

Les politiques subtiles du *faire* autrement: Référents spirituels et militantisme progressiste en Suisse

Social Compass
2024, Vol. 70(4) 515–532
© The Author(s) 2024



Article reuse guidelines:
sagepub.com/journals-permissions
DOI: 10.1177/00377686231212824
journals.sagepub.com/home/scp



Alexandre GRANDJEAN 

Haute école de santé Vaud, Institut de sciences sociales des religions, Université de Lausanne, Suisse

Résumé

Cet article aborde les entrelacs entre référents spirituels et militantisme progressiste à partir de deux enquêtes de terrain menées en Suisse sur les rencontres entre religion, spiritualité et écologie (2015–2021). Bien loin des accusations de dépolitisation, de narcissisme ou d'être de simples bricolages, mes observations attestent de la popularisation de nouveaux modes d'exercice du pouvoir plus centrés sur le « soi » dans les militantismes progressistes. Si ces référents spirituels sont actuellement audibles et légitimes dans les milieux militants, ce sont tant pour ce qu'ils permettent d'énoncer, pour les techniques du « soi » appliqués aux enjeux militants qu'ils mobilisent, que pour les imaginaires transformationnels qu'ils véhiculent. Souvent abordés dans ce contexte comme des commodités ou des ressources pratiques, je propose de concevoir ces référents spirituels à travers leurs usages politiques « subtils » dans des situations circonscrites.

Mots-clés

écospiritualité, militantisme progressiste, spiritualité contemporaine

Abstract

This article considers the contemporary entanglement between spiritual registers and a progressive militant scene upon two fieldworks conducted in Switzerland (2015–2021) on contemporary encounters between religion, spirituality and ecology. My observations contrast common accusations upon the so-called depoliticization, narcissism or mere bricolage revolving around the popularization of new and self-centered modes of

Corresponding author:

Alexandre GRANDJEAN, Institut de sciences sociales des religions, Université de Lausanne, Lausanne, 1015, Suisse.

Email : alexandre.grandjean@unil.ch

exercise of power in progressive militancy. If these spiritual registers are becoming more audible and legitimate in militancy, it is surely for what they enable to enunciate as well as for the technic of the 'selves' and the transformational imaginary they promote. Often considered as pragmatic resources or commodities, this paper suggests that contemporary spiritual registers are to be studied along their 'subtle' politic uses in very concrete situations.

Keywords

contemporary spirituality, ecospirituality, progressive militancy

Introduction

Juin 2020, dans le centre-ville de la ville suisse de Lausanne, je découvre une affiche en grand format, fraîchement collée sur un mur suite à une grève féministe nationale. Des plantes grimpantes, un sapin et un bois mort occupent le bas de l'affiche, un slogan s'étend sur le reste de l'espace : « Nous ne nous battons pas pour la Nature blanche, masculine, hétéronormée / Nous sommes la Nature féministe, noire, sacrée, vivante qui se défend ». Ce slogan m'a interpellé, car il s'agit d'une variation d'un mot d'ordre, généralement attribué à l'écoféministe Vandana Shiva¹, repris au sein des mouvements d'écologie radicale. Cette variation marque toutefois une nuance de taille. Elle oppose deux types de Nature, l'une contreculturelle et intersectionnelle, et l'autre hégémonique et patriarcale. Dans cette configuration, les motifs d'une Nature « sacrée » et « vivante » s'accompagnent de critiques féministes, LGBTIQA+ et postcoloniales qui bien souvent sont envisagées comme antinomiques à un religieux traditionnel qui, pour sa part, participerait à reproduire et légitimer les inégalités et les discriminations sociales. Cependant, dans ce slogan l'emploi de référents religieux est différent, plus subtil. Il s'appuie sur l'idée d'une appartenance à une entité irréductible, capable de transcender les appropriations et les cadrages dominants², mêlant ainsi registres religieux et séculiers dans une même rhétorique militante.

Ce slogan peut s'interpréter dans les lignes d'une double popularisation, à la fois de théories critiques et de référents spirituels. Dans une perspective de philosophie politique, cette popularisation peut s'envisager comme une « spiritualité résiduelle » (Braidotti, 2014), inhérente à un courant de pensée vitaliste qui, de Gilles Deleuze et Félix Guattari à de nouvelles porte-paroles telles que Donna Haraway ou Vinciane Despret, continue d'inspirer les tenants de ces approches. Dans une perspective de sciences sociales des religions, ce phénomène interroge les recompositions et adaptations du religieux, notamment dans leurs affiliations avec des mouvements militants séculiers. Il met également en exergue comment certains motifs centrés sur l'intime et un « sens du sacré » s'inscrivent dans des imaginaires politiques, des modèles d'activisme, ainsi que d'occupation de l'espace public (Clot-Garrell et Griera, 2019). Comme l'ont bien analysé Anna Fedele et Kim Knibbe (2020), au sein des spiritualités contemporaines, il est fréquent de marquer une distance face aux institutions tant religieuses que séculières, de réévaluer positivement le corps et l'intime, ou de revendiquer une culture de l'authenticité, de l'égalitarisme et de l'universalisme. Toutefois, leurs dimensions politiques et instrumentales

n'ont pas toujours été prises au sérieux par la recherche. En effet, si ces formes de religiosité sont souvent catégorisées « d'alternatives » par opposition au milieu des Églises, peu se sont intéressés à leur inscription au sein de mouvements sociaux progressistes, ainsi qu'au contenu de leurs appels à *faire* autrement – politique, société et modernité.

Dans cet article, j'explore les entrelacs entre référents spirituels et militantisme progressiste à partir de deux enquêtes de terrain menées en Suisse sur les rencontres entre religion, spiritualité et écologie. Après avoir explicité la méthodologie, le contexte et le cadre théorique de ces recherches, je détaille comment motifs religieux et revendications de modes de vie alternatifs s'articulent et se *popularisent* sur le terrain. Bien loin des accusations de dépolitisation, de narcissisme ou d'être de simples bricolages, mes observations attestent de la popularisation de nouveaux modes d'exercice du pouvoir plus centrés sur le « soi » dans les militantismes progressistes³. Si ces référents spirituels sont actuellement audibles et légitimes dans les milieux militants, ce sont tant pour ce qu'ils permettent d'énoncer, pour les techniques du « soi » appliquées aux enjeux militants qu'ils mobilisent, que pour les imaginaires transformationnels qu'ils véhiculent. Alors que souvent abordés dans ce contexte comme des commodités ou des ressources pratiques, je propose de concevoir ces référents spirituels à travers leurs usages politiques « subtils » au sein de scènes écospirituelles à la fois locales et cosmopolites.

