

UNE DÉESSE CRÉÉE DE TOUTES PIÈCES, UNE DÉESSE SUR MESURE :

LE *GODDESS MOVEMENT* AUX ÉTATS-UNIS

Astrid VALLET

Université de Tours

Mots-clefs : féminisme, déesse, stigmat, invention, tradition.

Résumé : Dans le vaste paysage féministe des années 1970, les partisans du mouvement de la Déesse cultivent l'alternative à l'institution du christianisme, pilier du patriarcat. Dans cette démarche de création d'une spiritualité féministe, elles remanient l'histoire des civilisations, pensent le divin et le corps ensemble, pensent le stigmat hystérique. Sans déférence à l'authenticité historique, l'invention pure et simple d'une nouvelle foi et de nouveaux rituels élargit les horizons du présent. Le mouvement de la Déesse fait de l'invention une tradition féministe, exhorte d'inventer l'alternative, plutôt que de se contenter de l'existant.

Goddess movement, Goddess feminism, Goddess religion, Goddess spirituality... Autant de désignations pour un même mouvement, certes très éclectique, mobilisé sous l'égide d'un dénominateur commun : la figure de la Déesse. Le mouvement nord-américain de la Déesse est né dans les années 1970, animé par le projet d'une résurgence féministe dans des modalités religieuses et spirituelles (d'où la multiplicité des dénominations), projet dont il est bon d'interroger l'efficacité. L'analyse consistera dans un premier temps à montrer que les femmes, groupe socialement construit, sont marquées par un stigmat spécifique. Une deuxième partie sera consacrée à l'étude de la critique féministe du christianisme et détaillera les enjeux de l'élaboration d'une foi féminine alternative. Enfin, avec pour support les données recueillies par Wendy Griffin au contact de deux groupes du mouvement de la Déesse¹, la présente étude se penchera sur les mythes et traditions inventées comme réponses personnelles et politiques au stigmat et à l'oppression.

La construction sociale d'un genre hystérisé

Rappelons que la notion de genre trouve ses origines dans l'institution de la médecine, en la personne de John Money, psychiatre néo-zélandais. Il décèle en 1955 une dissemblance entre l'ensemble des caractères sexuels d'un corps qui dicte l'attribution à la naissance d'un sexe, masculin ou féminin, et ce qu'il appelle le « rôle de genre » et qu'il définit de la façon suivante :

Tout ce qu'une personne dit ou fait pour révéler son statut de garçon ou d'homme, de fille ou de femme, [...] Un rôle de genre n'est pas établi à la naissance, mais est construit cumulativement à travers les expériences rencontrées et les transactions, à travers l'apprentissage occasionnel et non planifié, à travers l'instruction explicite et l'inculcation [...] En bref, un rôle de genre s'installe largement de la même manière que la langue maternelle².

Le genre va par la suite s'affranchir du domaine de la psychiatrie et commencer à s'exporter vers celui des sciences sociales aux États-Unis, dans les années 70. Instrument de pathologisation des corps, il devient un outil d'analyse des féminismes et de la *queer theory*. À partir de la notion de genre, Judith Butler développe le concept de performativité : elle comprend l'apprentissage, ou plutôt l'acquisition du genre (puisque le processus n'est pas conscient) et son extériorisation comme une mise en scène sociale constante, une panoplie de performances de

1 GRIFFIN, 1995.

2 MONEY, 1956 : 548-549.

caractères sexués, de comportements, dont la répétition efface l'artifice³. La répétition explique comment le genre donne l'illusion d'être une essence innée et inaltérable. Dénaturaliser le genre pour le comprendre comme une construction sociale, non une réalité biologique inébranlable, permet de mettre en évidence le mode relationnel de cette construction : la catégorie « femme » prend sens et fonction par opposition et complémentarité avec la catégorie « homme », une relation de pouvoir qui implique une hiérarchisation.

