d'ordre temporel, spatial, global, biographique et institutionnel interviennent dans ce que nous observons comme un tournant majeur dans le panorama post-séculier de nos sociétés, tout en utilisant ce terme avec toute la méfiance suggérée par James Beckford (2012). Le positionnement politique et des variables sociodémographiques (âge, genre, lieu de vie, niveau de formation) entrent en jeu lorsque la notion de spiritualité est convoquée ou évoquée dans le milieu de l'activisme écologique. En Suisse, la sémantique spirituelle tire sa force de la capacité à relier des dimensions très intimes de l'expérience humaine (les sens, les émotions) à des dimensions très larges, élémentaires – cosmologiques –, par le biais d'analogies : le soleil, le vent, l'eau, et d'autres éléments de la nature. Il n'est pas satisfaisant de qualifier les types de pratiques et les références spirituelles que nous trouvons dans le domaine de l'activisme écologique comme simplement « alternatives ». Une approche « holistique », ainsi que sa traduction concrète dans la pratique par une fréquence élevée de méditation et par une compréhension de soi en tant qu'être spirituel est un point commun à un nombre très large de pratiques pourtant diverses.

Se considérer comme spirituel·le et non pas comme religieux·se est fortement lié à un engagement écologique. Dans notre étude, les visions holistiques et spirituelles des environmentalistes convergent effectivement dans la pratique fréquente de la méditation et la valorisation de sentiments holistiques. Notre recherche nous a également permis de constater qu'une grande partie des personnes qui se soucient de l'environnement et qui ont une orientation spirituelle, notamment holistique, partagent également une orientation politique progressiste. Notre étude confirme l'hypothèse de l'existence d'une « *Dark Green Religion* » chez les écologistes, mais la contextualise en termes d'une multitude d'éco-spiritualités. Les valeurs partagées

concernent non seulement la spiritualité et l'écologie, mais aussi la politique. Les éco-spirituel-le-s sont le plus souvent des urbain-e-s, des femmes d'âge moyen et ne sont affilié-e-s à aucune église. Principalement, leurs valeurs politiques sont de gauche tout en prônant un progrès inclusif, lent, durable. Woodhead (2007) a suggéré que les valeurs progressistes partagées au sein du milieu holistique expliquent la forte implication des femmes. Nos résultats concernant le milieu environnemental suggèrent que les valeurs politiques sont deux variables significatives qui sous-tendent ce milieu. L'analyse des documents écrits et des entretiens montre qu'un langage commun et qu'un ensemble de connaissances sur la « spiritualité » se développent à travers les événements écologiques, les festivals, les publications et les réunions publiques. Nous soutenons que ce langage et ces connaissances constituent une forme popularisée (Knoblauch 2009) et spécifique de la « *Dark Green Religion* » (Taylor 2010), qui prolifère via des pratiques éco-spirituelles largement accessibles. Nous avons proposé de saisir ce changement culturel par la notion d'« éco-spiritualité subtile » pour classer cette forme particulière de « *Dark Green Religion* ». Contrairement à cette dernière, l'« éco-spiritualité subtile » comprend des idées culturelles, des croyances, des rituels et des pratiques qui font référence à la nature de manière pragmatique et en relation avec la vie quotidienne, et non d'une manière mystique ou transcendante. Les éco-gestes quotidiens (un virage vers la décélération et le local) sont forgés pour exprimer une attention éthique pour les humains et la nature. En plus d'être liée à l'écologie, cette spiritualité est enchevêtrée à d'autres registres d'action, tels que la santé, le genre et la science. Non seulement elle permet aux acteur-trice-s d'identifier leur spécificité par rapport à d'autres formes d'activisme écologique, mais elle leur permet également d'ouvrir une vision utopique d'une société future, où prévaudraient des valeurs anticapitalistes de gratitude, de non-violence, de bonheur et de fluidité. Cette spiritualité promeut un mode de vie écologique suivant des idées de sobriété dans le quotidien ainsi que le végétarisme comme alimentation réfléchie et respectueuse de l'environnement. Elle implique des pratiques telles que la méditation, le yoga, les pèlerinages, la contemplation, la danse de type « bio-danza » dont nous avons observé des ateliers lors de différents éco-événements. Nous proposons ainsi de désigner cette spiritualité comme « subtile », car ses aspects normatifs sont malléables et adaptables aux conditions individuelles, et sa relation à l'écologie est indirecte et non technique. Cette spiritualité est « subtile » dans le sens où elle opère en arrière-plan et soutient la transition vers un mode de vie durable.

Notre étude pousse à repenser le lien entre religion et écologie en élargissant la compréhension de la religion au-delà de l'affiliation, de l'identi-

cation ou de la théologie. Elle met en évidence l'existence d'un milieu environnemental distinctif dans lequel les gens s'identifient comme spirituel-le-s et sont désaffilié-e-s des églises. Nos enquêtes, observations et analyses ont également permis de documenter, au sein de ce milieu, l'absence de certains groupes sociaux tels que les migrant-e-s, les segments économiquement plus pauvres de la population et les individus qui s'identifient comme religieux dans un sens plus traditionnel. Ce milieu d'activistes écologiques présente donc une certaine homogénéité sociale. La discussion conceptuelle sur le lien entre religion, écologie et spiritualité a montré que les spiritualités holistiques façonnent activement les dimensions publiques et collectives de l'activisme écologique. Une telle conclusion est contre-intuitive, puisque les pratiques holistiques sont souvent considérées comme égocentriques, une idée que Robert Bellah a fortement contribué à diffuser avec la notion de « Sheilalism » (Bellah *et al.* 1985 : 221). Dans le cas de cette éco-spiritualité subtile, il ne s'agit pas d'une spiritualité narcissique (Hedlund-de Witt 2011), mais solidaire et politiquement engagée. Elle ne s'inscrit pas dans un survivalisme néo-païen individualiste et ne dénote pas non plus d'une culture hippie porteuse d'un optimisme naïf. À l'issue de ce travail de recherche, nous estimons que la grande majorité des activistes éco-spirituel-le-s situent leur spiritualité dans un cadre politique qui dote leurs pratiques spirituelles d'une finalité plus large et les inscrit dans un projet collectif de sensibilisation aux enjeux environnementaux.

Notre étude nous ramène vers le débat déclenché en 1986 par l'affirmation du sociologue allemand Ulrich Beck : « La pauvreté est hiérarchique, le smog est démocratique » (Beck 1992 : 36) en anglais et Beck (2001 : 65). Il suggérait que les divisions sociales traditionnelles telles que la race, la classe, l'ethnicité ou le sexe peuvent être secondaires, car les questions écologiques affectent les sociétés de manière universelle. Notre recherche a clairement montré qu'au contraire, les questions environnementales suivent et renforcent les lignes existantes des inégalités raciales, sociales et économiques. Les catégories de race, de classe et de genre ne sont explicitées que dans quelques unes des cinq types d'éco-spiritualités observés (voir chapitre 2), soulignant ainsi la vision d'une utopie de société écologiquement juste et neutre.

Notre travail ethnographique de terrain a offert un ancrage à une réflexion critique nécessaire pour mettre en évidence les dynamiques culturelles que contiennent les revendications d'une approche « spirituelle » de la nature et de l'écologie. Au-delà d'un certain discours homogénéisant, les métaphores utilisées, comme la terre mère, et les rituels créés, par exemple autour de la guérison, sont chargés de marqueurs sexués et racialisés. Les risques de telles homogénéisations seraient d'ignorer des processus pour-

tant en route de marchandisation de biens ou d'espaces urbains par la valeur spirituelle qu'ils peuvent acquérir à travers un processus d'enchantement.

L'approche holistique séduit, car elle unit ce qui est vécu comme fragmenté. Nous avons vu toutefois que la polysémie de ce terme engendre des tensions. Contrairement à l'apparent consensus qui semble se décanter lorsque le terme de globalité est employé, les différentes pratiques et rituels éco-spirituels défendent des visions contrastées de ce qu'écologie peut vouloir dire. La métaphore de la totalité, de l'unité, de l'holisme, du lien entre tout et rien, renvoie inévitablement à une idée de totalité, d'inclusivité, d'universalité.

L'idée de « sentiment holistique » peut minimiser les différences, les inégalités, le déséquilibre, tout en déployant une revendication universaliste qui toutefois ignore ou ne thématise pas les enjeux culturels. L'approche de l'écologie *queer* met en évidence les processus par lesquels les sites naturels dans les villes – qui sont considérés comme une « nature urbaine sauvage » (Gandy 2014: 17) et qui étaient des marqueurs « de désordre spatial » (Gandy 2012: 733) – commencent à être reclassés comme des formes précieuses (Graeber 2001) de nature dans la ville. Ces nouvelles « atmosphères urbaines » naturelles (Löw 2008) ne sont toutefois pas présentes de manière systématique, tout en s'appuyant sur une sémantique spirituelle de type holistique.

