

# La spiritualité comme terrain d'entente entre la religion et le sécularisme : une approche ethnographique

Social Compass  
2020, Vol. 67(2) 177–190  
© The Author(s) 2020  
Article reuse guidelines:  
sagepub.com/journals-permissions  
DOI: 10.1177/0037768620921705  
journals.sagepub.com/home/scp



**Anna FEDELE**

Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), Lisboa, Portugal

## Résumé

Cet article s'appuie sur des enquêtes ethnographiques portant sur les entrelacements de la spiritualité et du catholicisme en Italie, en Espagne, en France et au Portugal. Il vise à comprendre ce que les acteurs sociaux veulent dire lorsqu'ils se décrivent comme « spirituels, mais non religieux » (« *spiritual but not religious* », SBNR). À cette fin, il est nécessaire de dépasser cette énonciation de soi et de comprendre pourquoi la spiritualité est de plus en plus construite en opposition à la religion. Il convient également de s'interroger sur ce que ces acteurs expriment quand ils disent être spirituels. Par cette approche cet article met en lumière les liens d'interdépendance entre la spiritualité, la religion et le sécularisme (Asad, 2003 ; Fedele et Knibbe, 2013, 2020) notamment en prouvant qu'être SBNR n'implique pas nécessairement l'absence d'appartenance à un groupe religieux (Fedele, 2013a ; Fedele et Knibbe, 2013 ; Ammerman, 2013a). À travers des exemples ethnographiques, je montre que la spiritualité et son langage peuvent représenter un terrain d'entente entre la religion et le sécularisme. La spiritualité offre ainsi une *lingua franca* qui permet de décrire des expériences religieuses dans des sociétés de plus en plus sécularisées. Cette dernière s'avère particulièrement utile pour aborder des problématiques liées au genre ou à la sexualité, donnant ainsi la possibilité aux adeptes de la spiritualité de défendre des positions séculières, sans pour autant renoncer à être religieux.

---

## Pour toute correspondance :

Anna Fedele, Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), Av. Forças Armadas, Edifício ISCTE-IUL, sala 2W2, Lisboa, 1649-026, Portugal.  
Email : fedele.anna@gmail.com

**Mots-clés**

catholicisme, genre, *lingua franca*, religion, sécularisme, spiritualité, spirituel mais non religieux

**Abstract**

This article is based on ethnographic research about the intersections of contemporary forms of spirituality and Catholicism in Italy, Spain, France and Portugal and analyses what social actors mean when they say that they are 'spiritual but not religious' (SBNR). We need to go beyond this self-description and try to understand why spirituality is increasingly being constructed in opposition to religion and what our informants mean, when they say that they are spiritual. With this approach we discover that spirituality, religion and secularism are not completely distinct categories but mutually constitute each other (Asad, 2003; Fedele and Knibbe, 2013, 2020) and that the SBNR are not necessarily unchurched (Fedele, 2013; Fedele and Knibbe, 2013; Ammerman, 2013a). Through ethnographic examples I show how spirituality represents a safe middle ground between religion and secularism. It offers a *lingua franca* that allows describing religious experiences in increasingly secularized societies. This spiritual *lingua franca* is particularly useful when addressing issues related to gender and sexuality because it allows embracing secular values without renouncing to be religious.

**Keywords**

Catholicism, gender, *lingua franca*, religion, secularism, spirituality, spiritual but not religious

Cet article s'appuie sur des recherches ethnographiques en France, en Espagne, au Portugal et en Italie portant sur des rituels et des pèlerinages catholiques et issus des spiritualités contemporaines. Il repose sur plusieurs travaux de terrain auprès de pèlerins de Marie-Madeleine (Fedele, 2013a) et adeptes de la spiritualité de la Déesse (Fedele, 2015), auprès de femmes optant pour des formes holistiques de maternage (Fedele, 2016; Fedele et Pasche Guignard, 2018) et enfin auprès de pèlerins catholiques de Fátima (Fedele, 2018, 2020).

Cet article montre que dans les quatre pays étudiés, tout du moins en ce qui concerne les acteurs sociaux interrogés, il n'est pas possible de tracer une claire délimitation entre la spiritualité et la religion. Dans ce texte l'affirmation de mes interlocuteurs qui se décrivent comme «spirituels mais non religieux» (*spiritual but not religious*, SBNR) n'est pas prise à la lettre, mais au contraire déconstruite, ceci afin de mieux comprendre pourquoi cette distinction est aussi importante à leurs yeux et ce qu'elle implique.

En m'appuyant sur des récits ethnographiques et en suivant l'approche de Talal Asad (2003), lequel propose de considérer les domaines du religieux et du séculier comme deux réalités interdépendantes, je montrerai ici que la spiritualité constitue pour mes interlocuteurs un troisième domaine qui recoupe en partie les deux autres (Fedele et

Knibbe, 2013, 2020). Dans la continuité des analyses de Nancy Ammerman sur le SBNR aux États-Unis (2013a ; voir aussi Fedele, 2020), j'analyserai comment la spiritualité représente un terrain d'entente entre des religions plus traditionnelles et des sociétés de plus en plus sécularisées. J'ai ainsi pu observer à partir des terrains énoncés plus haut que ceux qui se considèrent «spirituels mais non religieux», ne sont pas seulement des membres de groupes relevant des spiritualités contemporaines. Ils peuvent aussi être des chrétiens pratiquants à l'instar des pèlerins catholiques rencontrés à Fátima (Fedele, 2018, 2020). Ces derniers font usage de cette distinction entre le spirituel et le religieux, adoptant ce qu'ils perçoivent comme des valeurs plutôt séculières, en particulier celles ayant trait au féminisme telles que l'égalité des sexes ou encore la liberté d'orientation sexuelle, pour mieux prendre leur distance vis-à-vis de certaines positions du Vatican concernant le genre et la sexualité. La spiritualité offre ainsi aux SBNR une *lingua franca* qui leur permet de décrire des expériences religieuses dans des sociétés de plus en plus sécularisées sans risquer d'être ridiculisés.

