working paper
N° 15
www.issr/working paper

« Actes de terrain »
Saisir le genre à travers des nouveaux rituels : le cas de Damanhur

Irene Becci
Manéli Farahmand
Francesca Prescendi (éds.)

ISSR Working paper ISSN 2297-203X

Pour citer :
BECCI, Irene, FARAHMAND, Manéli, PRESCENDI, Francesca (éds), 2019. *« Actes de terrain ». Saisir le genre à travers des nouveaux rituels : le cas de Damanhur*. Working Paper n° 15, ISSR, Université de Lausanne.

Institut de sciences sociales des religions (ISSR)
Université de Lausanne - FTSR, Bâtiment Anthropole . 1015 Lausanne

UNIL | Université de Lausanne
Institut de sciences sociales des religions

« Actes de terrain »
Saisir le genre à travers des nouveaux rituels spirituels : le cas de Damanhur

Becci Irene, Farahmand Manéli, Prescendi Francesca, (éds.)

Préface

En guise de préface nous vous offrons un extrait de l'entretien réalisé par Irene Becci avec Eileen Barker durant la 35ème Conférence biennale de la Société Internationale de Sociologie des Religions « The Politics of Religion and Spirituality », le 11.07.2019 à Barcelone.

I can't remember exactly when it was, but it was several years ago when Massimo Introvigne took me and Gordon Melton and maybe somebody else, I can't remember, to Damanhur. We spent the whole day there. Massimo already knew some people who were there, so we didn't just turn up, we were expected, and they had prepared lunch and dinner for us. We were taken round the buildings, including the school, which I remember had brightly painted doors with big flowers; we met with the children and talked to them briefly, although we didn't interview them. We learned about how the community had their own money and we went round the labyrinth, and admired all the Egyptian things outside. It was obviously a pretty syncretistic set up. One thing that I remember fairly clearly was when we went a little way up the mountain to a large hut where there was a woman working with some beautiful stained glass. This was obviously a big production job and I remember asking her "Where do you send all these? Do you renovate Cathedral windows or something?" She didn't really give me an answer, but I did wonder what they did with all that stained glass. We were also shown a number of other workplaces, and then we had this big dinner which was a really good meal with lots of talk. I remember enjoying that, and thinking at the end of the day: Well now I've really learned something about these people. All right, you can't find out that much in a day, but I learned lots of things I would never have known otherwise – that, for example, they all had names of birds, plants or animals.

And then very shortly, some weeks or months after our visit, the news broke that they had this massive system of underground temples. Somebody, I can't remember the details, an ex-member, I think, had told a lawyer what was going on: That the members of the community had been working at night for years and then taking sacks of dirt to dump up in the mountain so that people would not guess what they were doing. And it was a real shock because, although I knew that I couldn't have learned everything about the community – to be totally unaware of such an incredibly basic fact about their lives was a very real shock!

For years I'd been telling my students: "If you want to be a sociologist of religion, you've really got to get out and meet as many members of different religions as you can and, moreover, visit them in their own environment." Each year, I organised about twenty group visits and they have had to go to three more by themselves then write comparisons of the social aspects of these religions for their exams. I would say to them: "If you don't see them at all, you'll have no idea, but if you see them for a day you will get a feel." And then ever since that first visit to Damanhur I have been adding: "But beware, you still may not see or understand their fundamental, absolute raison d'être!"

The lesson I learned was that we could be fooled so easily. Although it wasn't a deception – well, it was a deception, obviously – it wasn't a deception in that they were saying anything

that wasn't true. It was an omission. And I think that's important, because people don't have to lie to you to not give you the truth. In many ways, they were very open, except they just didn't happen to mention that there was this very unusual feature. I have visited Damanhur several time since and I have seen the temples and realized what an enormously significant aspect of their lives these were – and each time I have been forcibly struck by how, on that delightful first visit, we had absolutely no idea of what was, literally, going on just under our feet!"

Eileen Barker
Professor Emeritus of Sociology of Religion

Introduction

C'est en répondant à l'appel à projets censés « décloisonner l'apprentissage » lancé en 2016 par le Fond d'innovation pédagogique de l'Université de Lausanne que l'idée d'organiser un travail ethnographique collectif sur le terrain des nouvelles spiritualités a surgi. Le cours, au niveau Master, qui se prêtait à cet exercice portait déjà depuis quelques années sur l'étude des pratiques et discours ressortant du domaine des nouvelles spiritualités contemporaines. Parmi les aspects caractérisant ce domaine quatre ont une importance majeure : le fait qu'il est difficilement accessible par son caractère non institutionnalisé, fluctuant et mobile ; qu'il est marqué par une présence accrue de femmes et de problématiques touchant aux corps et aux rapports sociaux de sexe ; la nouveauté des pratiques et discours spirituels qui est toujours relative aux traditions religieuses dominantes, mais se présente comme en continuité innovante de traditions anciennes et souvent éloignées ; et enfin, des thématiques écologiques qui y sont souvent centrales. Grâce à la collaboration entre des socio-anthropologues du monde contemporain et une historienne des religions de l'Antiquité, le projet « Saisir le genre à travers des nouveaux rituels spirituels : exemples à partir de la « nature génératrice »[1] a pu être formulé. Il était organisé autour d'un triple décloisonnement ; en premier lieu, il avait comme but de permettre aux étudiant·e·s d'acquérir des instruments méthodologiques et théoriques permettant d'intégrer, à travers un cas d'étude empirique, la perspective des études genre aux sciences des religions. Deuxièmement, il proposait la mise en relation d'aires culturelles éloignées : Antiquité et monde contemporain avec leur méthodologie propre (par exemple philologie et anthropologie). Enfin, en se construisant autour d'un voyage d'observation de rituels néo-païens et new age évoquant la « nature génératrice », il visait à décloisonner le savoir et permettait aux étudiant·e·s de faire une expérience à la fois pratique et scientifique. Au centre de nombreuses cosmologies et religions antiques, comme dans des spiritualités contemporaines l'on trouve en effet des références à la « nature », exprimées des fois par la notion de « terre ». Le rapport des humains à cette terre ou nature a été l'objet de différentes associations. Ainsi, la terre a été considérée comme génératrice de la vie, telle une « mère », mais aussi comme création, œuvre d'une puissance supérieure transcendante – souvent représentée comme masculine – qui la mettrait à disposition des humains. Il nous semblait donc qu'un projet pédagogique pouvait se baser sur cette ambiguïté pour construire une approche réflexive de sa méthodologie, ses acquis disciplinaires et ses cadres d'analyse. Si nos idées de départ ont convaincu le Fond de l'innovation pédagogique qui nous a octroyé un subside financier pour mener à bien notre projet, son déroulement concret a rencontré des ajustements et remaniements importants.

Par la suite nous explicitons brièvement les principales étapes que le projet a parcourues et qui lui ont donné sa forme finale. Quelques prémisses théoriques seront nécessaires pour expliciter

[1] Organisé par : Irene Becci, professeure ordinaire, Francesca Prescendi, chargée de cours, et Manéli Farahmand, assistante diplômée au moment du projet, postdoctorante au moment de l'écriture de ces actes.

le cadre de notre approche à la thématique reformulée. Ensuite, le cas d'étude empirique concret, la communauté de Damanhur, sera rapidement présentée. Nos ambitions et visées pédagogiques seront au final précisées.

Étapes conceptuelles du projet d'enseignement

Nous avons démarré la réflexion théorique dans les salles de cours[2], par deux conférences, tenues par des spécialistes dont nous avons lu plusieurs textes. En premier, c'est l'anthropologue des religions Sarah Pike de la California State University (Chico) qui nous a fourni une réflexion autour de ses recherches au sein de groupes néo-païens[3] en thématisant particulièrement des questions de genre. Si une certaine critique envers les structures patriarcales de la société environnante y est présente, la recherche sur le terrain indique aussi que les pratiques et les relations de genre au sein de ces groupes eux-mêmes en diffèrent souvent très peu seulement.
Les recherches, comme celle de Pike, sur des pratiques rituelles en marge du domaine religieux ont gagné récemment un intérêt renouvelé. Pour bien comprendre ce regain revenons rapidement en arrière aux années 1990 quand les sciences sociales approchaient le religieux surtout en termes de sécularisation, c'est-à-dire en termes de déclin des institutions religieuses. Ce qui restait en dehors de celles-ci ne pouvait qu'être éphémère, car non-transmissible, décousu car syncrétique, bricolé car individuel[4]. Des mouvements et groupes, souvent nés autour d'innovations religieuses menées par des personnages charismatiques, commençaient toutefois à afficher un succès inexpliqué. Ces phénomènes apparaissaient d'abord comme très marginaux et allaient sous l'appellation de « sectes » dans l'espace public. A partir des années 1980 certains ont toutefois conduit à des violences fatales. Étudiés comme nouveaux mouvements religieux, « NMRs »[5], le succès de ces groupes a rouvert le débat sur la sécularisation dans la discipline. Premièrement il s'agissait de les comprendre comme des mouvements ce qui permettait de tirer des parallèles avec l'étude des mouvements sociaux. En deuxième lieu, il fallait préciser en quoi ces mouvements seraient nouveaux et afficheraient une certaine ressemblance entre eux permettant de les traiter de manière conjointe. Du point de vue de leur nouveauté historique, le critère est ténu. Eileen Barker a suggéré un point de depart utile: "as a useful starting point for understanding the contemporary phenomena with which this book is concerned, we can define new religions as groups or movements that are new in so far as they have become visible in the West in their present form since the Second World War"[6]. Rapidement, la discussion a porté sur quelques critères tels la présence de référence à la magie, d'un leader avec une autorité fondée sur un « charisme personnel »[7], des croyances religieuses orientales comme la « réincarnation » ou le « karma ». Un accord par la négative a été rejoint car ces différents mouvements ont peu en commun si ce n'est ce qui les définit en termes d'absence : ils ne font pas partie des traditions religieuses établies dans le monde occidental, leur statut et leur rôle est contesté par l'environnement séculier, ils rencontrent craintes, voire

---

[2] Nous remercions les étudiant-e-s Claire Voirol, Axelle Hugi, Stéphane Hubin, Laetitia Otz, Adrien Dorthe, Salomé Okoekpen, Aude Zurbuchen, Emilie Touillet, Federica Ciommiento et Aurélie Netz pour leur participation à cette étude, ainsi que les accompagnants Alexandre Grandjean et Christophe Monnot qui ont encadré le séjour ethnographique.
[3] Les traditions païennes actuelles se donnent pour objectif de revivifier les traditions spirituelles préchrétiennes, en prônant un « retour à la nature » et des modes de vie écologiques.
[4] Hervieu-Léger 2001.
[5] Champion 2000.
[6] Barker 1999, p. 15.
[7] En référence à la théorie de Weber, le charisme comme l'une des formes de domination dans les systèmes de relations de pouvoir (Weber, 1995 [1921]).

peur, incompréhension et haine dans l'espace public[8]. En d'autres termes, les NMRs sont définis dans leurs rapports de subalternité avec des modèles sociaux et religieux hégémoniques. Il s'agit généralement de formations marginalisées, c'est-à-dire des groupes non hégémoniques, hétérodoxes, périphériques et souvent minoritaires, définis comme tels à travers le point de vue des institutions religieuses dominantes, des politiques publiques et des médias, cela dans une relation dialectique, marquée d'enjeux de pouvoir et de normativité :

> New religions are thus primarily defined not by any characteristic(s) that they share, but by the tension in their relationships with the other forms of religious life represented by the dominant churches, the ethnic religions, and the sects[9].

Par ailleurs, la nouveauté se rapproche en effet souvent davantage à une reformulation contemporaine de représentations préexistantes, qu'à des formulations originales[10]. Les NMRs se trouvent ainsi dans leur communication dans une démarche de légitimation face aux instances d'autorité externes, qu'elles soient religieuses ou séculières, tout en les critiquant. Le prisme culturel amène dans la recherche de légitimation une sensibilité aux enjeux politiques contemporains, par exemple l'égalité de genre qui est historiquement une revendication séculière.

Plus récemment la thèse de la sécularisation s'est vue mise en cause aussi par des recherches ayant un autre objet qui est en lien mais ne rejoint pas totalement la question de NMRs. Les changements culturels, suite à la globalisation et l'accélération de l'urbanisation depuis les années 1960, ont redéfini les relations sociales, celles entre femmes et hommes et celles envers le travail rémunéré, et l'espace public. La présence accrue de femmes dans le marché du travail, l'augmentation de leur indépendance économique et de leur participation politique[11] est allée de pair avec un réinvestissement du religieux. Notamment des femmes entre 40 et 60 ans, de classe moyenne supérieure, professionnalisées développent des offres thérapeutiques axées sur le bien-être et un subjectivisme de type relationnel, tel qu'il est présent dans le monde associatif et l'univers du soin[12]. L'ensemble de ces pratiques forment un milieu religieux non conventionnel, considéré comme spirituel ou holistique. Ces spiritualités holistiques connaissent un succès croissant et semblent ouvrir un espace de négociation et de reconceptualisation des rôles et normes de genre en contraste avec les traditions religieuses dominantes qui sont considérées par les approches féministes généralement comme des systèmes de subordination et d'oppression des femmes, ou de reproduction des rapports et rôles de genre. Alors qu'au début des années 2000, les travaux intégrant une analyse du genre dans les milieux holistiques étaient peu nombreux, à l'heure actuelle, ce thème suscite un intérêt croissant notamment dans les contextes anglo-saxons[13] et plus récemment francophones[14]. Ces travaux s'interrogent sur le rôle du religieux ou du spirituel dans la redéfinition des catégories de genre, cherchant à saisir si celui-ci renforce les différences et inégalités ou offre des ressources dans des processus de négociation du pouvoir.

La deuxième conférence, par l'historienne de la religion grecque Stella Georgoudi de l'EPHE (Paris), a apporté à la question du genre une perspective supplémentaire mettant en avant plutôt les glissements sémantiques et mythiques dans les interprétations scientifiques de sources antiques traitant du « matriarcat originel ». Georgoudi nous a présenté ses travaux autour de la « Déesse mère »[15]. Autant par certains scientifiques que par des pratiquants de nouvelles

---

[8] Melton 2004.
[9] Melton 2004, p. 81 (voir aussi p. 79)
[10] Mayer 2004.
[11] Woodhead 2012, p. 240.
[12] Heelas *et. als*. 2005, p. 95
[13] Cf. Bowman 2000a et 2000b ; Sutcliffe 2003 ; Schnyder 2016 ; Lepage 2017 ; Pike 2001a.
[14] Pasche-Guignard 2015 ; 2016a ; 2016b ; 2019.
[15] Georgoudi 1994.

spiritualités la « Déesse-mère » est considérée comme la mère-créatrice primordiale des civilisations, une figure archétypale traversant les âges et contextes culturels, des représentations paléolithiques aux images de la Vierge Marie. Ces discours, alimentés par des académiciens antiquisants, tels que Johann Jakob Bachofen (1815-1887), constituent aujourd'hui une source d'identification dans ces milieux[16]. Cette identification réduit le féminin à un rôle de mère bienveillante et nourricière valorisée dans ses facultés reproductives. Si l'accent est mis sur la « primauté » préhistorique de la Déesse, les travaux de Georgoudi indiquent que dans le monde de la Grèce antique, contrairement aux représentations contemporaines new age, cette entité n'occupe, en réalité, qu'une place marginale au sein des cultes, et sans y être nécessairement associée à la maternité[17].

À partir de ces impulsions intellectuelles, nous avons créé des petits groupes de lectures et de discussion composés à chaque fois de trois à quatre étudiant-e-s (buzz groupes) travaillant sur des textes touchant au genre soit à l'Antiquité soit au monde contemporain. Les étudiant·e·s issu·e·s des différentes disciplines se sont trouvés à mettre en commun de manière complémentaire leurs approches pour élaborer des axes d'enquête.
Un texte de Linda Woodhead[18] nous a permis de nuancer le regard sur les religions comme simplement reproductrices ou contestataires des rapports sociaux de sexes. Plutôt que de se limiter à distinguer les religions selon leur potentiel d'émancipation versus leur tendance à reproduire l'ordre sexué établi, Woodhead identifie un autre axe d'analyse qui consiste prendre en compte la position sociale des religions, qui peut être dominante ou, au contraire, marginale. Du croisement de ces deux axes émergent quatre manières distinctes de se positionner par rapport à l'ordre sexué à partir des religions : quête (p.ex. dans le New Age), légitimation (p.ex. dans les orthodoxies monothéistes), tactique (au sein des religions mais en dehors des structures), contre-culture (comme la Wicca). Les perspectives différentes de femmes et d'hommes sur ces spiritualités, leurs rôles distincts, les représentations présentes autour des notions de masculinité ou de féminité, leur lien avec d'autres problématiques et enjeux de pouvoir dans le domaine des dynamiques sociales qui affectent les changements religieux, ont suscité un intérêt particulier.
Nous avons ainsi discuté des recherches qui ont identifié au sein des milieux holistiques des allers-retours entre tradition antique réinventée et féminisme de type essentialiste. Le rapport à l'Antiquité peut en effet être étudié avec la clé de lecture de la recherche de légitimité, car il n'est pas un rapport généalogique, établi selon des critères scientifiques, mais d'innovation passant souvent par la simplification, l'essentialisation.

Le choix du cas d'étude empirique : **Damanhur**

Le travail réflexif de la première partie du cours nous a permis d'éveiller un sens critique pour approcher la partie empirique. Aborder empiriquement un objet sensible comme les nouvelles spiritualités signifie savoir transformer les problématiques théoriques en question, capables de guider le regard face à de nombreux facteurs empêchant une application directe de la théorie. Ainsi, l'observation empirique varie en fonction du nombre de personnes observées ainsi que des modalités, et des lieux de leurs rencontres. La taille du groupe que nous étions, par exemple, influence directement les possibilités mêmes du travail ethnographique. Pour illustrer pratiquement le propos il suffit de dire qu'un petit cercle de cinq femmes pratiquant du reiki ne peut évidemment pas être observé par un groupe mixte de quinze étudiant-e-s. Il en va de même pour la durée. Nous avions un semestre à disposition et il est évident que certains pratiquants

[16] Georgoudi 1994, p. 288
[17] Georgoudi 1994, p. 291.
[18] Woodhead 2012, pp. 33-54.

de nouvelles spiritualités ne sont repérables souvent qu'après une présence prolongée dans un certain milieu. S'agissant d'un projet unique en son genre et mobilisant de ressources personnelles et temporelles importantes nous avons souhaité le mettre à disposition d'un nombre le plus élevé possible d'étudiant-e-s. Enfin, des considérations logistiques comme la distance et les modalités de déplacement sont également entrées en ligne de compte dans le choix. Les contraintes concrètes pour mener à bien ce projet se sont ainsi cristallisées au fur et à mesure ce qui nous a amenées à réajuster nos ambitions et la formulation du projet. Les nouvelles spiritualités (ou spiritualités alternatives) sont un objet fluide, changeant, aux contours effilochés. Le milieu des nouvelles spiritualités s'est donc révélé impraticable pour un projet durant un seul semestre mené avec une classe qui au final dépassait la douzaine d'étudiant·e·s. Nous avons ainsi déplacé notre intérêt des nouvelles spiritualités contemporaines au sens large vers l'étude d'un nouveau mouvement religieux plus circonscrit qui offrait des conditions a priori propices pour une étude ethnographique : la communauté néo-ésotérique[19] de Damanhur dans le Piémont, en Italie, où nous avons séjourné du 7 au 10 juin 2017.
Afin de nous préparer aux difficultés méthodologiques inhérentes à l'enquête ethnographique dans ce champ d'étude nous avons ajouté à nos lectures plusieurs textes traitant de la démarche empirique qualitative et les rares textes scientifiques[20] sur la communauté elle-même.

Située dans les montagnes piémontaises, à moins de 50km au nord de Turin, la communauté de Damanhur, naît dans le contexte des années 1970, sous l'impulsion du leader spirituel Oberto Airaudi (1950-2013), dont le nom devient suivant les règles d'initiation de la communauté *Falco Tarassaco* (« Faucon pissenlit »[21]) et qui est resté jusqu'à aujourd'hui donc six ans après sa mort, une référence incontestée pour la communauté.
En 1974, une douzaine de personnes dont Oberto Airaudi, ouvrent le Horus Center of Information and Research – un centre de recherche spirituelle consacré à l'étude de sources ésotériques, à Turin. Deux ans plus tard, la communauté de Damanhur voit véritablement le jour lorsque le groupe acquiert des terres à Valchiusella, dans le Piémont italien. Damanhur est à la fois une communauté spirituelle alternative et un éco-village, organisé selon ses propres lois et règles. La communauté met en place une Constitution en 1979 dans laquelle elle se définit comme une « nation », constituée de citoyens et employant une monnaie propre – le *credito* – dans le but « de développer une nouvelle forme d'économie fondée sur des valeurs éthiques de coopération et solidarité »[22]. Elle met également en place une salutation spécifique axée sur la reconnaissance mutuelle (les damanhurien-ne-s se saluent en joignant leurs mains devant la poitrine en disant *con te*, « avec toi »). Au niveau de ses pratiques et références, la communauté cherche à se distancer des religions traditionnelles[23] et s'apparente aux mouvements New Age tout en puisant des éléments dans une grande variété de traditions religieuses allant des polythéismes antiques de l'Egypte, principalement, mais aussi d'autres contextes

[19] Pour une définition de l'ésotérisme occidental en six critères, voir Faivre (1996). Entre autres critères, l'ésotérisme occidental désigne des enseignements maintenus volontairement secrets, synonyme de « gnose » et de quête de métamorphose. Il qualifie aussi une quête de « tradition primordiale », dans laquelle il s'agit de *revenir* (par un cheminement) dans le cadre de différentes traditions. Enfin, il définit des courants de pensée occidentaux modernes : la kabbale, l'alchimie, la théosophie, le rosicrucianisme, l'occultisme. L'expression « néo-ésotérisme » indique, ici, les appropriations ou les influences historiquement récentes de ces courants, cela dans la quête d'une tradition originelle.
[20] Signalons notamment Cardano 1997, Introvigne 1996, Palmisano, Pannofino 2014, Zoccatelli 2016, d'où vient une grande partie des informations suivantes.
[21] Les membres de la communauté se font appeler par un double nom, composé d'un animal et d'une plante. Ces noms répondent à des logiques de baptêmes initiatiques, ils constituent un langage propre.
[22] http://www.damanhur.org/fr/vivre-en-communaute/l-economie-et-le-travail, consulté le 19.06.17.
[23] Wood 2010, p. 268

géographiques, par exemple la Grèce et les cultures celtiques, aux mouvements ésotériques, théosophiques et utopiques du XIXe et XXe siècle. En 1978, la communauté entame en secret la construction d'un temple souterrain contenant huit salles (Terre, Victoire, Metaux, Labyrinthe, Temple Bleu, Eau, Sphères, Aire aussi connu comme hall des miroirs) et de nombreux corridors.[24] Découvert après dénonciation en 1992[25], le *Temple de l'Humanité* est aujourd'hui accessible au visiteur et utilisé pour performer des rituels ; selon la pensée damanhurienne il est situé exactement au croisement de quatre « lignes synchroniques » reliant les différents « mondes habités » de l'univers, il s'agit donc du centre spirituel de la communauté. Le temple est entièrement décoré de fresques, sculptures, mosaïques et vitraux et les habitant-e-s le considèrent comme la huitième merveille du monde.
Aujourd'hui la communauté en Italie abrite 600 membres et de nombreux visiteurs. Les habitant-e-s sont réparti-e-s dans un grand nombre d'activités permettant un certain fonctionnement autonome de la communauté tant au niveau économique, social que spirituel : soins thérapeutiques (un centre polyclinique propose de la médecine classique occidentale et en parallèle des cabinets de médecine alternative, holistique propre à la communauté), élevage, vente, communication, enseignement (enfants et adultes), artisanat, entretien des forêts, maraichage, un salon de coiffure, un supermarché biologique, de l'artisanat ou encore la gestion immobilière. Les activités économiques au sein de la communauté sont donc diversifiées, mais notons que tous les damanhurien-ne-s ne travaillent pas dans la communauté.
Les résident-e-s sont organisés en unités de vie comportant de 15 à 25 personnes, dites *nuclei*[26], formant des petits hameaux répartis sur les 250 hectares de la communauté centrés autour de *Damjl*[27]. C'est à Damjl, capitale de la communauté qui aujourd'hui accueille des visiteur-e-s, que nous avons été logé pendant notre séjour.