Une étude de cas sur les référents écospirituels en Suisse

De 2015 à 2021, dans le cadre de deux enquêtes successives⁴, nous avons formé avec Irene Becci et Christophe Monnot une équipe de recherche sur l'essor d'une scène mêlant spiritualité et écologie en Suisse. Nos enquêtes se sont concentrées sur des réseaux d'acteurs et d'organisations sociales dans lesquels des « spiritualités vertes subtiles » interviennent en arrière-fond de motifs environnementaux (Becci et al., 2021). Lors de nos analyses, nous avons qualifié ces spiritualités de « subtiles », car elles sont malléables aux connaissances scientifiques, aux imaginaires politiques, aux modes de communication séculiers, tout en valorisant une vision de la Nature comme étant traversée par une « force de Vie » (vitalisme) ou par un principe organisateur (organicisme). En associant de manière créative des connaissances naturalistes, des cadres de lectures intimistes ainsi que des imaginaires holistiques de transformation du social, ces « spiritualités subtiles » participent à rendre thématique l'idée que la crise écologique ne se résoudra pas uniquement à travers la technique et les instances (supra)politiques, mais également par une réforme « profonde » des valeurs, des visions du monde, des ressentis et des individualités – ce qui recoupe généralement en sciences sociales des religions la notion de « soi »⁵.

Nous avons mené des entretiens avec plus de 70 acteurs sociaux qui lient référents écologiques et spirituels dans leurs pratiques professionnelles ou associatives, principalement dans la partie francophone de la Suisse (Romandie). Nous avons suivi et documenté leurs interventions publiques à travers plus de 50 événements, lors de conférences, de festivals urbains, d'ateliers, ou de retraites spirituelles. Finalement, nous avons collecté et analysé leurs productions culturelles (livres, films, apparitions médiatiques, etc.), ainsi que les ouvrages que nos interlocuteurs estimaient centraux dans leurs parcours de vie. Actifs tant dans les univers académiques, politiques, agricoles et

culturels que dans le milieu des Églises et des spiritualités holistiques, nos interlocuteurs ont en commun de posséder un haut niveau d'étude (formation universitaire) et d'appartenir à un même milieu progressiste, à gauche de l'échiquier politique (Becci et al., 2021).

Nous avons privilégié une approche inspirée par la « *grounded theory* » (Strauss et Corbin, 1994) et avons adopté une perspective constructiviste sur ce qui relève à la fois du religieux, du spirituel et du séculier (Beckford, 2003 ; Fedele et Knibbe, 2020). Nous les avons considérés comme des « catégories sociales » itératives qui « constituent de nouvelles taxinomies et façonnent de nouveaux modes de vie, pratiques sociales et artefacts culturels qui brouillent et minent la distinction moderniste entre le religieux et le séculier » (*ma traduction*, Huss, 2014: 51). En effet, comme le souligne également Hubert Knoblauch, derrière la catégorie de « spirituel » se présentent différentes manières de marquer des distinctions, de qualifier des états d'esprits et des expériences, ainsi que de valoriser des connaissances et des pratiques culturellement « autres » ou marginalisées des formes organisationnelles dominantes (Knoblauch, 2014: 84–86). J'emploie plus spécifiquement le terme de « référent spirituel » afin de désigner un ensemble disparate de registres de discours, de pratiques sociales, d'imaginaires et de cultures sensibles et matérielles qu'identifient mes informateurs comme relevant du spirituel.

Compris comme des référents, les catégories du religieux, du spirituel et du séculier sont plus aisées à identifier et analyser dans les contextes sociaux où leurs grammaires sont réadaptées et reformulées, telles que dans les milieux environnementalistes et écoféministes (Rimlinger, 2021), dans l'agroécologie (Boisvert et al., 2022), mais également dans les cultures d'entreprise (LoRusso, 2020), vidéoludiques (Aupers, 2013), le thermalisme (O'Dell, 2005), ou les milieux du bien-être et du soin (Mossière, 2019). Les registres de « l'énergétique », du « sacré », du « recentrement » et de « l'harmonie » sont par exemple autant de mots clés qui désignent des ambiances, des états d'esprits ou des objectifs que cherchent à atteindre des praticiens par le biais de techniques inspirées du yoga ou de la méditation. Toutefois, ces référents tendent à devenir des objets qui se banalisent (Griera et Clot-Garrell, 2015), s'inscrivant dans les cultures populaires, et n'étant plus questionnés ou critiqués en tant que formes contestées de « religieux ». Ainsi, à travers les domaines de l'animation socioculturelle, la quête de bien-être, la gestion de ressources humaines, par des « stages » et des « formations », ainsi qu'au sein de mouvements militants, ces référents spirituels sont bien souvent dénués de leurs contextes d'émergence et de leurs ancrages socioculturels et religieux initiaux au profit de nouvelles recompositions pratiques.

Les affinités contemporaines entre spiritualité et écologie. Depuis le tournant du 20^e siècle, la notion « d'écospiritualité » connaît une popularité croissante dans les territoires francophones d'Europe et d'Amérique du Nord. Cette notion, souvent employée au singulier ou comme un qualificatif, regroupe dans ses usages publics un ensemble protéiforme de traditions religieuses et de postures vis-à-vis des biotopes et de la planète. Des porte-paroles d'une écothéologie chrétienne se mêlent à d'autres exégètes des « religions du monde », à des écologues néodarwiniens, ainsi qu'à des représentants de mouvements de résurgence autochtones, de néotraditions (druidisme, wicca, etc.) ou de soins holistiques. Par ce terme, un même cadrage est cependant partagé : la crise

écologique n'est pas uniquement de l'ordre de la technique et du politique, elle relève également d'une crise de sens, du sacré et de la modernité⁶. Bien qu'une généalogie des traditions écospirituelles en Occident peut remonter aux mouvements de Réforme de vie et d'ésotérisme contemporain du 20^e siècle (McKanan, 2018 ; Sutcliffe, 2003), aux mouvements romantiques et de nouvelles métaphysiques des 18^e et 19^e siècles (Albanese, 1991 ; Taylor, 2010), voire même aux prêches de saint François d'Assise (White, 1967), il semble toutefois plus pertinent d'aborder ici le phénomène dans le contemporain à partir d'un cadre d'analyse de sciences sociales des religions ainsi que des théories de la modernité. En effet, comment s'articulent sur le terrain les entrelacs entre référents spirituels et militantisme progressiste ?

L'essor d'une scène écospirituelle francophone. L'historienne des idées Aurélie Choné relève que depuis les années 2010 « 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 [...] En invitant l'homme à renouer avec son milieu de vie non humain et à ré-habiter 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: 59–61). Cette posture qualifiée d'écospirituelle est souvent revendiquée comme un emblème, se jouant de sa dimension extensive et fédératrice, à l'instar de sa notion voisine « d'écoféminisme » (Larrère, 2016). De relectures de textes sacrés, de pratiques rituelles de « guérison de la Terre », en exercices transformationnels visant à écologiser l'intimité du praticien jusqu'à l'emploi d'un registre du subjectif et de l'émotionnel dans l'engagement militant, le *continuum* entre engagement écologique et référents spirituels endosse de nombreuses expressions sociales, voire devient un élément constitutif de nombreux ethos et projets de vie alternative (Pruvost, 2021 ; Rimlinger, 2021).