Après une description de mes enquêtes de terrain et de la méthodologie utilisée, je vais faire un bref état des lieux de la recherche sur la spiritualité et les SBNR et montrer pourquoi il est important de considérer la spiritualité, la religion et le sécularisme comme des catégories interdépendantes. Dans les deux sections suivantes, je vais présenter plus en détail les résultats de deux enquêtes de terrain de plus longue durée portant respectivement sur les pèlerins de Marie Madeleine adeptes de la spiritualité de la Déesse et ceux de Fátima. À travers une analyse de la (dés)affiliation des SBNR interrogés il s'agit de montrer avec des exemples concrets dans quelle mesure la spiritualité fonctionne comme un terrain d'entente entre la religion et le sécularisme<sup>1</sup>, offrant à ses adeptes une *lingua franca*.

## Terrains, méthodologie et revue de littérature

Dans le prolongement de ce que Jeanne Favret-Saada affirmait lors de son enquête sur la sorcellerie dans le Bocage (1985, 2009), je pense que pour comprendre la spiritualité telle qu'elle est vécue, avec ses rituels et ses discours en constant mouvement, nous devons effectuer un travail de terrain sur la longue durée et nous permettre d'être affecté.e.s, d'être touché.e.s par les intenses émotions, peurs et doutes que la spiritualité, ainsi que la religion induisent souvent (Fedele, 2014; Claverie et Fedele, 2014; Luhrmann, 2001; Orsi, 2006). Pour cela, mes recherches s'appuient sur plusieurs terrains, des histoires de vie et des entretiens de suivi (*follow-up interviews*) effectués sur une longue période<sup>2</sup>.

La première enquête de terrain s'est déroulée en France de 2002 à 2005. Elle est issue de ma thèse de doctorat et porte sur ce que j'ai appelé les pèlerins de Marie Madeleine (Fedele, 2013a). Il s'agit principalement de femmes européennes et nord-américaines qui ont grandi dans une éducation catholique et qui ont progressivement adopté des formes de spiritualité alternative, notamment la spiritualité de la Déesse. J'ai accompagné des pèlerines espagnoles qui voyageaient seules ou avec des amies, et trois groupes organisés : un groupe de femmes et d'hommes italiens, un autre composé d'Américains et de Britanniques et un groupe de femmes catalanes et espagnoles. En tout, j'ai fait 30 entretiens formels et plus de 60 entretiens informels avec des pèlerins, leurs guides, des

auteurs de livres et d'autres figures publiques influentes ainsi qu'avec le personnel en charge des lieux visités. J'ai pu ainsi reconstruire 29 histoires de vie et faire 30 entretiens de suivi.

Lors d'une recherche comparative portant sur le néopaganisme en Espagne et au Portugal entre 2009 et 2011, il est apparu qu'un nombre important de femmes adoptaient des formes de spiritualité alternative pendant leur grossesse ou au début de leur maternité. L'enquête de terrain mit en évidence l'existence de nombreux liens entre cette spiritualité et des groupes de soutien de femmes enceintes et de mères. Suite à ce constat, j'ai mené entre 2012 et 2015 le second terrain d'enquête de cet article en analysant les significations spirituelles et religieuses associées au maternage alternatif que j'ai appelé «*holistic mothering*» (maternage holistique) par le biais d'une ethnographie menée au Portugal (Fedele, 2016, 2018 ; Fedele et Pasche Guignard, 2018). Les mouvements de maternage holistique considèrent l'accouchement naturel, l'accouchement à domicile et l'allaitement prolongé comme des processus naturels, mais également spirituels ou religieux, susceptibles de transformer la mère et l'enfant, mais aussi le père et toute la famille. Les théories et les pratiques qu'ils utilisent, afin de justifier leurs choix, donnent un sens à leurs rituels et permettent d'entretenir les communautés qu'ils forment. Les adeptes de ce mouvement sont autant influencés par la spiritualité *New Age*, en particulier la spiritualité de la Déesse, qu'ils ne l'influencent. Dans le cadre de cette recherche j'ai recueilli les histoires de vie de deux sages-femmes, de onze mères – dont trois avaient suivi un cours de formation de doula<sup>3</sup> – et effectué cinq entretiens de suivi. J'ai également mené cinquante entretiens informels avec des mères.

Le troisième terrain de recherche porte sur les pèlerins à Fátima. Entre 2016 et 2019, j'ai vécu douze mois à Fátima durant lesquels j'ai fait des entretiens avec des pèlerins, des guides, des bénévoles qui contribuent à la préparation des célébrations religieuses et avec le personnel du sanctuaire. Je vais me référer ici seulement aux entretiens que j'ai effectués auprès de pèlerins européens (surtout des portugais, italiens, irlandais, français et espagnols), latino-américains et africains qui s'identifient comme catholiques. Ces entretiens s'inscrivent dans le cadre d'un projet plus large que je coordonnais portant sur les pèlerinages à Fátima<sup>4</sup>.

Dans toutes ces recherches, j'ai étudié les phénomènes religieux à travers le prisme du genre, portant une attention particulière aux expériences et pratiques corporelles. J'ai aussi été attentive à la créativité rituelle (Fedele, 2013a, 2014), c'est-à-dire, aux façons dont les acteurs sociaux adaptent des rituels existants ou bien en créent de nouveaux. J'ai utilisé ce qu'on appelle aujourd'hui une approche de la «*religion vécue*» («*lived religion*») (Ammerman, 2013b ; McGuire, 2008 ; Orsi, 2006). Autrement dit, je me suis plus intéressée à la religion telle qu'elle était pratiquée par mes informateurs qu'aux théories, règles et dogmes qu'ils étaient censés suivre.