Cette recherche a finalement identifié un tournant culturel bien plus large qu'imaginable il y a une dizaine d'années au sein de l'intersection entre action politique, environnementale et symbolique. Les enjeux écologiques en Suisse sont désormais le sujet d'une pluralité de voix et de médiations qui concernent un nombre croissant de dimensions de l'existence humaine, y compris une dimension religieuse au sens large. Les multiples manières d'évoquer les enjeux écologiques articulent différentes échelles de réalité : de l'ultra localisé de la vie des sols (la rhizosphère) aux thématiques des modes de vie et des comportements humains (l'anthroposphère) jusqu'à leurs impacts planétaires (l'Anthropocène). Les porte-paroles d'une écologie « spirituelle » évoquent la vitalité des sols, la préservation des biotopes, des changements de comportements et de valeurs, ou alors une « sacralisation » de la Nature. Ils convoquent également de nombreuses formes de médiations pour rendre compréhensibles les différentes échelles écologiques : corporelles, émotionnelles, sensibles, rituelles, langagières, esthétiques, etc. Ainsi, de nouveaux registres de discours, de métaphores, de pratiques et d'imaginaires capables de réduire la complexité des savoirs écologiques (enjeux de dérégulation climatique, de pollution, de reproduction des inégalités sociales et environnementales), et de les rendre audibles et intelligibles se sont développés dans au moins six univers sociaux que

nous avons étudiés en Suisse romande. Parmi eux, la vitiviniculture biologique et les religions établies n'ont été traitées que de manière marginale dans ce livre, qui s'est concentré sur les univers suivants, avec à chaque fois des constats clairs :

- 1) **Les événements publics politiques** : le registre d'action écologique, mais aussi écoféministe et spirituel prend de l'ampleur lors d'événements politiques et de manifestations festives et publics.
- 2) **Les espaces « naturels » urbains (forêts et parcs publics urbains)** : des pratiques d'enchantement et de sensibilisation écologique se diffusent, notamment lors de festivals urbains, mais également dans les pratiques administratives de gestion des espaces urbains.
- 3) **Le domaine scientifique** : de nombreux experts et des expertes évoquent des dimensions spirituelles dans l'approche de l'écologie, en s'appuyant sur leur rattachement institutionnel scientifique.
- 4) **L'activité artistique et culturelle** : des performances contemporaines en divers formats (bandes dessinées, pièces de théâtre, musique, films, littérature, etc.) rendent compte de la gravité du scénario écologique et accompagnent les imaginaires des activistes rencontré-e-s.

Ce livre renvoie à d'autres publications pour les deux autres univers qui ont été explorés durant cette recherche, c'est-à-dire aux ouvrages édités par Rognon et Monnot (Monnot et Rognon 2021) pour les acteur·trice·s religieux·ses d'une part (paroisses, ONG chrétiennes, théologie verte) et d'autre part au travail de thèse d'Alexandre Grandjean (Grandjean 2022b) pour le domaine de la production agricole et la consommation alimentaire en biodynamie.

Les nombreuses et nombreux activistes rencontré-e-s font entendre une volonté de changement en s'appuyant sur des médiations qui leur permettent d'illustrer de manière plastique les liens entre les causalités tout en offrant des outils d'action. Ces médiations cernent les enjeux de la crise climatique et de l'empreinte de nos sociétés industrielles en réduisant la complexité et l'impact anxiogène. Dans un contexte où des discours et des pratiques sont souvent méconnus et insoupçonnés du grand public, ces différentes voix – parfois dissonantes – constituent une polyphonie sur le plan culturel et des valeurs. Elles passent par de multiples canaux, tels les expériences corporelles, les émotions, les sens et le rapport au vécu. Elles donnent également lieu à la création de nouveaux rituels et langages sur la sacralité du vivant, des revendications d'éthique environnementale dans la production agricole, de la valorisation de zones de friches urbaines et rurales, de la redéfinition de modes de vie durables, de mobilisations civiques, ou encore de l'interface entre les cultures scientifiques et la Cité.

Les figures engagées dans des approches mêlant écologie et spiritualité, rencontrées lors de notre enquête de terrain, sont actives dans les milieux scientifiques, militants, culturels, agro-culturels ou alors dans les Églises et les milieux de spiritualités holistiques. Dans leurs activités, ces figures opèrent des médiations multiples afin de rendre plus audibles et plus compréhensibles les enjeux de dérégulation climatique, de pollution, de reproduction des inégalités sociales et environnementales, ainsi que plus désirable un avenir volontairement plus sobre.

Index des images

- Image 1 : 24h de méditation pour la terre, octobre 2015, Temple de la Fusterie, Genève. Source : Manéli Farahmand.
- Image 2 : 24h de méditation pour la terre, octobre 2015, Genève. Source : Irene Becci.
- Image 3 : Festival de la Terre, juin 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.
- Image 4 : Festival de la Terre, juin 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.
- Image 5 : Événement littéraire et potager dans le « Jardin aux mille mains », août 2020, Ferme de Rovéréaz, Lausanne. Source : Irene Becci.
- Image 6 : Atelier « Sculpture de courges », octobre 2020, Lausanne. Source : Anaïs Reichard.
- Image 7 : Méditation et performance artistique durant le Festival Alternatiba, septembre 2019, Genève. Source : Irene Becci.
- Image 8 : Festival de la Terre, juin 2017, Lausanne. Source : Irene Becci.
- Image 9 : Alternatiba, juin 2017, Genève. Source : Christophe Monnot.
- Image 10 : Festival de la Terre, juin 2018, Lausanne. Source : Irene Becci.
- Image 11 : Une des entrées au Festival de la Terre, juin 2019, Lausanne. Source : Christophe Monnot.
- Image 12 : Festival de la Terre, juin 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.
- Image 13 : Festival de la Terre, vue sur le tribunal depuis la sortie supérieure du parking, juin 2018, Lausanne. Source : Irene Becci.
- Image 14 : Alternatiba, septembre 2016, Genève. Source : Irene Becci.
- Image 15 : Espace transition intérieure, Alternatiba, septembre 2017, Genève. Source : Christophe Monnot.
- Image 16 : Atelier yoga du rire au Parc des Gouges, Alternatiba, septembre 2017, Genève. Source : Irene Becci.
- Image 17 : Alternatiba, septembre 2019, Genève. Source : Alexandre Grandjean.
- Image 18 : Alternatiba Léman, septembre 2017, Genève. Source : Christophe Monnot.
- Image 19 : Récolte aux jardins de Nuglar, octobre 2020. Source : Irene Becci.
- Image 20 : Balade d'éveil des consciences organisée par le laboratoire de la transition intérieure avec Ernst Zürcher au parc Bertrand, juillet 2019, Genève. Source : Irene Becci.
- Image 21 : Photo titrée « Je me rappelle et en même temps j'ai oublié ». Source : Carine Roth.
- Image 22 : Atelier de permaculture avec Starhawk organisé par l'association Pôle Sud, juillet 2018, Lausanne. Source : Salomé Okoekpen.
- Image 23 : Alternatiba, juillet 2019, Genève. Source : Alexandre Grandjean.
- Image 24 : Manifestation pour le climat, mai 2021, Paris. Source : Irene Becci.
- Image 25 : Manifestation pour le climat, septembre 2019, Berne. Source : Irene Becci.

Index des figures

- Figure 1 : Répartition par zones linguistiques des groupes religieux et/ou spirituels
- Figure 2 : Notes d'analyse de distinction séculier-spirituel-religieux
- Figure 3 : Orientation politique : comparaison entre la population suisse et les publics de festivals
- Figure 4 : Spiritualité subjective du public des festivals
- Figure 5 : Réseaux de liens à travers deux festivals
- Figure 6 : Sphères d'influence des festivals
- Figure 7 : Sous-sphères d'influence des festivals
- Figure 8 : Chronologie de la construction des réseaux (résultant des entretiens)
- Figure 9 : Positions des éco-spiritualités selon le degré d'établissement social
- Figure 10 : La religion vis-à-vis du genre
- Figure 11 : Positionnement des éco-spiritualités dans le schéma de Woodhead

Références bibliographiques

- Afeissa, Hicham-Stéphane. 2016. Ecosophie. In Choné, Aurélie. Isabelle Hajek et Philippe Hamman (dir.). *Guide des humanités environnementales* (pp.51-58). Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Albrecht, Glenn A. 2005. *Solastalgia: a new concept in human health and identity*. PAN Partners.
- Albrecht, Glenn A. 2019. *Earth Emotions: New Words for a New World*. Ithaca: Cornell University Press.
- Altglas, Véronique. 2005. *Le nouvel Hindouisme occidental*. Paris: CNR.
- Altglas, Véronique. 2014a. Exotisme religieux et bricolage. *Archives de sciences sociales des religions* (167): 315-32.
- Altglas, Véronique. 2014b. *From Yoga to Kabbala: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
- Altglas, Véronique. 2005. *Le nouvel Hindouisme occidental*. Paris: CNR.
- Ammerman, Nancy T. 2013. Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2): 258-78. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/jssr.12024>.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Aufderreggen, Kurt et al. 2010. *Paroisses vertes: guide écologique à l'attention des Eglises; oeku Eglise et environnement*. Genève; Berne: Labor et Fides.
- Aufderreggen, Kurt et al. 2014. *Es werde grün: Umwelthandbuch für Kirchgemeinden*. Luzern/Berne: Rex Verlag et Oeku.
- Augé, Marc. 1992. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bacqué, Marie-Hélène et Carole Biewener. 2013. *L'empowerment, une pratique émancipatrice*. Paris: La Découverte.
- Baggiolini, Marco. 1990. Production intégrée en Suisse: I. aperçu historique de la «production agricole intégrée». *Bulletin de la société entomologique Suisse* 63: 493-500.
- Baubérot, Jean. 2015. *Les sept laïcités françaises: le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris: la Maison des sciences de l'homme.
- Bauhardt, Christine. 2013. Rethinking gender and nature from a material(ist) perspective: Feminist economics, queer ecologies and resource politics. *European Journal of Women's Studies* 20 (4): 361-75. <https://doi.org/10.1177/1350506812471027>.
- Bauman, Whitney A. 2017. What's Left (Out) of the Lynn White Narrative?. In Todd Le Vasseur et Anna Peterson (dir.) *Religion and Ecological Crisis: The «Lynn White Thesis» at Fifty*. (pp. 165-77). New-York: Routledge.
- Bauman, Whitney A., Richard R. II Bohannon et Kevin J. O'Brien. 2011. Introduction. In Whitney A. Bauman, Richard R. II Bohannon et Kevin J. O'Brien (dir.). *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. (pp. 1-9). New York/ London: Routledge.