Dans le contemporain, deux éléments déclencheurs participent à rendre visible et audible en Francophonie une scène écospirituelle qui jusqu'alors était restée discrète et cantonnée au milieu des Églises (Monnot et Rognon, 2020). À partir de 2015, la parution de l'encyclique *Laudato Si* du pape François, ainsi que les mobilisations citoyennes autour de la tenue de la COP21 à Paris favorisent l'émergence de nouveaux porte-paroles de l'urgence climatique, tels que le philosophe environnemental Dominique Bourg ou l'essayiste Pablo Servigne. Dans la même veine, le succès en francophonie de documentaires tout public comme *Demain* (2015) de Cyril Dion et Mélanie Laurent ou les écrits du philosophe et agronome Pierre Rabhi (2010) participent à rendre populaire des notions telles que la « sobriété heureuse » ou la « transition intérieure », impliquant à travers une série d'exercices pratiques, d'introspections et d'engagements associatifs à « se transformer soi-même pour changer le monde ». Ces quelques exemples, parmi les plus emblématiques et influents, s'inscrivent dans un contexte d'intensification des productions culturelles qui associent référents spirituels et écologiques d'un côté, et activisme politique de l'autre. La notion de « scène » est délibérément choisie, précisant sa dimension médiatique et publique, en ce que des auteurs, des artistes, des universitaires ou des figures politiques déploient des référents écospirituels à travers une configuration événementielle. Lors de conférences et de tables rondes, de présentations de livres, ou à l'occasion de manifestations publiques, ces porte-paroles conjuguent des grammaires de

l'intime et du « soi » à des connaissances écosystémiques, des appels à protéger la « Toile de la vie », tout en appuyant les méthodologies scientifiques conduisant aux conclusions des rapports du GIEC.

Cette scène écospirituelle est une reconfiguration d'anciennes scènes alternatives et de regroupement de différents milieux, tels ceux des médecines holistiques, des agricultures biologiques, ainsi que des mouvements écologistes, antinucléaires et antimilitaristes du milieu et de la fin du 20^e siècle. Elle se présente et s'organise en réseaux associatifs locaux. Si ces organisations sont francophones, leurs porte-paroles et participants sont toutefois issus d'une classe cosmopolite, habituée des voyages, des nouveaux outils de communication et d'apprentissage, ainsi qu'influencée par des auteurs anglo-saxons tels que l'écopsychologue Joana Macy, ou Rob Hopkins, le fondateur des *Villes en transition*. Pour d'autres participants de cette scène, leur engagement s'insère directement dans leurs activités professionnelles, à l'instar de ceux et celles qui s'engagent dans l'agriculture et la viticulture biologiques et biodynamique (Grandjean, 2021). Dans tous les cas, ces différentes figures tendent à la fois à *écologiser* le spirituel et/ou à *spiritualiser* l'écologie, selon leurs engagements initiaux. Au-delà de leurs différents profils, les porte-paroles de l'écospiritualité se regroupent derrière de mêmes revendications de pensées « holistiques », cherchant à conscientiser un ensemble d'interconnexions – entre le corps et l'esprit, le visible et l'invisible, le local et le global, l'environnemental et le sociétal, etc. Ce faisant, une partie des milieux écologistes et des spiritualités contemporaines trouve ainsi des grammaires communes permettant de « lier » les différents univers sociaux.

En ne marquant aucune appartenance à un parti politique ou une organisation religieuse spécifique, ces réseaux appellent à un engagement individuel – à « faire sa part » – au sein d'un tissu d'associations promouvant des modèles alternatifs de production et de consommation. L'individu est envisagé à la fois dans son autonomie, ainsi que dans sa capacité à se réformer pour de nouveaux modes de vie communautaires. Un slogan fréquent dans le milieu appelle notamment à passer « de l'ego à l'éco », soit de réévaluer un modèle égoïste d'individualité vers de nouvelles subjectivisations plus en phase avec des standards durables. Ce passage s'illustre par des engagements dans des ateliers dédiés à la réparation, au *do-it-yourself*, à des assemblées participatives, par la valorisation du troc ou de monnaies locales, par l'agroécologie ou la communication non violente. Ces pratiques voisinent souvent d'autres référents spirituels tels que la méditation, le yoga, des « bains de forêt », ou des « danses extatiques ». L'éclectisme des alternatives proposées demeure la règle dans ce qui a été préalablement identifié comme une « cacophonie créative », organisée à travers de nouvelles formes de mouvements sociaux décentralisés et rhizomiques (Castells, 1996: 111). Toutefois, ce qui pouvait encore apparaître comme une cacophonie au début des années 1990 semble aujourd'hui bien plus structuré et régulé dans ses codes globalisés de communication. À l'instar de la « nébuleuse mystico-ésotérique » décrite par Françoise Champion (2004), cette « cacophonie créative » n'est peut-être inaudible ou floue que pour ceux et celles qui n'ont pas les bonnes lentilles ou le bon sonotone pour les étudier.

Une double critique spirituelle de la Modernité. Pour les sciences sociales des religions, ces rencontres et entrelacs entre spiritualité et activisme progressiste sont à réintégrer dans les

débats qui occupent l'étude du religieux contemporain. Alors que des théoriciens de la sécularisation, à l'instar de Steve Bruce (2017), envisagent le spirituel comme une phase intermédiaire du déclin du religieux, la considération d'une *spiritualisation* récente de l'écologie nuance cette interprétation. Dans une perspective sociohistorique, nous observons plutôt les continuités de la catégorie du « spirituel », qui comme le relève Peter Van der Veer (2009: 1100), s'est largement coconstruite en interaction avec le séculier dans son opposition envers le religieux traditionnel. Après avoir été porté par des traditions ésotériques et des mouvements sociaux virtuoses tels que la théosophie et l'anthroposophie, le spirituel s'est popularisé en Occident par le biais du « New Age » et plus tardivement à travers l'implantation d'une scène holistique et de soins alternatifs (Sointu et Woodhead, 2008). Il est également intéressant de noter qu'historiquement, la notion de « spiritualité » s'est constituée non pas uniquement comme un médiateur entre le religieux et le séculier, mais également entre les modèles politiques d'économie de marché et de centralisation étatique, à l'instar de Rudolf Steiner qui théorise une « troisième voie » entre responsabilité individuelle et réformes sociales (McKanan, 2018: 4).

Dans le cadre des pensées et des mouvements écologistes, les visibilité et la légitimité nouvellement acquises par des référents spirituels participent d'une « double protestation », comme le relevait déjà Danièle Hervieu-Léger (1993) dans son introduction à l'ouvrage *Religion & écologie*. Elle percevait alors dans les mouvements millénaristes et de contreculture de « retour à la nature » l'expression d'une « protestation écologique contre une tradition religieuse excessivement anthropocentrique d'une part » et une « protestation spirituelle et religieuse contre la sécularité contre nature du monde moderne, d'autre part » (Hervieu-Léger, 1993: 11). En somme, au contact des pensées écologiques, les référents spirituels se dotent à la fois d'un nouveau chef d'accusation envers le religieux traditionnel, tout en participant aux critiques et aux craintes liées aux perceptions croissantes d'une globalisation du risque technoscientifique (Beck, 2008). En ce sens, et bien loin de revendiquer simplement une posture antimoderne, cette double protestation écospirituelle s'inscrit dans la lignée des projets de « modernités alternatives » (Knauff, 2002) qui traversent l'Occident, des mouvements de Réforme de vie, de l'établissement de « colonies spirituelles » telle Findhorn en Écosse, à l'instauration d'écocommunautés comme Damanhur en Italie, ou de ZAD, telle Notre-Dame des Landes en France. Sur des territoires restreints, ces projets forment des uchronies du présent tâchant d'expérimenter des modes de vie communautaires capables – selon leurs promoteurs – de trier le bon grain des ivresses de la modernité.