Cette approche participative et affective permet de mieux comprendre ce que nos informateurs veulent dire quand ils affirment être «*spirituels, mais non religieux*». Cette présentation de soi devenue de plus en plus fréquente en Europe ainsi qu'aux États-Unis et au Canada (Heelas et Woodhead, 2005 ; Houtman et Aupers, 2006 ; Flanagan et Jupp, 2007 ; Fuller, 2001) est maintenant communément connue dans la littérature par le sigle SBNR, acronyme de l'expression consacrée «*spiritual but not religious*». Pour décrire ces groupes spirituels dont la structure est souple, les chercheurs ont utilisé différents

termes génériques tels que « spiritualité *New Age* », « spiritualités contemporaines » ou simplement « spiritualité ». Ce dernier terme englobe notamment les mouvements *New Age*, les mouvements néopaïens et néo-chamaniques, ainsi que d'autres mouvements qui ont plus à voir avec le secteur du bien-être, à l'instar de ceux pratiquant le Yoga ou la pleine conscience (Bender, 2010; Sointu et Woodhead, 2008; Wood, 2007). Pour résumer, « spiritualité » est un terme générique qui sert à décrire divers groupes religieux, possédant les caractéristiques suivantes : le panthéisme, la critique des religions traditionnelles, jugées patriarcales, misogynes et hiérarchiques, leur liberté revendiquée d'allier des théories et des techniques issues de plusieurs religions, ainsi qu'une vision du monde selon laquelle tout est énergie.

Parmi ceux qui analysent les SBNR, la tendance générale est de prendre cette énonciation de soi à la lettre et de les considérer comme « *desaffiliated* », c'est-à-dire, comme n'appartenant pas ou plus à un groupe religieux (Flanagan et Jupp, 2007; Fuller, 2001). Cependant, mes recherches sur les entrelacements entre des spiritualités contemporaines et le catholicisme menées depuis 2002 indiquent que l'identité des SBNR est bien plus complexe (Fedele, 2013a; Fedele et Knibbe, 2013).

L'analyse proposée par Talal Asad (2003) du sécularisme et de la religion comme deux réalités interdépendantes, se créant réciproquement l'une l'autre, permet de mieux comprendre les acteurs sociaux qui affirment ne pas être religieux, mais spirituels. En adaptant cette approche, on peut aborder la religion et la spiritualité comme deux domaines entrelacés, interdépendants (Fedele et Knibbe, 2013). Dès lors le spirituel peut être considéré comme une catégorie, hissée ces dernières années au rang d'*alter ego* de la catégorie du religieux (Fedele et Knibbe, 2013), dont l'étude nécessite la prise en compte des spécificités historiques et locales ainsi que la mise en lumière de ses relations avec la dimension séculière (Fedele et Knibbe, 2013, 2020).

Plusieurs ouvrages récents confirment que les frontières entre la religion et la spiritualité sont poreuses et démontrent que ceux qui se définissent comme « *spiritual but not religious* » peuvent aussi être des membres de religions institutionnalisées (e.g. Ammerman, 2013a; Bender, 2010; Fedele et Knibbe, 2013; Zwissler, 2018). Dans son analyse, Ammerman (2013a) observe qu'aux États-Unis les SBNR utilisent le terme spirituel pour créer un « *moral boundary* », une délimitation morale qui les sépare de la religion, perçue comme un ennemi qui incarne des valeurs qu'ils critiquent.

À l'aide des contributions sociologiques et anthropologiques en provenance d'Europe et des Amériques, Fedele et Knibbe proposent de considérer la religion, la spiritualité et le sécularisme comme trois catégories interdépendantes dans un contexte qui peut être analysé comme un « triangle genré » (*gendered triangle*, Fedele et Knibbe, 2020) tant le genre émerge comme une dimension fondamentale pour comprendre la manière dont les dynamiques qui traversent ces trois catégories s'influencent.

Comme on le verra plus en détail en analysant le cas des pèlerins de Marie Madeleine, le genre constitue l'un des principaux facteurs qui conduit mes informateurs à refuser la religion (Woodhead, 2007; Sointu et Woodhead, 2008). De la même façon, le discours féministe représente un élément central de la critique séculière de la religion (Zwissler, 2018). Cet aspect est devenu particulièrement évident dans le débat sur l'usage du voile (Aune et al., 2017), dans lequel ceux qui s'opposent à l'usage du voile considèrent souvent la religion (et surtout l'Islam) comme un vestige d'une vision patriarcale et

primitive du monde. Une critique qui rejoint, dans une certaine mesure, la vision que les SBNR ont de la religion.

Proposée comme une alternative à la religion, la spiritualité apparaît aussi comme une stratégie pour permettre aux théories et aux pratiques religieuses d'entrer dans des domaines typiquement séculiers, comme l'illustre l'introduction du yoga dans les prisons de Barcelone (Griera, 2020). Ainsi, la spiritualité fonctionne souvent comme un terrain d'entente entre la religion et le sécularisme, offrant une sorte de religion acceptable dans des espaces séculiers. Zwissler (2020) montre, par exemple, que, dans les magasins solidaires d'origine mennonite *Ten Thousand Villages* aux États-Unis, les produits sont présentés avec un « langage spirituel » qui permet de rendre acceptable l'origine religieuse de ces magasins à but non lucratif.

Pour mieux illustrer comment la spiritualité émerge comme terrain d'entente, j'analyserai ici le cas des pèlerins de Marie Madeleine et celui des pèlerins catholiques à Fátima. Je ferai aussi brièvement référence aux femmes portugaises qui choisissent le maternage holistique.