Pour nous, Damanhur est un phénomène complexe, car hybride et difficile à définir. Il s'inscrit dans la catégorie des NMRs en raison de sa structure hiérarchique, des formes d'adhésion forte impliquées par sa dimension communautaire, et la centralité d'un corpus doctrinal complexe et cohérent. Néanmoins, ses activités contiennent aussi des offres holistiques, centrées sur le Self, le bien-être et la guérison telles que caractérisant typiquement les nouvelles spiritualités. Il est donc aussi un lieu de circulation de personnes pratiquant des nouvelles spiritualités sans faire partie de la communauté[28] et se situe dans une position culturelle subalterne. Les membres sont plutôt sceptiques face aux institutions politiques, y compris l'institution académique. Les discours et rituels damanhuriens étant généralement associés à la nature et à l'Antiquité, ceux-ci s'inscrivent, par ailleurs, aussi dans la ligne du néo-paganisme[29]. Damanhur se situe, par conséquent, à mi-chemin, voir en tension, entre ces différentes tendances. La dimension du genre est centrale dans la communauté de Damanhur, tant dans son organisation, que dans son iconographie, ou sur le plan rituel. Nos présupposés théoriques initiaux nous encourageaient à croire que les pratiques damanhuriennes répondaient à une démarche progressiste de type « quête » ou de « contre-culture »[30]. Au fur et à mesure que nous avancions dans nos lectures il

[24] https://www.thetemples.org/en, consulté le 22.06.17.
[25] Par un ex-membre.
[26] Noyaux en français.
[27] Damjl, comme les autres sites nommés par la communauté, n'est pas reconnu par les autorités italiennes comme un village, mais se situe sur la commune de Baldissero Canavese.
[28] Le choix de ce cas nous a amené à abandonner un peu la question écologique car pour autant que Damanhur se définit comme une éco-village, cette thématique n'y est pas articulée explicitement au genre comme nous l'envisagions au départ. Nous avons donc choisi de nous focaliser sur deux thématiques ; celle du genre et celle du rapport à l'Antiquité, un rapport qui dans cette communauté, comme dans de nombreuses nouvelles initiatives religieuses, est explicité et structurant.
[29] Harvey 2014 ; 2016 ; 2017 ; Bouchet 2001 et 2004 ; François 2007.
[30] Woodhead 2012.

devenait clair qu'une observation de terrain devait aussi tenir compte des influences du contexte italien catholique et rural environnant. In ne suffit pas d'appliquer uniquement une dichotomie patriarcat vs. féminisme au sein des nouveaux mouvements religieux pour saisir les rôles de genre ne, comme l'indiquent les travaux de Susan J. Palmer[31]. Les femmes trouvent au sein des nouveaux mouvements religieux une large gamme de possibilités d'autodéfinition, allant par exemple des rôles de mère, sœur, femme, amante, fille, dévote ou chamane, souvent en lien avec la possession de formes de pouvoirs magiques. Palmer (1993) montre que les NMRs sont, en réalité, des lieux d'expérimentation des rôles de genre et des espaces d'appropriation et d'adaptation créative du genre « féminin » aux contextes sociaux actuels.
C'est en ayant à l'esprit ce genre de questionnements que nous avons ainsi rejoint Baldissero Canavese où la communauté de Damanhur nous réservait un accueil bien rodé.

Intentions pédagogiques et méthodologiques

Les intentions pédagogiques de cet enseignement n'étaient pas de mener une recherche empirique, mais de confronter les étudiant-e-s à la complexité de la préparation d'un tel terrain et à les sensibiliser à l'importance de la reformulation des outils conceptuels et méthodologiques dans la démarche empirique. L'observation participante représente un prérequis dans les milieux des nouvelles spiritualités, où l'accent est mis sur l'expérience individuelle ; une expérience qui passe par l'intime, le corps, le ressenti, perçus comme les seuls vecteurs d'accès à la connaissance. La participation est dans ce champ un gage de crédibilité et une reconnaissance des expériences mystiques et/ou thérapeutiques. L'accès à ces milieux se négocie non seulement par la participation, mais aussi par la position sociale privilégiée dont jouissent les scientifiques. La science sert en effet aussi à fonder la légitimité des expériences spirituelles. Des études en neurosciences sont p.ex. convoquées afin d'attester scientifiquement du dépassement des limites humaines. Et inversement, des connaissances « scientifiques » sont recherchées par le biais d'expériences mystique. La présence de scientifiques devient alors un enjeu de pouvoir.
L'enquête de terrain n'a finalement duré que quatre jours au total, ce qui n'est évidemment pas suffisant pour une sérieuse exploration d'un objet d'étude. Les travaux que nous présentons ici sont donc illustratifs d'un exercice académique pratique – et donc de la démarche d'apprentissage – et non des résultats exhaustifs et scientifiquement prouvés d'une recherche. Il s'agit d'être réflexif par rapport à l'approche empirique et qualitative d'une réalité aussi complexe que celle de la communauté de Damanhur. L'attention portée à la thématique du genre, qui est transversale, nous a permis de donner à l'entreprise collective un point de rencontre. Il a été inévitable d'articuler nos réflexions à celles sur les processus d'hybridation mis en œuvre dans la création d'une nouvelle religion ainsi qu'au recours à des représentations antiques revisitées. Par l'intégration réflexive, fondamentalement interactive et interdisciplinaire des connaissances théoriques et empiriques de ces champs thématiques, les étudiant·e·s pouvaient acquérir des instruments critiques qui allaient leur servir même au-delà du cas d'étude avec lequel ils et elles se familiarisaient pendant le séminaire. Le décloisonnement a été opéré principalement par la dimension totale de l'expérience sur le terrain. A Damanhur, nous avons été sensitivement pris par le terrain, amenés à participer à des ritualités et activités complexes impliquant le corps. L'ethnographie est ainsi devenue une expérience intégrale.
En effet, dès le départ, nous avons été surpris·e·s par le dispositif d'accueil mis en place par la communauté, malgré le fait qu'une des responsables y avait déjà séjourné auparavant, mais seule. Le terrain empirique était nouveau sinon pour tout·e·s les participant·e·s. Sous l'effet des

[31] Palmer 1993, p. 354.

surprises, nous avons sur place élaboré de manière créative de nouvelles stratégies par rapport à celles mises au point lors des cours pour atteindre nos buts.
Le travail de terrain comporte toujours une dimension émotionnelle et physique. Dans des travaux récents, inspirés par la pensée de Jeanne Favret-Saada, cette dimension du terrain a été explorée au sein des méthodes d'enquête dites « phénoménologiques ». Ces travaux considèrent, par exemple, l'intériorité et le corps du chercheur comme des outils d'étude à part entière[32].
Aborder un terrain, ouvrir une problématique, combiner des approches sont des activités qui marquent toute carrière en sciences des religions. Il est absolument crucial de s'y atteler avec une attitude d'apprentissage constant, qui est nourrie par la curiosité. Avec des activités peu habituelles – comme l'organisation pratique et pragmatique d'un séjour ethnographique, les échanges informels durant le voyage, le faire face ensemble aux difficultés d'accès, la négociation de compromis entre le but théorique et celui atteint – les étudiant·e·s ont ainsi associé l'apprentissage à des processus créatifs et d'enrichissement. La confrontation à la réalité et aux aléas du terrain n'a pas toujours permis de répondre aux problématiques initiales, entraînant des réajustements et des réorientations au fil de l'étude. Ce fait a encouragé les étudiant·e·s à adopter une multiplicité de méthodes de récolte des données : des méthodes audio-visuelles (photographies et vidéos) aux croquis, passant par les approches dites « classiques » de l'enquête qualitative (observations directes, entretiens, prises de notes). Ces matériaux forment, au final, un corpus cohérent dans son ensemble, et qui a fait l'objet d'une exposition à l'Université de Lausanne en avril 2017, sous la forme de posters et de communications publiques. Les analyses et la multiplication des supports ethnographiques ont fait émerger des nouvelles problématiques. Il a été ainsi question d'intégrer une diversité d'approches théoriques et d'outils pour répondre aux thématiques émergeant du terrain. Les étudiant·e·s ont ainsi intégré une réflexivité méthodologique importante. Cette réflexivité constitue, comme nous allons le voir, le fil rouge des différents travaux présentés dans ce numéro. Cette expérience didactique a été à la base de deux sessions organisées par les responsables du projet lors de la rencontre internationale de la EASR (European Association for the Study of Religions) à Berne en juin 2018.

Structure du numéro

Ce *Working Paper* de l'Institut de sciences sociales des religions[33] est composé d'une sélection de cinq travaux d'étudiant·e·s autour de Damanhur. La sélection s'est faite uniquement en fonction du souci d'illustrer la démarche pédagogique par des travaux qui sont restés le plus proches des problématiques théoriques formulées au départ. Plusieurs étudiant-e-s ont remanié leur problématique plus lourdement une fois arrivé-e-s sur place afin de l'adapter aux conditions concrètes (impossibilité de faire certaines interviews, de rencontrer une certaine catégorie de personnes, d'accéder à des endroits, etc.). Leurs travaux reflètent ce remaniement de manière parfois brillante. La raison pour laquelle nous n'en proposons pas la lecture dans cette sélection est donnée principalement par le fait qu'ils sont devenus encore plus exploratoires. Ainsi les prémisses pour mettre en circulation publique des travaux sur un objet sensible nécessiterait des clarifications éthiques que nous ne sommes pas en mesure de faire a posteriori. Tous les travaux restent accessibles dans un cadre pédagogique pour les étudiant-e-s inscrit-e-s au cours initial du projet. Ici, les travaux retenus sont donc cinq.
Le travail d'Adrien Dorthe interroge le rapport des damanhurien-ne-s à la « science ». Dorthe se penche plus précisément sur les stratégies discursives déployées par les membres dans une logique de légitimation de leur relation au savoir. En analysant leur positionnement face à la

[32] Caratini 2004 ; Halloy 2006
[33] Publiés en ligne : https://www.unil.ch/issr/fr/home/menuinst/publications/working-papers.html.

science moderne, au genre et à la religion, il met en évidence leur univers rhétorique et les registres d'authenticité. Le travail de Laetitia Otz est consacré aux représentations du genre et du corps dans les visuels publicitaires, et les pratiques de bien-être de la communauté. Les données sont analysées sous l'angle de la subversion ou de la réification de stéréotypes de genre. L'étude de Salomé Okoekpen poursuit ce raisonnement en se focalisant sur la mise en scène de la « Déesse Mère » et d'un « féminin sacré » dans l'art damanhurien. Sa démarche lui permet de souligner l'idéologie de genre derrière les représentations artistiques, ceci sous l'angle de la légitimation ou de la contestation des normes sociales. Le travail de Claire Voirol poursuit cette réflexion autour du genre, mais déplace le point de focal sur le rôle des références à l'antiquité dans les processus de légitimation. Son analyse critique s'articule autour des procédés d'historicisations vs. universalisation des cosmologies et leur fonction. Le travail d'Axelle Hugi clôt ce recueil avec une analyse du genre dans le rituel de l'Oracle, observé à Damanhur. Elle étudie de manière comparée le rituel damanhurien et le rituel antique de Delphes pour comprendre les logiques de resémantisation. Enfin, sont analysés les rôles de genre dans le déroulement même du rituel de l'Oracle, comparativement au rite antique.

Dans leur ensemble, les travaux présentés dans ce numéro rendent compte de la dimension réflexive autour des degrés d'implication sur un terrain en contexte holistique et leurs enjeux. Ils illustrent une expérience didactique portant sur le croisement de trois thématiques : Genre, Antiquité, Nouvelles Spiritualités.

Damanhur : le siège du savoir

Adrien Dorthe

Contexte de la recherche

Avant de partir sur le terrain, je me suis trouvé dans le groupe qui s'occupait de l'Antiquité et des relations à l'histoire antique présentes dans le cas observé. Le défi, pour notre[34]groupe, consistait à tenter d'amorcer une problématique qui puisse englober les liens qui sont faits à l'Antiquité à Damanhur, tout en tenant compte de la problématique du genre. Pour nous donner des idées sur les façons d'aborder le sujet, nous nous sommes référé-e-s à différents travaux qui étudient les mouvements néo-païens proches de revendications féministes, ou, du moins, qui tentent de mettre en valeur les femmes, à travers une récupération des figures de déesses (Pike 2001b, 2001c). Au fil du séminaire, nous avons resserré nos lectures et nos recherches sur Damanhur, pour nous rendre compte, *in fine*, que Damanhur ne s'inscrivait pas dans ce courant de nouveaux mouvements religieux dont le but primordial et explicite est de valoriser les femmes, ou de changer les rapports de pouvoir genrés. Néanmoins, comme dans d'autres NMRs, à Damanhur les positions politiques, les croyances et les modes de vie sont aussi souvent fondées sur les religions antiques (Arvidsson 2006 ; Cusack 2009). Je suis donc parti en Italie avec la vague idée de me pencher sur ce thème de l'usage des références antiques.

Arrivé sur place, je me suis senti désarçonné ; malgré la présence de nombreuses références visuelles et discursives rappelant un monde antique désormais perdu. Je n'arrivais pas à saisir la cohérence dans le flot de paroles débité par nos guides. De plus, le rythme soutenu des journées, organisées autour de visites groupées, m'empêchait de prendre du recul et posait d'office une limite à l'enquête de terrain, en évacuant presque toute possibilité d'obtenir un entretien ethnographique privilégié et surtout individuel avec un-e damanhurien-ne. Je continuais néanmoins de prendre un maximum de notes, si bien que j'ai, à plusieurs occasions, omis d'ouvrir mes yeux et d'observer certaines interactions entre les damanhurien-ne-s que certain-e-s de mes camarades ont su justement saisir. C'est pourtant les réactions de mes collègues face à ce flot hétéroclite d'informations sur la cosmologie de la communauté, qui m'a poussé à questionner de plus près la façon dont nous était présentée leur cosmologie. Damnahur s'inscrit dans un contexte historique local : celui des mouvements ésotériques turinois antérieurs aux années 1960. Cette région au Nord de l'Italie a en effet vu se développer, dans les milieux bourgeois et aristocratiques du XIXème siècle, un nombre important de groupes ou sociétés ésotériques[35]. Aussi, la présence d'un célèbre musée d'égyptologie dans la ville de Turin a constitué une forte source d'inspiration pour le milieu ésotérique, qui a récupéré des références antiques pour s'inscrire dans une longue tradition de pratiques supposées remonter au temps des pharaons. La fréquentation du milieu ésotérique turinois semble avoir fortement inspiré la cosmologie damanhurienne développée par Falco Tarassaco[36]. De nombreuses références discursives à l'Antiquité, qu'elles soient mythiques ou historiques, parcourent cette cosmologie foisonnante et sont reflétées dans les différentes créations iconographiques des damnahurien-ne-s (temples et statues derrière l'accueil à Damjl, les salles du temple de l'humanité, etc.).

[34] J'utilise le « nous » pour parler de notre groupe de séminaire et souligner les moments d'observations collectives qui ont été fréquents.

[35] Introvigne 1996, p. 73.

[36] A Damanhur, les gens choisissent de nouveaux noms. L'un correspond à celui d'une plante, l'autre correspond à un animal. Certains peuvent choisir un troisième nom de divinité.

© A. Dorthe, Représentation du Temple de l'Humanité dans le magasin de souvenir à Crea, 8 juin 2017.

L'assemblage éclectique des différentes traditions culturelles du monde résulte en un récit historique dans lequel se situe Damanhur, et qui permet de constituer le socle de la cosmologie de la communauté. Inscrit-e-s dans les mouvements ésotériques proches de la nébuleuse New Age, les damanhurien-ne-s estiment que nous sommes dans une période de changement[37]. Ainsi la vie communautaire s'inscrit dans un projet de recherches constantes afin d'atteindre de nouvelles connaissances sur le monde, tout en travaillant sur l'amélioration de l'individu. Le but est d'éviter tout risque de dégénérescence qui entrainerait la perte des savoirs acquis et qui, par là-même, ramènerait l'humanité à un stade inférieur. Si sur place nous nous sommes souvent retrouvé-e-s en groupe, encadré-e-s par un dispositif mis en place par la communauté, qui laisse peu de place à des moments de solitude et n'est peu propice à un travail d'enquête reposant sur des entretiens ethnographiques informels, nous avons quand même eu l'occasion de découvrir la riche cosmologie damanhurienne et avons pu effleurer quelques pistes d'enquête. Le dispositif d'accueil mis en place m'a quelque peu surpris et m'a poussé à réélaborer mes différentes stratégies et amorces de problématique mises au point lors des cours. Durant les différentes activités proposées par la communauté, au cours desquelles nous était distillée leur dense cosmologie qui met en scène leur recherche constante de la connaissance, les damanhurien-ne-s se positionnaient toujours dans le champ du savoir en contrastant leurs recherches et savoirs face à deux autres institutions qui prétendent fournir un discours épistémique sur le monde : la science et les religions. Sur la base des discours recueillis au cours des différentes activités et des brefs entretiens ethnographiques, ce travail s'attachera donc à montrer comment l'élaboration de la cosmologie damanhurienne permet d'une part de se positionner et se légitimer discursivement dans le champ du savoir, et, d'autre part, de structurer les rapports sociaux en prenant l'exemple du genre. Pour ce faire, je commencerai par montrer, à partir des différents discours et entretiens que j'ai pu recueillir, quelles sont les stratégies discursives utilisées pour se situer dans le champ du savoir par le biais de trois types de discours permettant de prétendre à une validité épistémique : la science, les religions et l'expérience personnelle. Je m'appuierai principalement sur les travaux de Kocku Von Stuckrad[38], James R. Lewis[39] et Olav Hammer[40]. [41] La dernière partie de mon travail consistera à prendre le cas du genre, afin de montrer comment la cosmologie damanhurienne en tant que discours structurant permet de proposer des constructions sociales différentes de ce que propose notre société contemporaine.

[37] Dans ce cadre, Damanhur semble s'inscrire dans le discours tenu par les milieux New Age.
[38] Von Stuckrad 2014.
[39] Lewis 2010.
[40] Hammer 2001.
[41] Ces deux ouvrages et cet article se concentrent sur les rapports entre les sciences naturelles et les mouvements ésotériques à partir du XIXème siècle jusqu'à nos jours, en portant une attention particulière sur les stratégies discursives développées par les mouvements ésotériques dans leurs prises de position face au discours scientifique.

Un discours pour se positionner et se légitimer : traductions et comparaisons

Si des affinités, certes peut-être unilatérales entre le discours religieux et le discours scientifique peuvent sembler peu probables, je relève que ces deux discours ont pour particularité de prétendre à une connaissance sur le monde. Aussi, le discours scientifique garde encore à notre époque une importance prépondérante en tant que métadiscours[42], et constitue une figure d'autorité forte dans son usage rhétorique, cependant il est dépourvu de but, d'objectif ou de sens métaphysique, contrairement au discours religieux[43]. Toutefois, les années 1960 ont été marquées par la naissance du discours de la spiritualité qui est venu reconfigurer cette dialectique entre science et religion[44]. Sans rejeter totalement la science, ce nouveau discours cherche à lier la science à l'imagination, aux aspirations et à l'auto-expression[45]. Ce discours propose alors une vision du monde holiste, où les aspirations d'ordre métaphysique se surajoutent au discours scientifique et sont corrélées par celui-ci. Dès lors, si on considère que la religion est un discours consistant à transformer des revendications historiquement contingentes concernant une vérité épistémique sur le monde en des vérités tacites[46], l'utilisation du discours scientifique devient un argument de poids. Pour les nouveaux mouvements religieux, il ne s'agit pas seulement de faire usage du discours scientifique pour légitimer leur discours religieux, mais également de se positionner face à ce discours, en montrant ce qu'ils-elles ont à offrir de plus que le discours scientifique : c'est-à-dire aborder des préoccupations d'ordre métaphysique[47].
Je propose de rappeler brièvement la cosmologie de Damanhur en m'appuyant sur mes notes prises durant le cours de *Spiritual Physics*[48], afin de montrer l'originalité du discours des damanhurien-ne-s dans leur positionnement dans le champ du savoir. Le mythe de Damanhur se construit à partir de la métaphore du miroir. Au commencement, il existait un miroir, un tout, qui s'est brisé à cause d'un processus de dégénérescence engendré par les neuf divinités primordiales. Cette chute a provoqué la division des choses et du monde, ce qui explique notre perception limitée du monde et donc notre connaissance incomplète du monde physique et métaphysique. Cette division empêche également l'intercompréhension entre les êtres humains, puisque nous parlons différentes langues et avons différentes cultures. Ainsi, la communauté de Damanhur a été créé dans le but déclaré d'effectuer des travaux de recherches afin de récupérer les « connaissances perdues » et éviter tout processus de dégénérescence qui entraînerait un retour vers un monde encore plus divisé. Le travail se fait également à l'échelle individuelle ; chacun doit garder une attitude positive, développer son soi spirituel et tendre vers l'idéal de l'androgyne, sorte d'être humain primordial parfait contenant en part égal le principe féminin et le principe masculin. Le but est donc de reconstituer le miroir à partir des morceaux brisés en effectuant une recherche personnelle et collective, qui se présente comme une véritable quête de savoir. Dans ce cadre, les damanhurien-ne-s ont développé l'art *Selfica*, sous l'impulsion d'Oberto Airaudi. Cet art, fondé sur des formes de spirales, servirait autant à améliorer son soi spirituel ou corporel, qu'à atteindre de nouvelles connaissances sur notre monde et notre devenir. Aussi, que ce soit lors des visites guidées des différents lieux de la

[42] Hammer 2001, p. 10.
[43] Hammer 2001, p. 330.
[44] Von Stuckrad 2014, p. 70.
[45] Von Stuckrad 2014, p. 70.
[46] Hammer 2001, p. 42.
[47] Selon Olav Hammer, les doctrines ou cosmologies ésotériques peuvent être vues comme une sorte de bricolage du point de vue du-de la chercheur-euse, mais ce n'est pas le cas pour l'adhérent-e (Hammer 2001, p. 11). Aussi, lorsque je parle de stratégies discursives, je ne conçois pas le discours des damanhurien-ne-s comme une sorte de tactique militaire, étudiée à l'avance dans le seul but de légitimer leur savoir.
[48] Il s'agit d'un cours d'introduction permettant d'expliciter la cosmologie damanhurienne et proposé à tous-toutes les visiteurs-euses qui effectuent un séjour d'une durée de trois jours (Damanhur, Italie, le 09.06.17).

communauté, qui leurs permettaient de nous faire part de leur cosmologie, ou lors du cours de *Spiritual Physics*, les damanhurien-ne-s ne manquaient pas de mentionner qu'ils-elles détenaient plus de connaissances que les institutions religieuses ou scientifiques, tout en rappelant la nécessité du parcours initiatique à caractère ésotérique que chacun suit dans la communauté, afin de prendre connaissance de ce savoir transmis par Falco Tarrassaco.

Face à la science

Cette partie se concentrera principalement sur le discours entendu lors du cours de *Spiritual Physics*, ainsi que les notes prises lors d'un entretien informel avec l'animateur, en compagnie de deux de mes camarades de séminaire. Je tiens tout d'abord à signaler que ce cours est donné dans le cadre de *l'université de Damanhur*. En effet, il existe une structure à l'intérieur de la communauté qui donne différents cours, appelée « université ». Une telle dénomination indique un enjeu de revendication, où il s'agit de présenter Damanhur comme un lieu de production du savoir. L'appellation du cours que nous avons suivi semble également s'inscrire dans cette rhétorique. En effet, le terme *physics* rappelle la science qui étudie les phénomènes naturels et leur formation. De plus, en préambule à son cours, l'animateur de l'atelier annoncera en effet que le terme de « spiritual physics » n'est pas anodin. La référence à la physique est une manière de mettre à jour leur savoir en relation au savoir moderne, un savoir qui préexisterait (notes, 09.06.17). D'emblée, il présente le savoir comme une catégorie ancienne, qui existe en soi, et prétend que la physique moderne n'est qu'une traduction et donc une transformation de ce savoir. Les damanhurien-ne-s, en affirmant qu'ils-elles traduisent leur savoir avec des termes de la science moderne, se placent dans une position hiérarchiquement supérieure à la science moderne élaborée dans le milieu académique, puisqu'ils-elles avancent implicitement qu'ils-elles détenaient ce savoir avant les acquis récents de la physique. En continuant sa comparaison entre les sciences et la cosmologie damanhurienne, l'animateur nous propose une définition du mythe en se référant à Joseph Campbell, *The Power of Myth* (1988) dont la définition est paraphrasée. Le mythe serait un récit qui peut être lu de différentes manières. La science moderne aurait développé la théorie sans se poser la question de ce qui préexistait, elle utiliserait la théorie pour le mythe (notes, de terrain 09.06.17). En s'appuyant sur Joseph Campbell, l'animateur fait équivaloir le discours scientifique au discours mythique. Ainsi, il avance que le mythe peut être lu comme une théorie scientifique. Or, ces prolégomènes servent à introduire la cosmologie damanhurienne. Par cette équivalence entre mythe et théorie, son discours est légitimé, car sa parole relèverait d'une vérité scientifique avérée, puisqu'il considère que le savoir n'est pas historiquement contingent et discursivement construit, mais est ontologique[49]. Le cours se poursuit sur l'explication de huit règles qui gouverneraient notre univers. Afin de nous les expliquer, l'animateur propose plusieurs parallèles avec la physique quantique, notamment lorsqu'il s'agit d'expliquer la deuxième règle qui concerne l'atome seul. L'idée que notre univers est créé par une particule est très proche de la théorie scientifique des cordes. Il affirme qu'alors que la science moderne commence seulement à arriver au savoir qui existe déjà à Damanhur relatif à l'idée que toutes les formes sont duales (notes 09.06.17).

D'une part, la comparaison avec la science lui permet de rappeler qu'elle a un capital de connaissances inférieures aux damanhurien-ne-s, tout en relevant les efforts positifs de ce discours concurrent, et, d'autre part, il procède par une argumentation fonctionnant sur

[49] Kocku Von Stuckrad rappelle que: « Knowledge is not a neutral understanding but the cultural response to symbolic systems that are provided by the social environment. These symbolic systems are typically produced, legitimized, communicated, and transformed as discourses. » (Von Stuckrad 2014, p. 4). Selon les damanhurien-ne-s, le savoir aurait toujours existé, mais il aurait simplement été en partie perdu.

l'analogie, qui participe à la construction d'une science holiste[50]. Cette supériorité face à ce qu'il appelle « mainstream science » s'exprime lorsque nous lui demandons, lors de notre discussion qui a succédé au cours, de nous expliquer son point de vue sur la science. Alors qu'il avoue que la science fonctionne, il trouve aussi qu'elle n'a pas réussi à dire comment les choses fonctionnent à un autre niveau. Tout en légitimant ses propos et positions par le biais du discours scientifique, il marque une différence fondamentale en avançant que la cosmologie damanhurienne prend en compte un aspect plus large de la réalité[51]. Le rapport à la science est donc ambivalent, car le discours scientifique sert à la légitimation du savoir auquel prétend la communauté de Damanhur, mais ce discours semble être considéré comme hiérarchiquement inférieur, puisqu'il serait en retard dans la quête du savoir par rapport aux damanhurien-ne-s, et, puisqu'il prend en compte qu'une partie des problèmes auxquels sont confronté-e-s les hommes et les femmes[52].