À la suite de James Beckford, il est éclairant d'envisager cette scène mêlant spiritualité et engagement écologique comme le résultat de « la capacité de la modernité d'engendrer de nouveaux problèmes qui peuvent, en revanche, susciter des réponses religieuses nouvelles » (Beckford, 1993: 244). Par le biais de nouveaux canaux de diffusion et modes de communication, le spirituel propose à la fois de nouveaux modèles de subjectivisation et de nouveaux imaginaires cosmopolites (Speck, 2012). Par exemple, le slogan : « Nous ne défendons pas la Nature, nous sommes la Nature qui se défend », dont une des variations a été présentée en introduction, appartient aux expressions communes qui véhiculent des messages à caractère universel appliqués à une exemplarité individuelle. Ces slogans participent à diffuser un même imaginaire de la transformation sociale et de l'action politique, imaginaire dans lequel l'individu aurait une capacité

– même restreinte – d’agir et d’orienter les structures sociales, économiques et politiques englobantes. Dans ce cadre, le motif d’une Nature universelle est le garant d’un ordre moral qui ne s’oppose plus nécessairement à la Culture, mais participe pleinement d’un *ethos* contreculturel. Un mode de vie ou une pratique sont d’autant plus qualifiés de « naturels » et authentiques qu’en retour il est possible de leur opposer des artifices et des aliénations culturels à contraster.

Des spiritualités subtiles dans l’engagement politique

Au sein de cette scène écospirituelle, des productions culturelles et des logiques événementielles (festivals, tables rondes, rituels, manifestations, etc.) marquent l’agenda et rendent visibles les engagements associatifs et individuels. Des documentaires, comme le film *Demain* (2016), prennent ainsi le parti de montrer des alternatives locales à une échelle globale, laissant ainsi des porte-paroles d’une scène altermondialiste et des promoteurs d’une vision spirituelle – au sens large – démontrer la nécessité de « se transformer soi-même pour changer le monde », ou alors que « la véritable révolution est intérieure ». La figure de la sorcière s’est également considérablement popularisée en francophonie depuis 2018, date de parution du succès de librairie de l’ouvrage éponyme de la journaliste Mona Chollet (2018). Ce motif circule dans les milieux de militance progressiste, laissant entrevoir à l’instar de l’éco-activiste américaine Starhawk (2016) la possibilité d’un *continuum* entre l’altermondialisme, le néopaganisme ou d’autres formes de créativité religieuses et rituelles. Toutefois, bien que circulant facilement dans des réseaux de militants protéiformes, ainsi qu’à travers des productions culturelles tout public – bénéficiant d’une logistique de grande distribution – ces différents slogans ou référents spirituels acquièrent des significations et des valeurs politiques ou militantes différenciées selon les contextes socioculturels et les situations concrètes d’interaction (Becci et al., 2020).

Par exemple, le motif d’une « transition intérieure » trouve en Suisse son ancrage à la fois au sein d’institutions proches des Églises, telles que *le Laboratoire de la transition intérieure*, et par l’émergence de nouveaux réseaux d’acteurs et de porte-paroles, oscillant entre les milieux holistiques et environnementalistes (Monnot et Grandjean, 2021). À l’inverse, d’autres référents spirituels s’insèrent dans des projets plus localisés et circonscrits. Des méthodes agronomiques alternatives, telles que la biodynamie ou la permaculture, sont plébiscitées par des services communaux de gestion des espaces verts. Les différentes techniques de soin aux plantes, ainsi que les postures holistiques de ces deux agronomies, tant inspirées des écrits ésotériques de Rudolf Steiner que de cosmovisions (néo)autochtones (Boisvert et al., 2022), s’intègrent complètement dans les cahiers des charges et les visées systémiques édictés par les collectivités publiques dans la conduite de leurs objectifs environnementalistes⁷. Afin de mieux illustrer la dimension situationnelle et subtile des entrelacs entre référents spirituels et des formes de militantisme progressiste, je présente ici une séquence ethnographique d’un rituel qui s’est déroulé dans l’espace public. Cette séquence dénote comment des registres spirituels sont mis en scène et rendent possible un exercice subtil et différencié d’enjeux politiques, notamment en détournant les codes et les catégories usuelles, ainsi qu’en constituant des quiproquos créatifs et en permettant des espaces de rupture.

Une rencontre avec les « Gardiens de la Terre ». Le 16 mai 2018, près de 150 personnes se réunissent sur la plage d'une commune réputée être aisée sur les bords du lac Léman. L'événement s'intitule « Au cœur des temps – rencontre avec les peuples premiers » et est organisé par une association active dans les alternatives durables ainsi que dans l'organisation d'événements transformationnels, de stages et d'ateliers où développement durable et développement de soi s'entremêlent. Depuis les années 2015, cette association est particulièrement investie dans le soutien à ce qu'ils qualifient de « gardiens de la Terre », soit à des populations qui « explorent de nouveaux habitats, des forêts comestibles, des nouvelles manières de vivre, de se soigner, de travailler avec les plantes, de se connecter à plus grand que Soi et de créer ensemble »⁸. Cette soirée s'inscrit dans le cadre d'une tournée de porte-paroles de peuples autochtones en Suisse. Ces derniers ont d'abord été réunis dans un chalet dans les Alpes pour se rencontrer, puis se sont rendus à la Foire des agricultures biologiques pour rencontrer ceux qui sont identifiés comme leurs pendants européens : les paysans œuvrant pour une agriculture sans intrant agrochimique.

Ce soir-là, l'événement est ouvert à tous et à toutes pour la tenue d'un rituel collectif. Parmi les visiteurs, deux publics se côtoient, des parents entre trente et quarante ans accompagnés de leurs jeunes enfants, ou alors des participants plus âgés, et au-delà de la cinquantaine. La plupart des participants arborent un style vestimentaire alternatif, manifestement issu de créateurs artisanaux, de filières éthiques, ou du moins fait de lin. Ils semblent familiers avec une ambiance intimiste et rituelle. Une fascination d'ensemble est de vigueur par rapport à ces figures d'un *ailleurs* qui permet d'interroger nos évidences et certitudes d'*ici*. Quand nous arrivons sur place, au milieu du parc, deux employés communaux préparent un feu de joie — et continueront de le surveiller durant tout l'événement. Neuf représentants de ces « gardiens » sont présents, provenant d'Amérique du Sud, de Nouvelle-Zélande, de Papouasie Nouvelle-Guinée, de Taïwan ou d'Afrique de l'Ouest. La plupart portent des habits cérémoniels, et pour les représentants amazoniens, sont des porte-paroles et des figures d'activistes tant au niveau des organisations internationales, de mouvements de revendications néo-autochtones, que d'une scène spirituelle élargie (Farahmand, 2022 ; Galinier et Molinié, 2006).