- Beaumont, Justin et Christopher Baker. 2011. *Postsecular cities: Space, theory and practice*. A&C Black.
- Becci, Irene. 2012. Religion et socialisation – défis de la politique de formation. In Bochsinger, Christoph (dir.). *Religions, Etat et Société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieux*. (pp. 171-203). Zurich: Neue Zürcher Zeitung libro.
- Becci, Irene. 2018. Zones grises: Diversité religieuse et pouvoir en institution. *Social Compass* 65 (2): 199-214.
- Becci, Irene. 2021. Beyond the Rhetoric of Recognition or Separation: Two Swiss Cantons' Attempts at Governing Religious Superdiversity. *Religions* 12 (234). <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel12040234>.
- Becci, Irene 2022. Grounding Eco-spiritualities: Insights Drawing on Research in Switzerland. *ARGOS* 1 (1): 103-125.
- Becci, Irene et Zhargalma Dandarova-Robert. 2021. Se dire « spirituel », « religieux », les deux ou aucun des deux en Suisse: une analyse sociologique. *Working Paper* 16. Lausanne: Université de Lausanne. https://www.unil.ch/issr/files/live/sites/issr/files/shared/Publications/WP_WorkingPapers/WP%2016%202021/WorkingPaper_16_ISSR_FTSR_UNIL.pdf.
- Becci, Irene et Zhargalma Dandarova-Robert. 2022. Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen «religiös» und «spirituell» in Umfragen. In Jörg Stolz et al. *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel* (pp.33-64). Wiesbaden: Springer VS.
- Becci, Irene, Manéli Farahmand et Alexandre Grandjean. 2015. Power and Gender Structures in Contemporary Spirituality and Cosmovisions. *Etnografia e ricerca qualitativa* 8 (1): 155-169.
- Becci, Irene, Manéli Farahmand et Alexandre Grandjean. 2020. The (B)earth of a Gendered Eco-Spirituality: Globally Connected Ethnographies Between Mexico and the European Alps. In Anna Fedele et Kim E. Knibbe (dir.). *Secular Societies, Spiritual Selves?: The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*, London/New York: Routledge.
- Becci, Irene, Manéli Farahmand et Francesca Prescendi Morresi. 2019. « Actes de terrain », Saisir le genre à travers des nouveaux rituels: Le cas de Damanhur. ISSR (Université de Lausanne).
- Becci, Irene et Alexandre Grandjean. 2018. Tracing the Absence of a Feminist Agenda in Gendered Spiritual Ecology: Ethnographies in French-speaking Switzerland. *Antropologia* 5 (1): 23-38.
- Becci, Irene, Alexandre Grandjean, Monica Serlavos et Sophie Swaton. 2018. Une ethnographie des votes et réactions sur les scénarios dans le cadre du festival Alternatiba. In Nelly Niwa et Benoît Frund (dir.). *Volteface: la transition énergétique, un projet de société*. Lausanne: Charles Léopold Mayer.
- Becci, Irene et Alexandre Grandjean, 2022. Is Sacred Nature Gendered or Queer? Insights from a Study on Eco-Spiritual Activism in Switzerland. *Religions* 13 (1). <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13010023>.
- Becci, Irene, Alexandre Grandjean, Christophe Monnot et Salomé Okoekpen. 2021. Verso una «spiritualizzazione dell'ecologia»? Prospettive sociologiche dal contesto francofono. *Humanitas* 76 (3): 398-410. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.40155>.
- Becci, Irene et Christophe Monnot. 2016. Spiritualité et religion: Nouveaux carburants vers la transition énergétique ?. *Histoire, monde et cultures religieuses* 4 (40): 93-109.
- Becci, Irene, Christophe Monnot et Boris Wernli. 2021. Sensing «Subtle Spirituality» among Environmentalists: A Swiss Study. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15 (3): 344-367. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.40147>.
- Becci, Irene et Salomé Okoekpen. 2021. « Staging Green Spirituality in the Parks of Lausanne and Geneva: A Spatial Approach to Urban Ecological Festivals. In Paul Bramadat, Mar Griera,

- Marian Burchardt et Julia Martinez-Ariño (dir.). *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces*. London/New York: Bloomsbury.
- Becci, Irene et Francesca Prescendi Morresi. 2020. *Imaginaires queers. Transgressions religieuses et culturelles à travers l'espace et le temps*. Lausanne: BSN Press.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London/Thousand Oaks: Sage.
- Beck, Ulrich. 2001. *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité (trad. Laure Bernardi)*. Paris: Alto Aubier.
- Becker, Howard. 1985 (orig. 1963). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié.
- Becker, Howard. 1963. *Outsiders; studies in the sociology of deviance*. London: Free Press of Glencoe.
- Beckford, James A. 1993. Conclusion. Ecologie et Religion dans les sociétés industrielles avancées. In Danièle Hervieu-Léger (dir.). *Religion et Ecologie* (pp. 239-249). Paris: Cerf.
- Beckford, James Arthur. 2003. *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, James Arthur. 2012. Public religions and the post-secular: critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (1): 1-19.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Béraud, Céline. 2021. *La bataille du genre: du mariage pour tous à la PMA. Raison de plus*: Editions Fayard.
- Berglung, Oscar et Daniel Schmidt. 2020. *Extinction Rebellion and Climate Change Activism*. London: Palgrave Macmillan.
- Berry, Evan. 2013. Religious Environmentalism and Environmental Religion in America. *Religion Compass* 7 (10).
- Bertina, Ludovic. 2016. Le catholicisme et la question environnementale en France: Les raisons culturelles d'un retard. *Revue française d'histoire des idées politiques* 44 (2): 127-155.
- Birch, Charles. 1976. Appelés à remplir la terre. In Marcel Henriot (dir.). *Briser les barrières* (pp. 106-127). Paris: L'Harmattan.
- Birch, Charles et Lukas Vischer. 1997. *Living with the Animals, The Community of God's Creatures. Risk Book Series*. Geneva: WCC.
- Böhm, Steffen et Tamas Lestar. 2020. «Ecospirituality and sustainability transitions: agency towards degrowth. *Religion, State & Society* 48 (1): 56-73. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1702410>.
- Botta, Sergio. 2018. *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, pratiche, credenze*. Roma: Carocci.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction: critique sociale du jugement. Le Sens commun*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourg, Dominique. 1996. *L'homme artificiel: Le sens de la technique*. Paris: Gallimard.
- Bourg, Dominique. 2003. *Le nouvel âge de l'écologie. Technocites*. Paris: Descartes Et Cie.
- Bourg, Dominique. 2018. *Une nouvelle Terre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Bourg, Dominique et Alain Papaux (dir.). 2010. *Vers une société sobre et désirable*. Paris: PUF.
- Bourg, Dominique et Alain Papaux. 2015. *Dictionnaire de la pensée écologique*. Presses Universitaires de France.
- Bourg, Dominique et Philippe Roch. 2010. *Crise écologique, crise des valeurs?: Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*. Genève: Labor et Fides.
- Bourg, Dominique et Philippe Roch. 2012. *Sobriété volontaire, en quête de nouveaux modes de vie*. Genève: Labor et Fides.
- Braidotti, Rosi. 2008. In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory Culture Society* 25 (1): 1-24. <https://doi.org/10.1177/0263276408095542>.