Face aux traditions religieuses

L'aménagement du territoire de Damanhur est marqué par de nombreux espaces sacrés, avec certaines règles à respecter. Ces lieux sont décorés à l'aide de nombreuses statues et œuvres picturales faisant écho aux civilisations antiques. Par exemple, l'allée du temple ouvert, où s'est déroulé le rite de l'Oracle, est gardée par des statues égyptiennes, grecques et étrusques comme nous l'a fait remarquer Francesca Prescendi. Intrigué-e-s par ses nombreuses références à des religions éloignées autant dans le temps que dans l'espace, nous avons ponctué nos visites de questions concernant ces références aux cultures antiques. Aussi, je propose d'analyser les réponses de nos interlocuteurs-trices, afin de comprendre comment la communauté de Damanhur se situe dans le champ du savoir à travers ces références aux religions.
Notre arrivée à Damanhur a été suivie d'une rapide visite des lieux situés derrière les dortoirs. Nous avons surtout pu retenir ce qui était interdit de faire et comment se comporter dans certains lieux. Le lendemain, notre guide nous fait refaire un tour des lieux, afin de nous donner des explications plus détaillées sur les différents temples et sur l'histoire de la communauté. Notre guide nous rappelle assez rapidement qu'Oberto Airaudi a choisi ce lieu pour fonder sa communauté, car il se trouve au croisement de quatre lignes synchroniques. Ces sillons traverseraient la Terre et seraient chargés d'énergie. Ils passeraient par d'anciens endroits de cultes antiques, où d'anciennes populations vivaient, reliant ainsi Damanhur à d'autres endroits sur le plan énergétique, comme le site de Glastonbury par exemple. À Damanhur ces lignes se croiseraient. L'autre particularité de Damanhur, selon notre guide, serait qu'aucune autre civilisation aurait implanté un quelconque lieu sacré avant 1976, contrairement aux autres lieux situés sur les lignes synchroniques. Ainsi, Damanhur est inscrite dans une tradition de lieux sacrés où d'anciennes civilisations effectuaient des rites religieux. Cependant, la communauté est présentée comme un lieu particulier, car, d'une part, il est situé sur quatre lignes énergétiques, et, d'autre part, la communauté serait la seule à s'être implantée sur ce lieu, car Oberto Airaudi aurait saisi le potentiel de ce lieu. Dès lors, la communauté et sa localisation s'inspirent d'une histoire universelle ancienne et pérenne, tout en étant présentée comme exceptionnelle et novatrice. L'argument de la tradition permet de signifier la stabilité et l'authenticité en s'appuyant sur l'idée d'une continuité[53], alors que l'argument de la

[50] Hammer 2001, pp. 325-326. Kocku von Stuckrad relève également que les nouveaux mouvements religieux issus du milieu New Age prétendent que certaines de leurs vérités sont supportées par les théories de la physique quantique en utilisant la comparaison analogique (Von Stuckrad 2014, p. 29).
[51] Hammer relève que c'est une revendication courante de ce qu'il appelle « spiritual science » (Hammer 2001, p. 225).
[52] Lewis souligne que dans sa volonté de chercher des interprétations holistes, le milieu New Age affirme que la science reflète une vision réductionniste dépassée (Lewis 2010, p. 29).
[53] Hammer 2001, p. 34.

particularité énergétique permet de placer d'emblée la communauté sur un échelon supérieur par rapport à d'autres traditions culturelles.
Durant notre deuxième visite guidée du temple de l'humanité, nous découvrons un couloir qui s'ouvre sur un labyrinthe. Aux murs est peint l'histoire de l'humanité telle qu'elle est pensée par les damanhurien-ne-s. A notre gauche, tout près de la porte par laquelle nous sommes entré-e-s, nous pouvons apercevoir des tribus composées majoritairement de femmes réunies autour d'un feu. Vivement intéressé-e-s par ces représentations, car nous retrouvions enfin le mythe du matriarcat primordial que nous avions étudié pendant le séminaire, nous demandons à notre accompagnant de nous expliquer ces peintures. Il nous conte alors le temps du matriarcat, qui s'approche des nombreux récits construits par le discours académique de Bachofen à Marija Gimbutas, puis avance dans le couloir pour nous décrire les différents stades de l'humanité, marqués par des moments de guerre, pour déboucher sur notre époque représentée par les nouvelles technologies de l'information et de télécommunications. Par ce discours, la communauté est placée dans une tradition rhétorique classique parmi les mouvements ésotériques en produisant une historiographie émique dissonante par rapport au récit historique traditionnel (Hammer 2001, p. 92). Ainsi, la création d'un discours appuyé par des éléments iconographiques permet de rendre compte d'un récit universel général qui englobe toutes les cultures ayant existé, et elle permet également de placer Damanhur comme une sorte de somme totalisante et cohérente de ces différentes cultures.
Ce discours est également corroboré par les représentations picturales. En effet, lorsque nous pénétrons plus en avant dans le labyrinthe, nous pouvons observer sur chaque pan de mur, les images de diverses divinités issues des différents récits mythologiques du monde. Or, lors de notre visite détaillée de Damjl, nous avions déjà posé la question du pourquoi des représentations des divinités de diverses altérités religieuses à notre guide. Celle-ci nous avait répondu que pour elle, le temple fait partie d'une exposition d'art en plein air. Les influences artistiques seraient multiples car la vérité serait un cristal avec des faces multiple. L'art serait ce qui reste du savoir des civilisations antiques, leur vérité. Le langage ancien serait, enfin, un moyen de se connecter à l'essence du sens (notes, 08.06.17).

Ainsi les représentations iconographiques, si par leur diversité peuvent nous paraître incohérentes, permettent, pour les damanhurien-ne-s, de mettre en scène les différentes vérités des civilisations. Cette diversité culturelle est expliquée par le mythe du miroir. Dans ce cadre, l'ancien langage, qui a été redécouvert par Airaudi, sert à se reconnecter à ce savoir perdu, qui est désormais partiel et incomplet. Cette stratégie discursive permet d'une part de donner une certaine validité à toute tradition religieuse, et, d'autre part, de se placer au-dessus de ces traditions, en prétendant reconstituer la vérité par l'exploration des fragments de vérité. Ainsi, la communauté tend vers une idée de sagesse universelle, ce qui permet d'inclure les mythes des différentes altérités religieuses, tout en prétendant détenir le langage qui permet d'atteindre et reconstituer l'entièreté de la vérité. Dans ce cadre, l'art selfique est décrit, par une bijoutière rencontrée à Crea, comme un savoir su par les civilisations du passé – les égyptiens, les grèques, les étruscques, etc. (notes, 10.06.17). Le discours de la bijoutière participe à cette rhétorique qui s'appuie sur l'idée d'une tradition universelle, d'un savoir commun, qui traverserait les siècles. En se présentant comme les re-découvreurs-euses de l'art selfique, les damanhurien-ne-s s'inscrivent dans une construction historiographique émique qui se légitime par l'idée d'une coutume ancestrale.
Je tiens à préciser que, pour les damanhurien-ne-s que nous avons rencontré-e-s leur communauté n'est pas religieuse. Comme nous nous sommes présenté-e-s comme des étudiant-e-s en histoire et science des religions à l'université de Lausanne, un membre a voulu préciser que pour lui Damanhur n'est pas de la religion, car il n'aime pas le dogme. Pour lui, il s'agit de chercher si quelque chose est vrai, pas le croire simplement, car la foi serait limitée dans le

temps, ce qui expliquerait le besoin de faire de nouvelles expériences. Damanhur ne servirait pas à consoler les gens comme une religion. Cet interlocuteur identifie la religion à une posture passive alors que les Damanhurien-ne-s seraient actifs-ves (notes le 08.06.17).

En se distanciant ainsi de la religion, il rapproche la communauté de Damanhur de la science en mentionnant la recherche et l'expérimentation pour acquérir du savoir. Si le savoir semble avoir une ontologie propre pour les damanhurien-ne-s, comme je l'ai montré plus haut, et, bien que les damanhurien-ne-s semblent accorder une part de crédit aux religions en tant qu'institution produisant un discours épistémique, cette distinction est soulignée par un autre membre qui a également affirmé que la religion n'est pas engagée dans une quête de connaissances permanente. Ainsi, la communauté de Damanhur joue sur cette dichotomie entre science et religion, en ressortant des aspects positifs de l'une ou de l'autre de ces catégories, tout en revendiquant le fait d'avoir atteint un cran supérieur, qui se traduit par une connaissance du monde incomparable.

Le rôle de l'expérience personnelle

Si Damanhur, se situe dans le courant d'une certaine tradition elle s'en distingue aussi, afin d'exprimer toute l'originalité de leur cosmologie, et se démarquer d'autres discours épistémiques[54]. Afin d'exprimer cette singularité, qui *in fine* revient pour la communauté à affirmer en quoi leurs connaissances seraient les plus avancées, les damanhurien-ne-s recourent régulièrement à la figure d'Oberto Airaudi en le décrivant comme celui qui a obtenu les clefs de lecture pour lire et écrire le langage sacré. Ce langage, comme je l'ai déjà mentionné, serait le langage parlé par toutes les civilisations avant la rupture du miroir et il serait ainsi le moyen de recouvrer les connaissances perdues. La figure d'Airaudi, malgré son décès, reste donc centrale, puisqu'il est le personnage ayant obtenu la révélation permettant de reformer le miroir brisé. En transmettant la connaissance de cette langue, il aurait permis à la communauté la poursuite de son travail de recherche. Si notre guide à Damjl nous dit que cette connaissance de l'ancien langage est dans l'ADN de chacun (notes, 08.06.17), il reste de toute évidence illisible pour les personnes non-initiées, bien que notre guide semble faire un usage inclusif du pronom nous[55]. De plus, même s'il existe des cours théoriques donnés par l'université de Damanhur, il semble que l'expérience joue un rôle important dans cet apprentissage. Par exemple, lorsque nous étions en train de prendre frénétiquement en notes toutes les paroles de l'animateur, celui-ci jette rapidement un coup d'œil à nos cahiers et nous affirme que tout ne s'apprend pas par cette méthode. Il nous dit qu'il faut expérimenter, ressentir les choses. De même, lors d'un court entretien avec la créatrice de bijoux selfiques, lorsque je lui demande comment elle a appris à créer ces bijoux selfiques, elle me répond que l'apprentissage théorique est important, mais il faut aussi fabriquer et créer (notes, le 10.06.17). Elle poursuit en précisant que, selon elle il y a toujours quelque chose de nouveau à apprendre, qu'il y a différents niveaux, car il s'agirait d'un savoir ésotérique. Suissesse installée depuis plusieurs années à Damanhur, elle dit se sentir encore novice, car l'enseignement se fait « step by step ». L'acquisition des connaissances passe également par la pratique et semble nécessiter un temps d'apprentissage relativement long. Aussi, je remarque que les personnes qui nous ont accompagné-e-s durant les visites résident toutes depuis plus de 10 ans dans la communauté. Certain-e-s, ont même fait partie du groupe théorique chargé d'établir les textes sur la cosmologie damanhurienne, ou

[54]Hammer relève cette ambiguïté de la stratégie discursive qui passe par la mobilisation de l'argument du discours scientifique (Hammer 2001, p. 341).

[55] Je remarque que la tendance à considérer le savoir comme une catégorie ontologique s'accompagne d'une naturalisation de celui-ci. Rejeter alors toute idée de contingence historique du savoir, qui serait limité par un univers symbolique contextuel, va de pair et corrobore l'idée d'un savoir traversant les cultures et les âges.

c'étaient des proches d'Airaudi. Ces quelques observations exploratoires semblent indiquer qu'à l'intérieur même de la communauté, il y a un certain degré de connaissances. Les damanhurien-ne-s savaient que nous étions un groupe composé d'étudiant-e-s et ils-elles nous ont donc fourni des guides expérimenté-e-s. L'utilisation de la connaissance révélée transmise par un enseignement pratique, quelque chose qui s'expérimente[56], permet à la fois de particulariser la communauté face à d'autres institutions produisant un discours épistémique, et de situer les personnes à l'intérieur de la communauté par rapport à leur niveau de connaissance.

Un discours structurant : le genre et le mythe de l'androgyne

L'une des premières choses qui m'a frappée en entrant à Damanhur a été les signes affichés sur les toilettes présentant des symboles différents de ceux qu'on rencontre usuellement. Si mon observation peut paraître très pragmatique, elle est révélatrice de la force structurante du discours sur la cosmologie damanhurienne. Si l'on considère le genre comme une construction sociale élaborée discursivement, la proposition de nouveaux symboles pour désigner les personnes de sexe masculin et de sexe féminin peut nous permettre de supposer qu'*a priori* Damanhur propose une construction genrée différente de la société occidentale hégémonique contemporaine. En effet, la communauté cherche à reconstruire le miroir brisé. Or, la rupture du miroir aurait provoqué la séparation de l'androgyne, un être qui a, en quantités égales, une part de féminin et une part de masculin. Chacun-e dans la communauté doit donc s'atteler à équilibrer sa part féminine et sa part masculine pour atteindre cet idéal de l'androgyne. Comme l'androgyne remonterait au temps du langage sacré, les symboles utilisés pour les toilettes proviendraient de ce langage. Dans une discussion avec un des fondateurs de la communauté, nous apprenons que l'androgyne ne correspond pas à une apparence physique. L'androgyne peut avoir le corps d'un homme ou le corps d'une femme. C'est l'intérieur qui est androgyne (notes, le 09.06.17). Le membre fondateur énumère ensuite les différentes caractéristiques liées à ces deux principes : les valeurs féminines seraient l'amour, la douceur, la beauté, alors que les valeurs masculines seraient l'action, la volonté, le courage (notes, le 09.06.17). Par l'attribution de certaines valeurs à un genre, le discours rejoint, ici, celui de certains mouvements néo-païens à tendance féministe, qui attribuent aux femmes des caractéristiques qui connotent la compassion[57]. Ce type de discours réitère le discours dominant de notre société. J'ajoute que le système proposé par la cosmologie damanhurienne repose sur le principe de binarité restreignant le genre au masculin ou au féminin. De plus, si nous avons entendu que chaque personne a une part de féminin et de masculin, il a aussi été dit que l'intuition est une caractéristique féminine. Des hommes peuvent être intuitifs mais les femmes le seraient davantage (notes, 09.06.17) Par conséquent, si, d'une part, les principes masculin et féminin se trouveraient à l'intérieur de nous-même, et si, d'autre part, une caractéristique féminine aura plus de chance de se trouver chez une femme, une correspondance entre le sexe biologique et le genre social est établie. Ce principe d'identification entre sexe biologique et caractéristique du principe masculin ou féminin se retrouve sur les symboles qui ornent les toilettes puisque le symbole représentant le principe masculin correspondait aux lieux d'aisance où l'on pouvait trouver des urinoirs usuellement destinés à l'usage des personnes ayant un sexe biologique masculin. Si le discours sur l'androgyne structure les espaces et les constructions genrées à Damanhur, il se limite à une vision binaire, sans pour autant renverser les constructions genrées de notre société.

Conclusion

[56] Nous avons été par ailleurs encouragés à expérimenter les cercles de méditation énergétique lors de notre première visite dans le Bois Sacré.
[57] Fedele et Knibbe 2016, p. 196.

Dans ce travail, j'ai exploré quelques stratégies discursives présentes à Damanhur au sujet de la construction du savoir en elle-même. En me concentrant sur le positionnement de ces discours face à la catégorie de science et de religion, j'ai mis en exergue les rhétoriques permettant d'accorder du crédit aux traditions religieuses et à la science, tout en plaçant la communauté sur une démarche de dépassement. Une analogie est établie entre le savoir des damanhurien-ne-s et le savoir scientifique, qui figure comme métadiscours faisant autorité, ce qui assure aussi une certaine légitimité. A l'instar de la science, les traditions religieuses sont utilisées pour revendiquer une certaine authenticité par le biais d'une supposée tradition de connaissances parcourant les différentes religions du monde. Ainsi, si le discours universaliste permet d'englober et de valoriser les discours scientifiques et religieux, l'utilisation de l'argument du savoir révélé par le biais de la figure d'Oberto Airaudi permet de souligner la particularité de Damanhur. Damanhur ambitionne de construire une connaissance avancée du monde qui répond aux interrogations sur le monde en dépassant le réductionnisme des sciences. Face aux nombreux-euses visiteurs-euses de la communauté la cosmologie damanhurienne est légitimée à travers ces stratégies discursives. Le développement de la cosmologie damanhurienne ne répond pas au seul but de légitimer la communauté dans le champ du savoir. Ce discours est également structurant, car il sert d'appui aux différentes constructions sociales. J'ai pris l'exemple du genre à travers le mythe de l'androgyne pour expliciter mes propos. Si le mythe du miroir brisé déplore la perte des connaissances et la division de l'androgyne mythique signifiant une progressive dégénérescence, il est alors cohérent que chacun-e, d'un point de vue émique, cherche à équilibrer sa part de « féminin » et de « masculin », afin de reconstruire le miroir et récupérer les connaissances perdues. Par voie de conséquence, il est normal que les constructions sociales, tel que le genre, viennent corroborer le discours cosmologique. En étant légitimées par l'appareil discursif que je viens d'évoquer, les nouvelles structures sociales deviennent cohérentes aux yeux de l'adhérent e. Je remarque toutefois, que, en ce qui concerne le genre, en établissant une identification entre le sexe biologique et le genre, et en proposant un système dual de type masculin – féminin, Damanhur s'écarte peu des constructions genrées de notre société contemporaine. Enfin, je rappelle que le cadre contraignant de notre visite limite mon travail à l'étude des discours fournis à tous les voyageurs euses qui passeraient trois jours à Damanhur. Il serait donc intéressant d'observer les interactions entre les damanhurien-ne-s en s'interrogeant sur leur rapport au savoir. Dans ce cadre, il serait également intéressant de se demander si les références à la science ne relèveraient pas d'une simple entreprise de traduction de leurs croyances aux visiteurs-euses, afin de montrer le bien-fondé de leur communauté.

Le corps idéal de Damanhur

Laetitia Otz

Thématique de recherche

La dimension qui va particulièrement nous intéresser ici et qui est souvent sujette à une redéfinition dans les nouveaux mouvements religieux (NMR) est celle des rôles de genre (qui comprend rôles sociaux, activités, comportement). Comme le religieux, le genre structure la société en tant que « système de répartition du pouvoir », distribuant « le pouvoir dans la société »[58]. Certains nouveaux mouvements religieux proposent un modèle alternatif en matière de rôle de genre et de comportement liés à la sexualité. D'autres, par contre, renforcent le modèle dominant. Un modèle qui se veut alternatif ou subversif peut cependant parfois reproduire les structures dominantes, dites patriarcales, par des processus d'essentialisation notamment des notions de féminin et masculin[59].
À la lumière des différentes analyses abordées dans ce cours-séminaire, mon groupe de travail et moi-même avions choisi l'axe d'analyse suivant : identifier les rapports de genre au sein des pratiques sociales non ritualisées de la population damanhurienne. Ma thématique de recherche spécifique a été inspirée par *Earthly Bodies, Magical Selves* de Sarah Pike et ses recherches ethnographiques dans des festivals païens contemporains aux USA[60]. Elle y parle des pratiques et codes corporels genrés - vestimentaires et hygiéniques notamment -, leur valorisation, leur renversement ou leur interdiction. Parmi ces codes, il y a la longueur des cheveux, l'usage de jupes, robes ou pantalons, le degré de pilosité aux aisselles et sur les jambes, l'utilisation de soutien-gorge, le maquillage, les tatouages, les régimes alimentaires ; tout ce qui touche à l'esthétique du corps. Ma question principale a été donc de découvrir s'il existe un *corps idéal, désirable* chez les damanhurien-ne-s et ses caractéristiques. Concrètement, j'ai cherché à observer certaines normes corporelles et sanitaires et leurs variations en fonction du genre.

Méthodologie

Les quatre jours de terrain ont été principalement consacrés aux visites organisées par le bureau accueil de Damanhur : tour général du site principal Damjl, visite du temple et du bois sacré, suivi du rituel de l'Oracle, méditation accompagnée, cours de cosmologie et de *Spiritual Physics*. Nous nous retrouvions ensuite en groupe pour des séances de *briefing* et le reste du temps était libre. J'avais pensé filmer un entretien avec une personne habitant Damanhur et utiliser son témoignage comme principale source d'analyse. Pourtant, ayant peu de temps à disposition pour créer un climat de confiance avec quelques personnes et encore peu habituée à investiguer un terrain, je craignais être trop intrusive et ne me suis pas risquée à photographier ni à filmer directement les gens. En revanche, j'ai pris la décision, une fois arrivés à Damanhur, de filmer les échanges entre nous, étudiants et professeurs. En effet, il nous avait été demandé de ne pas photographier ni filmer de lieux sacrés. Bien que je les connaisse puisqu'ils nous avaient été présentés, je n'étais pas à l'abri de franchir par mégarde une frontière symbolique. J'ai donc choisi de diriger le viseur sur les chercheurs et de monter un petit film, en marge du compte-rendu de terrain. J'ai, en revanche, utilisé l'appareil photo pour immortaliser les lieux, les vitrines de magasins et divers salons de Damanhur Crea où je pensais trouver des interlocuteurs intéressants. Damanhur Crea est un centre commercial et un haut lieu de socialisation de la communauté. C'est dans cet endroit que j'ai passé beaucoup de temps libre.

[58] Woodhead 2012, p.34.
[59] Fedele et Knibbe 2013, p.10.
[60] Pike 2001a, pp. 202-205.

Les données ethnographiques y ont été récoltées par observation des lieux, des *flyers* et autres publicités esthétiques et de bien-être. Des entretiens informels ont été faits avec des membres de la communauté travaillant dans le centre commercial : une naturopathe, la cheffe du centre esthétique et la vendeuse de *self* (objets et bijoux destinés à modifier les « énergies »). Bien entendu, mes notes personnelles et observations générales ont aussi été traitées.

Théories et soins du corps à Damanhur

Dans la conception philosophique damanhurienne, le corps est un élément complexe à considérer de manière holistique, « c'est pourquoi le bien-être physique et spirituel sont tout aussi importants pour la santé »[61]. On peut lire dans *La Via Horusiana,* qui concentre les principes, concepts et traditions de Damanhur, que « le corps est le temple de l'âme »[62] et que les êtres humains ont tous en eux une partie féminine et masculine, ainsi que de multiples personnalités avec qui ils doivent vivre en harmonie. A l'instar d'un syncrétisme spirituel et religieux fondant la communauté, les techniques de soins à Damanhur sont plurielles. L'Association de Santé Damanhur est composée de spécialistes et professionnel-le-s de la santé damanhurien-ne-s actifs autant dans les pratiques de soins que dans la recherche expérimentale. « Les docteurs, peut-on lire dans le *traveler's guide to Damanhur*, sont idéalement formés à des pratiques variées telles que l'homéopathie, l'homotoxicologie, la médecine traditionnelle chinoise, l'hypnose et des techniques de relaxation. Rien n'est exclu, chaque élément est ajouté aux autres afin d'avoir une vision la plus vaste possible »[63]. Dans les pratiques traditionnelles de Damanhur, on trouve la pranathérapie, la chromathérapie et la pranoselfica. Les figures 1 à 4, ci-dessous, offrent un bon exemple de l'offre à disposition. On trouve, dans la figure 1: « The beauty of being » : le salon de coiffure unisexe *Performa* écologique, respectant cheveux et environnement ; divers massages, de la naturopathie, du shiatsu, des traitements *holistiques* et traditionnels de Damanhur. On remarque que la publicité met en scène uniquement des femmes. Certains praticiens sont des hommes mais il est difficile de distinguer les prénoms féminins des prénoms masculins puisqu'il est de coutume d'adopter le nom d'un animal (et d'un végétal) en entrant dans la communauté.

[61] Voir, http://www.damanhur.org/it/ricerca-e-sperimentazione/salute-e-benessere, consulté le 06.09.18, « Per questa ragione il benessere fisico e quello spirituale sono ugualmente importanti per la salute », traduction L. Otz.
[62] « Il corpo è il tempio dell'anima » (Platano 2016, p. 172). Traduction L. Otz
[63] Ananas et Pesco 2009, p. 34.

Figure 1 et 2 © L. Otz Verso du flyer Holistic Beauty et Holistic Wellness, 8 juin 2017.

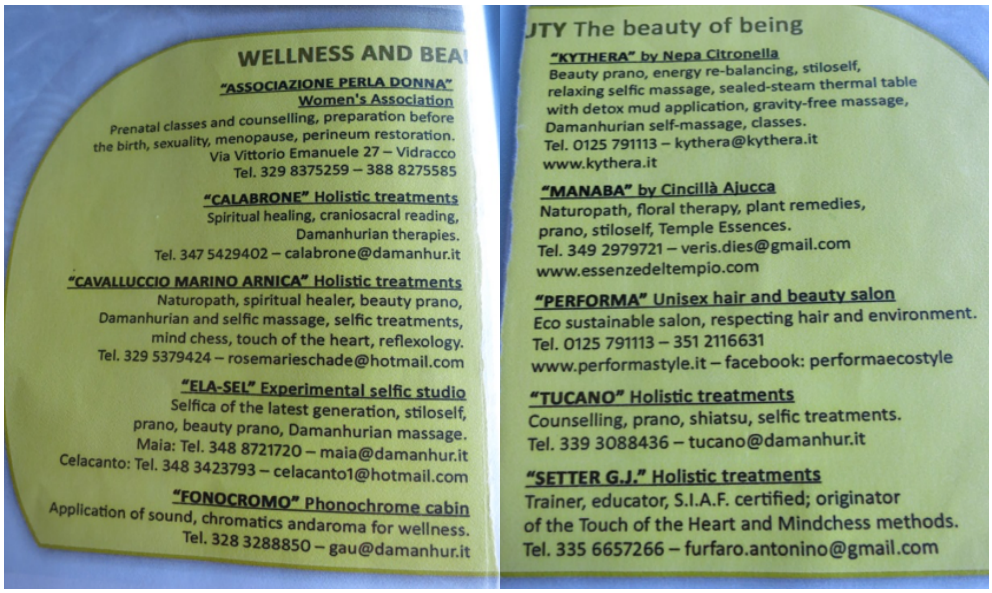

Figure 3 et 4 © L. Otz Offres de soins dans le journal d'informations destiné aux visiteurs, 8 juin 2017.