Au début de la cérémonie, le syndic⁹ de la commune et la présidente de l'association nous accueillent tour à tour. D'emblée, le registre de l'intime, du personnel et du témoignage prend le pas. Le discours de l'homme politique est particulièrement emblématique de ce changement de registre, ce dernier débutant par les « plus cordiales salutations » et hommages protocolaires en vigueur. Avec le phrasé solennel d'un élu d'une petite commune, il raconte l'historique de l'événement, la rencontre avec l'association et le projet de réunir ces représentants « dans une rencontre fraternelle pour parler de la planète, pour entendre leurs messages, pour comprendre leur relation à cette terre, à ces éléments dont ils sont si proches ». Cet élu politique, actif dans un parti à la droite de l'échiquier politique suisse, invite ainsi la population locale à écouter ces « émissaires » et à les soutenir dans leurs combats actuels de préservation des forêts. Il explique au passage préférer une « écologie humaniste, loin des dogmes et qui s'appuie sur l'éducation, la pédagogie et la responsabilisation de chacun » à une « écologie politique, trop souvent enfermée dans un dogmatisme affirmé ». Son discours se termine par une forte émotion manifeste, au bord des larmes, à l'évocation de « l'avenir de la

terre » et de « notre volonté de préserver notre planète ». Cette situation contraste avec son rôle officiel d'élu politique, et marque la possibilité de rupture avec les rôles et les attentes du monde commun. Pour sa part, la présidente de l'association prend ensuite la parole, expliquant au public que les peuples premiers sont des « êtres qui sont comme nous, mais qui ont gardé un lien direct avec la Vie, c'est-à-dire avec eux-mêmes, avec la nature ». Par opposition, nous aurions donc selon elle « perdu le sens, dans chacune de nos paroles, dans chacun de nos actes, de cette dimension sacrée ».

Alors que le rituel débute, un cercle se forme autour du feu de joie, chaque représentant prend la parole à tour de rôle. Le premier intervenant est ainsi décrit comme « un grand grand leader spirituel » et un « grand grand constructeur du monde de demain ». Celui-ci commence par l'évocation d'une parole de l'un de ses ancêtres sur l'importance de prendre « soin de la terre comme d'une partie de nous-mêmes ». Pendant près d'une heure, le rituel comportera l'énumération de prophéties, de chants ou de témoignages sur les situations et les risques en lien avec la défense des forêts amazoniennes ou des identités « autochtones ». À la moitié du rituel, l'une des représentantes pour les Maoris de Nouvelle-Zélande prend la parole. Elle nous demande de « fermer les yeux », « de sentir la terre sous nos pieds » et de nous demander « qui suis-je pour la terre-mère ? » Elle entonne ensuite un chant qui se transforme rapidement en une longue plainte évoquant les « pleurs de la Terre ». Elle nous explique ensuite sous la forme d'un prêche que les peuples « autochtones » sont connectés à leurs environnements, et nous pourrions tous devenir des « indigènes » dès l'instant où nous sommes connectés à la « Terre-mère, chaque jour, à chaque minute ».

Le quiproquo créatif du spirituel. Cette séquence ethnographique n'est pas une observation isolée de notre enquête de terrain. À plusieurs occasions, nous avons pu rencontrer ou enregistrer des prêches écospirituels dans l'espace public, tour à tour valorisant une autochtonie garante d'un modèle afin « de se connecter à plus grand que soi », ou plus largement d'une « sagesse ancestrale » ou de traditions théologiques à revisiter à l'aune des connaissances environnementales. Pour le formuler autrement, selon les termes de Joana Macy et de Molly Brown, deux figures importantes de cette scène écospirituelle à l'échelle cosmopolite, face à l'urgence écologique, le motif de l'ancestralité, de la tradition ou de l'autochtonie est ainsi considéré en équivalence avec des modes de connaissance et des projets d'émancipation séculiers :

Nous arrivons au moment de convergence de ces trois courants : anxiété pour notre planète, découvertes scientifiques et enseignements ancestraux. C'est à ce confluent que nous nous abreuons. Nous nous réveillons à ce que nous savions jadis : nous sommes des êtres vivants sur une Terre vivante, source de tout ce que nous sommes et que nous pouvons accomplir. En dépit de notre conditionnement issu de deux siècles de société industrielle, nous voulons retrouver l'aspect sacré du monde (Macy et Brown, 2008: 29).

L'usage de formats codifiés, tels qu'un rituel, des chants ou l'évocation de prophéties, n'est ainsi plus présenté comme antinomique d'un langage et de revendications à portée civique, voire politique. Dans ce cadre, il est intéressant de dénoter d'expressions et d'un phrasé qui marquent cependant une rupture avec ce qui est souvent identifié comme une

« écologie politique » ou un environnementalisme d'experts et de savants. L'identification à une Nature harmonieuse et pourvoyeuse d'un ordre moral est mise en lien avec un statut « d'indigène », illustré par la présence de représentants cosmopolites de différentes traditions planétaires. L'ambiance intimiste, ainsi que les appels au public de ressentir la terre sous leurs pieds, d'être inspiré et de se sentir en connexion avec la « Terre-mère » forment un dispositif efficace engageant le corps, mais également articulant ces sensations avec un imaginaire cosmologique et transformationnel plus large.

Toutefois, la présentation de ce statut d'autochtone est double et indique une situation de « quiproquo créatif », soit des malentendus interactionnels qui offrent des opportunités stratégiques aux différents acteurs en présence. Pour les représentants qui prennent la parole et mènent le rituel, l'enjeu principal semble être celui de soutenir la cause de leur reconnaissance politique et de leurs droits territoriaux face aux menaces auxquelles ils doivent faire face. Par exemple, les représentants amazoniens rappellent que leur région est le « poumon de la planète » et semblent bien mieux maîtriser une scénographie politique et distinctive que d'autres représentants plus en retrait, sans habits cérémoniels, ou alors se présentant sous l'étiquette de l'artistique comme la chanteuse maorie. Pour l' élu politique, la dimension d'exemplarité et de « messenger » de ces invités coïncide avec ses appels à la responsabilité individuelle, « loin des dogmes ». Pour la présidente de l'association, une démarche d'exotisme religieux et de développement de soi est de mise, soit d'une perception esthétique de l'autre qui « cherche moins à rendre compte des différences culturelles que de formuler un idéal en dramatisant les contrastes et en construisant des différences » (Altglas, 2014: 316). Elle aborde cette rencontre sous le prisme d'une rencontre plus intimiste avec ces représentants, et plus précisément certains représentants amazoniens avec qui elle – et sa famille – tisse des relations d'amitié et d'invitations réciproques depuis plusieurs années. Si tous s'entendent sur la nécessité d'un changement dans les modes de vie, les différents emplois de référents spirituels ou d'appels à l'intime n'ont pas nécessairement les mêmes destinataires ou les mêmes visées politiques. Si les uns participent à une campagne pour la visibilité et la reconnaissance politique – voire pour une protection face à des pressions et des menaces de mort –, les autres insèrent également ces motifs écospirituels dans un agenda politique local, ainsi que dans des créativité religieuses et des modes de vie alternatifs plus larges.