- Brechbühl, Ursula et Lucienne Rey. 1998. *Natur als kulturelle Leistung: zur Entstehung des modernen Umweltdiskurses in der mehrsprachigen Schweiz*. Zürich: Seismo Verlag.
- Bréchon, Pierre et Anne-Laure Zwilling. 2020. *Indifférence religieuse ou athéisme militant?: penser l'irreligion aujourd'hui*. Grenoble: PUG.
- Brusadelli, Nicolas, Marie Lemay et Yannick Martel. 2016. L'espace contemporain des « alternatives » : Un révélateur des recompositions des classes moyennes ? *Savoir/Agir* 4 (38): 13-20.
- Burgart Goutal, Jeanne. 2020. *Etre écoféministe: Théories et pratiques*. Paris: L'échappée.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Callon, Michel, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. 2001. *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil.
- Carlassare, Elizabeth. 2016. L'essentialisme dans le discours écoféministe. In Hache, Emilie (dir.). *Reclaim: Recueil de textes écoféministes* (pp. 319-340). Paris: Cambourakis.
- Carnevali, Barbara et Emanuele Coccia. 2013. La liberté organisée de l'amour entretien avec Eva Illouz. *Diogenè* (241): 115-120.
- Carson, Rachel. 1962. *Silent Spring*. Boston/Cambridge: Houghton Mifflin Co./The Riverside Press.
- Castells, Manuel. 1996. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. II. Oxford: Willey Blackwell.
- Castells, Manuel. 2009. The Other Face of the Earth: Social Movements against the New Global Order. In Castells, Manuel *The Power of Identity*, (pp. 71-167). Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd.
- Castree, Noel et Bruce Braun (dir.) 2001. *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*. Malden/Oxford: Blackwell Publishers.
- Chamel, Jean. 2017. Des écologistes face à l'hubris de la modernité: démesure, surmesure et amesure. *Démesure: Deuxième Congrès international de l'AFEA*, no. Université de Toulouse.
- Chamel, Jean. 2018. « Tout est lié ». Ethnographie d'un réseau d'intellectuels engagés de l'écologie (France-Suisse): De l'effondrement systémique à l'écospiritualité holiste et moniste. PhD dissertation, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne, CH.
- Chamel, Jean. 2019. Faire le deuil d'un monde qui meurt. Quand la collapsologie rencontre l'écospiritualité. Paris: Association Terrain. *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*. 71: 68-85. <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/terrain.18101>.
- Champion, Françoise. 1995. Religions, approches de la nature et écologies. *Archives de sciences sociales des religions* 90: 39-56.
- Charbonneau, Bernard. 1974. Un nouveau fait social: Le mouvement écologique. *Foi et Vie* 73 (5-6): 82-92.
- Charmetant, Eric. 2018. Ecologie profonde et spiritualité: un lien si fort. *Revue d'éthique et de théologie morale* Hors série, no. Editions du Cerf: 103-15. <https://doi.org/https://doi.org/10.3917/retm.299.0103>.
- Chautems, Joëlle. 2019. *Messages des plantes au peuple humain*. Lausanne: Favre.
- Chautems, Joëlle et Mathieu Bressoud. 2013. *Guide des lieux enchantés de Suisse romande: 30 balades à la rencontre des esprits de la nature*. Lausanne: Favre.
- Chautems, Joëlle et Marlène Micheloud. 2016. *Rituels symboliques dans la nature: 25 itinéraires en Suisse romande*. Lausanne: Favre.
- Choné, Aurélie. 2009. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse: Passeurs entre Orient et Occident: Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.

- Choné, Aurélie. 2013. Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner. *Politica Hermetica* (27): 15-35.
- Choné, Aurélie. 2016. Ecospiritualité. In Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (dir.). *Guide des Humanités environnementales*, 59-71. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Ciancimino Howell, Francesca. 2018. *Food, Festival and Religion: Materiality and Place in Italy*. London & New York: Bloomsbury.
- Clavel, Maïté 2010. Un ailleurs au sein de la ville. Le parc des Buttes-Chaumont. *Ethnologie française* 40, Presses Universitaires de France (4): 609-621.
- Clements, John M., Chenyang Xiao et Aaron M. McCright. 2014. An Examination of the 'Greening of Christianity' Thesis among Americans, 1993–2010. *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (2): 373-391.
- Cloke, Paul et Beaumont, Justin. 2013. Geographies of postsecular rapprochement in the city. *Human Geography* 37 (1): 27-51. <https://doi.org/10.1177/0309132512440208>.
- Cometti, Geremia, Pierre Le Roux, Tiziana Manicone et Nastassja Martin (dir.) 2019. *Au seuil de la Forêt, Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*. Mirebeau-sur-Bèze: Tau-tem.
- Corbin, Alain. 2001. *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social: XVIIIe-XIXe siècles*. Paris: Champs Flammarion.
- Corbin, Alain. 2018. *La fraîcheur de l'herbe: Histoire d'une gamme d'émotions*. Paris: Fayard.
- Cudny, Waldemar. 2016. *Festivisation of Urban Spaces*. Cham: Springer.
- D'Eaubonne, Françoise. 1974. *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay Editeur.
- Darwin, Charles Robert. 2008 [1859]. *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou, la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*. traduit par Jean-Marc Drouin. Paris: Flammarion.
- Davie, Grace. 1990. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass* 37 (4): 455-469.
- De Certeau, Michel. 1980. *L'invention du quotidien..* Vol. 1: Arts de faire. Paris: Union générale d'éditions.
- de Gasquet, Béatrice 2019. Quels espaces pour les féminismes religieux ?. *Nouvelles Questions Féministes* 38 (1): 18-35. <https://doi.org/10.3917/nqf.381.0018>. <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2019-1-page-18.htm>.
- De Lauretis, Teresa. 1991. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. *Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies* 3 (2): iii-xviii.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris Gallimard.
- Descola, Philippe 2021. *Les formes du visible*. Paris: Seuil.
- Despret, Vinciane. 2019. *Habiter en oiseau*. Arles: Actes sud.
- Desveaux, Jean-Baptiste. 2020. La crainte de l'effondrement climatique. *Le Coq-héron* (3): 108-115.
- Di Marco, Steeve et Gorka Cruz. 2018a. *Les esprits de la nature dans les parcs de Suisse romande: Guide d'éveil au ressenti*. Bière: Cabédita.
- Douglas, Mary. 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge /L. Kegan Paul.
- Droz, Yvan et Jérémie Fornay. 2007. *Un métier sans avenir ? : La grande transformation de l'agriculture suisse romande*. Paris: Karthala.
- Durand, Jean-Dominique. 2016. La papauté et le climat. *Histoire, monde et cultures religieuses* 4 (40): 61-67.

- Eade, John et David Garbin. 2007. Reinterpreting the Relationship Between Centre and Periphery: Pilgrimage and Sacred Spatialisation Among Polish and Congolese Communities in Britain. *Mobilities* 2 (3): 413-424. <https://doi.org/10.1080/17450100701597384>.
- Eckberg, Douglas Lee et T. Jean Blocker. 1989. Varieties of Religious Involvement and Environmental Concerns: Testing the Lynn White Thesis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (4): 509-517. <https://doi.org/10.2307/1386580>. <http://www.jstor.org/stable/1386580>.
- Egger, Michel Maxime. 2012. *La Terre comme soi-même: Repères pour une écospiritualité*. Genève: Labor et Fides.
- Egger, Michel Maxime. 2017. *Ecopsychologie: Retrouver notre lien avec la Terre*. Genève: Editions Jouvence.
- Egger, Michel Maxime. 2021. La panenthéisme pour réenchanter notre relation à la création. In Monnot, Christophe et Frédéric Rognon (éd.). *La nouvelle théologie verte* (pp.191-201). Genève: Labor et Fides.
- Ellul, Jacques. 1988. *Le bluff technologique: La force des idées*. Paris: Hachette.
- Farrell, Clare, Alison Green, Sam Knights et William Skeaping. 2019. *This Is Not a Drill: an Extinction Rebellion Handbook*. London: Penguin.
- Fedele, Anna. 2012. *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*. Oxford: Oxford University Press.
- Fedele, Anna et Kim E. Knibbe. 2013. *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. New York/London: Routledge.
- Fedele, Anna et Kim E. Knibbe, dir. 2020. *Secular Societies, Spiritual Selves?: The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. New York/London: Routledge.
- Federici, Silvia. 2019. *Re-enchanting the world: feminism and the politics of the commons*. Oakland, CA: PM Press.
- Ferry, Luc. 1992. *Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset.
- Fisher, Berenice et Joan Tronto. 1990. « Toward a feminist theory of caring. » *Circles of care: Work and identity in women's lives*: 35-62.
- Foucault, Michel. [1967] 1986. De l'autre espace. *Diacritique* 16 (1): 24-27.
- Fox, Matthew et Catherine Hammond. 1991. *Creation, spirituality & the dreamtime*. Newtown, NSW: Millenium Books.
- Foyer, Jean. 2010. *Il était une fois la bio-révolution: Nature et savoirs dans la modernité globale*. Paris: PUF.
- François, Pape. 2015. *Encyclique Laudato si'*. Vatican.
- Frich, Bastiaan. 2014. Ernten, wo man is(s)t. In Marianna Serena, Michael Suanjak, Beat Brechbühl et Franca Pedrazzetti (dir.). *Das Lexikon der alten Gemüsesorten. 800 Sorten – Geschichte, Merkmale, Anbau und Verwendung in der Küche*, sou, 340-341. München: AT Verlag.
- Frisk, Liselotte. 2010. Globalization: A Key Factor in Contemporary Religious Change. *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 5: i-xiv.
- Gandy, Matthew. 2012. Queer ecology: Nature, sexuality, and heterotopic alliances. *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (4): 727-747. <https://doi.org/10.1068/d10511>. <http://epd.sagepub.com/content/30/4/727.full.pdf>.
- Gandy, Matthew. 2014. *The fabric of space: Water, modernity, and the urban imagination*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Garnoussi, Nadia. 2013. Des glissements du spirituel au « psy ». *Archives de sciences sociales des religions* 163: 63-82.
- Gebhardt, Winfried. 1987. *Fest, Feier und Alltag: über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*. Francfort/M: Peter Lang GmbH.