Figure 5© L. Otz. Deux exemples de self bracelets "développement de soi", 8 juin 2017.

L'histoire de cette pratique est liée à la recherche d'un égal dans le monde animal plutôt qu'à bouleverser la frontière du genre. Toujours est-il que cela peut arriver. Dans *La Via Horusiana,* la pranoselfica est décrite comme une discipline basée sur l'attraction et la direction d'énergies vitales et intelligentes. On peut activer ces énergies à l'aide de *stiloself*, objet longiligne facile à manipuler, ou encore des *self* bracelets (voir figure 5, ci-contre) ou structures de fils métalliques disciplinés en formes circulaires. Les matières utilisées sont principalement l'or, l'argent, le cuivre, le plomb et le laiton. Il existe des *self* pour, entre autres, l'inspiration créative, contre les insomnies, pour l'intégration des personnalités, pour le système immunitaire ou pour les plantes en pot – considérées, comme tout animal et être humain, réceptives aux énergies. Nous remarquons un *self* au bras des différents membres de la communauté que nous croisons.

Damanhur portent avec eux un élément de cette « haute technologie »[64] qui attire les bonnes énergies ou, au contraire, disperse les mauvaises. Selon *La Via Horusiana*, chaque individu est composé d'éléments masculins et féminins ainsi, les caractéristiques des énergies en cause dans le travail *selfic* ne se réduisent pas au sexe biologique de l'humain, mais l'atteigne à un niveau purement énergétique.

Genre et beauté

La *Beauty Pranatherapy* est une déclinaison de la Pranoselfica spécialement utilisée pour la régénération des tissus à des fins esthétiques. Il existe un *self* appelé *beauty disk* qu'on appliquera fréquemment sur le visage afin de faire disparaître cernes et rides. La vendeuse du magasin de *self* m'explique qu'il est fait main - comme tout le reste d'ailleurs - et qu'il se vend facilement. Le *Kythera Day Spa*, salon esthétique, présente dans sa vitrine de nombreuses publicités notamment pour un « programme de remise en forme en 4 semaines » ou encore du lipomassage. Dans le *traveler's guide to Damanhur*, on peut lire qu'il propose des techniques de rajeunissement, des traitements esthétiques anti-âge, une cabine de bronzage, etc. Des machines innovantes sont mentionnées ainsi que des techniques de massages et traitements énergétiques[65]. Mis à part ce dernier point, rien ne semble le différencier d'un spa classique. Je suis entrée dans le salon avec la volonté de déceler des techniques esthétiques typiquement damanhuriennes. C'est à la cheffe du centre que j'ai présenté en quelques mots mes motivations : je suis curieuse de savoir si vous avez beaucoup de travail ? Quels genres de techniques utilisez-vous ? J'avais imaginé une approche plus subtile mais mon empressement en a eu raison. Peu importait finalement, puisque j'ai été très bien reçue ; comme partout ailleurs, du reste. En quelques mots on m'expliqua que les employées du spa utilisent effectivement des machines modernes pour transformer le corps mais aussi des *stiloself* (en forme de bâton) pour travailler en surface et sur certains points stratégiques. « La demande est forte, selon la cheffe, car c'est agréable d'avoir un beau corps : tout le monde le veut ! »[66]. Elle

[64] « Alta tecnologia selfica », selon le dépliant du magasin de *self.*
[65] Ananas & Pesco, 2009, p. 39
[66] Citation de la cheffe du SPA. Traduction de L. Otz

me confirme qu'elle a autant de clients hommes que femmes. Le but du salon est double : améliorer le bien-être mental et l'apparence physique. Je retrouvai les *stiloself* chez la naturopathe qui avait son salon à quelques mètres de celui d'esthétique. Elle les utilise comme des instruments de guérison qui seraient intelligents dans le sens où ils seraient capables de transmettre à l'organisme des informations correctes. Ce serait pour elle une manière de réimprimer les bonnes informations énergétiques.[67]. Ici, le *stiloself* peut être utilisé à des fins esthétiques, en régénérant les tissus. Pour la naturopathe cette énergie serait douce et féminine, et capable d'harmoniser les éléments humains les plus beaux et les rendre visibles[68]. L'association entre des éléments *beaux* et une énergie *douce* et *féminine* esquisse un féminin essentialisé. Dans le cadre d'un programme de développement personnel proposé par Esperide Ananas, ambassadrice de Damanhur, il est écrit « qu'après s'être ouvertes au pouvoir de la Déesse et embrassé sa présence, les femmes doivent puiser dans leurs caractéristiques masculines et créer ainsi une alchimie parfaite de tous leurs aspects. En aimant notre part masculine, nous pouvons mieux aimer et comprendre les hommes dans nos vies et être pour eux un miroir sacré leur permettant d'éveiller leur côté féminin. »[69] Sans décrire exactement de quoi est composé le féminin et le masculin, Esperide Ananas évoque toutefois un rôle crucial du féminin : aimer, comprendre, accompagner. Dans ce programme, les femmes jouent un rôle similaire à l'*énergie douce et féminine* capable de rendre visibles les plus belles choses, chez les hommes notamment. Lors de notre visite au temple souterrain notre guide, décrivant les peintures anthropomorphes des principes fondateurs, attribue l'action et le courage au masculin, l'amour, la douceur et la capacité d'ouvrir les contenants[70] au féminin. Dans une des salles se trouvent deux plaquettes de commémoration illustrant une analogie entre les niveaux symbolique et social du genre. Sur la première est écrit : « Naga Ginestra, compagne de Fringuello Papiro, 1936-2014, elle disait « Les personnes doivent s'aimer, tout se résout avec l'amour. »[71] Sur la seconde : « Canguro Mais, 1946-1918, héros et père de la patrie, il disait « il y a une solution à tout problème. »[72] Le développement d'une conception polarisée des genres et la délimitation des caractéristiques de l'un et de l'autre facilitent probablement le chemin spirituel consistant à accepter, chez le-a damanhurien-ne, sa part féminine et masculine. Il-elle peut alors entamer sa construction personnelle avec, à disposition, un panel de concepts familiers. L'expression du masculin et du féminin chez l'individu est un but courant parmi les nouveaux mouvements religieux, new age et nouvelles spiritualités. Selon Fedele et Knibbe ces caractéristiques souvent stéréotypées sont considérées, par les membres, comme naturelles plutôt que construites culturellement[73].

Dans son article « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », Linda Woodhead propose de théoriser la religion et le genre[74]. Constatant que ce croisement s'est peu fait dans la recherche, elle effectue une lecture intersectionnelle des distributions du pouvoir qui s'opèrent dans les deux. Elle propose de croiser ces deux structures de rapports de pouvoirs complexes et les schématise en un tableau, puisque selon elle, « par ses pratiques à la

---

[67] Source : notes suite à la discussion avec la naturopathe. Traduction de l'italien L. Otz

[68] Source : notes suite à la discussion avec la naturopathe. Traduction de l'italien L. Otz

[69] Voir, https://inspiringwomenwithsoul.com/program/67, consulté le 05.09.18, « [...] many women have learned to open to the power of the Goddess and fully embrace Her presence. Now it's time to tap into our male characteristics and create a perfect alchemy of all our aspects. By loving and embracing also the masculine part of ourselves, we can better love and understand the men in our lives, and be a sacred mirror for the awakening of their feminine side. », Marrying our inner Feminine and Masculine: Lessons from the Damanhur Community in Italy, traduction L. Otz.

[70] Source : notes suite à la discussion avec le guide, traduction L. Otz

[71] « Le persone devono amarsi, tutto si risolve con l'amore », traduction L. Otz

[72] « Ad un problema, c'è la soluzione », traduction L. Otz

[73] Fedele et Knibbe 2013, p. 10.

[74] Woodhead 2012.

fois symboliques et matérielles, la religion peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer »[75].
Ce tableau est articulé en deux axes : le vertical en fonction du rapport à la société entre établie et marginale (reconnue par la société ou en marge), l'horizontal entre confirmation ou contestation des rapports et hiérarchies de genre présents dans ces sociétés (légitimant et renforçant, ou critiquant et améliorant l'ordre social existant). Quatre zones sont définies dans lesquelles il est possible d'organiser les religions et mouvements religieux : consolidant, tactiques, quête, contre-culturel.
Comme le souligne l'auteur, cette typologie nous donne la possibilité de souligner « les rapports de domination fondés sur le genre dans la société et ceux inhérents à une religion ou un mouvement religieux »[76]. Il semblait donc pertinent, autant pendant le travail de terrain que dans l'analyse qui suivait, de garder en tête cette typologie afin de comprendre les enjeux des discours et représentations du genre présentes à Damanhur.
Grace aux données que nous avions déjà avant le terrain, nous avions pu placer la communauté dans la zone de quête ; c'est-à-dire « acceptation tactique implicite de l'ordre sexué dominant tout en cherchant à modifier des rapports de forces ou tout au moins, à procurer des bénéfices dans ce cadre »[77]. Linda Woodhead explique que cette catégorie concerne notamment les mouvements New Age florissant dans les années 1980, avec, entre autres, les mouvements néo-païens.

Les corps idéalisés du temple

La visite du temple nous a permis, mes collègues et moi, d'apprécier le travail effectué par les membres de la communauté depuis de longues années. Peintures, sculptures, vitraux, portes dérobées, salles immenses et minuscules, escaliers tortueux et couloirs étroits. Partout, des personnages peints. On nous explique que, passé un certain niveau d'appartenance à la communauté, on peint le visage de chaque damanhurien-ne sur un des murs du temple. Les corps, au contraire, ne sont pas copiés mais uniformisés par leurs vêtements. Dans toutes les salles les personnages sont habillés, excepté dans la salle des métaux. On y voit des corps nus ou à moitié couverts d'un tissu couleur chair, rouge ou bleu. Les visages semblent naturels, certains portent des lunettes, des bijoux, des grains de beauté, des rides. Mais les damanhurien-ne-s se peignent sur des corps idéalisés : ceux-là sont lisses, minces, souples, les jeunes hommes n'ont aucune pilosité, les plus âgés sont poilus, les femmes arborent parfois une pilosité pubienne, rarement axillaire, jamais aux jambes. Ce sont tous des corps en bonne santé, sans aucune tare, ni marque. Ce sont des corps de dieux et de déesses en puissance.

Conclusion

La mixité des techniques de soins et d'esthétique trouve sa légitimité dans le contexte damanhurien gouverné par une vision holistique et un cadre pratique et théorique inclusif plutôt qu'exclusif. Ainsi, elles tendent toutes vers un bien-être mental et physique et les praticiens n'hésitent pas à proposer, comme nous l'avons vu sur les *flyers*, une association de pratiques considérées comme complémentaires. Les codes visuels et publicitaires correspondent aux codes du commerce globalisé. On y voit de jeunes femmes souriantes en pleine santé. Dans les vitrines de Damanhur Crea on propose de réduire le poids et les rides, de tonifier, de lisser, de rendre plus beau, plus belle. Les canons sont identiques aux canons dominants de la beauté. Il

[75] Woodhead 2012, p. 3.
[76] Woodhead 2012, p. 5.
[77] Woodhead 2012, p. 11.

ne semble pas y avoir à Damanhur un corps idéalisé si différent qu'à l'extérieur de la communauté : il est fin, équilibré, aucune marque visible de graisse ou de malformation ne vient l'abîmer. Les offres s'adaptent aux femmes comme aux hommes et trois personnes avec qui je me suis entretenue m'ont dit qu'elles accueillaient autant les unes que les autres. Il aurait fallu des données plus étoffées pour rendre compte de la clientèle véritable de ces salons. Les rôles et positions de pouvoir genrés n'ont malheureusement pas pu être observés ni questionnés en entretien. Comme le disent Fedele et Knibbe, « un modèle qui se veut alternatif ou subversif peut cependant parfois reproduire les structures dominantes, dites patriarcales, par des processus d'essentialisation notamment des notions de féminin et masculin »[78]. Partant que ce soit le cas de Damanhur et que, nous l'avons vu, accepter son côté féminin et masculin est un élément important dans le développement social et spirituel d'un-e damanhurien-ne, il serait intéressant de questionner les habitant-e-s sur leur manière d'appréhender ces deux côtés, et sur quelles caractéristiques ils-elles leur attribuent.

[78] Fedele et Knibbe 2013, p. 10.

Figure 1. © S. Okoekpen, Principe Féminin, 8 juin 2017.

Peindre les corps, dépeindre les normes : Reproduction des normes de genres dans les productions artistiques de Damanhur

Salomé Okoekpen

Introduction

En 1861, Johann Jakob Bachofen publie un important ouvrage intitulé *Le droit maternel*, dans lequel il théorise ce que l'on appellera plus tard le matriarcat. Ce dernier est une combinaison des principes de *droits maternels* et de *gynécocratie* qui sont pour l'auteur un ensemble de faits sociaux et juridiques donnant, au stade originel de l'humanité, prépondérance voire supériorité aux femmes[79]. La mouvance contre-culturelle qui suit les années 1960 voit à la fois l'émergence de mouvements féministes[80] et de nouvelles pratiques spirituelles et religieuses[81]. Un certain nombre adoptent, dans leur discours émancipateur, la théorie de Bachofen sur le matriarcat originel, s'attaquant à la société séculière et/ou aux institutions religieuses traditionnelles dites patriarcales[82]. Certains de ces différents mouvements revendiquent encore aujourd'hui l'existence d'une origine matriarcale de l'humanité ou d'un règne maternel ou encore l'existence d'une « Grande Déesse », bien que depuis les années 1990 la recherche en histoire et en archéologie ait permis la falsification de cette théorie la rangeant au rang de mythe[83]. La relecture et réappropriation du mythe du matriarcat de Bachofen dans les années 1960-1970 par certains mouvements féministes est aujourd'hui contestée dans les études genre puisqu'elle repose sur une vision dualiste du féminin et du masculin, faisant de ces dernières des catégories fixées et essentialisées.

En partie issue de cette même tendance, la communauté de Damanhur se développe dans la fin des années 1970. La communauté n'est pas directement issue d'une mouvance féministe, mais n'est pas pour autant imperméable aux revendications et enjeux de la fin du XXe siècle.

Elle partage la croyance en une Grande Déesse, dont l'âge serait venu aujourd'hui, et dans le développement conjoint d'un matriarcat et d'un patriarcat aux temps originels[84]. En juin 2017,

[79] Borgeaud, Kolde, Durisch, & Sommer, 1999.
[80] Mosconi 2008.
[81] Heelas, 1996; Heelas, Woodhead, Seel, Szerszynski, & Tusting, 2005.
[82] Eller 2005.
[83] Borgeaud et al., 1999; Eller, 2000; Georgoudi, 2017.
[84] Ce développement conjoint d'un matriarcat et d'un patriarcat est à voir illustré dans le couloir d'entrée de la salle du Labyrinthe du Temple de l'Humanité de Damanhur.

nous avons effectué un terrain dans cette communauté, dont ce document est le fruit. En partant du constat de la fixité du genre dans les relectures féministes du mythe du matriarcat[85], je me suis posée la question de la position que pouvait occuper Damanhur dans son rapport au genre, plus précisément à la différence des sexes et à la naturalisation de ceux-ci. J'ai choisi de m'intéresser aux représentations des corps dans les créations artistiques à Damanhur en me demandant dans quelle mesure elles appuient une naturalisation de valeurs genrées construites socialement[86]. Mon regard sur les œuvres de Damanhur pose la question à savoir dans quelle mesure elles véhiculent ou sont l'expression d'une idéologie de la féminité et de la masculinité. Ces assignations non naturelles et socialement construites seraient naturalisées autant dans notre société qu'à Damanhur. Les représentations artistiques étant à la fois descriptives et normatives, en quoi sont-elles des lieux de production, de légitimation ou de contestation des normes sociales de genre ? Pour aborder au mieux ces questions ce travail sera articulé en trois parties. Une première présentera les réflexions préalables qui ont guidé le terrain, entre le matriarcat de Bachofen. Une seconde partie abordera le travail de terrain et finalement, une troisième partie nous permettra de croiser l'analyse iconographique aux questionnements de genre. L'étude de terrain étant au centre de cet exercice, la partie finale aura pour but d'amorcer l'analyse, donnant des pistes de réflexion pour un futur travail.

a. Les théories de Johann Jakob Bachofen

Le terme de *Matriarcat* est absent du texte de Bachofen. Bien qu'il soit considéré comme l'ayant découvert, le terme n'apparaît qu'au XIXe siècle. C'est la combinaison de « droits maternels » et de « gynécocratie » qui sont chez l'auteur un ensemble de faits sociaux et juridiques donnant prépondérance, voire supériorité, à la femme. Pour Bachofen, La gynécocratie est le stade originel de l'humanité, un passage obligatoire, correspondant en quelque sorte à l'enfance[87] . C'est par l'analyse des mythes, qu'il découvre que l'histoire cache un monde perdu, une époque du droit maternel et de la gynécocratie, durant laquelle dominait le principe de matérialité, incarné tout d'abord par Aphrodite, puis Déméter. Cette période est suivie par celle de la dominance de l'esprit, celle du droit paternel, qu'il voit incarné par Apollon et atteint son apogée dans l'Etat Romain. D'après Bachofen, la transition se fait par la gynécocratie dionysienne, époque fragilisée par un affranchissement incomplet aux principes de matérialité[88].
L'Egypte ancienne incarne le modèle de la gynécocratie. Selon Stella Georgoudi, Bachofen s'en sert de mesure afin d'évaluer les autres cultures, prenant l'exemple d'Isis et Osiris, le rapport de la terre égyptienne et le fleuve Nil comme métaphore[89]. Bachofen est issu de l'école évolutionniste, et sa thèse du matriarcat originel en est le fruit. Les théories évolutionnistes partent de l'idée d'une évolution unilinéaire des sociétés humaines, allant du sauvage, ou primitif, au civilisé, de la plus simple organisation sociale à la plus complexe dans l'idée de progrès. Dans le cas de Bachofen, cette évolution passe du matériel à l'esprit, de la dominance du principe féminin au principe masculin. Son but est de montrer des faits historiques, en retraçant leurs origines, leurs développements et leurs fins. Aussi, le mythe fonctionne-t-il pour lui de la même façon que l'histoire, il est le reflet fidèle du passé des origines, un témoignage authentique qu'il juge le plus direct. En mettant l'accent sur le sens et l'intuition, Bachofen

[85] Relectures féministes du mythe du matriarcat originel notamment issus des travaux de Marija Gimbutas *The Goddesses and Gods of Old Europe* (1974) et *The Civilisation of the Goddess* (1991) qui inspire notamment l'éco-féministe et activiste contemporaine Starhawk.
[86] Friedan, 1964 ; McRobbie, 2008.
[87] Borgeaud et al., 1999.
[88] Borgeaud et al., 1999.
[89] Georgoudi, 1994, 2017.

s'oppose frontalement aux courants de lecture critique des sources qui lui sont contemporains. Il tend à idéaliser le passé dans une approche romantique des sources mythiques. Selon lui, la religion est fondatrice du matriarcat et le levier de toute civilisation, ainsi, l'influence de la femme sur l'homme est due au penchant naturel de celle-ci au divin. C'est donc à partir de ce raisonnement qu'il pose les symboles archétypaux de la « Terre-Mère », la « Déesse Mère » et la « Grande Déesse » ; figures symboliques du « règne maternel » à auxquelles il identifie presque toutes les divinités féminines antiques[90].

Méthodologiquement, Bachofen procède constamment par l'utilisation de couples antithétiques pour assoir ces théories : matière/esprit, principe féminin/principe masculin. En tant que puissances structurant les différents stades de l'humanité et les traversant tous, le masculin et le féminin, dans leurs rapports dynamiques, sont posés comme suprêmes principes explicatifs. Bachofen dépeint ainsi une image des mondes antiques, celle du matriarcat originel, que les historiens et anthropologues s'accordent aujourd'hui à qualifier de *mythe*[91]. En effet, si les sources antiques étudiées montrent peut-être la puissance des femmes dans les mythes, il ne faut pas confondre la réalité de l'espace symbolique d'une époque et la réalité de son organisation sociale. Il semble donc important de se demander quels sont les sous-textes soutenant une telle lecture.

Selon l'historien des religions Philippe Borgeaud, Bachofen présente la gynécocratie comme une « menace toujours présente, celle d'une revanche victorieuse des puissances féminines autrefois écrasées, l'horreur d'une possible régression »[92], une « menace de ramener la civilisation à l'état sauvage »[93], attribuant à Bachofen une critique de la matérialité au profit de la rationalité[94]. Wagner-Hassel, au contraire, y lit une critique du monde moderne et de la rationalité, s'adressant au capitalisme moderne et à l'industrialisation. L'ère de la gynécocratie étant celui de la « Terre-Mère », du principe de la fertilité et de la vie par excellence, le droit maternel est compris comme époque de l'humanité (*Menschlichkeit*)[95]. Backhofen serait donc un néo-humaniste[96].

Quoi qu'il en soit, ce mythe dépeint une représentation essentialisée de la féminité et de la masculinité comme respectivement matérielle *versus* rationnelle. Si nous adoptons l'analyse de Philippe Borgeaud, ce mythe issu d'une lecture évolutionniste de l'histoire justifie l'organisation hiérarchique patriarcale de notre société[97]. Toutefois, les mouvements et spiritualités féministes qui se le sont réapproprié n'ont pas remis en question son origine ni la naturalisation qu'il sous-tend, ce qui semble, à priori paradoxal aux projets féministes. Très populaires dans les années 1980-1990, les spiritualités féministes considéraient la Déesse comme divinité principale de la préhistoire dont le retour signifierait la réémergence d'une société matriarcale[98]. En effet, ces mouvements ont adopté une lecture romantique[99] et inversée de ce mythe dans laquelle le matriarcat originel ne serait pas un stade primitif à dépasser au profit du patriarcat, mais plutôt inversement, un stade originel à retrouver. Ainsi donc, paradoxalement, le mythe du matriarcat originel de Bachofen pourrait autant confirmer le modèle d'organisation patriarcale, qu'inversement, justifier son contre-modèle.

---

[90] Borgeaud, 2009; Eller, 2005.
[91] Borgeaud et al., 1999 ; Eller 2000, 2005 ; Georgoudi 2017.
[92] Borgeaud et al., 1999, p. 239.
[93] Borgeaud 2009, p. 3.
[94] Borgeaud et al., 1999.
[95] Wangner - Hasel, 1991.
[96] Gossman, 1983.
[97] Borgeaud et al., 1999.
[98] Eller, 2005, p. 7
[99] Par « romantique », j'entends une lecture opposée à « évolutionniste », c'est-à-dire l'idéalisation du passé des origines et la conception dégénérationniste de l'histoire.

Le travail de terrain

Dans cette seconde partie, je présenterais brièvement la communauté de Damanhur ainsi que le travail méthodologique du terrain : les difficultés du terrain, comment s'est effectué ma récolte de données, les limites et avantages de ce processus ainsi que le travail d'analyse iconographique.

a. La communauté de Damanhur

La pratique artistique[100] est extrêmement importante à Damanhur, elle est au cœur de leur formation ; les créations sont visibles dans toute la communauté, dans le temple, vendu à des collectionneurs, etc. Oberto Airaudi était lui-même considéré comme un artiste, il travailla beaucoup autour des formes de spirales, auxquelles il attribua un certain pouvoir mystique nommé « selfic »[101]. « L'expérience esthétique fait partie du rituel, et est toujours d'une importance cruciale dans l'expérience spirituelle des Damanhuriens »[102], Airaudi considérait la pratique artistique comme unique porteuse des enseignements spirituels et messages ésotériques[103]. Selon un de nos guides sur place, l'art serait influencé par de nombreuses traditions et explorerait différentes faces de la vérité, notamment à travers la perspective des anciens, car l'art serait ce qu'il en reste[104]. Pour les Damanhurien-ne-s, il est temps de créer son propre art et aller au-delà dans la recherche et l'expérimentation ; cet art serait multiple : idiogrammes du langage sacré, danse, dessin. Selon Zoccatelli (2016), l'art selfic d'Oberto Airaudi pourrait être considéré comme une version italienne de l'Art Concret avec un travail peut représentatif axé sur les formes et la couleur, au contraire des représentations présentes dans les villages et dans le temple qui sont, pour leur part, de type figuratif.

b. Méthodologie

Il a été nécessaire, une fois sur place, de faire coïncider nos attentes avec les contraintes du terrain. Les visites et les discours étaient prêts et organisés pour nous ; nous étions des touristes parmi d'autres, ce cadre restreint laissant peu de place aux improvisations et à la recherche. Pour aborder ce travail j'ai donc choisi l'observation des représentations et les narrations s'y référant.
Nous sommes arrivé-e-s à Damanhur en milieu de journée, à l'espace d'accueil nommé Damjl, où se trouvaient dès l'entrée la réception, un café, la maison d'hôte et un cabinet de soins. Spécialement prévu pour l'accueil des visiteurs, cet espace est gardé par une barrière et possède un grand parking, un distributeur de devises et deux machines de change pour la monnaie locale. Une fois installés, nous avons visité l'espace Créa, quelques kilomètres plus loin, qui regroupe les ateliers artistiques, les cabinets de soins, de coiffure et d'esthétique, un magasin bio, un restaurant et café, un petit musée historique de la communauté ainsi qu'une galerie où sont exposée les œuvres de Falco.[105] De retour à Damjl nous avons eu une première visite des lieux d'une dizaine de minutes et, tout de suite, il a été clair que si nous étions libres de nos mouvements, il y avait un grand nombre de règles et d'interdits pour les non-initiés, toujours formulés non pas sous la forme d'une injonction mais d'une invitation « à ne pas ».