Un parallèle entre le genre et l'ethnicité en tant que concepts se révèle des plus éclairants. Fredrik Barth récuse l'existence d'ethnies en tant que communautés à l'identité culturelle figée, et soustrait à cette conceptualisation coloniale le concept d'ethnicité. L'identité ethnique n'est nullement immuable, mais le résultat en perpétuelle évolution d'interactions dynamiques avec d'autres groupes. Les frontières constituent un élément clé à la compréhension des processus d'ethnicisation⁴ ; en ceci l'ethnicité et le genre divergent, puisque ce dernier est formulé par des interactions femmes-hommes internes à une même société, en l'occurrence, la société occidentale hétéropatriarcale, et non inter-sociétés. Néanmoins, si le groupe social des femmes n'est ni minoritaire, ni territorialisé, il se construit par différenciation de celui des hommes. Une partie de la différenciation renvoie au stigmat goffmanien⁵ propre à la femme, l'action du processus d'hystérisation selon Foucault, qui consiste à présenter le corps féminin comme « saturé de sexualité », le pathologiser et le soumettre à la surveillance médicale, lui assigner la fonction sociale de la reproduction⁶. Ce processus se traduit par une réification du corps des femmes, qui permet la violence et l'exploitation. Il se déploie avec une force redoublée sur les femmes qui l'ont conscientisé, qui y résistent, qui formulent des revendications qui lui sont contraires, leur valant les insultes non dénuées d'ironie de « mal baisées », « hystériques » et de « sorcières ».

Inventer la Déesse pour s'affranchir du Père

Les féministes de la deuxième vague aux États-Unis, qui émerge à la fin des années 1960, utilisent la figure de la sorcière comme symbole de féminité « déviante ». L'année 1968, à l'occasion d'Halloween, voit notamment naître W.I.T.C.H. (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell), un groupe de New-yorkaises connues pour leurs manifestations spectaculaires, chargées de symboles sataniques. Le choix de cet acronyme relève simplement de cette stratégie de provocation et ne témoigne toutefois pas d'un intérêt religieux pour la sorcellerie⁷. Le mouvement de la Déesse quant à lui voit le jour un peu plus tardivement et découle bel et bien de la profonde remise en cause du christianisme par des théologues

3 BUTLER, 2005.

4 BARTH, 1998 : 9-38.

5 GOFFMAN, 2009.

6 FOUCAULT, 2013 : 94.

7 ROUNTREE, 1999 : 140.

féministes. Il se distingue par sa relative discrétion dans l'espace public. Il convient de réserver pour plus tard l'étude de l'inversion du stigmat effectuée par les féministes de la Déesse ; en effet, ce phénomène de retournement et les spécificités propres au modus operandi du mouvement apparaissent de façon plus flagrante dans les rituels observés par Griffin, analysés en dernière partie.

Le christianisme sous toutes ses formes est identifié sans trop de mal comme une institution structurée et structurante de la société occidentale (ce constat n'est que plus vrai aux États-Unis, un pays si solidement bâti sur les fondements du puritanisme colonial et encore à ce jour peu sécularisé), une architecture de cadres de pensée profondément antagoniste aux revendications féministes. La question de la marche à suivre pour désarmer cette institution et la vision du monde qu'elle diffuse divise cependant les théologiennes. Il y d'une part les « réformistes », qui espèrent réinventer et réhabiliter le christianisme, et d'autre part les « révolutionnaires », qui considèrent que les traditions et les symboles chrétiens demeureront inextricables des cadres de pensée misogynes⁸. Dans l'ensemble, les féministes de la Déesse sont de celles qui ne peuvent que difficilement concevoir la réappropriation complète du christianisme. Wendy Griffin résume la critique du christianisme formulée par les féministes de la Déesse dirigée en ces termes :

La sorcellerie féministe estime que l'oppression des femmes et l'exploitation de l'environnement (intimement liés, selon elles) sont profondément enracinés dans les religions patriarcales. Elles avancent que Dieu le Père et Créateur est un mythe dévitalisé, qui ne rend pas compte du vécu des femmes, et ne peut donc possiblement pas les relier à l'ensemble de la structure sociale. Elles se concentrent en particulier sur les différences entre l'image mythique d'une divinité féminine qui crée la vie seule, par un acte de parthénogénèse, en puisant dans son propre corps, un acte physique et matériel, et celui d'une divinité masculine chaste, transcendante, qui crée la vie en une pensée ou un mot et qui se tient au-dessus et séparé de sa création. Elles évoquent la « forme-pensée patriarcale » fondée sur cette seconde image et relèvent comment celle-ci influence la manière dont nous comprenons le monde et l'expérience humaine⁹.