- Gebhardt, Winfried. 2000. *Events*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gebhardt, Winfried, Ronald Hitzler et Michaela Pfadenhauer. 2013. *Events: Soziologie des Außergewöhnlichen*. Vol. 2. Cham: Springer.
- Gervais, Mathieu. 2021. The Spiritualization of Ecology and (De)politicization. *Journal of Religion, Nature and Culture* 15, no. Special Issue: Toward a «Spiritualization» of Ecology? Sociological Perspectives from Francophone Contexts (3): 297-316. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.40191>. <https://journal.equinoxpub.com/JSRNC/issue/archive>.
- Getz, Donald. 1989. Les événements spéciaux: Defining the product. *Tourism management* 10 (2): 125-137.
- Getz, Donald. 2005. *Event management et tourisme événementiel*. Elsford: Cognizant Communication.
- Getz, Donald. 2008. Le tourisme événementiel: définition, évolution et recherche. *Tourism management* 29 (3): 403-428.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Oxford: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1994a. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1994b. *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan.
- Gilliat-Ray, Sophie et Mark Bryant. 2011. Are British Muslims «Green»? An Overview of Environmental Activism among Muslims in Britain. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 5 (3): 284-306. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v5i3.284>.
- Graeber, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan.
- Grandjean, Alexandre. 2021. Créativité agronomique et rituelle dans les vignobles suisses: Une étude des engagements pluriels dans la viticulture biodynamique. *Ethnologie française* 51 (3): 502-512.
- Grandjean, Alexandre. 2022a. Vers une « spiritualisation » de l'agriculture viticole ? La biodynamie au carrefour de ses cosmologies. In Jean Foyer, Aurélie Choné et Valérie Boisvert (dir.) *Les esprits scientifiques: Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*. (pp.97-122). Grenoble: UAB Editions.
- Grandjean, Alexandre. 2022b. *Arborescence: les voix de l'écologie spirituelle*. Vevey: Hélice Hélas.
- Grandjean, Alexandre, Christophe Monnot et Irene Becci. 2018. Spiritualités et religions: Des « facilitateurs » pour la transition énergétique ? *Volteface: La transition énergétique un projet de société*, sous la direction de Nelly Niwa et Benoît Frund, 157-174. Lausanne / Paris: Editions d' en bas / Fondation Charles Léopold Mayer.
- Grasseli Meier, Marianne. 2016. *Rituels de femmes pour s'épanouir au rythme des saisons*. Paris: Le Courrier du livre.
- Grasseli Meier, Marianne. 2018 *Le réveil des gardiennes de la terre*. Paris: Le Courrier du livre.
- Grasseli Meier, Marianne. 2021. *La nature guérisseuse: pratiques inspirantes*. Paris : Le Courrier du livre.
- Greenhill, Murni, Zoe Leviston, Leonard Rosemary et Iain Walker. 2014. Assessing climate change beliefs: Response effects of question wording and response alternatives. *Public Understanding of Science* 23 (8): 947-965. <https://doi.org/10.1177/0963662513480117>.
- Greenwood, Susann. 2000. Gender and Power in Magical Practices. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Steven J. Sutcliffe et Marion Bowman (dir.), 137-154. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Griera, Mar, Julia Martínez-Ariño et Anna Clot-Garrell. 2021. Banal Catholicism, Morality Politics and the Politics of Belonging in Spain. *Religions* 12 (5).

- Grim, John et Mary Evelyn Tucker. 2011. Intellectual and Organizational Foundations of Religion and Ecology. In Whitney A. Bauman, Richard R. II Bohannon et Kevin J. O'Brien (dir.). *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology* (pp. 81-95). New-York/London: Routledge.
- Grinevald, Jacques. 2010. La thèse de Lynn White, Jr. 1966: Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne. In Bourg, Dominique et Philippe Rochus (dir.). *Crise écologique, crise des valeurs ? : Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève : Labor et Fides.
- Guattari, Félix. 1989. *Les trois écologies*. Paris : Galilée.
- Guth, James L., John C. Green, Lyman A. Kellstedt et Corwin E. Smidt. 1995. Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes on Environmental Policy. *American Journal of Political Science* 39 (2): 364-382. <https://doi.org/10.2307/2111617>. <http://www.jstor.org/stable/2111617>.
- Habermas, Jürgen 1981/1987. *Théorie de l'agir communicationnel* Vol. Tome 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Paris: Fayard.
- Hache, Emilie. 2016a. Introduction : Reclaim ecofeminism! In Hache Emilie (dir.) *Reclaim: Recueil de textes écoféministes* (pp. 9-57). Paris : Cambourakis.
- Hache, Emilie. (dir.) 2016b. *Reclaim: Recueil de textes écoféministes*. Paris : Cambourakis.
- Haeckel, Ernst. 1866. *Général Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. 2 vols. Berlin: G. Reimer.
- Hall, David D. (dir.). 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Hamayon, Roberte. 2015. *Le chamanisme: Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et aujourd'hui*. Paris: Eyrolles.
- Hamilton, Clive. 2013. *Les apprentis sorciers du climat*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hamilton, Lawrence C. 2011. Education, politics and opinions about climate change evidence for interaction effects. *Climatic Change* 104 (2): 231-242. <https://doi.org/10.1007/s10584-010-9957-8>. <https://doi.org/10.1007/s10584-010-9957-8>.
- Hanegraaff, Wouter J. 2002. New Age Religion. Woodhead, Linda, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami et David Smith (dir.). *Religion in the Modern World* (pp. 339-356). London / New York: Routledge.
- Hann, Chris et Herman Goltz. 2010. *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. London: University of California Press.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Haraway, Donna. 2007. *Le Manifeste cyborg et autres essais: Sciences – Fictions – Féminismes*. Paris: Exils.
- Haraway, Donna. 2015. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- Harmannij, Derk 2019. Is It Possible to Give Environmental Issues a More Prominent Role in Church Life? *Sustainability and the Humanities*, Filho, Leal, W. Consorte et A. McCrea (dir.). 97-114. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-95336-6_6
- Hedges, Elli et James A. Beckford. 2000. Holism, Healing and the New Age. In Steven J. Sutcliffe et Marion Bowman (dir.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edimburgh: Edimburgh University Press.
- Hedlund-de Witt, Annick. 2011. The rising culture and worldview of contemporary spirituality: A sociological study of potentials and pitfalls for sustainable development. *Ecological Econo-*

- mics* 70 (6): 1057-1065. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2011.01.020>. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0921800911000486>.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead, Bronislaw Szerszynski et Karin Trusting. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle (dir.) 1993. *Religion et Ecologie*. Paris : Cerf.
- Hess, Gérald. 2013. *Ethiques de la nature*. Paris : Presses universitaires de France.
- Hess, Gérard. 2015. Biocentrisme. Dominique Bourg et A. Papaux (dir.) *Dictionnaire de la pensée écologique*. (pp. 40-44). Paris : PUF.
- Hinsch, Bret. 2002. *Women in Early Imperial China*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.
- Hollstein, Bettina et Florian Straus. 2006. *Qualitative Netzwerkanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hopkins, Rob. 2011. *The transition companion: making your community more resilient in uncertain times*. White River Junction, Vt.: Chelsea Green Pub.
- Hopkins, Rob. 2020. Maybe there is an alternative after all? *Agriculture and Human Values* 37 (3): 529-530.
- Howard, Albert. 2010 [1940]. *Testament agricole: Pour une agriculture naturelle*. traduit par Jean Usse. Escalquens : Dangles.
- Huss, Boaz. 2014. Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 47-60. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803>.
- Illich, Ivan. 1973. *La convivialité*. Paris : Seuil.
- Illouz, Eva. 2006. *Les sentiments du capitalisme*. traduit par J.-P. Ricard. Paris : Seuil.
- Illouz, Eva. 2019. *Les marchandises émotionnelles: L'authenticité au temps du capitalisme*. Paris : Premier Parallèle.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London / New York: Routledge.
- Ivakhiv, Adrian. 2007. Religion, Nature and Culture: Theorizing the Field. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*.
- Jain, Andrea R. 2021. The Study of Religion and Gender in the Time of Planetary Ecological Crisis and Pandemic. *Religion and Gender* 11 (1): 89-93. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/18785417-01101016>. https://brill.com/view/journals/rag/11/1/article-p89_9.xml.
- Jaurès, Jean. 2015. *Histoire socialiste de la Révolution française/T. 3, La Législative*. Paris : Les Editions sociales.
- Jenny, Magali. 2021. *Nouveau guide des guérisseurs de Suisse romande*. Lausanne : Favres.
- Jerónimo, Helena M., José Luis Garcia et Carl Mitchan. 2013. *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. Cham: Springer.
- Joas, Hans. 2020. *Les pouvoirs du sacré – Une alternative au récit du désenchantement (traduit par Tetaz Jean-Marc)*. Paris : Seuil.
- Johnston, Erin F. 2013. «I Was Always This Way ...: Rhetorics of Continuity in Narratives of Conversion. *Sociological Forum* 28 (3): 549-573.
- Johnstone, Chris et Joanna Macy. 2018 [2012]. *L'espérance en mouvement*. traduit par C. Carré et F. Ferrand. Genève : Labor et Fides.
- Jonas, Hans et Jean Greisch. 1990. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. [Paris] : Flammarion.