---

[100] Artistique au sens où l'entendent les damanhurien-ne-s.
[101] Zoccatelli 2016.
[102] Zoccatelli 2016.
[103] Zoccatelli 2016.
[104] Source : notes prises lors de notre visite du temple.
[105] Oberto Airaudi.

La présence des représentations artistiques a tout de suite attiré mon attention : petites statuettes d'argile dans des vitrines et un peu partout sur le terrain, statues, colonnes sculptées, fresques sur les habitations et autels décorés. Le lendemain, nous avons eu une visite plus précise d'une vingtaine minutes durant laquelle les bases de l'histoire et de la philosophie de Damanhur nous ont été présentées. Nous y avons appris que si dans les débuts de la communauté tout le monde participait aux décorations du temple, cette activité était aujourd'hui réservée à une équipe d'artistes s'occupant de la planification du temple, des cours d'art et de la production à vendre. Nous avons ensuite visité une première partie du Temple de l'Humanité où nous avons été conduits en bus, guidés à travers une maison, accompagnés dans un ascenseur et à travers un couloir creusé à même la roche suintante et peu éclairé. Nous avons été accompagné-e-s par trois guides, une seule nous parlait, les autres encadraient.
Ayant choisi de m'intéresser aux représentations des corps, le Temple s'est révélé être l'endroit idéal, toute la mythologie, la philosophie damanhurienne y étant représentée. Aux œuvres s'ajoutaient les explications de notre guide. J'ai donc pris notes de ce qui était dit et représenté, me concentrant particulièrement sur les représentations du genre. Les photos étant interdites, j'ai réalisé des croquis des œuvres qui nous étaient présentées, dans leur intégralité ou simplement l'impression générale (position des corps et accessoires) afin de faire le lien avec la narration.[106] Je me suis ensuite promenée dans Damjil afin de repérer les œuvres que l'on retrouvait à la fois dans le temple et à l'extérieur.
Les représentations plastiques sont une source importante d'information déjà présente et donc pas construite à destination de notre groupe de chercheurs ; contrairement aux discours et réponses qui nous étaient donnés. Il s'agissait donc d'allier observations et corpus préexistants, les guides nous présentant toutes les œuvres avec une explication et une interprétation. Ce double discours, oral et pictural, m'a fourni une double source de données qu'il a été intéressant de croiser. J'ai pu y ajouter les documents écrits traitant de ces mêmes œuvres. J'ai rencontré des difficultés quant à la quantité de matériel et l'impossibilité de prendre des photos dans le Temple ; il a ainsi été, par exemple, impossible de recenser les représentations des corps féminins et masculins, et les diverses scènes dans lesquelles ils étaient peints, ce qui aurait été très intéressant pour l'analyse. Il s'est aussi révélé difficile d'aborder et de lire les œuvres sans tomber dans les pièges de la surinterprétation ou de la sous-interprétation, dans la mesure ou chaque représentation semble très chargée symboliquement. Il n'a pas non plus été possible d'analyser la réception de ces œuvres tant les discours que l'on nous a donnés étaient encadrés. De plus, nous n'avons pas pu observer les individus en interaction avec les œuvres tant notre programme était chargé et structuré.
Je me suis donc concentré sur une analyse iconographique en regardant le traitement des corps, le travail des proportions et à travers la comparaison (différentielle et analogique) ; rechercher et supposer quels pouvaient être les potentiels modèles artistiques. Il a fallu s'attarder sur le travail des couleurs, les compositions, les éléments symboliques que je pouvais reconnaître, aussi, pour tenter de répondre à mes questions j'ai cherché à identifier les occurrences récurrentes servant à la distinction et caractérisation des corps.

Réflexion et analyse

a. Quelles représentations des corps

L'art est extrêmement présent à Damanhur, fresques murales, statuettes, colonnades, masques, autant dans les temples ouverts et fermés que dans les lieux de vie, les chemins, sur les maisons.

[106] Mes croquis ont été complétés à l'aide des images de l'ouvrage, *Journey into the Temples of Humankind* (Stambeco Pesco et Unicorno Diorite 2016), les flyers de la communauté, leur site internet, et leur compte Pinterest.

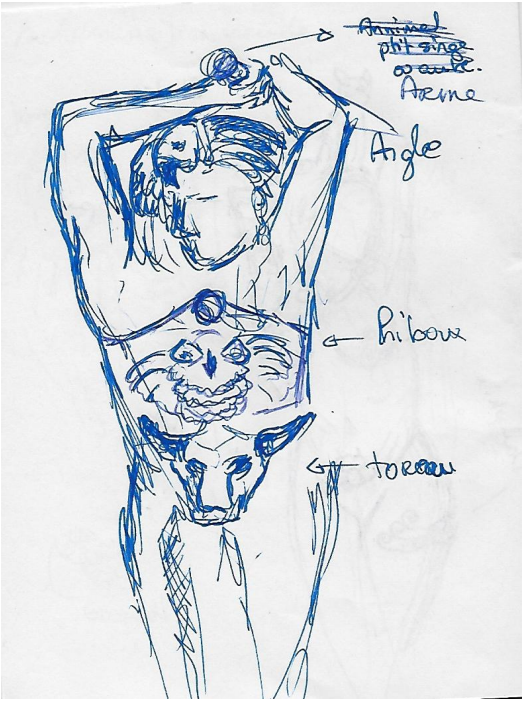

Figure 2. © S. Okoekpen, Principe Masculin, 8 juin 2017.

Les représentations de la nature sont très présentes mais surtout j'ai été marquée par la sur représentativité des corps humains, en particulier nus ou peu vêtus, notamment de femmes. Dans ce très grand choix d'œuvres, j'ai choisi de préciser ma recherche en me concentrant sur trois types de représentations, le couple de statues d'angle, les fresques des salles de la terre et des métaux du Temple de l'humanité et les petites statuettes d'argiles. Je présenterai tout d'abord mes observations en séparant statues, fresques et statuettes à travers une analyse iconographique.

Les statues d'angle sont un couple de statues présentes en particulier aux coins des couloirs de la salle des labyrinthes du Temple de l'humanité.[107] Elles se font face et sont intercalées. On les retrouve partout dans l'espace de Damanhur aux coins de certains bâtiments où elles peuvent être isolées. Elles semblent à chaque fois soutenir la structure, le toit ou le plafond et m'évoquent les statues cariatides de l'antiquité Grecque : statues de femmes soutenant les structures, les frontons et les toits. On les trouve de l'antiquité à la renaissance, statues anthropomorphiques debout sculptées à même la colonne porteuses ou fixées de façon décorative telles les statues de Damanhur. Ces dernières ne sont toutefois pas dans le style antique. Représentant respectivement un homme « principe masculin » et une femme « principe féminin », elles sont présentées telles quelles :

L'homme (*cf.* figure 2, ci-dessus) a les bras très musclés, levés au-dessus de la tête – comme s'il allait porter un coup – qui est tournée vers la droite et les jambes longues et fuselées aux muscles saillants serrées l'une contre l'autre. Sur la tête, il porte une coiffe à tête d'aigle dont les ailes semblent se prolonger sur la nuque et le début de son torse peu visible. Sur la poitrine, il porte comme une armure, un hibou/chouette aux ailes déployées et le bas de son ventre ainsi que son sexe sont cachés par une tête de taureau. Sa jambe gauche est recouverte de ce qui pourrait être une armure stylisée. Il tient dans sa main ce qui semble être le manche d'une épée.

La femme (*cf.* figure 1, ci-dessus) a le bras droit au-dessus de la tête, le gauche est replié et tient un calice au-dessus duquel pend la main droite. Sa tête est tournée vers la droite à l'opposé de son buste nu à la poitrine importante, ses jambes nues aussi sont longues et fuselées, légèrement croisées au niveau des chevilles. Un chat égyptianisant est posé sur sa tête, à son cou pend ce qui semble être une langouste. Sa taille est fine, ses hanches sont entourées d'un collier de coquillages, de crustacés et un crabe au centre. Bien que nue, son sexe n'est pas détaillé. Elle a un dauphin et quelques vagues stylisées sur la cuisse droite ainsi qu'un bracelet à la même cheville. Au niveau des proportions, les deux statues ont des jambes et des bras trop longs par rapport à la taille du torse. Ce qui est intéressant, au-delà de leurs positions, ce sont leurs attributs qui, comme pour les statues de divinités grecques et romaines, permettent de les identifier.

Pour les fresques, je me suis penchée sur les corps représentés plus particulièrement dans le Hall de la Victoire et dans celui des Métaux du Temple de l'Humanité.

[107] Croquis des « principes féminin et masculin » (*cf.* figures 1 et 2).

Figure 3. © S. Okoekpen, Hall of Metal, 7 juin 2017.

Dans le premier, aussi appelé Hall de la Victoire, sont dépeints en bas différentes scènes de vie de Damanhur : rituel de l'oracle dans le temple ouvert, scènes artistiques etc. Je me suis intéressée à la partie haute qui est la ré-évocation de l'histoire mythique de l'humanité selon la philosophie de Damanhur[108]. A nouveau, sont représentés les principes féminins et masculins séparés de ce qu'un des guides a qualifié d'unité divine androgyne. Je me suis arrêtée précisément sur les deux corps masculins et les deux corps féminins. Les corps masculins sont très similaires dans le travail de la couleur et de la physionomie ; la musculature est soulignée à l'extrême par un jeu d'ombres et de couleurs aux teintes chaudes, ocres et orangées. Les positions sont actives, comme le montre la tension des muscles et des tendons, de profil ou semi profil, les bras tendus. Les corps féminins, eux, diffèrent l'un de l'autre. Ils se font face ; la première est nue, bras tendus, longs cheveux roux, le dos du corps parsemé de fleurs. La seconde lui fait face, bras aussi tendus vers les haut, longs cheveux blonds, elle est enceinte et en partie couverte d'une étoffe bleue transparente qui laisse voir toute son anatomie. Ses muscles sont plus saillants que pour la première mais leur morphologie est similaire, jambes et bras longs et fins, tailles fines, poitrines importantes ne subissant pas la gravité. Le travail de la couleur diffère passablement des figures masculines, les muscles sont moins, voir peu, travaillés par les ombres et les teintes sont plus froides, sables et beiges. La salle des métaux décrit au sol les vices, au plafond les valeurs et aux murs les individus aux figures joyeuses s'élevant ou descendantes de l'un pour rejoindre l'autre. Les positions sont dansantes, flottantes, les corps sont traités en teintes de beige. A nouveau les corps masculins et féminins se distinguent tout à fait : les femmes, comme précédemment, ont des corps sveltes, tailles fines, poitrines importantes et cheveux longs. Les hommes se regroupent en deux catégories ; ceux aux musculatures extrêmement prononcées de type bodybuildé, et ceux aux corps sveltes, moins musclés plus proche du corps du jeune homme ou de l'adolescent (*cf.* figure 3, ci-dessus).

Les statuettes d'argiles sont présentes sur tout le site, les guides nous ont expliqué que ces statuettes étaient des autoportraits réalisés lors des cours de méditation et placés dans le temple afin de représenter l'individu lorsqu'il n'y est pas, elles sont une part de leur auteur.[109] Elles représentent des individus, à genoux, debout, mais le plus souvent en tailleur avec les mains reposant sur les genoux, ou jointes contre la poitrine. Le travail est souvent assez approximatif, les représentations sont simples. A nouveau, la majorité sont nues, les statuettes féminines sont généralement extrêmement sexuées : tailles très fines gorges très volumineuses et sexe représenté par une grande fente. J'ai repéré une statuette de femme enceinte.

[108] Stambeco Pesco et Unicorno Diorite 2016, p.71.

[109] Plus que la ressemblance extérieure, c'est le contact entre la personne et sa statuette qui permet de représenter l'absent. Comme le précise la professeure Francesca Prescendi à ce propos, les portraits sont basés non sur le critère de la vue mais celui du toucher.

Figure 4. ©. S. Okoekpen, Femme enceinte, 8 juin 2017.

Elle avait dans le dos une protubérance que certains d'entre nous ont interprétée comme un sexe masculin (*cf.* figure 4, ci-contre). Les hommes quant à eux ne sont en majorité pas sexués, et lorsqu'ils le sont leurs sexes sont géants et en érection. Mon regard a été particulièrement attiré par une statuette féminine dans le temple, à l'entrée de la salle des Sphères ; sa position était tout à fait suggestive : à genoux, jambes écartées, buste et tête arqué vers l'arrière, son sexe très détaillé s'étendait jusqu'au nombril (*cf.* figure 5, ci-dessous). Les peintures et sculptures sont tout-à-fait réalistes, j'entends par là que les visages sont reconnaissables et sont généralement les portraits d'individus de la communauté. Toutes les représentations sont donc une autoreprésentation de la communauté avec toutefois une emphase sur l'individu à travers les portraits. Si toute une pluralité d'individus différents est représentée, il y a, toutefois, une très certaine homogénéité au niveau des corps. Des corps dont l'esthétique, notons-le, ne représentent en rien la réalité physique des individus de la communauté que j'ai observés.

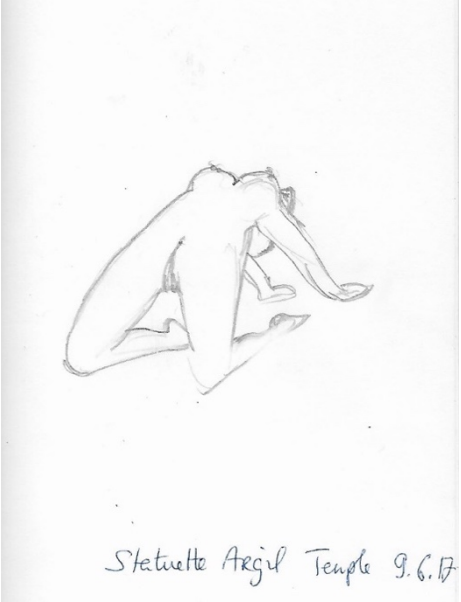

Figure 5. © S. Okoekpen, Statuette d'arigle, 9 juin 2017.

Dans les représentations des corps que nous avons vues jusqu'à présent, il y a une constance de l'absence de pilosité tant chez les hommes que chez les femmes. Le travail des corps masculins m'évoque le maniérisme italien de Michel-Ange Buonarroti, Leonardo De Vinci et Raphaël ; la recherche esthétique plus que réaliste dont les proportions et musculatures sont idéalisées s'inspire du travail de la Grèce antique comme par exemple le Laocoon, grand modèle antique des maniéristes. Ces derniers travaillaient les corps masculins à travers les figures du guerrier et du héros, des corps fantasmés représentant la puissance. A Damanhur, les corps masculins, lorsqu'ils ne sont pas musclés à l'extrême sont neutres et peu, ou pas, sexualisés.

En revanche, la représentation des corps féminins m'évoque le travail de l'illustration et de la BD du XXe siècle, particulièrement au niveau des proportions et des positions ; on retrouve le corps de l'héroïne type Marvel à la figure de sablier, sveltes mais musclée, sexualisée dans ses positions, sa morphologie et sa nudité partielle ou complète. Le travail du corps m'évoque aussi les corps de Milo Manara, grand dessinateur de BD érotique italien : tailles fines, jambes et bras allongés, dos arqués et cambrés, gorges importantes mais défiant les lois de la gravité, nudité complète ou couvertes de façon à laisser apparaitre les contours du corps (*cf.* figure 1, 2).

b. Représentations des corps et reproduction des normes

Les travaux de déconstruction du masculin et du féminin entrepris par les chercheuses féministes dès la fin du XXe siècle permettent de saisir les processus sociaux en action derrière

la binarité du genre. En suivant Françoise Héritier notamment, on comprend comment le raisonnement par catégories fait partie de nos sociétés (Héritier 1996). La classification et la distinction entre le similaire et le différent permet l'organisation de la pensée qui fonctionne en occident, déjà depuis la philosophie antique, par distinction de type binaire et dichotomique : matière/forme, positif/négatif, masculin/féminin, etc.

Dans le cas de ces derniers s'est opérée une naturalisation de la distinction à travers une série de comportements, d'attitudes, de traits stéréotypés attendus et reproduits ; définis comme naturels par opposition à socialement construits. Françoise Héritier[110] souligne que cette distinction dichotomique n'est jamais symétrique, elle est source de hiérarchisation ; la « valence différentielle des sexes »[111] définit cette valorisation d'un sexe aux dépens de l'autre ou encore le pouvoir de l'un sur le second. Selon Nicole Mosconi[112], il s'agit d'une croyance en « la Différence des sexes » puisque celle-ci est construite sur des stéréotypes et préjugés[113] ; « un mythe fondé sur et fondant les pratiques sociales et ensembles d'institutions qui définissent la place et la position inégale des femmes et des hommes dans les sociétés »[114]. Ces différences, dès lors qu'elles sont qualifiées de naturelles, engendrent et justifient l'ordre social des sexes, aussi inégal soit-il.
C'est dans ce cadre théorique que s'inscrit mon questionnement sur la représentation des corps à Damanhur et c'est à ce stade de l'observation que le croisement entre l'image et le discours semble pertinent pour saisir comment ces derniers reproduisent la distinction dichotomique et la naturalisation du masculin et du féminin.
Le discours de nos guides, autant pendant la visite du temple que pendant les moments plus informels, oscillait constamment entre les notions de dualité et une unité des principes féminins et masculins. Nous avons entendu dire que la dualité serait le lieu où s'exprimer, qu'il y aurait toujours de la dualité, que le féminin pourrait finalement unifier le masculin. En effet, selon les damanhurien-ne-s, il s'agit de deux principes bien définis, nous allons le voir, mais qui se trouvent en chacun de nous et qu'il faut apprendre à équilibrer, car nous serions dans une époque où le féminin et le masculin s'équilibreraient. Les réponses à nos questions à ce sujet insistaient sur le fait qu'il ne s'agit pas d'HOMMES et de FEMMES, pourtant il est arrivé à plusieurs reprises que le langage glisse et que les principes féminins et masculins deviennent respectivement l'expression de la femme et de l'homme, peut-être par défaut de traduction puisque les échanges se faisaient en Anglais. C'est aussi ce que j'ai pu observer au niveau représentationnel, les deux principes ne sont pas seulement représentés sous forme de symboles (*cf.* figure 6, ci-contre) distincts, ils sont aussi anthropomorphisés en hommes et en femmes.

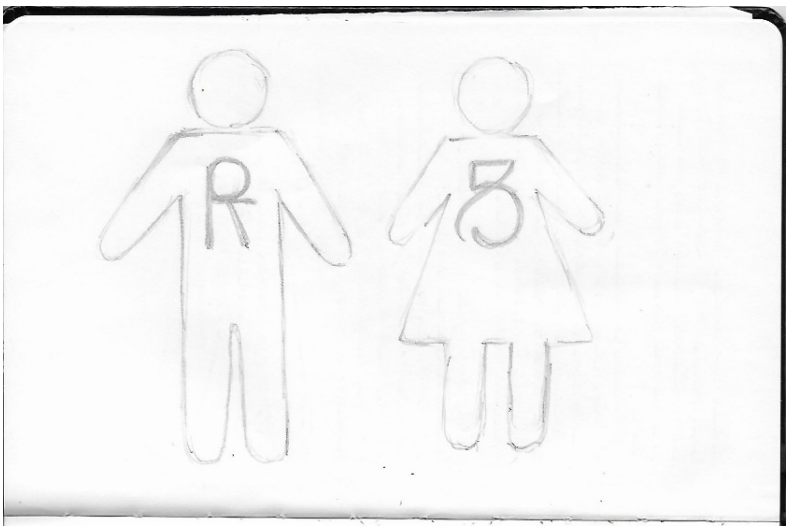

Figure 6. © S. Okoekpen, Signes du Masculin et Féminin, 7 juin 2017.

[110] Héritier 1996.
[111] Héritier 2002, p.171.
[112] Mosconi 2016.
[113] Mosconi 2016.
[114] Mosconi 2016.

La narration de nos guides est soutenue par l'esthétique des corps représentés ainsi que par leurs attributs. Ainsi, le principe féminin serait amour, beauté, et douceur, et l'expression de l'ouverture du contenant et la lune en serait le symbole ; les corps féminins sont présentés dans des poses lascives et plutôt douces ou dansantes, la beauté est mise en avant à travers la nudité et les formes harmonieuses[115]. Leurs attributs sont, entre autres, le chat de style égyptien qui fait référence à la déesse Bastet, symbole de la féminité, de la maternité, de la protection de l'humanité ; le calice symbole de l'utérus ; les animaux marins font référence à la mer et à l'eau. On retrouve ces derniers dans la salle de l'eau qui est l'équivalent de l'« utérus, conteneur de la mémoire originaire » du Temple ; la « matrice » dans laquelle le projet du temple, tel un « œuf » a maturé. Le principe masculin quant à lui serait l'exploration, l'action[116], l'impulsion, le courage, son symbole est le soleil. Dans les représentations les hommes sont armés ou actifs, les muscles tendus, position du corps soulignant le mouvement. Leurs attributs comme le taureau – qui cache le sexe de la statue – peut notamment faire référence aux symboliques égyptiennes : dépositaire de la force et de la fécondité. Les statuettes en argile ne viennent que confirmer les observations que j'ai déjà présentées. Ces descriptions et représentations stéréotypées sont particulièrement réductrices et naturalisantes. Leur surreprésentation tend à leur donner une valeur universalisante qui, par extension, permettrait de faire des prévisions et des règles de conduite pour les individus définis en deux genres distincts et fixes : femme et homme. Pour approfondir ce travail, il serait intéressant de comprendre dans quelle mesure la répétition de ces représentations des corps dans tout le paysage de Damanhur conduit à une identification de la part des habitant-e-s aux valeurs représentées de leur genre assigné et à la performance de ces identités construites.

Conclusion

Dans une première partie, nous avons vu comment les théories de la gynécocratie et du droit maternel de Johan Jakob Bachofen avaient permis la construction d'un mythe du Matriarcat originel, construit sur une lecture acritique des sources antiques. Bien que déconstruit par les chercheurs, ce mythe est resté une référence pour certains mouvements et spiritualités féministes, qui y lisent la possibilité d'un retour à une société plus égalitaire, voire en faveur des femmes. La lecture du matriarcat est toutefois basée sur une conception plutôt naturalisée et binaire des genres, contestée par des mouvements féministes plus récents. La communauté de Damanhur, si elle ne peut être définie parmi les spiritualités féministe, empreinte aussi à Bachofen l'idée d'un matriarcat originel et le symbole de la *Grande Déesse*. J'ai donc interrogé la naturalisation des assignations de genres dans la communauté de Damanhur en m'intéressant aux représentations des corps. En étudiant les statues, fresques et statuettes, nous avons pu voir que si ces représentations étaient descriptives elles étaient aussi normatives ; essentialisant dans les principes masculins et féminins des traits et comportements stéréotypés et réducteurs. Ainsi, bien que les Damanhurien-ne-s cherchent constamment à se démarquer du reste de la société par leurs spécificités, leur représentations artistiques incarnent les stéréotypes de genres et les codes de la société *mainstream* sans les interroger ni les contester. Il serait intéressant, pour aller plus loin, d'interroger cette reproduction dans les pratiques sociales de la communauté de Damanhur.

[115] Selon le canon de beauté occidental du XXe et XIXe siècle.
[116] Notre guide a insisté sur l'action en le répétant à deux reprises.

Le rapport à l'Antiquité à Damanhur : une réflexion sur la légitimation

Claire Voirol

Introduction

Une des premières images que nous voyons de la communauté de Damanhur est une photo d'une statue de la déesse égyptienne Nout, utilisée par la professeure Irene Becci Terrier pour introduire le cours semestriel « Saisir le genre à travers des nouveaux rituels spirituels : exemples à partir de la 'nature génératrice'. » Ce cours a pour but d'étudier la communauté italienne éco-ésotérique néo-païenne de Damanhur par une approche pluridisciplinaire basée sur une perspective d'études genre, et focalisée sur l'interaction entre l'Antiquité et les nouvelles spiritualités.

© F. Prescendi, Statue de Nout à Damjl, 7 juin 2017.

Grâce à cette opportunité rare, nous avons pu faire un travail anthropologique complet : des recherches préalables, l'élaboration d'une problématique et finalement la confrontation à la réalité du terrain qui n'a, dans mon cas, pas correspondu avec la préparation théorique. J'ai, au départ, choisi de m'intéresser à la dimension antique. Dans mon cursus universitaire, j'étudie les polythéismes antiques grecques et égyptiens et ce cours était une opportunité pour moi de faire dialoguer mes différents champs d'études ; je voulais explorer le rôle que l'Antiquité joue à Damanhur. En effet, de nombreux éléments architecturaux, iconographiques et le Rituel de l'Oracle mettent en évidence un rapport au monde antique et ont influencé ma perception, avant notre terrain, de Damanhur comme une communauté néo-païenne.[117] Cependant, l'absence d'un discours structuré sur ces réappropriations m'a posé de grandes difficultés : sans pouvoir les rattacher à une tradition ou théologie plus large, je ne savais pas comment comprendre ni même appréhender les éléments antiques. Je cherchais une réactualisation directe de traditions païennes et, puisque je n'arrivais pas à trouver d'éléments qui me permettaient de constater ce phénomène, je suis longtemps restée bloquée dans mon travail. De plus, lors de notre terrain, nos différents guides nous présentent Damanhur comme une communauté en changement perpétuel où l'expérimentation et l'innovation sont des principes fondamentaux. La présence d'éléments antiques m'a semblé être contradictoire à de tels propos.