Le spirituel, un exercice subtil du politique ? Dans ce cadre, il est important de noter le profil sociologique des personnes qui sont présentes à ce rituel. Si le public semble rejoindre celui des scènes écospirituales que nous avons étudiées en Suisse, c'est-à-dire ayant eu accès aux études supérieures, principalement urbain, à gauche de l'échiquier politique, et distancié des Églises, mais attestant d'une pratique spirituelle (Becci et al., 2021), il demeure que de nombreuses figures importantes de cette scène sont absentes. En effet, l'association organisatrice de cet événement est souvent décriée par un versant plus altermondialiste et en faveur d'une décroissance économique de la scène écospirituelle et environnementaliste en Suisse. Pour ces derniers, les positions favorables de l'association vis-à-vis d'entreprises et de multinationales s'apparentent à du *greenwashing* qui entache l'ensemble du mouvement de la « transition ». Ainsi, si tous emploient de mêmes référents écospirituels, voire revendiquent des pratiques transformationnelles communes, les évocations d'une « sacralité du monde », ainsi que

les valeurs politiques et d'engagement conférées au spirituel sont toutefois variables et forment des points de tension au sein du milieu. Dans tous les cas, selon leurs désignations et leurs contextes de réception, certains référents – qu'ils apparaissent comme relevant du religieux, du spirituel, du séculier ou du culturel – n'auront pas la même portée politique, ni n'activeront les mêmes leviers militants de mobilisation ou institutionnels de changement (Beyer, 2020).

Suite à cette séquence ethnographique, il est pertinent de s'interroger sur la capacité de ces nouveaux langages et cultures du « soi » quant à déjouer des langages identifiés par les acteurs comme excessivement politiques ou idéologiques, et d'ainsi réussir à les transposer dans des préoccupations morales et éthiques envisagées comme plus universelles. En ce sens, si le spirituel est souvent employé par des acteurs sociaux pour brouiller les frontières modernistes entre le religieux et le séculier, il permet également des jonctions entre les publics et les milieux sociaux, ainsi qu'entre ce qui relève de l'individuel et du privé d'un côté, et du politique et de l'engagement public de l'autre. Le recours à des prophéties et à une scénographie rituelle rend possible de connoter différemment le registre social de l'action qui est *en train* de se jouer. Lors de la cérémonie, l'odeur diffuse de patchouli, le port d'habits de feutre et de lin, l'attitude de révérence à l'égard des « émissaires », l'expression publique d'émotions fortes et de pleurs, ainsi que la configuration du feu de joie, tous ces différents éléments marquent les registres et l'ambiance. Dans le contexte formel d'un conseil communal, l'élu politique n'aurait certainement pas fondu en larme, tout comme neuf représentants de mouvements autochtones n'auraient pas été conviés aux discussions sur la gestion du budget et des espaces verts. Ce marquage de l'espace sous le registre du spirituel possède une valeur performative, il met en scène d'autres formes subtiles de dire l'urgence écologique, les conséquences de l'extractivisme sur les populations indigènes, voire d'inviter les individus à « se réformer » en adoptant d'autres manières de *faire* autrement au quotidien parmi le répertoire d'actions ouvert aux individus et proposé par l'association.

Il demeure que la séquence ethnographique qui a été présentée appuie les observations et analyses d'Anna Clot-Garrell et Mar Grieria (2019) quant au fait que le spirituel ne représente pas nécessairement une « privatisation » du religieux, ou ne se résume pas à des formes individualistes et narcissiques de religiosité. De même, il ne se cantonne plus à des espaces confidentiels et bien délimités. L'observation ethnographique se situe dans un espace public, sous le regard d'employés communaux qui surveillent et participent ainsi au feu de joie. Cette configuration observée permet également d'appuyer le constat de Mathieu Gervais (2021), pour qui le recours à des registres spirituels n'implique pas nécessairement une dépolitisation, mais plutôt la recomposition de codes et de référents politiques eux-mêmes mis à mal par un contexte postmarxiste. Selon son étude sur les populations paysannes, pour des générations distancées, ou alors socialisées en dehors des canaux classiques d'engagements politiques, les motifs transformationnels et cosmopolites des spiritualités contemporaines fournissent un terrain d'expérimentation important pour des modes de vie alternatifs, interrogeant de manière réflexive les « méfaits » des modernités tardives. En ce sens, pour ces distancés tant du politique que du religieux, si ces référents spirituels sont actuellement audibles et légitimes dans les milieux militants, c'est pour ce qu'ils permettent d'énoncer, pour les techniques du « soi »

appliquées aux enjeux militants qu'ils mobilisent, ainsi que pour les imaginaires transformationnels qu'ils véhiculent.

Souvent abordés dans ce contexte comme des commodités ou des ressources pratiques – adaptables et fragmentables selon les logiques événementielles –, ces référents spirituels possèdent une dimension instrumentale manifeste, mais non totalisante. Si des collectivités publiques ou des mouvements sociaux les plébiscitent occasionnellement, dans leurs formes de communication ou leur application pratique, ce n'est pas tant pour renverser un ordre séculier dominant, que pour le contraster, le nuancer, voire chercher à conjurer ses « méfaits ». Dans la *spiritualisation* de l'écologie, les référents spirituels sont situés en arrière-fond, ou comme l'une des composantes parmi d'autres, de projets environnementaux ou sociétaux plus englobants, d'où leur dimension « subtile ». Toutefois, ce recours au spirituel est lui-même instructif des nouvelles formes de subjectivisation qui se déploient dans les imaginaires politiques et de transformations du social. Pour les sociologues les plus critiques de ces processus de subjectivisation, ces engagements par le « soi », l'intime et l'émotionnel participent à de nouveaux marchandages néolibéraux (Illouz, 2019), ainsi qu'à de nouvelles formes pernicieuses de gouvernance (Rose, 2007). Pour les participants et promoteurs de la scène écospirituelle, ce mouvement est toutefois interprété différemment. Il s'inscrit généralement dans une forme réflexive d'*écologisation* du « soi » et de recherche d'organisations alternatives face à la perspective du risque globalisé. En ce sens, et en lien avec les thèses d'Ulrich Beck (2008), nous pouvons qualifier de « sub-politiques » ces formes subtiles d'écospiritualité en ce qu'elles aspirent à se localiser ailleurs que dans les sphères classiques du politique qu'elles cherchent à contraster et dénoncer. Par ce biais, nous assistons à de nouvelles formes de *faire* politique autrement, où le local et le global, l'individuel et le collectif, ainsi que les rationalités sociales et scientifiques tendent à s'enchâsser, comme nous l'avons brièvement aperçu avec la tenue d'un rituel de « gardiens de la Terre » sur les bords du lac Léman.