- Kanagy, Conrad L. et Willits, Fern K. 1993. A «Greening» of Religion? Some Evidence from a Pennsylvania Sample. *Social Science Quarterly* 74 (3): 674-683.
- Kanagy, Conrad L. et Nelsen M. Hart. 1995. Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions. *Review of Religious Research* 37 (1): 34-45.
- Kant, Emmanuel. 1921. *Critique de la raison pratique*. 5e édition. Librairie Felix Alcan.
- Kaufmann, Alain. 1993. L'affaire de la mémoire de l'eau : Pour une sociologie de la communication scientifique. *Réseaux* 11 (58): 67-89.
- King, Anna S. 1996. Spirituality : Transformation and Metamorphosis. *Religion* (26): 343-51.
- Knoblauch, Hubert. 2008. Spirituality and Popular Religion in Europe. *Social Compass* 55 (2): 140-153.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Die Sehnsucht nach Spiritualität* Frankfurt am Main: Campus.
- Knoblauch, Hubert. 2010. Vom New Age zur populären Spiritualität. In Dorothea Lüddeckens et Raphael Walthert (dir.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*. (pp. 149-174). Bielefeld: Transcript.
- Knoblauch, Hubert. 2014. Popular Spirituality. In Hense, Elisabeth, Frans Jespers et Peter Nissen (dir.) *Present-Day Spiritualities: Contrasts and Overlaps* (pp. 81-102). Leiden/Boston: Brill.
- Knott, Kim. 2015. Walls and other unremarkable boundaries in South London: Impenetrable infrastructure or portals of time, space and cultural difference? *New Diversities* 17 (2): 15-34.
- Koehrsen, Jens. 2012. How Religious is the Public Sphere ? : A Critical Stance on the Debate About Public Religion and Post-secularity. *Acta Sociologica* 55 (3): 273-288. <https://doi.org/10.1177/0001699312445809>.
- Koehrsen, Jens. 2015. Does Religion Promote Environmental Sustainability ? : Exploring the Role of Religion in Local Energy Transitions. *Social Compass* 62 (3): 296-310. <https://doi.org/10.1177/0037768615587808>. <http://scp.sagepub.com/content/62/3/296.full.pdf>.
- Koehrsen, Jens. 2018. Religious Agency in Sustainability Transitions: Between Experimentation, Upscaling, and Regime Support. *Environmental Innovation and Societal Transitions* 27: 4-15. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2017.09.003>.
- Koehrsen, Jens, Huber, Fabian, Becci, Irene et Blanc, Julia. 2019. How is Religion Involved in Transformations Towards More Sustainable Societies? A Systematization. *HISTORIA RELIGIONUM*. 11-12 (1): 99-116. <https://doi.org/10.19272/201904901007>.
- Koussens, David. 2020. La sécularisation de la laïcité organisée en Belgique. Discours et engagements du Centre d'action laïque (1999-2019). *Social Compass* 67 (2): 206-220. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0037768620917281>.
- Lamont, Michèle et Virág Molnár. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* 28: 167-195.
- Larrère, Catherine. 2016. Postface : L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement. In Emilie Hache (dir.) *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (pp. 369-389). Paris : Cambourakis.
- Larrère, Catherine. 2018. Approche philosophique de la nature. *Guide des Humanités environnementales*. in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (dir.). Environnement et société (pp. 31-40). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Larrère, Catherine et Bérandère Hurand. 2014. *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* Paris : Éditions de la Sorbonne.
- Latour, Bruno. 2004a. *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris : La Découverte.
- Latour, Bruno. 2004b. Science et Raison : Une comédie des erreurs. *Cosmopolitiques* 6: 48-53.

- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa: Huit Conférences sur le nouveau Régime climatique. Les Empêcheurs de Penser en Rond*. Paris: La Découverte.
- Le Brun, Jacques. 2015. La spiritualité dans l'histoire religieuse et l'anthropologie. De saint Paul à Michel Foucault. Bert, Jean-François (dir.). *Michel Foucault et les religions* (pp. 107-136). Paris: Le Manuscrit.
- Lecerf Maulpoix, Cy. 2021. *Écologies déviantes, voyage en terres queers* Paris: Cambourakis.
- Lefebvre, Henri. 1974. La production de l'espace. *Anthropos*: 15-32.
- Léger, Danièle. 1979. Les utopies du « retour ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 29 (septembre): 45-63.
- Léger, Danièle et Bertrand Hervieu. 1979. *Le retour à la nature: « au fond de la forêt ... l'Etat »*. Paris: Seuil.
- Lenclud, Gérard. 1987. La tradition n'est plus ce qu'elle était ... : Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain* 9: 110-123.
- Leopold, Aldo 1948 [1949]. *Almanach d'un comté des sables*. Gallmeister. A Sand County Almanac. Oxford University Press.
- Lepage, Martin. 2018. Religiosités queer néo-païennes et la question de l'authenticité dans la Wicca. *Religiologiques* (36).
- Leroux, Benoît. 2006. Entre la bio et le bio ... Quelles normes alimentaires ?: Le projet transversal de l'agrobiologie française depuis l'après-guerre. *Journal des anthropologues* 106-107: 43-60.
- Lizet, Bernadette et Rumelhart, Marc. 2020. L'écologie réparatrice selon Martin Tanghe et Paul Duvigneaud. *Les Carnets du paysage. Paysage de la Santé: Santé du paysage*, Tiberghien Besse, Jean-Marc, Gilles A. et Piveteau, Vincent (dir.) (pp. 27-37). Paris: Actes Sud.
- Long, N. et B. Tonini. 2012. Les espaces verts urbains: étude exploratoire des pratiques et du ressenti des usagers. *VertigO – la revue électronique en sciences de l'environnement* 12 (2).
- Lorentzen, Lois Ann et Leavitt-Alcantara Salvador. 2006. Religion and Environmental Struggles in Latin America. In Roger S. Gottlieb (dir.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. (pp. 295-307). Oxford Academic.
- Louveau, Frédérique 2021. The Spirits of the Great Green Wall in Senegal Spirituality, Ecology, and Secularization. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15 no. Special Issue: Toward a «Spiritualization» of Ecology? Sociological Perspectives from Francophone Contexts (3): 368-389. <https://journal.equinoxpub.com/JSRNC/issue/view/1983>.
- Lovelock, James. 2000. *Gaïa: A New Look at Life on Earth*. 3rd éd. Oxford: Oxford University Press.
- Lovelock, James et Marguilis, Lynn. 2017 (1979). *La Terre est un être vivant: l'hypothèse Gaïa*. Paris.
- Löw, Martina. 2008. The Constitution of Space: The Structuration of Spaces Through the Simultaneity of Effect and Perception. *European Journal of Social Theory* 11 (1): 25-49. <https://doi.org/10.1177/1368431007085286>. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1368431007085286>.
- Luca, Nathalie et Rémy Madinier. 2016. Introduction. Les entreprises face au religieux. *Archives de sciences sociales des religions* 175 (juillet-septembre): 11-23.
- Lucia, Amanda J. 2020. *White Utopias: the Religious Exoticism of Transformational Festivals*. Oakland, California: University of California Press.
- Luckmann, Thomas. 2014. Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ?. *Archives de sciences sociales des religions* (167): 31-46.
- Macy, Joanna. 2019. Le verdoisement de soi. In *Le Cri de la Terre: les solutions de l'écologie spirituelle* (pp. 189-201). Paris: Le Courrier du Livre.

- Macy, Joanna et Molly Young Brown. 2008. *Ecopsychologie pratique et rituels pour la Terre: Retrouver un lien vivant avec la nature*. Gap : Le Souffle d'Or.
- Macy, Joanna et Molly Young Brown. 2014. *Coming Back to Life*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Macy, Joanna, Chris Johnstone et Claire Carré. 2018. *L'espérance en mouvement: comment faire face au triste état de notre monde sans devenir fous*. Fondations écologiques. Genève: Labor et Fides.
- Manoel, Marcel, Laurent Schlumberger, Franck Bergeron, Jean-Luc Parlier, Jean Ansaldi, Jean-Daniel Causse, Richard Bennahmas et Bertrand Cazenove de. 1989. *L'agitation et le rire: Contribution critique au débat «Justice, paix et sauvegarde de la création»*. Paris: Les Bergers et les Mages.
- Marzi, Eva et Brigitte Knobel. 2020. *Credo: une cartographie de la diversité religieuse vaudoise. Existences et sociétés*. Lausanne: Antipodes.
- Matagne, Patrick. 2009. *La naissance de l'écologie*. Paris: Ellipses.
- Mathis, Charles-François et Émilie-Anne Pépy. 2017. *La ville végétale. Une histoire de la nature en milieu urbain (France, XVIIe-XXIe siècle)*. Ceyzérieu dans l'Ain: Champ Vallon.
- Mauss, Marcel [1921] 1969. L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens). *Journal de psychologie* 18: 269-282.
- Mayer, Jean-François. 1993. *Les nouvelles voies spirituelles*. Lausanne: L'âge d'homme.
- Mbembe, Achille. 2020. Meditation on the Second Creation. *E-flux Journal* (114).
- McDuff, Mallory D. 2010. *Natural Saints: How People of Faith are Working to Save God's Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mead, Margaret et Gazio, Alain. 1973. *Une éducation en Nouvelle-Guinée*. Paris: Payot.
- Méda, Dominique. 2017. Faut-il réenchanter la Nature pour la protéger? In Cynthia Fleury et Anne-Caroline Prévot (dir.) *Le souci de la nature: Apprendre, inventer, gouverner* (pp.75-87). Paris: CNRS Editions.
- Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Merchant, Carolyn. 2016. Exploiter le Ventre de la Terre. In Hache, Emilie (dir.) *Reclaim: Recueil de Textes Ecoféministes*. (pp. 129-158). Paris: Cambourakis.
- Moisa, Daniela. 2011. «Être un vrai orthodoxe». L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité. *Diversité urbaine* 11 (2): 45-68.
- Monnot, Christophe et Alexandre Grandjean. 2021. La figure du méditant-militant: Un redéploiement du religieux par l'engagement écologique en Suisse? *Archives de sciences sociales des religions* 194: 111-129. <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/assr.59167>.
- Monnot, Christophe et Frédéric Rognon. 2020. *Eglises et écologie: Une révolution à reculons*. Genève: Labor et Fides.
- Monnot, Christophe et Frédéric Rognon. 2021. *La nouvelle théologie verte. Racines et floraison*. Genève: Labor et Fides.
- Monnot, Christophe et Jörg Stolz. 2019. L'accès des femmes au pouvoir dans le champ religieux suisse. Résultat d'une étude quantitative. In Romain Carnac, Diletta Guidi et Guillaume Roucoux (dir.). *Les autorités religieuses face aux questions de genre. Reconfigurations contemporaines des mondes confessionnels autour des nouvelles questions sexuelles*. (pp. 55-74). Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Morin, Edgar. 2014. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Seuil.
- Morton, Timothy. 2010. Guest Column: Queer Ecology. *PMLA* 125 (2): 273-282.