[117] J'utilise le terme néo-païen pour faire référence à la réutilisation ou reprise d'éléments, de divinités ou de pratiques cultuelles issus des traditions païennes antiques – entres autres du monde antique égyptien et grecque. Je ne reprends donc pas l'usage contemporain utilisé par certain sociologue des nouveaux mouvements religieux tels que par exemple Murphy Pizza et James R. Lewis. Dans l'introduction d'un livre sur le paganisme contemporain dont ils sont les éditeurs, ils décrivent les traditions néo-païennes ainsi : « It includes sacred relationships and experiences that reach beyond monotheism and steps outside conventional institutionalize religious practices. Reliance on revelation or scriptures is de-emphasized in favor of relationships, and an immanent spirituality is also acknowledged that includes reverence for land and place, as well as reverence for the tangible living things and unseen participating spirits that inhabit it. » (Pizza et Lewis 2009, p. 1)

Dans ce travail, j'ai choisi d'explorer l'opposition entre l'Antiquité et l'innovation et les tensions qui en résultent. Ainsi, après avoir mis en évidence le rapport que Damanhur entretient avec l'Antiquité et les tensions mentionnées précédemment, je propose de les analyser en rapport aux systèmes de légitimation. Dans un premier temps, je m'intéresse à ce que j'appelle une « légitimation » dans l'Antiquité ; je compare notamment notre terrain avec les traditions spirituelles féministes qui utilisent un procédé similaire. Dans un deuxième temps, je reprends l'analyse temporelle de Stefania Palmisano et Nicola Pannofino.[118] Il me sera ainsi possible de proposer une explication des tensions présentes à Damanhur qui se base sur l'apparition d'un nouveau système de légitimation mobilisant des arguments séculiers.
Au cours de ce travail, je m'appuie sur une littérature secondaire issue notamment de deux disciplines : la sociologie des nouveaux mouvements religieux et l'histoire (anthropologique) des traditions polythéistes antiques. En plus de mes observations sur le terrain, j'utilise des sources textuelles primaires, dont notamment le site-web officiel de Damanhur[119].

Antiquité à Damanhur

a. Présence d'éléments antiques

Dans l'article « Damanhur, An exemplary Utopia : An Analysis of the Public Identity of a New Religious Movement Online », Stefania Palmisano et Nicola Pannofino remarquent :

© E. Touillet, Statue de Horus, 8 juin 2017.

> The spirit of the Damanhur community is markedly syncretistic, and this is particularly evident in their architecture. At Damjl, there is an open temple and raised *menhir*, a sacred architectural structure that combines imagery of deities and sacred symbols from Celtic culture, ancient Egypt and Greece, as well as iconography from the theosophical-occult and New Age traditions.[120]

Il est possible d'ancrer l'intérêt de la communauté de Damanhur pour l'Egypte dans le contexte historique du Piémont italien car, comme l'indique Massimo Introvigne, l'existence de l'important musée égyptien de Turin a eu un impact sur la création de nombreux groupes occultes qui s'inspirent de cette religion antique[121]. Dès ses débuts, Damanhur, dont le nom est repris d'une ancienne ville égyptienne, entretient un lien iconographique et discursif important avec cette tradition. Le dieu solaire Horus – qui était la divinité de la cité antique de Damanhur – occupe une place importante dans la communauté de Damanhur. Ceci est sûrement dû à l'association du dieu à Oberto Airaudi – qui prendra le nom Faucon en son honneur. Par conséquence, le dieu Horus est souvent représenté à Damanhur : une statue de sa forme humaine à tête de faucon se trouve à Damjl et il y a de multiples faucons décoratifs sur les bâtiments et dans le temple souterrain. Ces représentations d'Horus sont insérées dans une iconographie égyptienne plus générale. En effet, pour Introvigne, les symboles égyptiens sont

[118] Palsimano, Pannofino 2014.
[119] Dans ce texte, je ferai souvent référence à nos guides ou visites durant le travail car il s'est trouvé que notre terrain a eu une forme très structurée.
[120] Palmisano, Pannofino 2014, p. 31.
[121] Introvigne 1996, p. 74.

© F. Prescendi, Horus dans les décorations d'une maisonnette à Damjl, 8 juin 2017.

prédominants dans le temple souterrain[122]. Lorsque nous visitons la salle des sphères, nous passons par une porte dérobée dans un couloir décoré d'illustrations et de hiéroglyphes ; notre guide nous informe que ceux-ci ont été copiés de temples égyptiens. Même dans la salle de l'eau, les murs sont recouverts d'inscriptions dont de nombreux hiéroglyphes – en plus de ceux-ci, il y a des inscriptions en devanagari ainsi qu'en graphie arabe.

À Damjl se trouve le temple ouvert, une structure parsemée de statues de divinités grecques et égyptiennes ainsi que des symboles de traditions religieuses diverses. Il existe notamment trois statues de tailles humaines présentés par des panneaux explicatifs : Horus, mentionné auparavant, et les déesses égyptiennes Sekhmet et Nout. Il est intéressant de remarquer qu'à la différence des deux autres, la statue de Nout se différencie de l'iconographie égyptienne traditionnelle par la présence d'ailes et de dauphins à ses pieds. Elle reprend cependant un élément important, c'est-à-dire la nudité, puisqu'elle est une des rares divinités égyptiennes à être représentée nue : la nudité est en effet d'habitude associée à des divinités enfants comme par exemple Harpocrate[123]. Il ne serait pas possible d'identifier la statue de Nout à Damanhur sans le panneau, ni même en mon opinion y reconnaître un caractère égyptien. Dans le cas de cette statue, c'est donc une indication externe qui en fait une création artistique inspirée de l'Antiquité et non pas son iconographie.

Dans la tradition damanhurienne, Horus est une divinité particulière ; un exemple qui me semble marquant se trouve dans le labyrinthe du temple souterrain. Dans celui-ci, de nombreuses figures divines d'origines diverses sont représentées sur des petits vitraux encastrés dans les murs. En dessous de ceux-ci se trouve une plaquette avec le nom et une courte description de la divinité en italien, anglais et allemand ; ces descriptions sont simples mais correctes[124]. Le seul texte qui sort de l'ordinaire est celui sous le dieu Horus qui, après quelques mots sur son rôle dans l'Egypte ancienne, se termine de la manière suivante : « Re-awakened as cosmic divinity in the Third Millenium, Horus is guide to the awakening of Humanity ». Par un des membres originaux de la communauté nous avons appris que le dieu Horus représente « l'énergie universelle » ainsi que la « relation entre le divin et l'humanité ». La place d'Horus est donc indéniablement supérieure aux autres divinités dans les conceptions damanhuriennes. De manière plus générale, pour ce membre de la communauté, la civilisation égyptienne est valorisée : elle aurait réussi à entretenir une relation plus directe que d'autres civilisation avec les forces divines. Lors du cours d'introduction à la physique spirituelle, l'intervenant fait écho à ce sentiment. La culture égyptienne aurait eu connaissance de la cosmologie promue par Damanhur, mais de manière incomplète. Ainsi, bien qu'il n'existe pas de discours évident valorisant l'antiquité (ou du moins je n'en ai pas trouvé), je pense qu'il est possible de dire que Damanhur porte une certaine estime pour l'antiquité égyptienne.

Finalement, nous avons eu la chance d'observer durant notre deuxième soir à Damanhur le Rituel de l'Oracle. La brochure présentant notre séjour que l'on nous distribue lors de notre

[122] Introvigne 1996, p. 79.
[123] Hornung 1992, p. 107.
[124] Comme nous n'avons pas pu prendre des photos dans le temple pour avoir une trace de ces textes, je base cette analyse sur mes connaissances préalables de certaines divinités ainsi que sur les conversations que j'ai pu avoir avec les différentes personnes de notre groupe.

arrivée, parle du « millenary Ritual of the Oracle », les prêtresses y sont appelées des « pythies », « in accordance with the ancient tradition ». Je ne cherche pas aborder la question de l'authenticité du Rituel de l'Oracle des damanhurien-ne-s vis-à-vis de la tradition antique, mais plutôt à mettre en évidence la volonté de la communauté à présenter leurs pratiques comme des prolongements de la tradition antique. En plus d'incorporer dans son iconographie et architecture des éléments antiques, Damanhur place l'origine de certaines innovations dans un passé lointain. C'est notamment le cas de la langue sacrée utilisée par les damanhurien-ne-s. Lors de la visite du temple souterrain, notre guide nous explique que cette langue serait ancienne et aurait été redécouverte par Airaudi ; pour cette raison, d'autres langues comprendraient également des éléments de cette langue sacrée, expliquant ainsi la présence des inscriptions dans la salle de l'eau. L'art du *selfica* qui permet de concentrer les énergies vitales dans un but thérapeutique à l'aide de spirales est également relié au passé. Le site-web officiel de Damanhur décrit le *selfica* comme « an ancient technology. Its use dates back to the Egyptian, Etruscan, Celtic and Minoan civilizations. »[125] Un dernier exemple est le déjà cité cours de physique spirituelle que nous suivons sur la cosmologie de Damanhur. Il nous explique que la physique spirituelle est une tentative de parler d'un savoir ancien dans la langue moderne, notamment en utilisant un vocabulaire issu des sciences.

Tensions entre antiquité et innovation

Le passé joue un rôle important qui se décline de deux manières différentes que j'ai cherché à mettre en évidence dans le point précédent. D'une part, l'Antiquité – notamment égyptienne et gréco-romaine – comprise comme une période historique concrète influence l'architecture, l'iconographie et les pratiques rituelles ; d'autre part, un passé lointain indéfini est mobilisé dans les discours concernant les pratiques et savoirs de la communauté. Or, j'aimerais illustrer la manière dont la présence de cette Antiquité, c'est-à-dire la mise en valeur de la tradition, est en tension avec la philosophie du changement promue par la communauté. En effet, sur le site-web officiel de Damanhur, la spiritualité de la communauté est caractérisée de la manière suivante : « Nothing is based on dogmatic certainty, but rather on an approach of constant research and the results of one's own experience. »[126]. Lors de notre séjour, une partie d'entre nous a eu l'opportunité de discuter avec le sociologue Mario Cardano, auteur de « Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura »[127], une étude comparative entre deux communautés : les Elphes et Damanhur. Lors de la rencontre, Cardano a expliqué que Damanhur promulgue une idée de changement continuel. Les damanhurien-ne-s n'aiment pas les livres qui ne rendent qu'une image instantanée, photographique : ils auraient l'impression d'être dogmatisés dans les représentations textuelles car ces-dernières ne rendent pas compte des changements et innovations qui ont lieu dans leur communauté. Cette opinion des livres est réitérée par un autre membre de la communauté lorsqu'il nous parle de la *via horusiana*, un livre fondamental pour Damanhur. Celui-ci nous explique que c'est pour cette raison que le livre a eu plusieurs éditions et que la dernière est plus petite que les premières : elle ne regroupe que les savoirs fondamentaux et pas les détails qui sont sujets au changement. Cependant, ce discours est en tension avec une volonté conservatrice : en parlant d'un refus de modification du titre de l'ouvrage, un des co-éditeurs nous explique que la tradition a gagné. De même, reprenant l'analyse de Luigi Berzano, Introvigne distingue, dans la vision du monde damanhurienne, des éléments originaires des traditions religieuses égyptiennes, celtes,

[125] Damanhur, « Selfica », http://www.damanhur.org/en/research-and-experimentation/selfica, consulté le 09.11.17.
[126] Damanhur, « Magic and Theurgy », http://www.damanhur.org/en/spiritual-vision/magic-and-theurgy, consulté le 19.07.17.
[127] Cardano 1997.

occultes-théosophiques et New Age. Cependant, ajoute-t-il, les citoyens de Damanhur insistent que leurs conceptions sont fondamentalement nouvelles et originales[128].
Sur leur site-web, Damanhur liste les principes partagés des créations artistiques figuratives et expressives de la communauté. Ceux-ci formeraient les canons de l'art damanhurien, bien qu'ils puissent être interprétés de manière illimitée :

> Sacred Language, Experimentation and research of new techniques and solutions, The human figure as a magical, three-dimensional symbol, The history and tradition of the Damanhur's Popolo Spirituale, Speed of execution, Collective work, Integration of diverse arts, Bypassing previous results, The search for wonder by the artists and their audiences, The spirit of playfulness and a sense of humor, Continuity with respect to previous work, as expressed in the motto, "Damanhurian art is inspired by Damanhurian art[129].

Dans cette typologie de canons artistiques, il est possible d'observer l'influence de l'esthétique antique et d'autres cultures. Celle-ci coexiste avec un discours sur le changement valorisant l'innovation, l'expérimentation, ainsi que le caractère unique de l'art damanhurien. Les éléments antiques dans l'art damanhurien sont en tension avec une volonté d'innovation et de singularisation.

Système de légitimation

J'aimerais proposer une analyse de cette tension entre une valorisation de la tradition et une recherche d'innovation présentées dans le chapitre précédent dans le contexte de la communauté de Damanhur et de l'évolution temporelle de leur philosophie. Je propose de voir les éléments iconographiques ainsi que les discours sur l'Antiquité comme une légitimation historique. Afin d'éclairer cette perspective, il me paraît intéressant de comparer dans un premier temps Damanhur avec les spiritualités féministes et leurs usages respectifs de l'Antiquité. Dans un deuxième temps, j'aimerais proposer une hypothèse sur la distanciation du passé présente dans le discours damanhurien. En me basant sur un article de Stefania Palmisano et Nicola Pannofino[130], je rattache les éléments antiques à leur analyse d'une phase d'ouverture au monde débutée lors de la découverte du temple souterrain.

a. Les spiritualités féministes

Les spiritualités féministes sont des courants néo-païennes qui apparaissent dans les années 1960 aux Etats-Unis lorsque la contre-culture de la côte ouest commence à s'intéresser à des spiritualités alternatives et donne naissance au mouvement New Age – « an eclectic fusion of Eastern mysticism, Western esoterica, indigenous spirituality, metaphysics and popular self-help psychology »[131]. Souvent qualifiées de spiritualités de la Déesse, elles naissent dans le cadre des mouvements féministes qui reprennent et élargissent les idées des traditions wicca. La tradition de Starhawk est une des plus importante et influente de ces spiritualités. Starhawk, née Miriam Simos, est l'auteure de plusieurs livres depuis les années 1970 – tels que *The Spiral Dance* (1979)*, Dreaming the Dark* (1982)*, The Pagan Book of Living and Dying* (1997). Starhawk cherche à re-sacraliser les expériences féminines oppressées par les religions monothéistes patriarcales. Ainsi, la spiritualité de la Déesse de Starhawk est une réaction aux religions institutionnalisées et à l'ordre établi qu'elle juge insatisfaisants. Carole M. Cusack

[128] Introvigne 1996, p. 77.
[129] Damanhur, « Art Canons », http://www.damanhur.org/en/art-and-creativity/art-canons, consulté le 19.07.17.
[130] Palmisano, Pannofino 2014.
[131] Drury 2009, p. 72.

analyse le caractère subversif de la Déesse : le genre de la Déesse conteste la norme masculine et sa multiplicité occasionnelle remet en question l'unicité monothéiste qui efface les différences[132]. Le mouvement de Starhawk porte donc un culte à la Déesse, « figure primordiale, universelle et immanente » ; celle-ci se décline dans les différentes déesses des traditions polythéistes. La pluralité des formes de la Déesse peut s'observer dans une invocation transmise par Starhawk dans son livre *The Spiral Dance*[133] :

> All-dewy, Sky-sailing Pregnant Moon
> Who shines for all,
> Who flows through all.
> Light of the world which is yourself.
> Maiden, Mother, Crone,
> The Weaver The Green One
> Isis Astarte Ishtar
> Aradia Diana Cybele
> Kore Ceridwen Levanah
> Luna Mari Anna
> Rhiannon Selena Demeter Mah
> See with our eyes, Hear with our ears,
> Touch with our hands, Breathe with our nostrils,
> Kiss with our lips, Open our hearts,
> Come into us ! Touch us, Change us, Make us whole.

Il est intéressant de remarquer que le caractère immanent de la Déesse entraîne une sacralisation de la terre et donc un intérêt écologique assez marqué. Starhawk a notamment développé une forme d'éco-spiritualité – comme l'est celle de Damanhur – et s'investit activement dans de nombreuses causes environnementales[134].

La théorie du matriarcat

Afin de comprendre les fondements mythologiques des conceptions spirituelles de la Déesse, il faut s'intéresser à l'hypothèse du matriarcat. Dans son article « De la 'Grande Mère' à la Mère des dieux », Philippe Borgeaud[135] analyse le mythe savant sur lequel se base le discours spirituel féministe. Celui-ci aurait commencé au XIXe siècle avec le livre *Mutterrecht* de Johann Jacob Bachofen[136]. Selon cet auteur, il aurait existé une « divinité féminine primordiale, ancêtre unique des manifestations diversifiées que l'on rencontre sous les traits des multiples déesses – et dieux aussi ! – du panthéon classique »[137]. Cette première période de l'histoire aurait été caractérisée par le droit maternel, la promiscuité sexuelle et l'inceste qui lui étaient associés. Cet âge aurait ensuite été remplacé par le patriarcat que Bachofen considère comme supérieur. Malgré son peu de soutien scientifique, l'œuvre de Bachofen est reprise par des mouvements féministes qui en extrapolent l'hypothèse du matriarcat originel :

> Au début (dans le sens de : 'il était une fois'), partout, la première religion aurait été celle de la Grande Mère, connue sous d'innombrables avatars parvenus jusqu'à nous. La dévotion première et universelle, proche d'une philosophie de la nature, se serait adressée à une figure monothéiste féminine, conçue comme unissant en elle ce que les polythéismes ultérieurs finiront par

[132] Cusack 2009, p. 336.
[133] Starhawk 1989, pp. 100-101.
[134] Cusack 2009, pp. 348-349.
[135] Borgeaud 2013.
[136] Bachofen 1861.
[137] Borgeaud 2013, p. 102.

> distinguer comme principes féminins et masculins, inventant les panthéons que nous connaissons en Inde, en Grèce et ailleurs, des panthéons finalement dominés à la suite d'une préhistoire compliquée, par les figures masculines[138].

Lors de l'arrivée des religions patriarcales, la Déesse aurait été réduite et assimilée aux rôles des parèdres des dieux. Elle est donc présente dans les différentes déesses polythéistes, expliquant le fait que ces dernières soient mobilisées au sein des discours et pratiques des mouvements de la Déesse. L'origine de la tradition de la Déesse trouve ses fondements dans une vision utopique du passé à travers ce que Jone Salomonsen considère comme une description généalogique mobilisant un vocabulaire scientifique.[139] Le discours des féministes spirituelles met beaucoup d'importance sur l'origine matriarcale de l'humanité et donc sur la primauté de cette période qualitativement « plus pure ». Considérer le patriarcat comme une perversion ultérieure leur permet de subvertir et de renverser son caractère oppressif. Néanmoins, il est intéressant de noter les critiques ou réserves qui ont été énoncées par rapport à la théorie du matriarcat : « Finally, why not break free from the past with its multiple restrictions and injustices, begin over, and fashion our own traditions ? why insist on grounding our identities in our histories ? Certainly, we do not need to clone the past »[140].

a. Le cas de Damanhur

Si je cite la spiritualité de la Déesse, c'est parce que je pense qu'il est possible d'en tirer un parallèle pertinent avec Damanhur afin d'éclairer l'usage de l'Antiquité au sein de ces deux traditions. Comme la Déesse, Damanhur parle d'une force qu'ils nomment la « Divinité primordiale humaine ». Cette figure serait à l'origine de toutes les formes de vie dans l'univers. Contrairement à la Déesse, cependant, la Divinité primordiale pour les damanhurien-ne-s se serait fracturée en rentrant dans le « monde des formes »[141] et ces fragments, auraient été perçus par les humains au cours de l'histoire de manières différentes :

> Over the millennia, humanity has felt the presence of many different forces all around us, and we have sensed the magnitude of these forces. This is how the pantheons, gods of all the mythologies considered collectively, have come about in history, including the major contemporary religions[142].

Damanhur a un discours sur les origines divines du monde ainsi qu'une explication concernant l'existence d'autres divinités, dans lesquels il fait un usage de l'Antiquité similaire à celui qui est opéré dans d'autres mouvements contemporains, comme par exemple celui de la Déesse. Les références à l'Antiquité seraient une manière pour Damanhur de s'insérer dans un prolongement historique de traditions établies ou connues. L'Antiquité serait alors un moyen pour la communauté de se donner de s'affirmer. Il est également intéressant de noter que Damanhur parle du matriarcat bien que celui-ci ne joue pas un rôle aussi important que dans les traditions de la Déesse. Lors de notre visite du labyrinthe dans le temple souterrain, un guide

---

[138] Borgeaud 2013, p. 103.

[139] « In fact, it is not really a myth, but a genealogical account which, when clothed in terms of the history of religions, describes how some of the Witches themselves understand their origin and evolution. » (Salomonsen 2002, p. 67).

[140] Ochshorn 1997, p. 380.

[141] Le « monde des formes » est un concept cosmologique utilisé par Damanhur pour décrire le monde de la matière. Au-dessus, ou englobant le « monde des formes » il y aurait le « Vrai » dans lequel la Divinité primordiale humaine se trouvait avant d'entrer dans notre univers. Ces concepts nous sont présentés lors du cours de physique spirituelle (Damanhur, 08.07. 2017).

[142] Damanhur, « Magic and Theurgy », http://www.damanhur.org/en/spiritual-vision/magic-and-theurgy, consulté le 19.07.17.

nous a expliqué que l'histoire de l'humanité est représentée sur les murs. Vers la porte d'entrée du labyrinthe, seraient figurées les sociétés matriarcales, liées à l'agriculture, et sur le mur d'en face, les sociétés patriarcales, liées à la chasse. Selon notre guide, ces deux civilisations auraient coexisté comme deux polarités au commencement de l'histoire.

Nouvelles légitimations séculières

L'œuvre par excellence et une des raisons majeures du succès touristique de Damanhur est le temple souterrain, nommé Temple de l'Humanité. Celui-ci a été construit en secret à partir de 1978. Sa décoration et restauration constituent l'activité sacrée principale des damanhurien-ne-s. Aujourd'hui, le temple compte huit salles – la salle des miroirs, de l'eau, de la terre, des métaux, des sphères, le labyrinthe et le temple bleu – et a la profondeur d'un bâtiment de onze étages. En 1992, un ex-membre de la communauté divulgue le secret, entraînant des répercussions légales pour la communauté. Cet événement a pour conséquence un fort intérêt médiatique pour la communauté[143]. Dans leur article « Damanhur, An exemplary Utopia : An Analysis of the Public Identity of a New Religious Movement Online » (2014), Palmisano et Pannofino analysent cet événement comme la naissance d'une nouvelle phase d'ouverture au monde pour Damanhur. De plus, les industries damanhuriennes créées dans une volonté d'auto-suffisance ont progressivement amené la communauté à interagir avec la population environnante, influençant l'apparition d'une philosophie d'ouverture à Damanhur[144]. Comme le soulignent les auteurs de l'article, lors de sa fondation, Damanhur était symboliquement et idéologiquement fermé au monde ; les membres étaient un peuple élu et exclusif qui devait combattre l'Ennemi présent dans la société. Cette période se caractérise par une volonté d'auto-suffisance et de secrets – dont le plus important était l'existence du temple souterrain. Suite à la découverte du Temple de l'Humanité, Damanhur se voit obligé de s'ouvrir au monde extérieur suite à l'intérêt grandissant qui leur est porté ; ceci entraîne une hausse d'activités commerciales, sociales et politiques. Il est intéressant de noter que l'idéologie exclusiviste de Damanhur se modifie vers ce que Palmisano et Pannofino appellent une « attitude de compromis »[145]. L'espace fermé de la communauté devient multifonctionnel et accessible au public ; la philosophie damanhurienne commence à mettre en avant des critères pragmatiques basés sur l'utilité. Dans ce nouveau contexte, le discours de la communauté devient polyphonique où le religieux et le séculier coexistent dans un vocabulaire mixte. La physique spirituelle et son utilisation d'un langage issu des sciences dures me semble être un bon exemple pour illustrer cette hybridité. Ainsi, à partir des années 1990, Damanhur devient une communauté bigarrée qui peut se présenter entre autres comme un éco-village, un centre commercial, un centre de formation et de conférences ou encore une attraction touristique[146]. Selon Palmisano et Pannofino, se présenter comme un village écologique en association avec des organisations écologiques séculières a notamment permis à Damanhur d'acquérir une plus grande légitimité sociale. De manière plus générale, « the community's openness has brought about a concerted effort to legitimize and commercialize its own counter-culture in relation to the values of wider society»[147]. Pour les auteurs, le cas de Damanhur s'inscrit dans une évolution sécularisante plus large de la rhétorique des traditions ésotériques occidentales. Durant les dernières décennies, ceux-ci ont adopté un vocabulaire qui ne tire pas exclusivement du religieux mais également du langage scientifique et économique[148].

[143] Introvigne 1996, p. 72.
[144] Palmisano, Pannofino 2014, p. 35.
[145] Palmisano, Pannofino 2014, p. 37.
[146] Palmisano, Pannofino 2014, pp. 37-38.
[147] Palmisano, Pannofino 2014, p. 45.
[148] Palmisano, Pannofino 2014, p. 28.