Il convient d'abord de commenter l'utilisation de l'étiquette « sorcellerie ». Tout comme la catégorie « femme » est construite et ne prend sens que dans la relation de pouvoir qui la lie à la catégorie « homme », Stuart Clark suggère que la sorcellerie ne se définit que par ce qu'elle n'est pas : le christianisme. Ainsi, la sorcellerie se construit en creux et en marge des dogmes chrétiens et s'avère alors être le véhicule parfait d'un projet anti-chrétien¹⁰. La critique porte sur l'échec de cette religion à accomplir la promesse de son étymologie supposée, *religare*, « relier », plaçant ainsi l'emphase sur l'aliénation des femmes au sein d'un système qui ne saurait

8 WEAVER, 1989 : 53.

9 GRIFFIN, 1995 : 39.

10 CLARK, 2005 : 3-10.

pourtant fonctionner sans elles. L'absence de corporalité du divin pose aussi particulièrement problème, puisque le corps féminin est un sujet central de la théorie et de la *praxis* féministes, objet de l'hystérisation, porteur de stigmat, comme évoqué plus haut. Griffin aborde ensuite le système de croyances chrétien, qui classe les domaines du matériel et de l'émotionnel, attribués aux femmes et à la féminité, en deçà des domaines de l'intellectuel et du spirituel, attribués aux hommes et à la masculinité. Le corps et les émotions constituent des obstacles à dépasser. Cette hiérarchisation entraîne de fait une dévalorisation de la vie terrestre¹¹. Tandis que la religion chrétienne tend à la transcendance, la spiritualité élaborée par les féministes de la Déesse se centre au contraire sur l'immanence.

Dans la quête d'alternatives au christianisme hégémonique, relectures et réinterprétations de la Bible, anciennes religions païennes, Wicca, sont jetées dans un même creuset. L'enjeu de cette quête est d'autant plus crucial qu'il est double : il est question de répondre non seulement au besoin personnel des féministes qui ne se retrouvent plus dans leur foi chrétienne, mais également à la nécessité plus globale de produire des cadres de pensée sur lesquels pourrait s'articuler un autre modèle politique viable. Bien entendu, la genèse de cette alternative religieuse ne s'est pas opérée *ex nihilo*, mais par l'excavation du passé, par un « renouveau de l'»Ancienne Religion»¹² ». C'est en ce point majeur que le mouvement s'est attiré les foudres de nombres de consœurs théologiennes, féministes, d'experts archéologues et anthropologues : l'invention d'une matriarchie originelle, d'un culte d'une déité féminine et unique qui serait tombé dans l'oubli, en l'absence de toute preuve, au-delà de toute vérifiabilité historique. La démarche des féministes de la Déesse peut se résumer en une citation de Monique Wittig : « Tu dis qu'il n'y a pas de mots pour décrire ce temps, tu dis qu'il n'existe pas. Mais souviens-toi. Fais un effort pour te souvenir. Ou, à défaut, invente¹³. » La création délibérée d'un passé témoigne d'une volonté d'inscrire les femmes, féministes de la Déesse ou non, dans un même récit, véridique ou non. Il ne s'agit pas d'une tentative d'affirmer la différence des féministes de la Déesse, encore moins un effort de délimiter le groupe, au contraire. Le mythe de la matriarchie préhistorique invite les femmes qui le souhaitent à se revendiquer d'une même communauté d'expérience, par le biais d'un passé commun imaginé, un « Avant » universel sans violence patriarcale sur lequel le futur peut être modelé. La référence à un héritage ancestral et à un précédent historique a pour double effet de conforter les féministes de la Déesse dans la légitimité de leur projet et d'appeler à la résurgence des non-membres.