- Morton, Timothy. 2012. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Morton, Timothy. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morton, Timothy. 2016. *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. Wellesley Library lectures in critical theory. New York: Columbia University Press.
- Morton, Timothy. 2019. *La Pensée écologique*. Paris: Zulma.
- Mossière, Géraldine. 2018. Des esprits et des hommes: regard anthropologique sur le sujet spirituel. *Théologiques* 26 (2): 59-80. <https://doi.org/https://doi.org/10.7202/1065195ar>.
- Næss, Arne. 1989. *Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. traduit par David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Næss, Arne. 2005. The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary. In A. Drengson et Glasser H. (dir.). *Selected Work of Arne Naess*. (pp. 7-12). Dordrecht: Springer.
- Nessmann, Philippe. 2020. Eva Illouz, une sociologue contre la tyrannie des émotions. *CNRS Le journal*. <https://lejournal.cnrs.fr/articles/eva-illouz-une-sociologue-contre-la-tyrannie-des-emotions>.
- Netz, Aurélie. 2019. *Les cercles de femmes*. Paris: L'Harmattan.
- Neveu, Érik. 2015. *Sociologie politique des problèmes publics*. Paris: Armand Colin.
- Obadia, Lionel. 2019. Religion, écologie, climat dans les sciences humaines: Un tournant politique ? *Archives de sciences sociales des religions* 185: 191-204.
- OFAG. 2016. *Rapport sur le système de contrôle des vins: Contrôle de la vendange et du commerce des vins*. Berne: Département fédéral de l'économie et de la recherche.
- Ortner, Sherry B. 1972. Is Female to Male as Nature Is to Culture. *Feminist studies* 1 (2): 5-31.
- Pachucki, Mark A, Sabrina Pendergrass et Michèle Lamont. 2007. Boundary processes: recent theoretical developments and new contributions. *Poetics* 35: 331-351.
- Parker, Cristián. 2015. Changement climatique, transition énergétique et religions/Climate change, energy transition and religions. *Social Compass* 62 (3): 283-295. <https://doi.org/10.1177/0037768615587805>. <http://scp.sagepub.com/content/62/3/283.full.pdf>.
- Pelletier, Philippe. 2019. L'île, le pouvoir, la finitude. In Guillaume Monsaingeon et Jean-Marc Besse (dir.). *Le temps de l'île*. (pp. 136-150). Marseille: Coédition Mucem/Parentèses.
- Pelt, Jean-Marie, les frères de l'Abbaye Saint-Benoît d'En-Calcat. 2003. *La clef des champs: dom Robert*. Toulouse: Ed. de l'Abbaye d'En Calcat.
- Pike, Sarah M. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press.
- Pink, Sarah 2009. Urban social movements and small places. *City* 13 (4): 451-465. <https://doi.org/10.1080/13604810903298557>.
- Promey, Sally-M. 2014. Religion, Sensation, and Materiality: An Introduction. In Promey Sally-M. (dir.). *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*. (pp. 1-21). Yale: Yale University.
- Pruvost, Geneviève. 2021. *Quotidien politique: féminisme, écologie, subsistance. L'horizon des possibles*. Paris: La Découverte.
- Rabhi, Pierre. 2006. *La part du colibri. L'espèce humaine face à son devenir. L'Aube poche essai*. La Tour-d'Aigues: Éd. de l'Aube.
- Rabhi, Pierre. 2008. *Manifeste pour la terre et l'humanisme*. Arles: Actes Sud.
- Rebellion, Extinction. 2019. *This Is Not A Drill*. London: Penguin.
- Rimlinger, Constance. 2021a. Féminin sacré et sensibilité écoféministe: Pourquoi certaines femmes ont toujours besoin de la Déesse. *Sociologie* 12 (1): 77-91.

- Rimlinger, Constance. 2021b. *Féministes des champs. L'espace de la cause écoféministe au sein du mouvement de retour à la terre.* France, États-Unis, Nouvelle-Zélande, 1970-2019. PhD dissertation, EHESS Paris: EHESS. FR.
- Roch, Philippe. 2009. *La nature, source spirituelle.* Genève : Jouvence.
- Roch, Philippe. 2015. *Méditer dans la nature.* Genève : Jouvence.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity.* traduit par Jonathan Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- Rosa, Hartmut. 2018. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde.* Paris : La Découverte.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance: a sociology of the relationship to the world.* Medford, MA: Polity Press.
- Roser-Renouf, Connie, Edward Maibach, Anthony Leiserowitz, Geoff Feinberg et Seth Rosenthal. 2016. *Faith, Morality and the Environment: Portraits of Global Warming's Six Americas.* New Haven.
- Rozzak, Theodore. 2001. *The voice of the Earth.* Red Wheel / Weiser.
- Roza, Stéphanie. 2020. *La gauche contre les Lumières ?* Paris : Fayard.
- Ruault, Lucile. 2021. Androcène. *Nouvelles questions féministes: revue internationale francophone* 40 (2): 18-114.
- Sahlins, Marshall David. 2009. *La nature humaine, une illusion occidentale: réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine.* Terra cognita. Paris: Ed. de l'éclat.
- Sassen, Saskia. 1991. *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton: Princeton University Press.
- Schaeffer, Francis A. 1970. *Pollution and the Death of Man.* Wheaton: Crossway.
- Schütz, Alfred, Thomas Luckmann et Richard M. Zaner. 1974. *The Structures of the Life-World.* London: Heinemann.
- Schwaiger, Lisa, Daniel Vogler, Silke Fürst, Sabrina Heike Kessler, Edda Humprecht, Corinne Schweizer et Maude Rivière. 2021. *Darstellung von Frauen in der Berichterstattung Schweizer Medien.* Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft (fög) (Zurich). https://www.foeg.uzh.ch/dam/jcr:49098d84-7d46-4b20-8852-98430195a31a/Studie%20Frauen%20in%20den%20Medien%202021_final.pdf.
- Seed, John, Joanna Macy, Pat Fleming et Arne Naess. 1988. *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings.* New Society Pub.
- Serres, Michel. 1990. *Le contrat naturel.* Paris : François Bourin.
- Servigne, Pablo et Raphaël Stevens. 2015. *Comment tout peut s'effondrer: Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes.* Paris : Seuil.
- Shibley, Mark A. et Jonathon L. Wiggins. 1997. The Greening of Mainline American Religion: A Sociological Analysis of the Environmental Ethics of the National Religious Partnership for the Environment. *Social Compass* 44 (3): 33-348.
- Shinn, Roger L. et Abrecht, Paul 1979, 1980. *Faith and Science in an Unjust World. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future.* Cambridge/Genève: WCC: Massachusetts Institute of Technology USA.
- Shiva, Vandana. 2016. Etreindre les arbres. In Emilie Hache (dir.). *Reclaim: Recueil de textes écoféministes.* 183-210. Paris: Camourakis.
- Siegers, Pascal. 2012. *Alternative Spiritualitäten. Neue Formen des Glaubens in Europa: eine empirische Analyse. Akteure und Strukturen..* Frankfurt/New York: Campus Verlag.