Ces nouveaux systèmes de légitimation ont pu permettre à Damanhur de se distancier des traditions antiques et d'en retravailler les usages. Au niveau des créations artistiques, notre guide nous informe que les statues égyptiennes à Damjl étaient des explorations de la part des artistes, des interprétations de différentes civilisations. Cependant elle nous explique que ceci se faisait avant et que maintenant les artistes damanhurien-ne-s innovent dans leurs créations. La page du site-web de Damanhur sur la place de l'art et de la créativité décrit une évolution de ces derniers : « From the works of the first time period (jokingly called "barbaric art") to the more refined recent works. »[149] A mon sens, il est possible de voir dans cette description une valorisation des créations artistiques contemporaines ainsi que de la condescendance, voire du mépris, des créations plus anciennes. Grâce aux informations de notre guide et au vocabulaire utilisé, il me semble possible de dire que cet « art barbare » fait référence aux créations artistiques inspirées par le monde antique et notamment l'Egypte ancienne. Il est également intéressant de noter la présence d'un discours sur l'Egypte qui en fait une simple façade, sans signification véritable. Lors de la visite du temple souterrain, notre guide nous présente les couloirs décorés avec des symboles égyptiens comme des moyens de protéger le vrai temple. Il nous explique qu'ils ont été construits lors de la découverte du temple afin que les premiers visiteurs s'y arrêtent et ne trouvent pas le vrai temple caché derrière les portes dérobées. Les symboles égyptiens ont été choisis car Damanhur était associé à l'Egypte. Ce sentiment est également exprimé par Airaudi lors d'un entretien avec Introvigne ; pour Airaudi, l'Egypte :

> Has also been used as a convenient *external* symbolism, in order to hide more esoteric truths that Damanhur is not prepared to share with the outside world[150].

Ainsi, la découverte du temple a causé l'utilisation discursive de l'Egypte antique comme masque du véritable Damanhur. La phase d'ouverture décrite par Palmisano et Pannofino a eu comme conséquences des nouveaux modes séculiers de légitimation. Il me paraît probable que la mise de côté d'un discours sur le passé ainsi qu'un abandon partiel des éléments antiques et notamment égyptiens est en partie dû à la découverte de nouveaux systèmes de légitimation.

Des actions dédiées au monde

Dans ce dossier, j'ai tenté de montrer le rôle de légitimation que pouvait jouer l'Antiquité dans la communauté de Damanhur. Dans ce but, j'ai abordé la question des spiritualités féministes, la théorie du matriarcat et les conceptions divines et cosmologiques damanhuriennes d'une manière synthétique et non, je l'espère, réductionniste. L'analyse de Palmisano et de Pannofino sur l'ouverture au monde de la communauté m'a permis d'émettre une hypothèse quant aux tensions dans le discours damanhurien. Dans la dernière partie de mon travail, j'aimerais prolonger cette réflexion en m'interrogeant sur une affirmation d'un membre de la communauté. Lors de notre arrivée au temple souterrain, notre guide nous dit que des institutions séculières ou groupes de non-damanhurien-ne-s peuvent utiliser le temple en payant une modeste contribution car les actions damanhuriennes appartiennent au monde. Je trouve cette remarque frappante car nous savons que le temple a été gardé secret pendant quinze ans et qu'il le serait resté sûrement plus, si le secret n'avait pas été divulgué par un ex-membre. De manière plus générale, Damanhur est en train d'entrer dans une phase d'universalisation. De nouvelles communautés ou centres damanhuriens sont en train d'ouvrir autour du monde[151]

---

[149] Damanhur, « Art and Creativity history », http://www.damanhur.org/en/art-and-creativity/history, consulté le 19.07.17.
[150] Introvigne 1996, p. 79.
[151] Dans treize pays selon le site-web de Damanhur : « Damanhur in the World », http://www.damanhur.org/en/share-experiences/damanhur-in-the-world, consulté le 10.11.17.

alors qu'Airaudi était contre la dispersion géographique de ses membres[152]. Il est également possible de voir une forme d'évolution dans la construction du labyrinthe dans le temple souterrain. Les divinités représentées sur vitraux dans la partie que nous visitons viennent principalement d'Egypte, de Grèce, de la région mésopotamienne et des anciennes religions anglo-saxonnes ; les divinités en train d'être peintes dans la partie en construction que nous pouvons entrevoir sont indiennes, africaines, amérindiennes, japonaises et nordiques. Ainsi, les figures religieuses dans la partie que nous visitons viennent principalement de traditions antiques et disparues, les nouvelles peintures font référence à des traditions contemporaines – mis à part les divinités nordiques. Ce changement peut être compris comme un glissement de l'historicisation vers une volonté d'universalisation. Une telle hypothèse serait soutenue par le projet de construction d'un Temple des Peuples : « The next phase of the Temples of Humankind will be the Temple of Peoples, dedicated to the minority *popoli* of the planet. It will offer a specially dedicated space for them to meet. »[153]

[152] Introvigne 1996, p. 83.
[153] Damanhur, « Popoli », http://www.damanhur.org/en/spiritual-vision/popoli, consulté le 19.07.17

Le « rituel de l'Oracle » à Damanhur
Réappropriation antique et place du genre dans un rituel contemporain
Axelle Hugi

Première partie

Introduction

Nous avons participé à une recherche de terrain à Damanhur en juin 2017. Nous avons étudié la communauté de Damanhur dans le contexte plus large de l'émergence de « nouveaux mouvements religieux » et de « nouvelles spiritualités » en nous intéressant à la place des femmes dans ces mouvements par rapport à leur place dans les religions institutionnalisées. Nous nous sommes également questionnés sur les références à l'Antiquité présentes dans certains mouvements, comme c'est le cas à Damanhur. C'est sur cet aspect de réappropriation d'éléments antiques dans le système de croyances de Damanhur que je me concentrerai dans ce travail, en incluant la perspective du genre. Plus précisément, je m'intéresserai au « rituel de l'Oracle », effectué par la communauté une fois par mois, et auquel nous avons eu l'occasion d'assister. Ma question de recherche sera la suivante : comment le rituel de l'Oracle est-il pensé et mis en scène à Damanhur, comment la réappropriation d'éléments antiques y est-elle effectuée et quelle y est la place du genre ?
Afin d'apporter des éléments de réponse à cette problématique, mon travail portera d'abord sur des questions méthodologiques et sur une partie réflexive concernant ma manière d'appréhender le terrain ainsi que mon vécu de celui-ci. Je définirai ensuite les caractéristiques de l'Oracle de Delphes dans la Grèce antique que je comparerai avec le rituel de Damanhur, en analysant la réappropriation effectuée par la communauté. Enfin, je présenterai la conception du genre dans le discours de Damanhur, ainsi que dans le rituel avec une réflexion autour de la figure de la Pythie, et je terminerai par une analyse de la place du genre dans le rituel.

a. Préparation au terrain

Durant le semestre de préparation au terrain, nous avons élaboré notre question de recherche tout en travaillant sur des textes liés aux questions de genre et aux questions de réappropriation par de nouveaux groupes religieux d'éléments antiques, se basant sur un certain imaginaire inauguré au début du XXe par des auteurs comme J. J. Bachofen[154]. Les textes que j'ai traités portaient sur le mythe du matriarcat et d'un monothéisme féminin originel[155]. Ces auteurs problématisent la réappropriation en soulignant la complexité des panthéons antiques qui contrastent avec les simplifications des interprétations modernes de la figure de la « Déesse Mère ». Ils mettent également en avant le processus de décontextualisation qui a été effectué au XXe siècle, notamment par J. J Bachofen. Ces interprétations de matriarcat et monothéisme féminin originels ont été réutilisées par certains milieux féministes comme arguments contre le patriarcat. J'ai choisi dans un premier temps de travailler sur la réappropriation par la communauté d'éléments antiques dans sa conception de la spiritualité et dans ses pratiques "religieuses". Après plusieurs recherches et discussions sur la communauté, j'ai décidé de me concentrer sur le « rituel de l'Oracle », auquel nous allions pouvoir assister. Je n'ai donc pas abordé la question spécifique du matriarcat et du monothéisme féminin originel, mais les textes sur lesquels j'ai travaillé m'ont été utiles pour comprendre la réappropriation antique. Concernant le terrain, je savais que j'allais principalement observer le

[154] Bachofen 1861.
[155] Borgeaud et al., 1999.

rituel et tenter d'obtenir la plus grande quantité d'informations possible sur les structures de celui-ci. De plus, je pensais trouver sur place les ouvrages qui servaient de référence aux croyances et pratiques de la communauté, dont le rituel de l'Oracle.

b. Réalité du terrain, vécu et réflexion

Mon sujet portait sur un aspect précis de tout ce que nous allions voir durant le séjour. Je pensais donc que mon observation serait plutôt facile à réaliser et qu'il m'aurait suffi d'être concentrée le soir du rituel pour comprendre son sens, son déroulement et sa structure. Pourtant, le soir du rituel, tout s'est passé très vite et je me suis rapidement rendue compte que je n'allais pas tout pouvoir observer. De plus, l'obscurité due à l'heure à laquelle se déroulait le rituel empêchait une observation optimale. Il s'effectuait sur une scène et nous en étions loin. A cela s'ajoute que nous ne comprenions pas les paroles récitées, car elles étaient la plupart du temps en italien, ni le déroulement et le sens du rituel. Puisque je n'avais pas les clés nécessaires pour comprendre ce que j'observais, notamment la place et le rôle des personnes présentes sur scène, il était très difficile de prendre des notes, d'autant plus que je ne voyais pas ce que j'écrivais. Le lendemain, nous avons eu une entrevue avec un membre de la communauté présent depuis sa fondation. J'ai pu obtenir certaines informations de sa part, mais il est resté assez vague concernant les rôles des personnes présentes sur la scène. Cela est dû principalement, à mon avis, au fait que le groupe de la « Voie de l'Oracle » est un groupe fermé, hiérarchisé en plusieurs niveaux d'initiation et dont les "secrets" ne se révèlent pas aux visiteurs.
Pour ce qui est de mon expérience personnelle du terrain, je dirais qu'elle fut riche et intéressante sous plusieurs aspects. Premièrement, j'ai pris conscience de l'écart qui sépare la préparation théorique et sa réalisation. Lorsque je suis arrivée à Damanhur, j'avais de nombreux concepts en tête et j'ai vite été rattrapée par la dimension concrète de la vie quotidienne. Trois jours, c'est très court pour récolter des données et pour comprendre le sens de ce que l'on observe, pour parler aux gens et pour visiter les lieux. De plus, nous étions sans cesse sollicités pour participer aux visites organisées par les guides, durant lesquelles j'avais l'impression de ne pas voir la vie de la communauté, ni même réellement ses membres. J'avais la désagréable sensation que l'on nous montrait qu'une façade de ce qu'était vraiment la communauté, et qu'il y avait une frontière énorme entre ses membres et les visiteurs, qui me semblaient être là principalement pour leur apport financier. Du coup, j'ai été un peu déçue par cet accueil, qui semblait chaleureux au premier abord mais distant en réalité. Malgré cela, j'ai été impressionnée par la richesse et l'ampleur du système de croyance et de référence de Damanhur et par le travail réalisé dans le Temple de l'Humanité, et j'ai trouvé très intéressant d'être confrontée à cette élaboration de croyances d'une part, et à cette construction matérielle d'autre part. J'ai également apprécié la recherche ethnographique en groupe, car il y avait une bonne dynamique et des échanges particulièrement intéressants entre nous. Les discussions que j'ai pu avoir avec les autres ont nourri mes réflexions durant tout le séjour, c'est pourquoi je pense que c'est un apport considérable d'être plusieurs sur un même terrain. De plus, certaines discussions m'ont amené à me questionner sur notre place en tant que "chercheurs" sur un terrain, et sur notre légitimité. En tout cas, cette expérience m'a permis de me rendre compte des difficultés du travail de recherche ethnographique.

L'Oracle à Damanhur : réappropriation antique

a. Aperçu de l'Oracle dans la Grèce antique

Mon objectif ici est de montrer un aperçu de l'Oracle dans la Grèce antique afin de pouvoir comprendre les éléments inspirant le rituel de Damanhur. Etant donné la complexité du

phénomène de la divination grecque et ses multiples variétés, je prendrai comme référence uniquement l'Oracle de Delphes, car je n'ai pas trouvé de renvois exacts dans les brochures de présentation.
La divination constitue un aspect important de la vie rituelle des Grecs dans l'Antiquité et de la relation entre humains et dieux. Le terme « oracle » désigne la réponse donnée par un dieu à une question posée, passant par l'intermédiaire d'un prêtre ou d'une prêtresse comme c'est le cas avec la pythie dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes. Le terme « oracle », par extension, peut également désigner l'intermédiaire ou le lieu de la réponse. Généralement, on consultait l'Oracle pour répondre à des problèmes se posant dans le présent, et non pour connaître l'avenir : « […] les pratiques divinatoires ne visent pas tant à la connaissance de l'avenir qu'à guider l'action des hommes qui cherchent un conseil, une sanction, un aval auprès d'une puissance supérieure […] Selon une formule de Xénophon, la divination enseigne "ce que nous devons faire et ce que nous ne devons pas faire"»[156].
La Pythie de Delphes est un intermédiaire entre le dieu Apollon et les humains. Elle permet la communication de l'Oracle ; elle a donc une fonction de réceptacle par lequel passe le message divin : « D'ordinaire, invisible dans l'*adyton* [partie du temple], mais parfaitement audible, la pythie assise sur le trépied n'est plus que la *voix* qui porte distinctement la réponse du dieu, car pour les Anciens, il ne fait pas de doute que la prophétesse *parle* sous l'emprise d'Apollon qui l'inspire, que l'enthousiasme est *théolepsie*, possession divine »[157]. Ainsi, le consultant pose une question au dieu, qui lui répond à travers la Pythie. La Pythie du sanctuaire de Delphes était choisie selon des critères de pureté, comme nous l'apprend Plutarque, prêtre à Delphes au Ie siècle ap. J.-C. :

> La Pythie […] sort d'une des familles les plus honnêtes et les plus respectables qui soient ici et elle a toujours mené une vie irréprochable, mais, élevée dans la maison des pauvres paysans, elle n'apporte avec elle, en descendant dans le lieu prophétique, aucune parcelle d'art ou de quelque autre connaissance ou talent […] l'inexpérience et l'ignorance de la Pythie sont à peu près totales, et c'est vraiment avec une âme vierge qu'elle s'approche du dieu[158].

La virginité de la Pythie était essentielle dans sa fonction de réceptacle du dieu, comme nous l'apprend G. Sissa[159] :

> La virginité de l'âme, de la vie et du corps fait partie des contraintes liées au sacerdoce pythique, en tant que conditions structurales de l'énonciation divinatoire. […] la Pythie doit s'offrir au dieu dans l'état le plus vide, le plus disponible et le plus passif qu'un être humain puisse atteindre. […] le degré de réception idéale coïncide avec un état qui tend à la candeur : ni culture, ni sentiments propres, ni relations sociales, ni rapports sexuels.

Le rite se déroulait dans le temple, en présence de la Pythie, de prêtres qui l'assistaient, et d'une personne venue consulter l'oracle. La question pouvait concerner toute une cité, auquel cas le consultant représentait le collectif. Le déroulement du rituel était précis et complexe. La Pythie n'était pas visible par le consultant bien qu'audible. Elle était « purifiée » avant d'entrer dans son rôle d'instrument divin afin d'être prédisposée au mieux ; de plus, un sacrifice animal au dieu était effectué par les prêtres pour protéger la Pythie de la puissance du dieu : « L'approche du dieu est toutefois suffisamment redoutable pour qu'il soit nécessaire de démultiplier les précautions rituelles : c'est une des fonctions du sacrifice préliminaire. Il *signifie* ce qu'aucune observation humaine ne suffirait à déterminer : que la pythie est dans une disposition telle

[156] Prescendi et Jaillard 2008, p. 16.
[157] Prescendi et Jaillard, 2008, p. 13.
[158] Plutarque 1937, p. 158.
[159] Sissa 1987, p. 192.

qu'elle peut supporter l'action du dieu, s'accorder à sa puissance mantique »[160]. Quant à la réponse donnée par la Pythie, elle est suffisamment imprécise pour permettre l'interprétation : « pourquoi dès lors certaines réponses recourent-elles à des formulations contournées, énigmatiques ? […] L'énigme renvoie le consultant à l'interprétation qu'il sera susceptible de produire »[161] .

b. L'oracle revisité par la communauté de Damanhur

Depuis 1985, la communauté de Damanhur effectue chaque mois, lors de la pleine lune, un rituel de l'Oracle au sein du Temple Ouvert de Damjl[162]. Ce rituel s'inscrit dans une visée globale de communication avec un « ensemble de forces et d'entités » appelé Ecosystème spirituel[163]. L'Oracle est défini par la communauté comme étant « une sorte d'antenne entre notre dimension et des réalités plus expansées et apparemment éloignées. »[164] De plus, l'Oracle de Damanhur se veut être une continuité de tous les oracles du passé et non une simple imitation de l'Oracle de Delphes[165] : « The Damanhurian Oracle […] is a group of divines Forces, including all the Oracles of ancient times »[166] Néanmoins, il reprend et modifie certains aspects de la divination antique en les adaptant à un contexte particulier. C'est sur cette réappropriation que je me concentrerai à présent.

c. Description et comparaison

Le rituel de l'Oracle est célébré collectivement dans la partie du Temple Ouvert qui se présente sous la forme d'un théâtre grecque ou romain antique. Les personnes faisant partie du groupe de « la Voie de l'Oracle »[167] effectuent le rituel sur la scène du temple, et les autres, dont font partie les visiteurs, l'observent depuis les gradins. Il est intéressant de soulever ici l'aspect spectaculaire du rituel qui contraste avec le rituel "intime" de Delphes, où les seules personnes présentes étaient le consultant, les prêtres et la Pythie. Ainsi, le rituel de Delphes se déroulait d'une manière plus individuelle pour le consultant même s'il pouvait avoir des conséquences qui concernaient l'ensemble de la communauté.
Le rituel de Damanhur, quant à lui, se déroule collectivement, avec une portée à des niveaux à la fois individuels et collectifs. La visée du rite semble être dans un premier temps identique à celle de la divination antique ; les consultants cherchent des conseils sur ce qu'ils doivent faire par rapport à leur situation actuelle : « il est possible de recevoir des signes et des instructions sur le déroulement de notre chemin de développement, ainsi que des choix personnels et collectifs »[168]. Néanmoins, les Forces de l'Oracle permettent également de « moving events so that become the most propitious for spiritual evolution at many levels »[169], pour les consultants qui attendent une réponse, les participants au rituel, et plus largement pour toute la communauté de Damanhur. Ainsi, « everybody present can feel the contact with the divine dimension »[170].

---

[160] Prescendi, Jaillard, 2008, p. 13.
[161] Prescendi, Jaillard 2008, p. 14.
[162] Damjl est la ville principale de la communauté.
[163] http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/magie-et-theurgie, consulté le 16 octobre 2017.
[164] *Ibid.*
[165] Information récoltée lors d'une entrevue avec un membre de la communauté depuis sa fondation, le 9 juin 2017 à Damanhur.
[166] Description du rituel dans le dossier *Welcome to Damanhur* que nous avons reçu en tant que visiteurs.
[167] http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/ecole-de-meditation, consulté le 15 octobre 2017. La Voie de l'Oracle est une des six Voies spirituelles de l'Ecole de Méditation de Damanhur.
[168] *Ibid.*
[169] Description du rituel dans le dossier *Welcome to Damanhur* que nous avons reçu en tant que visiteurs.
[170] *Ibid.*

La dimension et l'action du rituel se trouvent donc élargies à Damanhur en comparaison au rituel de Delphes.
Contrairement au rituel antique, le rituel damanhurien comprend plusieurs prêtresses appelées Pythies « in accordance with the ancient tradition », et qui choisissent ce rôle librement. Seules deux d'entre elles perdent leur individualité au moment où la réponse est reçue, et elles deviennent les réceptacles non pas d'un dieu particulier mais des « Forces Divines »[171]. Des offrandes sont faites dans un feu préalablement, par les membres de la Voie de l'Oracle, puis par les membres des autres Voies spirituelles, et enfin par les « Rois Guides »[172], les guides spirituels de Damanhur, qui effectuent une prière pour rendre la réception plus propice. Ils sont un homme et une femme et portent une couronne. Ensuite, une prière est lue et répétée par tous : « May the millenary ritual of the Oracle, source of joy, light and inspiration give us the ability to receive insight. May it reinforce the sacred bond, that links the divine forces to humankind unfolding through the spiritual channel of this precious divine presence. »[173]
La première phase du rituel après la prière met en scène des Pythies vêtues de robes bleu foncé et portant des chapeaux pointus couleur argent, qui représentent leur fonction d'antennes de communication avec les Forces Divines, et leur contact avec la lune. D'autres Pythies, vêtues de blanc, rouge ou jaune sont également présentes. Certaines effectuent une « danse sacrée »[174], afin de « trace with their movements prayers and propitiations which accompany the whole ritual »[175], et des musiciens placés en bas des gradins rythment l'ensemble du rituel. Les différentes couleurs de vêtement représentent quatre niveaux d'initiation au sein de l'Ecole de méditation, eux-mêmes divisés en trois sous-niveaux.
Durant la seconde phase du rituel, les personnes ayant posé une question à l'Oracle sont invitées sur la scène afin de recevoir leur réponse. Les questions peuvent être posées durant le mois au groupe des Pythies, qui élaborera une réponse spécifique écrite sur une feuille et donnée aux consultants lors de la célébration. Les consultants se placent côte à côte dans des cerceaux protégeant des forces, et deux Pythies, en face, lisent les réponses. Elles sont voilées « to underline the impersonality of the answer »; comme la Pythie de Delphes, « the Pythia is a vehicule for the answer of the Divine Forces of the Oracle »[176]. Enfin, une réponse pour Damanhur est lue à haute voix et le rituel s'achève sur la prière suivante : « It is a spiritual nourishment, to have shared the sacred ritual of the Oracle. May everybody bring to the world the force of love of this precious divine presence »[177] .
Les réponses données par les forces de l'Oracle ne sont pas précises et peuvent renvoyer à de multiples interprétations, tout comme les réponses d'Apollon à Delphes. Dans la conception damanhurienne, la question est plus importante que la réponse et permet le développement de la connaissance sur l'humain et ses origines[178] .

d. Réappropriation : tentative d'analyse

Le rituel de l'Oracle de Damanhur reflète les croyances "religieuses" ou "spirituelles" de la communauté, qui mêlent éléments antiques et éléments caractéristiques des nouvelles spiritualités proche du New Age, comme l'holisme et le lien avec la nature, l'ésotérisme et

[171] http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/ecole-de-meditation, consulté le 15 octobre 2017.
[172] *Ibid.*
[173] Description du rituel dans le dossier *Welcome to Damanhur* que nous avons reçu en tant que visiteurs. La prière est faite en italien lors du rituel qui s'est déroulé le 8 juin 2017.
[174] http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/magie-et-theurgie, consulté le 16 octobre 2017.
[175] Description du rituel dans le dossier Welcome to Damanhur que nous avons reçu en tant que visiteurs.
[176] *Ibid.*
[177] *Ibid.*
[178] Information récoltée lors d'une entrevue avec un membre de la communauté depuis sa fondation, le 9 juin 2017 à Damanhur.

l'idée d'initiation, le lien avec les astres, la pratique de thérapies alternatives, la mise en avant de l'individu et du développement personnel. La « vision spirituelle » globale de Damanhur est présentée comme telle, sur le site internet :

> La philosophie de Damanhur, inspirée par son fondateur, Falco Tarassaco, se base sur la pensée positive, sur l'action et sur l'idée que chaque être humain vit pour laisser quelque chose de soi-même aux autres et contribuer de cette façon à l'évolution de l'humanité entière. La vie est un voyage vers une prise de conscience, pour trouver à l'intérieur de soi les réponses aux questions fondamentales de l'existence, à travers l'échange et le partage avec les autres, des camarades précieux dans ce chemin de transformation intime. C'est un voyage où l'humour, l'envie de jouer et de changer les vieux schémas et les veilles habitudes sont fondamentales pour éveiller la meilleure partie en chacun de nous »[179] . Les croyances de la communauté sont englobantes et prennent en compte un nombre considérable de dieux et de religions pour « célébrer la spiritualité universelle » [180].

Ainsi, la communauté de Damanhur se réapproprie notamment des éléments présents dans les sociétés rituelles antiques. En retenant certains éléments et en en écartant d'autres, elle procède à une sélection et une modification qu'il serait intéressant de lier à la notion d'« exotisme religieux »[181]. L'exotisme n'est pas une composante intrinsèque mais relève d'une « tentative de concevoir l'altérité »[182] et « implique une idéalisation des traditions qui nous sont étrangères »[183]. Cette notion comporte également l'adaptation de certains aspects d'une culture étrangère pour les rendre compatibles avec les valeurs de notre propre culture, ainsi qu'une « universalisation des ressources exotiques » : « l'altérité religieuse est ainsi souvent neutralisée par la croyance en une vérité universelle transcendant cultures et traditions, faisant par conséquent des origines et particularités des unes et des autres une question que l'on peut négliger »[184]. Ces processus d'idéalisation et d'universalisation se retrouvent dans les croyances et dans le rituel de l'Oracle de Damanhur.