## **Les pèlerins de Marie Madeleine et la spiritualité comme terrain d'entente**

Les groupes de spiritualité de la Déesse constituent un point d'entrée particulièrement pertinent pour comprendre l'importance du genre et de la sexualité dans le contexte des spiritualités contemporaines. En faisant du genre un élément essentiel d'une critique religieuse et sociale, la spiritualité de la Déesse se focalise en effet sur la sacralisation du corps féminin en général et du cycle reproducteur en particulier. Les adeptes de ce courant se réclament des religions préchrétiennes qu'auraient pratiquées leurs ancêtres européens et amérindiens. L'écologie et la protection de la nature qu'ils identifient à la « Terre Mère » y occupent une place centrale (Pike, 2001, 2017). Jugeant que les religions judéo-chrétiennes ont marqué les spécificités du corps féminin – la menstruation, la conception (lors d'un acte sexuel) et l'accouchement – du sceau de la souillure et du péché (Magliocco, 2004; Luhrmann, 2001; Klassen, 2001a, 2001b), ils veulent tout inverser – ou tout remettre à l'endroit – en proposant une spiritualité qui sacralise ces processus naturels et les célèbre grâce à des rituels (Salomonsen, 2002; Fedele, 2013a; Pike, 2001).

Au cours des vingt-cinq dernières années, un nombre croissant de pèlerins qui ne se considèrent pourtant pas comme des chrétiens pratiquants ont visité des sanctuaires de pèlerinage catholique en France dédiés à Sainte Marie-Madeleine ou à des Vierges noires dans le but de bénéficier de « l'énergie » et du « pouvoir du Sacré Féminin » présents dans ces lieux (Fedele, 2013b). Ma recherche décrit leurs croyances et leurs pratiques rituelles en les inscrivant dans le contexte plus large de la spiritualité féministe et du néo-chamanisme observés aux États-Unis et en Grande-Bretagne et dont les concepts ont influencé des pays de tradition catholique, tels que l'Italie et l'Espagne.

Les pèlerins de Marie Madeleine interrogés se rendent sur des « lieux de pouvoir » tels que les Saintes-Maries-de-la-Mer, Saint-Maximin-en-Provence, la Sainte-Baume, Rocamadour et Chartres. Ils interprètent les saints d'une façon nouvelle et se réapproprient

des lieux de culte qu'ils considèrent avoir été détournés et monopolisés par «l'Église». Pour eux, Marie Madeleine est le pendant féminin de Jésus qui peut aider femmes et hommes à renouer avec leur part féminine, réprimée par la société patriarcale occidentale. En se présentant comme spirituels et non pas religieux, ces pèlerins veulent surtout se détacher du catholicisme, qu'ils ne souhaitent pas vraiment abandonner, mais adapter et transformer. Dans ce processus d'autonomisation, Marie Madeleine semble jouer un rôle fondamental.

Giannichele, un pèlerin italien âgé d'une cinquantaine d'années, explique comment la spiritualité lui permet de réinterpréter la religion (catholique) :

Je me suis aperçu plus tard qu'il y avait chez les premières communautés chrétiennes une forte présence d'un aspect complet et intégral de ce qu'était la vie spirituelle. Ce n'était pas seulement la prière, la dévotion, mais aussi tout un chemin de techniques, d'exercices intérieurs spirituels et énergétiques. C'est quelque chose qui dans l'expérience chrétienne, tel que nous la connaissons ici en Occident, a été vraiment totalement masquée. Il n'en reste plus que des vestiges (Fedele, 2006).

Les pèlerins de Marie Madeleine ne voient donc aucune incompatibilité entre les «techniques énergétiques» qu'ils emploient et le culte chrétien : ces techniques auraient au contraire fait pleinement partie des pratiques des premières communautés chrétiennes avant d'être progressivement effacées. La démarche des pèlerins vise précisément à rétablir la continuité du culte «pré-patriarcal» de la Déesse et de la dévotion chrétienne (Fedele, 2006, 2013a).

Pour les pèlerins interrogés, être «spirituels, mais pas religieux» implique de refuser les contenus patriarcaux, inhérents aux religions chrétiennes, et de construire une spiritualité qui s'oppose à la religion chrétienne, en renversant le signifié des symboles, des rituels et des figures chrétiennes (Fedele, 2013a, 2014). J'emploie le terme «critique du religieux» pour évoquer la tendance qu'ont mes informateurs à adopter une approche critique des théories et des pratiques qu'ils ont apprises dans le milieu d'origine, ayant grandi dans leur grande majorité dans un environnement chrétien. À travers cette critique du religieux, les SBNR accusent les religions chrétiennes d'être misogynes et trop hiérarchiques. Cette critique du religieux permet aussi de créer un lien avec le sécularisme parce que l'on adopte une approche critique envers la religion qui est typique du regard séculier (Aune et al., 2017).