- Siniscalchi, Valeria. 2015. « Food activism » en Europe : changer de pratiques, changer de paradigmes. *Anthropology of food* (11). <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/aof.7920>. <http://journals.openedition.org/aof/7920>
- Sittler, Joseph A. 1962. Called to Unity. *The Ecumenical Review* 14 (2): 177-187.
- Smith, Jonathan Z. 2004. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* Chicago: University of Chicago Press.
- Soares, Edio. 2009. *Le butinage religieux: Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris: Karthala.
- Sociologie et sociétés. 1981. *Écologie sociale et mouvement écologiques* Vol.13. num. 1 (sous la direction de Jean-GuyVaillancourt).
- Sointu, Eeva et Linda Woodhead. 2008. Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (2): 259-726.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Donna Landry et Gerald M. MacLean. 1996. *The Spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge.
- Starhawk. 1989. *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. New York: Harper & Row.
- Steiner, Rudolf. 2006 [1924]. *Agriculture: Fondements spirituels de la méthode bio-dynamique*. Genève: Editions anthroposophiques romandes.
- Stengers, Isabelle. 2008. *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- Stivers, Robert L. 1976. *The Sustainable Society: Ethics and Economic Growth*. Philadelphia: Westminster Press.
- Stoll, Mark. 2015. *Inherit the Holy Mountain: Religion and the Rise of American Environmentalism*. Oxford University Press.
- Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger et Michael Krüggeler. 2015. *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego: Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*. Genève: Labor et Fides.
- Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger et Michael Krüggeler. 2016. *(Un)Believing in Modern Society: Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition*. New York / London: Routledge.
- Strauss, Anselm et Juliet Corbin. 1994. Grounded Theory Methodology: An Overview. In Norman K. Denzin (dir.) *Handbook of Qualitative Research*. (pp. 273-285). London: Sage.
- Streib, Heinz. 2008. More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches. In Streib, Heinz, A. Dinter et K. Södeblom (dir.). *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, (pp. 53-67). Leiden: Brill.
- Sutcliffe, Steven J. 2000. «Wandering Stars»: Seekers and Gurus in the Modern World. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Steven J. Sutcliffe et Marion Bowman (dir.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Taleb, Mohammed. 2018. Écopsychologie : Un nouveau paradigme aux racines profondes. Guide des Humanités environnementales. In Choné, Aurélie, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (dir.). *Environnement et société* (pp. 73-82). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Tarot, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: La Découverte.
- Taylor, Bron. 2003. Earth First! From Primal Spirituality to Ecological Resistance. In Foltz, Richard (dir.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology* (pp. 447-455). Australia, Belmont: Thomson/Wadsworth.
- Taylor, Bron. 2010. *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.

- Taylor, Bron. 2016. The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3): 268-305. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>.
- Taylor, Bron, Gretel Van Wieren et Bernard Zaleha. 2016. The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3): 306-378.
- Tessier, Robert. 1997. Traditions religieuses et modernité : Le choc des éthiques autour du projet Grande-Baleine. *Social Compass* 44 (3): 385-400.
- Tessier, Robert et Jean-Guy Vaillancourt. 1996. *La recherche sociale en environnement: Nouveaux paradigmes*. Montréal: PUM.
- Thurfjell, David, Cecilie Rubow, Atko Remmel et Henrik Ohlsson. 2019. The Relocation of Transcendence: Using Schutz to Conceptualize the Nature Experiences of Secular People. *Nature and Culture* 14 (2): 190-214.
- Tucker, Mary Evelyn. 2010. Religion and Ecology : Survey of the Field. In Roger Gottlieb (dir.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. (pp. 398-418). Oxford: Oxford University Press.
- Urban, Hugh B. 2015. *New Age, Neopagan, and New Religious Movements. Alternative Spirituality in Contemporary America*. University of California Press.
- Vaidyanathan, Brandon, Simranjit Khalsa et Elaine Howard Ecklund. 2018. Naturally Ambivalent: Religion's Role in Shaping Environmental Action. *Sociology of Religion* 79 (4): 472-494. <https://doi.org/10.1093/socrel/srx043>. <https://doi.org/10.1093/socrel/srx043>.
- Vaillancourt, Jean-Guy et Madeleine Cousineau. 1997. Introduction. *Social Compass* 44 (3): 315-320.
- Van der Veer, Peter. 2009. Spirituality in Modern Society. *Social Research* 76 (4): 1097-1120.
- Vertovec, Steven 2007. Super-Diversity and Its Implications. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024-1054.
- Walsh, Elizabeth A. 2018. Ellen Swallow Richards and the «Science of Right Living»: 19th century foundations for practice research supporting individual, social and ecological resilience and environmental justice. *Journal of Urban Management* 7 (3): 131-140. <https://doi.org/10.1016/j.jum.2018.12.004>. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2226585617300687>.
- Weber, Max. 1920 [1988]. Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus. In *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Gütersloh: J. Winckelmann.
- White, Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155: 1203-1207.
- White, Lynn. 2010. Les racines historiques de notre crise écologique. In Dominique Bourg et Philippe Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? : défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, (pp. 13-24). Genève: Labor et Fides.
- Wood, Matthew. 2010. The Sociology of Spirituality: Reflections on a Problematic Endeavor. In Bryan S. Turner (dir.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. (pp. 267-285). Oxford: Blackwell.
- Woodhead, Linda. 2007. Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. In Kieran Flanagan et Peter Jupp (dir.), *A Sociology of Spirituality* (pp.115-127). Aldershot: Ashgate.
- Woodhead, Linda. 2012. Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et sociétés* 27 (1): 33-54. <https://doi.org/10.3917/tgs.027.0033>.
- Woodhead, Linda. 2013. Gender Differences in Religious Practice and Significance. *International Advances in Engineering and Technology* 13: 58-85.

- Woodhouse, Emily, Martin A. Mills, Philip J.K. McGowan et E.J. Milner-Gulland. 2015. Religious Relationships with the Environment in a Tibetan Rural Community: Interactions and Contrasts with Popular Notions of Indigenous Environmentalism. *Human Ecology* 43 (2): 295-307. <http://www.jstor.org/stable/24762803>.
- Yuval-Davis, Nira. 2011. *The politics of belonging: intersectional contestations*. London: Sage.
- Zander, Helmut. 2019. *Die Anthroposophie: Rudolf Steiner Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik*. Paderborn: Schoeningh Ferdinand.
- Zufferey, Nicolas. 2003. La condition féminine traditionnelle en Chine. Etat de la recherche. *Études chinoises* 22: 185-229.
- Zürcher, Ernst. 2016, *Les Arbres, entre visible et invisible: s'étonner, comprendre, agir*. Arles: Actes Sud.
- Zürcher, Ernst et Marion Alexandre Cantaloube. 2021. *A l'écoute de la forêt*. Arles: Favre.

Auteur·e·s

Irene Becci, sociologue et anthropologue, est professeure à l'Institut des sciences sociales des religions, Faculté de théologie et sciences des religions, Université de Lausanne, depuis 2012. Elle étudie la diversité religieuse et spirituelle en contextes institutionnel, urbain et d'éco-activisme, avec une attention particulière au genre.

Virgile Delmas, doctorant et assistant de recherche à l'Institut d'histoire et anthropologie des religions, Université de Lausanne. Il étudie l'histoire des traditions religieuses de l'Amérique du Nord autochtone ainsi que la diffusion de ces pratiques vers l'Europe dans un contexte moderne de globalisation.

Alexandre Grandjean, socio-anthropologue et chercheur senior à la Haute école de santé Vaud (HESAV), obtient son doctorat ès sciences des religions en 2022 à l'Université de Lausanne. Il étudie notamment comment les registres spirituels et écologiques se popularisent conjointement en Europe de l'Ouest.

Christophe Monnot est maître de conférences en sociologie des religions à l'Université de Strasbourg (depuis 2017) et chercheur externe à l'Université de Lausanne. Docteur en sociologie des religions en cotutelle entre l'Université de Lausanne et l'EPHE à Paris-Sorbonne, sa thèse a été publiée sous le titre de « Croire ensemble » chez Seismo (2013).

Salomé Okoekpen a obtenu sa maîtrise universitaire en sciences des religions en 2019 à Lausanne et est actuellement doctorante FNS au Global Studies Institute à Genève. Son étude anthropologique porte sur l'engagement féminin dans le cadre de la bureaucratisation des pratiques associatives musulmanes dans le Yorubaland Nigérian.

Anaïs Reichard a effectué un master en sciences des religions à l'Université de Lausanne (FTSR), Son mémoire portait sur les pratiques et significations des écospiritualités en Suisse romande. Défendu en juin 2021, il a obtenu un prix de faculté. Elle travaille au Centre intercantonal d'information sur les croyances de Genève depuis avril 2022.

Remerciements

L'éditrice souhaite remercier en particulier Suren Erkman, Anna Fedele, Florence Nuoffer, Sadi-bou Sakho et Isacco Turina pour leur suivi constructif de la recherche dont ce livre traite.

Alors que des voix et des actions dénonçant la dégradation environnementale se font entendre à l'échelle globale depuis les années 1960, ce livre considère que c'est autour de 2015 que les mobilisations environnementales en Suisse prennent un tournant socio-culturel particulier. La Conférence des Nations Unies sur le Climat (COP21) se réunit à Paris, le pape François publie l'encyclique *Laudato si'* comme un appel à l'humanité à considérer les enjeux écologiques, des initiatives écoféministes ainsi que des thèses collapsologiques se diffusent dans les médias. Ce livre présente les enjeux, les analyses et les résultats de six ans de recherche empirique à partir de ce tournant. Il montre la signification du changement culturel qu'il entraîne en Suisse et particulièrement en Romandie. Un processus de « spiritualisation de l'écologie » est identifié et discuté en lien avec une « écologisation du religieux ». L'équipe de recherche, composée de sociologues et d'anthropologues, s'est penchée sur l'observation d'événements publics de l'action écologique ainsi que la rencontre avec nombre d'acteurs et actrices de l'action éco-spirituelle.

Irene Becci a étudié les sciences sociales en Suisse, Italie, Allemagne et aux États-Unis et a obtenu son doctorat en 2006 à l'Institut Européen de Florence. Depuis 2012 elle est professeure de sociologie et anthropologie des religions à la Faculté de théologie et de sciences de religions de l'Université de Lausanne.

ISBN 978-2-88351-123-1



9 782883 511231