D'une manière globale, les relectures effectuées par la communauté de Damanhur se caractérisent par un élargissement du sens et de la mise en scène du rituel à plusieurs niveaux. Tout d'abord, le rituel de Damanhur ne favorise pas la communication avec un dieu unique, comme c'est le cas à Delphes avec Apollon, mais avec un ensemble de forces englobant de multiples divinités et tous les oracles des temps anciens. De plus, alors que le rituel de Delphes est spécifique et sert de pont de communication avec Apollon de manière ponctuelle et uniquement dans le cadre du rituel, à Damanhur il agit également sur l'évolution spirituelle de l'individu qui consulte l'oracle, des personnes présentes lors du rituel, de la communauté entière et plus largement de toute l'humanité, comme on peut le voir dans les prières effectuées. Par conséquent, c'est le champ d'action du rituel qui est élargi, ainsi que le nombre de personnes 'touchées' par l'oracle. La communauté modifie donc le sens du rituel étranger et l'adapte à sa propre vision spirituelle, qui s'inscrit dans les valeurs contemporaines des nouvelles spiritualités proches du New Age, comme le montre les notions de *source of joy, light, inspiration, force of love*, ainsi qu'à son projet visant « l'évolution de l'humanité »[185]. Ce projet, qui va de pair avec l'action de l'oracle, dénote une volonté d'universalisation dépassant les spécificités culturelles en matière de religieux et de spirituel. Dans la mise en scène du rituel, cet élargissement du sens est rendu possible et se traduit par un déroulement collectif d'une

---

[179] http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle, consulté le 16 octobre 2017.
[180] http://www.damanhur.org/fr/art-et-creativite/les-temples, consulté le 16 octobre 2017.
[181] Altglas 2014.
[182] Altglas 2014, p. 315.
[183] Altglas 2014, p. 314.
[184] Altglas 2014, p. 322.
[185] http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/philosophie, consulté le 16 octobre 2017.

part, et la multiplication des Pythies (unique et invisible à Delphes) et des acteurs du rituel d'autre part.
Un autre élément est éclairant lorsque l'on cherche à comprendre la resémantisation d'éléments antiques dans le rituel de Damanhur. Il s'agit du discours sur la figure de la Pythie. Dans la Grèce antique, la Pythie était une femme vierge. Cela relevait d'une certaine pureté, qui était, selon G. Sissa, réservée à Apollon :

> La virginité de la Pythie exprime l'offrande totale et exclusive au dieu, comme la virginité d'une adolescente est docilitée sans réserve à la sagesse d'un mari. Ainsi, c'est précisément pour mieux accueillir Apollon que la prophétesse se gardera intacte, intouchable, illettrée. […] Si la scène oraculaire est celle d'une parole accouchée, d'un corps béant, c'est que le sexe d'une femme peut toujours recouvrer sa clôture vaginale (Sissa 1987, p. 193).

La figure de la Pythie renvoie donc, dans la Grèce antique, à une femme présentée surtout comme intermédiaire de la communication divine et dont on ne met pas en valeur son rôle actif. Contrairement à cela, à Damanhur, les Pythies sont des femmes ayant des « prédispositions féminines permettant la communication avec le divin, en particulier l'intuition »[186]. Elles ont un rôle plus actif que la Pythie de Delphes dans la recherche de communication avec les forces divines durant tout le rituel et seules deux Pythies sont voilées et sont les réceptacles du message divin. Ces éléments montrent la transformation de la figure de la Pythie réalisée par la communauté de Damanhur, selon sa réinterprétation du rituel et selon sa conception du genre, qui s'inscrit dans les idées contemporaines des nouvelles spiritualités. Je reviendrai sur ce point dans la partie suivante liée au genre dans le rituel.

Conclusion de la première partie

En conclusion, le rituel de l'Oracle de Damanhur relève donc d'une réappropriation antique qui est le fruit d'un processus de réadaptation et de resémantisation. Comme V. Pirenne-Delforge[187] et P. Borgeaud[188] le soulignent, la compréhension des sociétés rituelles antiques et de leurs panthéons nécessite une recontextualisation importante. La communauté de Damanhur effectue au contraire une décontextualisation qui lui permet de "piocher" les éléments qu'elle souhaite reprendre et de les modifier pour qu'ils correspondent à ce qu'elle désire en faire. On peut se demander pour quelle raison elle fait référence à un rituel antique grec et pas à un autre. On pourrait supposer que la culture grecque, communément admise comme étant une référence importante de la "culture occidentale", est perçue comme reconnue et légitime. De plus, le rituel se veut être une continuité de tous les oracles du passé, ce qui renforce l'idée d'une base solide sur laquelle il se fixe. Cette réappropriation peut donc être liée à une certaine légitimation pour la communauté face à ses potentiels adhérents et au monde extérieur.

<u>Deuxième partie</u>

Le genre dans le rituel de l'oracle

a. Représentation du genre dans le discours de Damanhur

[186] Discours émique.
[187] Pirenne-Delforge 2005.
[188] Borgeaud 2009.

Le rituel de l'Oracle auquel nous avons assisté était spécialement dédié à la « part féminine de l'humanité »[189]. Dans le discours et dans l'iconographie de Damanhur, le masculin et le féminin sont deux « énergies complémentaires » présentes à l'intérieur de tous les êtres humains. Dans le Temple de l'Humanité, une peinture représente « l'androgynie primordiale » ; l'humain aurait donc été, à l'origine, ni homme, ni femme, mais un mélange des deux. Tout un référentiel existe à Damanhur, définissant les caractéristiques de ces deux « énergies », fonctionnant sur les principes d'analogie et d'opposition. Dans l'iconographie du Temple, « l'énergie masculine » est associée au mouvement, à l'action, à l'exploration et à l'évolution. Elle est associée à l'élément feu et à l'astre du soleil. A l'inverse, « l'énergie féminine » est associée à la beauté, à l'amour, à la douceur, et à la mémoire. Elle est liée à l'élément eau et à l'astre de la lune. Selon ce discours, le « masculin » et le « féminin » fonctionnent sur un principe « d'équilibre », qui doit se trouver à l'intérieur de chacun afin d'atteindre une « civilisation équilibrée ». La "salle de l'eau" du Temple représente la « féminité », où celle-ci est associée à la mémoire et à la couleur bleue qui représente « les forces lunaires ». Dans le labyrinthe du Temple, les femmes sont associées à la fertilité, à la nature, et à la terre. Un rituel de naissance est illustré et représente la « célébration du pouvoir féminin ». "Gaïa" représente la « polarité féminine de la planète », et le combat représente la « polarité masculine ».
Ces associations découlent d'un processus d'essentialisation. Le discours damanhurien se veut différent de celui de la société dominante qui sépare les sexes en deux catégories distinctes ; aux yeux des damanhurien-ne-s, tout le monde est un peu « masculin » et un peu « féminin ». Néanmoins, ils réitèrent des stéréotypes de genre présents dans la société dominante, précisément en déterminant les caractéristiques de ces deux « énergies » qui fondent les identités « féminines » et « masculines ». M.F Bendle tente de décrire les différents cadres théoriques utilisés pour appréhender le concept d'identité en sciences sociales, qui sont généralement opposés en deux types : le constructionnisme et l'essentialisme. Le premier est valorisé car perçu comme progressif, et le second dévalorisé car perçu comme renforçant les oppressions[190]. La communauté de Damanhur construit un discours essentialiste qui peut être questionné voire critiqué en sciences sociales car il participe à renforcer des stéréotypes de genre.

b. Le genre dans le rituel : entre discours et pratiques

Discours progressiste sur la place du genre dans le rituel

Comme mentionné dans la partie précédente, le discours sur la figure de la Pythie a été resémantisé en comparaison avec la conception grecque de la Pythie, perçue seulement comme un corps pur et une voix qui est l'instrument pour véhiculer le message du dieu Apollon.
A Damanhur, on va montrer les Pythies comme des femmes actives, possédant – contrairement aux hommes - une « intuition féminine », qui leur permet une « meilleure » communication avec les forces divines. L. Woodhead envisage le genre et la religion comme deux « systèmes de répartition du pouvoir »[191] étroitement liés : « la religion peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer »[192]. Elle établit une typologie qui distingue les différentes « manières dont une religion peut se situer par rapport à l'ordre sexué dominant »[193]. Si l'on tente d'appréhender le système de croyances de Damanhur à travers cette typologie, on pourrait penser qu'il s'inscrit dans le type « contre-culturel », dont le discours renverse les

[189] Information obtenue lors d'une discussion avec une Pythie après le rituel, le 8 juin 2017 à Damanhur.
[190] Bendle 2002, p. 5.
[191] Woodhead 2012, p. 34.
[192] Woodhead 2012, p. 35.
[193] Woodhead 2012, p. 51.

hiérarchies de genre et dans lequel s'établit une valorisation du féminin. En effet, dans l'iconographie du Temple de l'Humanité, beaucoup de peintures et de statues sont dédiées à la féminité, ainsi qu'une salle entière, dans laquelle se retrouvent les caractéristiques du féminin. De plus, effectuer chaque mois un rituel féminin, pour la « part féminine de tous les êtres humains » et donc aussi des hommes, participe à valoriser la féminité. Cela donne l'image d'une spiritualité progressiste et encourage les femmes à s'impliquer dans la "religion", en l'occurrence ici dans le groupe spirituel dédié à l'Oracle, qui est un des aspects les plus importants de la spiritualité de Damanhur. Les femmes de Damanhur s'approprient ainsi cette valorisation et s'identifient elles-mêmes aux caractéristiques du discours qui construit le « féminin ».

Pratiques : reproduction des structures genrées dominantes

Néanmoins, la création d'un discours autour des caractéristiques des identités masculines et féminines - discours participant à la réitération de stéréotypes de genre - crée, dans la pratique, une place spéciale pour les damanhuriennes, celle des Pythies. Le rituel peut être perçu comme un espace de reproduction des structures sociales. M. Houseman, dans son essai sur le rituel intitulé *Le rouge est le noir*, envisage le rituel comme « une manière singulière de mettre en forme et en acte des relations »[194] . De ce point de vue, le rituel de l'Oracle met donc aussi en forme des relations genrées. A Damanhur, les femmes sont majoritaires dans la « Voie de l'Oracle » en tant que Pythies. A l'inverse, les hommes semblent y avoir des rôles de maintenance et de coordination. Par ailleurs, les « Rois Guides », qui occupent la place la plus élevée dans la hiérarchie, non seulement spirituelle, mais également sociale de Damanhur, sont principalement des hommes[195] (bien que le rituel que nous avons observé comprenait deux Rois Guides, un homme et une femme). De même, le cours de « physique spirituelle », que nous avons également suivi durant notre séjour, est donné par un homme. Ce cours a un aspect technique comme indique le terme même de « physique » qui renvoie aux sciences "dures". Outre l'aspect de légitimation de ce terme face au monde extérieur, il renvoie également aux caractéristiques prétendument « masculines » « d'évolution et d'exploration ». La place des femmes et des hommes est donc spécifique et est déterminée par des caractéristiques qui leur viendraient naturellement de leur genre. Ainsi, en réalité, les damanhurien-ne-s ne remettent pas en question l'ordre sexué dominant. Cela nous mène à avancer que Damanhur ne s'inscrit pas dans le type de religion « contre-culturel » de la typologie décrite par de L. Woodhead[196]. Par contre, les femmes de Damanhur, et notamment celles qui sont actives dans le domaine spirituel, pourraient être vues comme les actrices d'une sorte de « quête » à l'intérieur même du système spirituel de la communauté, dans le sens où elles « se servent du pouvoir sacré pour mettre en œuvre une transformation personnelle et une ascension vers une position plus avantageuse au sein de l'ordre existant »[197]. En restant dans le cadre de l'ordre sexué existant, elles utilisent la valorisation discursive locale du « féminin » et leur place dans le rituel afin d'obtenir un certain pouvoir.

[194] Houseman 2012, p. 195.
[195] Information récoltée lors d'une entrevue avec un membre de la communauté depuis sa fondation, le 9 juin 2017 à Damanhur.
[196] Woodhead 2012.
[197] Woodhead 2012, p. 44.

Références citées

Aidala, Angela A. 1985. Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements. *Sociological Analysis*, 46 (3). Pp. 287-314.

Ananas, Esperide. Pesco, Stambecco. 1996. *The Traveler's Guide To Damanhur, The Amazing Nothern Italian Eco-Society*. Berkley : North Atlantic Books.

Altglas, Véronique. 2014. Exotisme religieux et bricolage. *Archives de sciences sociales des religions*, 167. Pp. 315-332.

Arvidsson, Stefan. 2006. *Aryan Idols : Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Chicago : The University of Chicago Press.

Barker, Eileen, Margit Warburg. 1998. *New Religions and New Religiosity*. Aarhus : Aarhus University Press.

Barker, Eileen 1999. "New Religious Movements: Their Incidence and Significance." In : *New Religious Movements: Challenge and Response*, Wilson Bryan and Jamie Cresswell Pp. 15-31. London: Routledge.

Becci, Irene, Alexandre Grandjean. 2018. Tracing the absence of a feminist agenda in gendered spiritual ecology : ethnographies in French-speaking Switzerland. *Antropologia* 5 (1) : 23-38.

Becci, Irene, Manéli Farahmand, Alexandre Grandjean. 2015. The structuration of power and gender in the varieties of contemporary spiritualities. Globalized cases studies. *Etnografia e riccerca qualitativa.* Avril. Pp. 155-169.

--. 2019 (in Press). "The (b)earth of strategies of emancipation and conservation through gendered eco-spiritual practices : crossing fieldworks from the European Alps and Mexico". In : *Secular societies, spiritual selves ?* Knibbe, Kim, Anna Fedele (éds.). New-York : Routledge.

Bendle, Mervyn F. 2002. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*, 53 (1). Pp. 1-18.

Borgeaud, Philippe, Nicole Durisch, Antje Kolde, Grégoire Sommer. 1999. *La mythologie du matriarcat. L'atelier de Johan Jakob Bachofen*. Droz : Genève.

Borgeaud, Philippe. 2009. La Mère des dieux l'ici et l'ailleurs. *Micrologus, XVII*. Florence : Sismel-Edition del Galluzzo.

--. 2013. « De la Grande Mère à la Mère des dieux ». In : *La famille*. Guisard, Philippe, Christelle Laizé (éds). Pp. 101-115. Paris : Ellipses Collection.

Bouchet, Christian. 2001. *Néo-paganisme*. Puiseaux : Pardès.

--. 2004. *Wicca*. Deuxième édition. Puiseaux : Pardès.

Bowman, Marion. 2000a. The nature, the natural and pagan identity. Pagan Identities. *Special Issue of DISKUS* (6).

--. 2000b. “More of the same ? Christianity, vernacular religion and alternative spirituality in Glastonbury”. In : *Beyond New Age : Exploring Alternative Spirituality.* Sutcliffe, Steven, Marion Bowman (éds.). Pp. 83-104. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Cardano, Mario. 1997. *Lo spechio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*. Roma : SEAM.

Caratini, Sophie. 2004. *Les non-dits de l’anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.

Champion, Françoise. 1996. Approches sociologiques des nouvelles spiritualités mystiques-ésotériques. *Variations herméneutiques*, (5). Pp.19-25.

--. 2000. La religion à l’épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux. *Ethnologie française*, 4. Pp. 525-533.

Chassaigne, Philippe. 2012. « Nouvelles attitudes, nouvelles croyances ». In : *Les années 1970: Fin d'un monde et origine de notre modernité.* Chassaigne, Philippe. Pp. 316-358. Paris : Armand Colin.

Cusack, Carole. 2009. “The Return of the Goddess : Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality”. *Handbook of Contemporary Pagnism.* In : Pizza, Murphy, James R. Lewis (éds.), Pp. 335-362. Leiden et Boston : Brill.

Drury, Nevill. 2009. “The Modern Magical Revival”. In : *Handbook of Contemporary Paganism*. Pizza, Murphy, James R. Lewis (éds.). Pp. 13-80. Leiden; Boston : Brill.

Esperide, Ananas, Pesco Stambecco. 2009. *The Traveler’s Guide to Damanhur : The Amazing Northern Italian Eco-Society*, Berkeley : North Atlantic Books.

Eller, Cynthia. 2000. *The Myth of Matriarchal Prehistory : Why An Invented Past Will Not Give Women a Future*. Boston: Beacon Press.

--. 2005. The Feminist Appropriation of Matriarchal Myth in the 19th and 20th Centuries. *History Compass*, *3*(1). Pp. 1-10.

Faivre, Antoine. 1992. *L’ésotérisme*. Que sais-je ? Paris : PUF.

--. 1996. *Accès à l’ésotérisme occidental*. Paris : Gallimard.

Fedele Anna, Kim Knibbe E. 2013. “Inroduction”. In : *Gender and Power in Contemporary Spirituality : Ethnographic Approaches*. Fedele Anna, Kim Knibbe (éds). Pp. 1-27. New York; Londres : Routledge.

--. 2016. “From Angel in the Hom to Sacred Prostitute: Unconditional Love and Gendered Hierarchies in Contemporary Spirituality”. In : Fedele, Anna, Kim Knibbe (éds). *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. Pp. 195-215. Palgrave Macmillan : Basingstoke.

François, Stéphane. 2007. *Le Néo-Paganisme : une vision du monde en plein essor*. Apremont : M.C.O.R. / La Table d'Emeraude.

Friedan, Betty. 1964. *La femme mystifiée*. Vol. 1. Paris : Gonthier.

Georgoudi, Stella. 1990. « Bachofen, le matriarcat et le monde antique ». In : *Histoire des femmes en Occident*, Duby, Georges. (éd). Tome 1. Pp.585-613. Paris : Perrin Editions.

--. 1994. A la recherche des origines. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9(10). Pp. 285-292.

--. 2017, mars. *Conférence de Mme Stella Georgoudi - Persée*. Présenté à La Gaia/Gê des Grecs et le mythe de la Grande Déesse Mère: entre fiction et réalités cultuelles, UNIL Lausanne. Consulté le 07.08.2017 à l'adresse http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1990_num_103_99_14457

Gossman, Lionel. 1983. "Orpheus Philologus Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity". *Transactions of the American Philosophical Society*, *73*(5). Pp. 1-89.

Halloy, Arnaud. 2006. « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique ». In : *Corps, Performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à* Philippe Jespers, Norel, Jöel, Pierre, Petit (éds.) Pp. 87-115. Paris : Editions Publibook.

Hammer, Olav. 2001. *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden; Boston; Köln : Brill.

Harvey, Graham. 2014. "Pagan studies of paganisms ? A case study in the study of religions". In : *Bloomsbury Companion to New Religious Movements*. Chryssides, George, Ben Zeller (éds). Pp. 37-40. Londres : Bloomsbury.

--. 2016. "Paganism". In : *Religions in the Modern World : Traditions and Transformations (Third Edition)*. Woodhead, Linda, Christopher Partridge, Hiroko Kawanami (éds.). Pp. 345-367. Londres: Routledge.

--. 2017. "Paganism and Animism. In *Routledge Handbook of Religion and Ecology*". Jenkins, Willis, Mary Tucker, Evelyn and Grim John (éds.). Pp. 209-217. Oxford: Routledge International Handbooks.

Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Oxford ; Cambridge, Mass., USA: Wiley-Blackwell.

Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Szerszynski Bronislaw. 2005. *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford : Blackwell.

Héritier, Françoise. 1996. *Masculin/Feminin. La pensée de la différence.* Paris : Odile Jacob.

--. 2002. *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob.

Houtman, Dick, Stef Aupers. 2007. The Spiritual Turn and the Decline of Tradition : The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3). Pp. 305-320.

Houseman Michael. 2012. *Le rouge est le noir. Essai sur le rituel*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Hornung, Erik. 1992. *Les dieux de l'Egypte : l'Un et le multiple*. Paris : Flammarion.

Introvigne, Massimo. 1996. Damanhur : A Magical Community in Italy. *Communal Societies*, 16. Pp. 71-84.

Lepage, Martin. 2017. *Why be King ? I'm already a Queen!: Performances rituelles et négociations queer dans la communauté néo-païenne de Montréal*. Thèse de doctorat. Université du Québec à Montréal.

Lewis, James R. 2010. "How Religions Appeal to the Authority of Science". In : *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Lewis, James R., Olav Hammer (éds). Pp. 23-40. Leiden; Boston : Brill.

McRobbie, Angela. 2008. "Ré-articuler l'empirisme et le déconstructivisme : nouvelles questions pour le féminisme et les Cultural Studies". In : Hervé Glevarec, Eric Macé, Eric Maigret (éds.), *Cultural Studies. Anthologie*. Pp. 321-335. Paris: Armand Colin.

Mayer, Jean-François. 2004. « Qu'est-ce qu'une nouvelle religion ? » In : *La Naissance des Nouvelles Religions*. Mayer, Jean-François, Reender Kranenborg (éds). Pp. 5-22. Genève : Georg Editeur.

Melton, Gordon J. 2004. Toward a Definition of "New Religion". *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 1 (8). Pp. 73-87.

Mosconi, Nicole. 2008. Mai 68 : « Le féminisme de la *deuxième vague* et l'analyse du sexisme en éducation. *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, 41(3), Pp. 117-140.

Ochshorn, Judith. 1997. "Goddesses and the Lives of Women". In : *Women and Goddess Traditions : in Antiquity and Today*. King, Karen L. (éd). Pp. 377-405. Minneapolis : Fortress Press.

Palmer, Susan Jean. 1993. Women's 'Cocoon Work' in New Religious Movements: Sexual Experimentation and Feminine Rites of Passage. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(4). Pp. 343-355.

Palmisano Stefania, Nicola, Pannofino. 2014. Damanhur, An exemplary Utopia: An Analysis of the Public Identity of a New Religious Movement Online. *International Journal for the Study of New Religions*, 5(1). Pp. 27-50.

Pasche Guignard, Florence. 2015. The In/Visibility of Mothering Against the Norm in Francophone Contexts : Private and Public Discourses in the Mediation of "Natural Parenting". *Canadian Journal of Communication.* Special Issue Visible/Invisible : Religion, Media, and the Public Sphere, 40(1). Pp. 105-124.

--. 2016a. Nurturing the Sustainable Family. Natural Parenting and Environmentalist Foodways in Francophone Contexts. In : *Mothers and Food. Negotiating Foodways from Maternal*

Perspectives. Pasche Guignard, Florence, Cassidy Tanya M. (éds). Pp. 55-69. Bradford : Demeter Press.

--. 2019 (En préparation). Féminisme et « sexualité sacrée » dans les spiritualités contemporaines du bien-être. *Nouvelles Questions Féministes*.

Pasche Guignard, Florence, Tanya M. Cassidy (éds). 2016b. *Mothers and Food. Negotiating Foodways from Maternal Perspectives*. Pp. 55-69. Bradford : Demeter Press.

Platano, O. 2016. *La via horusiana* (V). Vidracco: Devodama.

Plutarque. 1937. *Sur les oracles de la Pythie.* Traduction, introduction et notes par Robert Flacelière. Paris : Les Belles Lettres.

Pike, Sarah M. 2001a. *Earthly Bodies, Magical Selves : Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press.

Pike, Sarah M. 2001b. "Introduction: We cast Our Circles Where the Earth Mother Meets the Sky Father". In : *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search fro Community*. Pike, Sarah (éd.). Pp. I-IX. Berkeley: University of California Press.

Pike, Sarah M. 2001c. "Driving into Fairie : Place, Myths and Neopagan Festivals". In : *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search fro Community*. Pike, Sarah (éd.). Pp. 11.40. Berkeley: University of California Press.

Pirenne-Delforge, Vincianne. 2005. La maternité des déesses grecques et les déesses-mères ; entre mythe, rite et fantasme. *Clio*. *Histoire, femmes et sociétés*, 21. Pp. 129-138.

Poupard, Paul. 1984. *Dictionnaire des religions*, Paris : PUF.

Prescendi, Francesca, Dominique Jaillard. 2008. « Pourquoi et comment connaître la volonté des dieux ? Divination et possession en Grèce et à Rome ». In : *Religions antiques. Une introduction comparée Egypte – Grèce – Proche-Orient – Rome.* Borgeaud Philippe., Francesca Prescendi (éds.). Pp. 75-100. Genève : Labor et Fides.

Salomonsen, Jone. 2002. *Enchanted feminism : the reclaiming witches of San Francisco*. Londres ; New York : Routledge.

Schnyder, Patrick. 2016. *Une brève histoire des déesses.* Montréal : Fides.

Sissa, Giulia. 1987. *Le corps virginal*, Paris : Librairie philosophique.

Starhawk. 1982. *The Spiral Dance : a rebirth of the ancient religion of the Great Goddess*. San Francisco : Harper & Row Publishers.

Streib, Heinz. 2008. "More Spiritual than religious : changes in the religious field require new approaches". In : *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock.* Streib, Heinz, Arstin Dinter, Kerstin Söderblom (éds.). Pp. 53-67. Leiden : Brill.

Streib, Heinz, Ralph W. Hood. 2011. "Spirituality" as Privatized Experience-Oriented Religion : Empirical and Conceptual Perspectives. *Implicit Religion*, 14(4). Pp. 433-453.

Sutcliffe, Steven J. 2003. *The Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Londres: Routledge Edition.

Von Stuckrad, Kocku. 2014. *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Boston; Berlin: De Gruyter.

Wangner, Hasel B. 1991. « Le matriarcat et la crise de la modernité », *Persée*, 6(1). Pp. 43-61.

Weber, Max. 1995 (1921). *Economie et Société : les catégories de la sociologie*. Paris : Pocket.

Wood, Matthew. 2010. "The sociology of spirituality: reflections on a problematic endeavour". In : *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Bryan Turner (éd.). Pp. 267-285. Oxford : Wiley-Blackwell.

Woodhead, Linda. 2012. Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et Sociétés* 1(27). Pp. 33-54.

Zoccatelli, PierLuigi. 2016. "All the Heavens in your Hands". Oberto Airaudi and the Art of Damanhur. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 19 (4). Pp. 145-162.

Sites Web

https://www.thetemples.org/en
https://www.unil.ch/issr/fr/home/menuinst/publications/working-papers.html
http://www.damanhur.org/fr/vivre-en-communaute/l-economie-et-le-travail
http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/magie-et-theurgie
http://www.damanhur.org/en/art-and-creativity/art-canons
http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/ecole-de-meditation
http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/ecole-de-meditation
http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/magie-et-theurgie
http://www.damanhur.org/fr/vision-spirituelle/philosophie
http://www.damanhur.org/en/spiritual-vision/magic-and-theurgy
http://www.damanhur.org/en/art-and-creativity/history
http://www.damanhur.org/en/share-experiences/damanhur-in-the-world
http://www.damanhur.org/en/spiritual-vision/popoli