Les commentaires de Luciana, compagne italienne de Gianmichele, âgée d'une quarantaine d'années, illustrent comment la *lingua franca* offerte par la spiritualité (voir aussi Heelas, 1996) permet aux pèlerins de Marie Madeleine de s'appropriier et réinterpréter des lieux et des figures catholiques, notamment à travers l'usage des concepts d'énergie et «Terre Mère» (Fedele, 2013a, 2018). Comme la majorité des pèlerins italiens de sa génération, Luciana a été élevée dans des institutions catholiques. Fortement attirée par la vie contemplative, elle hésita un temps à entrer dans les ordres avant d'intégrer l'université. Elle s'orienta ensuite vers des spiritualités alternatives. Sa découverte des thèmes et des techniques énergétiques liés à la spiritualité de la Déesse s'accompagne toutefois d'un fort sentiment de culpabilité :

(...) il y a des choses auxquelles je sens appartenir, mais qui me font peur. Dans quelques coins cachés de mon cerveau, la religion catholique continue d'agir comme un frein inquisiteur. Ainsi, quand j'éprouve certaines sensations, il y a une partie de moi qui se sent coupable, qui se sent sorcière. Encore maintenant j'ai de petites résistances qui de toute façon me font penser que la femme doit être bonne et tranquille, qu'elle ne doit pas faire certaines choses. Elle ne doit pas être « la sorcière » comme on dit. Mais j'ai appris au contraire lentement que, enfin, ce n'est pas si mal d'être sorcière si par ce terme on désigne une personne qui est capable d'avoir un certain type de sensations, de comprendre certains schèmes naturels et qui peut servir éventuellement de médiatrice entre la « Terre Mère », l'énergie féminine, l'énergie cosmique et le monde (Fedele, 2006).

Marie Madeleine, vue par les pèlerins comme prêtresse de la Déesse, mais aussi comme amie intime de Jésus (Fedele, 2013a), offre à des femmes comme Luciana une conciliation possible entre deux univers perçus comme incompatibles. Son invocation permet ainsi la transformation de la sorcière/prêtresse par l'Inquisition en figure positive, honorée par Jésus lui-même.

Le témoignage d'Encarnación, une pèlerine espagnole au début de la cinquantaine, offre un autre exemple de la manière dont la spiritualité et son langage peuvent aider des femmes, issues d'un milieu familial fortement catholique, à adopter une vision du corps et de la sexualité plus libre, en établissant un terrain d'entente entre les interdits sexuels qu'elles ont appris durant leur adolescence et la liberté sexuelle proposée par le féminisme. Encarnación avait décidé de faire un pèlerinage à la Sainte-Baume parce qu'un jour elle avait entendu parler de Marie Madeleine en relation à la « sexualité sacrée »<sup>5</sup>. Elle avait découvert un nouveau monde et avait pensé : « Ah ! La sexualité peut être sacrée ! Et si elle peut être sacrée alors je peux ! (...) Si l'acte sexuel n'est pas un péché alors je ne me sens pas sale ».

Même si elles rejettent la religion et la perçoivent comme un ennemi à combattre, les rituels et les théories suivis par ces dernières ainsi que d'autres pèlerins de Marie Madeleine que j'ai accompagnés restent imbriqués dans la religion catholique. Pour établir et décrire leur relation avec leurs déesses et leurs dieux, ces pèlerins ont créé un vocabulaire et une sémantique qui leur sont propres, s'appuyant sur la force originelle de mots issus du catholicisme, mais dont le sens est revisité. Le leader de chaque groupe de pèlerins affirme progressivement son autorité et construit une topographie des sanctuaires catholiques qu'ils visitent, en étroite relation avec les rituels que les pèlerins effectuent. Un panthéon chrétien « nouveau » et « authentique » émerge graduellement au cours des pèlerinages, en opposition avec celui « vieux » et « patriarcal » proposé par « l'Église ».

Le recours à la spiritualité permet ainsi, dans une certaine mesure, de moderniser les figures chrétiennes et de leur attribuer des valeurs, des messages et des attitudes plus en lien avec le féminisme et des valeurs typiquement séculières telles que la liberté et l'individualité. Cette manière de faire se retrouve aussi dans les discours et les pratiques des mères portugaises qui choisissent des formes de maternage holistique. Je me réfère ici aux commentaires de Lara, une femme portugaise d'une trentaine d'années qui a joué un rôle important dans le processus d'introduction de la spiritualité de la Déesse au Portugal. Activiste des formes de maternage holistique, elle a également suivi une formation de doula. Dans son analyse, basée sur sa double expérience de mère et de

doula, Iara m'expliqua, notamment à partir du récit de sa première grossesse, comment l'idéal de mère offert par la Vierge influence encore fortement les mères portugaises :

Au niveau psycho-spirituel je sentais qu'on vivait dans une culture complètement dysfonctionnelle. Dans le contexte de la maternité, cette image d'une mère qui est vierge et immaculée est une horreur ! Parce que dans un certain sens, cette (image de) mère merveilleuse, souriante, enceinte ou avec un bébé dans ses bras, avec toute la patience du monde, était encore présente en moi. (...) Je sentais cette dualité énorme, cette dichotomie énorme entre ce que le monde demandait de moi et ce que mon intériorité me demandait.

Iara m'a expliqué qu'à travers son approche spirituelle elle a compris que le modèle d'abnégation totale offert par Marie en tant que mère était en conflit avec le besoin de réalisation de la mère. Elle a ainsi pris conscience qu'il était possible et même souhaitable de trouver un compromis entre d'un côté le modèle de mère féministe et indépendante qui travaille et délègue la prise en charge des enfants aux institutions et de l'autre, celui de la mère qui se sacrifie complètement pour ses enfants et se réalise pleinement dans la maternité. Cet exemple illustre encore une fois le rôle conciliateur joué par la spiritualité, véritable terrain d'entente entre des valeurs religieuses (catholiques) et des valeurs plus libérales et séculières liées à l'émancipation de la femme.

## Fátima et les « religieux cinglés »

Quand j'ai commencé mon terrain à Fátima parmi des pèlerins catholiques, je m'attendais à rencontrer des individus ayant une approche assez différente des pèlerins de Marie-Madeleine. Cependant, dès mon premier entretien formel, la formule « spirituels, mais non religieux » est ressortie et j'ai découvert à Fátima un grand nombre de catholiques pratiquants qui se décrivent également comme SBNR (Fedele, 2020).