Conclusion : pouvoirs contemporains et spiritualités subtiles

À partir de réflexions issues d'observations empiriques et d'analyses des différents appels écospirituels à *faire* autrement, j'ai proposé de concevoir les entrelacs entre militantisme progressiste et référents écospirituels à travers leurs agencements « subtils ». En proposant d'autres manière de *faire* politique, et par là même également de *faire* autrement religion, écologie, voire féminisme comme le suggère Catherine Larrère (2016), les scènes écospirituelles décrites ici opèrent des ruptures, façonnent des quiproquos, et proposent des messages à caractère universel auxquels s'appliquent des exemplarités individuelles. Ce faisant, ces scènes et leurs porte-paroles cherchent à déplacer ce qui relève du politique et de sa localisation dans d'autres domaines et figurations. Des frontières usuelles sont brouillées ou agencées de manière novatrice. Les registres du religieux et du séculier, le public et le privé, l'émotionnel et le rationnel, l'individuel et le collectif, le local et le global, sont réévalués et intégrés à des *continuums* qui – du moins dans le discours – se complètent plus qu'ils ne s'opposent. Ces quelques observations et remarques précisent ainsi que les frontières entre ce qui relève du religieux, du spirituel

et du séculier sont souvent rendues poreuses par les porte-paroles de l'écospiritualité. À ce titre, il me semble intéressant de relever que cette dimension « subtile » et le contexte de recomposition des milieux dans lequel elle s'inscrit, à bien des égards, peuvent être associés à la notion de *soft power* de Joseph Nye (1990). Par cette notion, ce politologue s'intéresse, aux suites de la guerre froide, à l'essor de nouvelles formes de pouvoir non coercitives, visant à se rendre légitime aux yeux des autres, ainsi qu'à déployer des formes de coopération afin d'imposer son propre agenda – tant politique, culturel qu'économique. Dans le cadre de mouvements militants progressistes, l'emploi et la valorisation de référents spirituels, tout autant que les motifs transformationnels, semblent s'intégrer dans ces logiques plus larges de *soft power*.

À travers la tenue de rituels dans l'espace public, il s'agit bien pour des organisations et des réseaux d'acteurs de *faire* ressentir et penser, de donner à expérimenter des ambiances, ainsi que de constituer un espace-temps liminal où d'autres modes de vie et conceptions du sujet, de l'individu et des écosystèmes sont énoncés comme possibles, voire désirables. En oscillant entre magie, dénonciation des inégalités sociales et des méfaits environnementaux, en proposant de nouvelles articulations entre le « soi » et le collectif, ainsi qu'en professant l'importance de rituels créatifs et personnalisés, ces mouvements sociaux insufflent des assemblages inédits entre ce qui relève du religieux et du politique, de l'intime et du public. Ces mouvements rendent visibles dans l'espace public des objets qui revendiquent leurs hybridités ou leurs oscillations entre les univers sociaux. D'où le trouble qu'ils peuvent semer parfois dans l'analyse et les champs d'études, notamment quand lors d'une promenade un slogan innove dans le message et propose de distinguer une Nature patriarcale d'une autre Nature « féministe, noire, sacrée et vivante ». Ces illustrations témoignent toutefois de l'intérêt et du potentiel d'un champ de recherche qui se concentrerait sur l'étude de l'exercice contemporain d'un *soft power* – par des mouvements sociaux progressistes ou d'autres organisations – en lien avec des référents spirituels « subtils », conçus comme des commodités pratiques, et opérant en arrière-fond de motifs séculiers.

Remerciements

L'auteur remercie les coordinateur-trices de ce numéro spécial, Christophe Monnot, Géraldine Mossière et Rodrigo Toniol.

Financements

La recherche a été financée par le Fonds national suisse de la recherche dans le cadre du projet « Vers une 'spiritualisation' de l'écologie ? Analyse sociologique des nouvelles médiations des enjeux écologiques en Suisse » (2015–2021) dirigé par la professeure Irene Becci.

ORCID iD

Alexandre GRANDJEAN  <https://orcid.org/0000-0002-1280-3578>

Notes

1. « Nous ne nous battons pas pour la Nature / Nous sommes la Nature qui se défend ». Entre 2019 et 2020, rien que dans l'espace public, nous avons rencontré à trois reprises ce slogan

- sur des espaces d'affichage ou lors d'un festival dédié aux alternatives durables. À chaque fois, ce slogan s'accompagnait d'esthétiques distinctives qui présentaient une forme de fusion ou de relation non hiérarchique entre humains et non-humains.
2. Le slogan renvoie également à des traditions de pensées qui, à l'instar de l'historienne Carolyn Merchant (1980) dans *The Death of Nature*, formulent une critique des postures utilitaristes, mécanistes et de « désenchantement » du Vivant qu'auraient inauguré les cultures scientifiques naissantes des 16^e et 17^e siècles.
 3. Il y aurait lieu d'inclure également une étude des liens entre référents écospirituels, agendas et modèles politiques conservateurs. Par manque d'observations suffisamment documentées, et par souci de concision, je n'aborde pas cette thématique. J'approche encore moins les différents débats et accusations portant sur les liens entre idéologies fascistes, traditions ésotériques et écologie radicale, tels que lancés par exemple par Peter Staudenmaier (2018) à l'encontre du mouvement anthroposopique.
 4. Ces deux enquêtes ont été menées à l'Université de Lausanne. La première s'intitulait « Religion et spiritualité : les nouveaux 'carburants' de la transition énergétique ? » (2015–2017) et était financée par la Plateforme Volteface. La deuxième, « Vers une 'spiritualisation' de l'écologie ? Analyse sociologique des nouvelles médiations des enjeux écologique en Suisse » (2017–2021), a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche.
 5. La littérature sur le « New Age » et les spiritualités contemporaines ont largement précisé l'importance qui est donnée à la subjectivité et l'intimité des praticiens, ainsi qu'à la possibilité d'expérimenter avec un « soi supérieur » (Hanegraaff, 2022: 259). En contexte écologique, la constitution d'un « soi authentique » est souvent corrélée à la poursuite et à l'observation des rythmes naturels comme vecteur d'idéal. Comme le relèvent notamment Elli Hedges et James Beckford (2000: 172), dans un cadre militant, l'intérêt pour le « soi » ne réside pas d'un développement de soi purement individualiste, mais s'intègre bien souvent à des notions de compassion et de prise en considération d'autres humains et non-humains.
 6. Voir par exemple l'ouvrage coordonné par Dominique Bourg et Philippe Roch (2010), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*.
 7. Par exemple, la ville de Lausanne cultive deux de ses propriétés viticoles, et incite ses différents services de gestion des espaces verts à expérimenter avec des alternatives comprenant zéro intrant de synthèse. <https://www.lausanne.ch/lausanne/vie-pratique/nature/produits-ville/vins-de-lausanne/portrait/la-biodynamie> (consulté le 5 janvier 2023).
 8. <http://www.nicefuture.com/> (consulté le 5 janvier 2023).
 9. Dans ce canton de Suisse, le « syndic » est l'appellation qui est donnée au maire.

Références

- Albanese CL (1991) *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Altglas V (2014) Exotisme religieux et bricolage. *Archives de sciences sociales des religions* 167: 315–332.
- Aupers S (2013) 'A world awaits': The meaning of mediatized paganism in online computer games. In: Hofstee W and van der Kooij A (eds) *Religion Beyond Its Private Role in Modern Society*. Leyde: Brill, 225–243.
- Becci I, Farahmand M et Grandjean A (2020) The (b)earth of a gendered eco-spirituality: Globally connected ethnographies between Mexico and the European Alps. In: Fedele A and Knibbe KE (eds) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London/New York: Routledge, 109–130.