Cela m'a amenée à comprendre encore mieux qu'il ne faut pas présumer que ceux qui se décrivent comme spirituels ne sont pas religieux. À l'inverse il n'est pas non plus possible d'assumer que ceux qui s'identifient comme faisant partie d'une religion institutionnalisée, telle que le catholicisme, se considèrent nécessairement comme religieux. À titre d'exemple, je cite ici les commentaires de Barbara, une Irlandaise qui depuis des années accompagne des groupes catholiques en pèlerinage à Fátima. Sa description négative des personnes religieuses – en contraste avec sa valorisation des personnes spirituelles – résume bien les positions, quelle que soit leur nationalité, des autres pèlerins rencontrés. Barbara me disait ainsi :

Tu sais, Dieu veut des fruits spirituels et non pas des religieux cinglés [spiritual fruits not religious nuts]<sup>6</sup>. Les religieux cinglés sont tous malades spirituellement, ils sont tous. . . ils sont en overdose. Ils ont absorbé beaucoup trop de religion, ils sont déséquilibrés. Nous avons besoin qu'ils soient équilibrés. Ainsi (pour les soigner), nous avons emmené les religieux cinglés ici à Fátima (Fedele, 2020).

Tout comme Barbara, d'autres pèlerins emploient la distinction entre religieux et spirituel. L'usage d'une *lingua franca* spirituelle leur permet de décrire leur manière de

vivre leur dévotion et leur pèlerinage à Fátima. Pendant les entretiens, j'abordais toujours les questions les plus problématiques à la fin comme celles portant sur le droit des prêtres à se marier, l'accès des femmes au sacerdoce et l'attitude du Vatican envers la communauté LGBTQ. J'ai pu observer que les pèlerins catholiques utilisaient souvent cette langue spirituelle pour répondre à ces questions et prendre leurs distances par rapport à certaines positions du Vatican concernant le genre et la sexualité (Fedele, 2020). Une pèlerine qui était venue à pied à Fátima depuis le Nord du Portugal avec le même groupe depuis plusieurs années me disait par exemple : « je ne suis pas une personne religieuse, c'est-à-dire que j'écoute ce qui dit le prêtre, mais j'ai ma propre spiritualité. Je n'aime pas ceux qui suivent à la lettre, comme des moutons, tout ce qu'on leur dit à l'église ».

Cette distinction de SBNR sous-tend donc un travail politique (Ammerman, 2013a ; voir aussi Ammerman 2013b) ainsi qu'une critique importante et de plus en plus partagée à l'égard de problématiques liées au genre telles que l'exclusion des femmes de la prêtrise ou le célibat des prêtres, un dogme que les pèlerins identifient souvent, au cours de nos conversations, comme une cause possible des scandales de pédophilie à grande échelle au sein de l'Église catholique. Autrement dit, ce glissement vers la spiritualité ne devrait pas être sous-estimé et réduit à un simple effet de mode, mais bien compris comme l'expression d'un malaise à l'encontre des institutions religieuses et d'une tentative de dialogue avec la sphère séculière.

Les pèlerins catholiques à Fátima ont appris à utiliser la dichotomie spiritualité / religion de manière créative, afin d'éviter d'être critiqués et ridiculisés comme des « religieux cinglés » (*religious nuts*) dans un environnement de plus en plus sécularisé. Ils utilisent le terme spiritualité aussi lorsqu'ils sont confrontés aux positions du Vatican, fortement critiquées dans les médias, concernant le genre et la sexualité. Le langage de la spiritualité permet ainsi aux individus de critiquer à la fois la religion et le sécularisme, sans pour autant devoir renoncer à être catholique. À travers cette approche, les pèlerins résistent à l'hégémonie des institutions ecclésiastiques et affirment leur droit de créer leur propre mode d'être catholique (Fedele, 2020).

Ainsi tout comme les pèlerins de Marie Madeleine et les mères holistiques, mes informateurs à Fátima utilisent spontanément la terminologie SBNR. Dans tous les cas, cette terminologie implique une critique de la religion (catholique) avec une référence particulière aux thématiques de genre. La principale différence entre ces terrains repose sur le fait qu'à Fatima les pèlerins interrogés continuent à se considérer comme catholiques. Ils critiquent toutefois les religieux (« cinglés ») dont le manque d'esprit critique donne, selon eux, un mauvais exemple de ce que signifie être catholique. Quant aux pèlerins de Marie Madeleine et à la majorité des mères holistiques interrogés, ils ne se décrivent pas comme catholiques. Leur critique de la religion (catholique) est plus explicite, sévère et centrée explicitement sur des thématiques liées au genre.

## Conclusion

Ce texte montre que, d'un point de vue analytique, il est plus utile de considérer la religion, la spiritualité et le sécularisme comme des catégories qui ne sont pas complètement distinctes, mais interdépendantes. À partir de l'analyse des pèlerins de Marie Madeleine et des pèlerins catholiques à Fátima, cet article prouve d'une part que ceux qui se

considèrent comme « spirituels, mais non religieux » ne sont pas nécessairement désaffiliés. D'autre part, ce texte illustre comment les SBNR utilisent la spiritualité pour se démarquer d'une religion qu'ils associent souvent avec des valeurs archaïques et patriarcales. Même si les significations données au fait d'être spirituel varient d'une personne à l'autre, il existe des tendances communes identifiables. Dans ce contexte, la spiritualité émerge comme un terrain d'entente entre la religion et le sécularisme. Son usage permet à ses adeptes de partager des valeurs séculières en critiquant les groupes religieux existants, sans pour autant nécessairement renoncer à être religieux ou à faire partie d'un groupe religieux. La *lingua franca* offerte par la spiritualité permet d'adapter et de réinterpréter des figures, des dogmes et des pratiques chrétiennes, et de les rendre plus acceptables pour un regard séculier, en particulier concernant les problématiques du genre et de la sexualité.

Il est toutefois nécessaire de développer d'autres recherches qui explorent la spiritualité en analysant ses entrelacements avec la religion et le sécularisme et le rôle majeur joué par le genre et la sexualité parmi ceux qui se définissent comme « spirituels, mais non religieux ». Il serait aussi intéressant d'analyser quels changements vit le christianisme face à l'influence grandissante des spiritualités contemporaines et comment les autorités religieuses réagissent à la présence de ces groupes spirituels dans leurs lieux de culte. Il faudrait aussi comprendre comment les autorités religieuses interprètent et répondent à la présence, au sein de leurs congrégations, de membres qui se décrivent comme « spirituels, mais non religieux ». Dans ce contexte, une approche participative et affective qui donne accès aux intimités religieuses de nos informateurs est essentielle pour pouvoir vivre avec eux ce qu'ils décrivent comme spiritualité et mieux en comprendre les créativité, les critiques, les passions, les doutes et les contradictions.

## Remerciements

Les analyses présentées ici sont le fruit d'une collaboration de plus de dix ans avec Kim Knibbe. Je voudrais remercier Maria del Mar Griera pour m'avoir invitée à faire partie du panel local de la conférence ISSR 2019 à Barcelone et m'avoir aidée à repenser ce texte pour sa publication. Je remercie les autres participants du panel local pour leurs suggestions, ainsi que Laurel Zwissler, Jean-Francois Mayer et Irene Becci. Les commentaires de Jörg Stolz et des deux lecteurs anonymes m'ont aidée à rendre ce texte plus clair et riche d'un point de vue ethnographique. Je remercie Laurent Vannini, Cédric Masse et Anouck Corte-Real pour la révision du français.

## Financement

Les recherches pour cet article ont été financées par la FCT, la Fondation pour la Science et la Technologie au Portugal à travers le plan stratégique de recherche du Centro em Rede de Investigação em Antropologia (UID/ANT/04038/2013) et le projet de recherche que j'ai coordonné (IF/01063/2014) et IF/01063/2014/CP1233/CT0001. Je remercie Maria João Seabra et Soraia Barroso.

## Notes

1. J'utilise le mot « sécularisme » pour traduire le terme anglais « *secularism* » indiquant l'ensemble d'idées sur comment la religion devrait être gouvernée. Pour une discussion plus approfondie sur cette approche qui ne peut pas être discutée en détail ici, voir: Fedele et Knibbe, 2020; Knibbe, 2018; Knibbe et al., 2018; Knibbe et Bartelink, 2019.

2. La majorité des entretiens étaient enregistrés et tous les informateurs ont signé un document de permission (*release statement*). Les traductions de l'italien, espagnol, catalan, portugais et anglais sont les miennes.
3. La doula est une personne qui apporte soutien et accompagnement moral et pratique à une femme enceinte ou à un couple durant la grossesse, la naissance, et la période néonatale (Fedele, 2018).
4. Dans le cadre de ce projet qui s'est déroulé de 2015 à 2020, nous avons fait trente-quatre entretiens formels avec des pèlerins catholiques, recueilli trente récits de vie et fait vingt-deux entretiens de suivi pour voir comment la dévotion et les rituels des pèlerins évoluent à travers les années. Nous avons également fait des entretiens informels avec plus de cent pèlerins se considérant comme catholiques. J'ai fait la majorité des entretiens avec les pèlerins catholiques. David Soares, qui a travaillé dans le projet comme assistant de recherche entre 2016 et 2017 a accompagné un groupe de pèlerins portugais à pied en 2016 et a fait des entretiens informels avec des pèlerins à Fátima. Catia Maciel assistante de recherche en 2018 a fait des entretiens avec des pèlerins influencés par le *New Age* et la spiritualité de la Déesse. La majorité des pèlerins non-chrétiens habitaient au Portugal. Giulia Cavallo, chercheuse post doc en 2019, a fait des entretiens avec des pèlerins d'origine africaine, des hindous et des musulmans.
5. Pour une analyse plus détaillée du concept de sexualité sacrée voir Fedele 2013a: 71–76; Fedele et Knibbe, 2016.
6. Pour traduire le jeu de mot on peut dire aussi: «Dieu veut des spirituels éclairés et non des illuminés».

## Références

- Ammerman NT (2013a) Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52(2) : 258–278.
- Ammerman NT (2013b) *Sacred stories, spiritual tribes : Finding religion in everyday life*. Oxford : Oxford University Press.
- Asad T (2003) *Formations of the secular : Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Aune K, Lövheim M, Giorgi A, Toldy T and Utraiainen T (2017) Introduction : Is secularism bad for women? / La laïcité nuit-elle aux femmes? *Social Compass* 64(4) : 449–480.
- Bender C (2010) *The new metaphysicals : Spirituality and the American religious imagination*. Chicago : University of Chicago Press.
- Claverie É and Fedele A (2014) Incertitudes et religions vernaculaires / Uncertainty in vernacular religions. *Social Compass* 61(4) : 487–496.
- Favret-Saada J (1985) *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Favret-Saada J (2009) *Désorceler*. Paris: L'Olivier.
- Fedele A (2006) Sur le chemin de Marie Madeleine. Des lectures au pèlerinage. *Quaderns-e* 7.
- Fedele A (2013a) *Looking for Mary Magdalene : Alternative pilgrimage and ritual creativity at Catholic shrines in France*. New York : Oxford University Press.
- Fedele A (2013b) 'Black' Madonna versus 'white' Madonna : Gendered power strategies in alternative pilgrimages to Marian shrines. *Gender and power in contemporary spirituality : Ethnographic approaches* 26 : 96–114.
- Fedele A (2014) Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains. *Social Compass* 61(4) : 497–510.
- Fedele A (2015) Iberian paganism : Goddess spirituality in Spain and Portugal and the quest for authenticity. In : Rountree K (ed) *Modern pagan and native faith movements in Europe : Colonial and nationalist impulses*. Oxford : Berghahn, 239–260.