- Becci I, Monnot C et Wernli B (2021) Sensing 'subtle spirituality' among environmentalists: A Swiss study. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15(3): 344–367.
- Beck U (2008) *La société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Flammarion.
- Beckford JA (1993) Conclusion. Écologie et Religion dans les sociétés industrielles avancées. In: Hervieu-Léger D (ed) *Religion et Écologie*. Paris: Cerf, 239–249.
- Beckford JA (2003) *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyer P (2020) Religion in interesting times: Contesting form, function, and future. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 81(1): 1–19.
- Boisvert V, Foyer J et Choné A (2022) *Les esprits scientifiques: Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*. Grenoble: Presse universitaire de Grenoble.
- Bourg D et Roch P (2010) *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*. Genève: Labor et Fides.
- Braidotti R (2014) Conclusion: The residual spirituality in critical theory: A case for affirmative postsecular politics. In: Braidotti R, Blaagaard B, de Graauw T, et al. (eds) *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 249–272.
- Bruce S (2017) *Secular Beats Spiritual*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells M (1996) *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford: Willey Blackwell.
- Champion F (2004) Logique des bricolages: Retour sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà. *Recherches sociologiques* 1: 59–77.
- Chollet M (2018) *Sorcières: La puissance invaincue des femmes*. Paris: Zones.
- Choné A (2016) Écospiritualité. In: Choné A, Hajek I et Hamman P (eds) *Guide des Humanités environnementales*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 59–71.
- Clot-Garrell A et Griera M (2019) Beyond narcissism: Towards an analysis of the public, political and collective forms of contemporary spirituality. *Religions* 10(10): 579.
- Farahmand M (2022) *Néochamanisme maya: Passé revisité, pouvoir au féminin et quête spirituelle*. Lausanne: Antipodes.
- Fedele A et Knibbe KE (2020) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. New York/London: Routledge.
- Pape François (2015) *Encyclique Laudato Si'*. Paris: Cerf.
- Galinier J et Molinié A (2006) *Les néo-indiens: Une religion du 3^e millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- Gervais M (2021) The spiritualization of ecology and (de)politicization. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15(1): 297–316.
- Grandjean A (2021) Créativité agronomique et rituelle dans les vignobles suisses: Une étude des engagements pluriels dans la viticulture biodynamique. *Ethnologie française* 51(3): 502–512.
- Griera M et Clot-Garrell A (2015) Banal is not trivial: Visibility, recognition, and inequalities between religious groups in prison. *Journal of Contemporary Religion* 30(1): 23–37.
- Hanegraaff WJ (2002) New Age religion. In: Woodhead L, Fletcher P, Kawanami H, et al. (eds) *Religion in the Modern World*. London/New York: Routledge, 249–263.
- Hedges E et Beckford JA (2000) Holism, healing and the New Age. In: Sutcliffe SJ and Bowman M (eds) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 169–187.
- Hervieu-Léger D (1993) Introduction. Religion et écologie: Une problématique à construire. In: Hervieu-Léger D (ed) *Religion et Écologie*. Paris: Cerf, 7–13.
- Huss B (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.
- Illouz E (2019) *Les marchandises émotionnelles: L'authenticité au temps du capitalisme*. Paris: Premier Parallèle.

- Knauff B (2022) Critically Modern: An Introduction. In Knauff B (ed) *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1–54.
- Knoblauch H (2014) Popular spirituality. In: Hense E, Jespers F and Nissen P (eds) *Present-Day Spiritualities: Contrasts and Overlaps*. Leiden/Boston, MA: Brill, 81–102.
- Larrère C (2016) Postface: L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement. In: Hache E (ed) *Reclaim: Recueil de textes écoféministes*. Paris: Cambourakis, 369–389.
- LoRusso JD (2020) Toward radical subjects: Workplace spirituality as neoliberal governance in American business. In: Bell E, Gog S, Simionca A, et al. (eds) *Spirituality, Organization and Neoliberalism: Understanding Lived Experiences*. Cheltenham Glos: Edward Elgar Publishing, 1–26.
- McKanan D (2018) *Eco-alchemy: Anthroposophy and the History and Future of Environmentalism*. Oakland, CA: University of California Press.
- Macy J et Brown MY (2008) *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre: Retrouver un lien vivant avec la nature*. Gap: Le Souffle d'Or.
- Merchant C (1980) *The Death of Nature Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Monnot C et Grandjean A (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.
- Monnot C et Rognon F (2020) *Églises et écologie: Une révolution à reculons*. Genève: Labor et Fides.
- Mossière G (2019) Virtuosités rituelles et souffrances spirituelles: De la compassion comme charisme chez les intervenants en soins spirituels au Québec. *Sciences religieuses / Studies in religion* 49(1): 15–31.
- Nye JS (1990) Soft power. *Foreign Policy* 80: 153–171.
- O'Dell T (2005) Meditation, magic and spiritual regeneration: Spas and the mass production of serenity. In: Löfgren O and Willim R (eds) *Magic, Culture and the New Economy*. London: Bloomsbury Academic, 19–36.
- Pruvost G (2021) *Quotidien politique: Féminisme, écologie, subsistance*. Paris: La Découverte.
- Rabhi P (2010) *Vers la sobriété heureuse*. Arles: Actes Sud.
- Rimlinger C (2021) Féminin sacré et sensibilité écoféministe: Pourquoi certaines femmes ont toujours besoin de la Déesse. *Sociologie* 12(1): 77–91.
- Rose N (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sointu E et Woodhead L (2008) Spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2): 259–276.
- Speck S (2012) Ulrich Beck's 'reflecting faith': Individualization, religion and the desecularization of reflexive modernity. *Sociologie* 47(1): 157–172.
- Starhawk (2016) *Rêver l'obscur: Femmes, magie et politique*. Paris: Cambourakis.
- Staudenmaier P (2018) *Anthroposophie & écofascisme*. Inconnu: Chimères Éditions.
- Strauss A et Corbin J (1994) Grounded theory methodology: An overview. In: Denzin NK (ed) *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage, 273–285.
- Sutcliffe SJ (2003) *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge.
- Taylor B (2010) *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Van der Veer P (2009) Spirituality in modern society. *Social Research* 76(4): 1097–1120.
- White L (1967) The historical roots of our ecological crisis. *Science* 155: 1203–1207.

Biographie de l'auteur

Alexandre GRANDJEAN est socio-anthropologue affilié à la Haute école de santé Vaud (HESAV) et à l'Institut de sciences sociales des religions (ISSR) de l'Université de Lausanne, où il obtient son doctorat en 2022. Ses recherches portent sur le vieillissement en Église et les processus de *popularisation* des registres écospirituels dans les cultures agricoles, ludiques, politiques et militantes en Europe de l'Ouest. Ses articles peuvent être consultés dans des journaux comme *Ethnologie française*, *Archive des sciences sociales des religions*, *Social Compass*, *Journal of Religion in Europe* ou alors *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*.

Adresse : Institut de sciences sociales des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne, 1015 Lausanne, Suisse.

Email : alexandre.grandjean@unil.ch