- Fedele A (2016) 'Holistic mothers' or 'bad mothers' ? Challenging biomedical models of the body in Portugal. *Religion and Gender* 6(1) : 95–111.
- Fedele A (2018) Translating Catholic pilgrimage sites into energy grammar : Contested spiritual practices in Chartres and Vézelay. In : Coleman S and Eade J (eds) *Pilgrimage and political economy : Translating the sacred*. Oxford : Berghahn Books, 112–135.
- Fedele A (2020) 'God wants spiritual fruits not religious nuts' : Spirituality as a middle way between religion and secularism at the Marian shrine of Fátima. In : Fedele A and Knibbe K (eds) *Secular societies, spiritual selves*. London : Routledge, 166–183.
- Fedele A and Knibbe K (eds) (2013) *Gender and power in contemporary spirituality : Ethnographic approaches*. London : Routledge.
- Fedele A and Knibbe K (eds) (2020) *Secular societies, spiritual selves. The gendered triangle of religion, spirituality and secularity*. London : Routledge.
- Fedele A and Knibbe K (2016) From angel in the house to sacred prostitute : Problematizing gendered empowerment in contemporary spirituality. In : Gemzoe L and Keinane M-L (eds) *Contemporary encounters in gender and religion*. London : Palgrave Macmillan, 195–216.
- Fedele A and Pasche Guignard F (2018) Pushing from the margins : 'Natural childbirth' in holistic spiritualities and natural parenting in France and Portugal. In : Delaporte M and Morag M (eds) *sacred inception : Reclaiming the spirituality of birth in the modern world*. Lanham, MD : Lexington Books, 131–149.
- Flanagan K and Jupp PC (2007) *A sociology of spirituality*. Ashgate.
- Fuller RC (2001) *Spiritual, but not religious : Understanding unchurched America*. Oxford : Oxford University Press.
- Griera M (2020) Is yoga a girl's thing ? A case study on working class man doing yoga in jail. In : Fedele A and Knibbe KE (eds) *Secular societies, spiritual Selves*. London : Routledge.
- Heelas P (1996) *The New Age movement : The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford : Blackwell.
- Heelas P and Woodhead L (2005) *The spiritual revolution : Why religion is giving way to spirituality*. Oxford : Wiley-Blackwell.
- Houtman D and Aupers S (2006) *The spiritual revolution and the new age gender puzzle : The sacralisation of the self in late modernity (1980–2000)*. Available at : <http://hdl.handle.net/1765/7576>
- Klassen PE (2001a) *Blessed events : Religion and home birth in America*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Klassen PE (2001b) Sacred maternities and post-biomedical bodies : Religion and nature in contemporary home birth. *Signs* 26(3) : 775–809.
- Knibbe K (2018) Secularist understandings of Pentecostal healing practices in Amsterdam : Developing an intersectional and post-secularist sociology of religion. *Social Compass* 65(5) : 650–666.
- Knibbe K and Bartelink B (2019) Gender : Religion, secularism, and women's empowerment. In : Schewel B and Wilson KE (eds) *Religion and European society : A primer*. Oxford : Wiley-Blackwell, 125–141.
- Knibbe K, Bartelink B, Wiering J, Neutel KB, Burchardt M and Scott JW (2018) Around Joan Wallach Scott's sex and secularism. *Religion and Society* 9 (1) : 176–191.
- Luhrmann TM (2001) The ugly goddess : Reflections on the use of violent images in religious experience. *History of Religions* 41(2) : 114–141.
- Magliocco S (2004) *Witching culture: Folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- McGuire MB (2008) *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford : Oxford University Press.

- Orsi RA (2006) *Between heaven and earth : The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Pike SM (2001) *Earthly bodies, magical selves : Contemporary pagans and the search for community*. Berkeley : University of California Press.
- Pike SM (2017) *For the wild : Ritual and commitment in radical eco-activism*. Oakland, CA : University of California Press.
- Salomonsen J (2002) *Enchanted feminism : Ritual, gender and divinity among the reclaiming witches of San Francisco*. London : Routledge.
- Sointu E and Woodhead L (2008) Spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2) : 259–276.
- Wood M (2007) *Possession, power and the new age: Ambiguities of authority in neoliberal societies (First)*. Aldershot : Ashgate.
- Woodhead L (2007) Why so many women in holistic spirituality ? A puzzle revisited. In : Flanagan K and Jupp PC (eds) *A sociology of spirituality*. Aldershot : Ashgate, 115–126.
- Zwissler L (2018) *Religious, feminist, activist : Cosmologies of interconnection*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Zwissler L (2020) Gendering the spritual marketplace : Public, private and in-between. In : Fedele A and Knibbe KE (eds) *Secular societies, spiritual selves*. London : Routledge.

### Biographie de l'auteure

Anna FEDELE est chercheure senior au CRIA-Institut Universitaire de Lisbonne. Ses recherches portent sur les entrelacements entre la religion, le genre et le corps. Elle a publié *Looking for Mary Magdalene* (Oxford University Press, 2013), livre qui a reçu l’Award for Excellence de l’American Academy of Religion. Elle est la co-fondatrice de la collection de livres chez Routledge, *Gendering the Study of Religion in the Social Sciences*.

Adresse : CRIA, Av. Forças Armadas, Edifício ISCTE-IUL, sala 2W2, 1649-026 Lisboa, Portugal.  
Email : fedele.anna@gmail.com