Études de cas – les rituels du Coven of the Redwood Moon et du Womancircle

Le recours à l'imagination ne s'arrête cependant pas à la fabrication du passé. En effet, la spiritualité de la Déesse implique l'invention pragmatique de rituels à pratiquer, dans le

11 GRIFFIN, 1995 : 39-40.

12 WEAVER, 1989 : 51.

13 WITTIG, 1969 : 55.

présent. Je ne rapporte ci-dessous que les éléments les plus significatifs, à mon sens, de trois rituels distincts auxquels a assisté Griffin.

Lors du premier rituel de pleine lune décrit par Griffin, la prêtresse Hypathia du Coven of the Redwood Moon avait joué le rôle de la déesse Diane : « Hypathia me dit plus tard qu'elle n'était pas 'devenue' ou n'avait pas 'invoquée' Diane, des mots qui suggéreraient que la Déesse est extérieure à la prêtresse. Hypathia avait plutôt 'manifesté la part' d'elle qui était Diane. » De plus, il semble important de préciser que Hypathia est, selon les termes de Griffin elle-même, une femme « à l'air puissant, obèse » et qu'elle ne correspond donc pas aux représentations traditionnelles de la déesse Diane. Pour citer encore Griffin, « C'était une image de Diane totalement différente de celle avec laquelle nous étions familières. C'était Diane, Déesse de la Lune et Dame des Choses Sauvages. » Dernier détail important, les femmes se trouvant dans leur « Période Lunaire » s'étaient vues offrir un bouquet d'herbes ornemental de la main de la prêtresse¹⁴.

La célébration du solstice d'hiver pour le Womancircle avait eu lieu dans une salle paroissiale (Griffin n'en spécifie pas l'obédience), louée pour accueillir près de deux cents personnes. La cérémonie incluait trois prêtresses : une Isis noire, une Tonatzin chicana et une Vierge Marie blanche. Griffin ne détaille que l'intervention de la Vierge Marie, présentée sous un nouveau jour, comme une incarnation à part entière de la Déesse, en révélant à l'assemblée ses jupons rouges, en dessous de ses robes traditionnelles bleue et blanche, une allusion à sa chair et sa sexualité¹⁵.

À la suite d'une série de séminaires portant sur l'Aïeule, facette de la Déesse, le Womancircle avait tenu un rituel en son honneur, qui s'était déroulé sans prêtresse, mais en l'honneur d'un nombre indéterminé de femmes d'âge mûr, qui avaient chacune pris la parole pour se présenter, nommant leur mère, grand-mère et arrière-grand-mère maternelles, et annoncer ce qu'elles pouvaient apporter à la communauté. Certaines avaient promis la sagesse et la guérison, d'autres le plaisir sexuel et le pouvoir politique¹⁶.

Afin d'analyser ces rituels, on s'appuie sur le concept d'invention de la tradition proposé par Hobsbawm et Ranger, spécifiquement sur la triple distinction suivante :

[Les traditions inventées] semblent appartenir à trois types qui se recoupent : a) celles qui établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, des communautés réelles ou artificielles ; b) celles qui établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorité ; c) celles dont le but principal [est] la socialisation,

14 GRIFFIN, 1995 : 42-43.

15 GRIFFIN, 1995 : 43-44.

16 GRIFFIN, 1995 : 44-46.

l'inculcation des croyances, des systèmes de valeurs et des codes de conduite¹⁷.

Le fait que ces notes aient été prises par Griffin, une « membre périphérique ¹⁸ » de ces deux groupes, est non négligeable et la possibilité que ceci biaise l'analyse n'est pas à écarter, néanmoins, selon toute vraisemblance, les traditions inventées qui viennent d'être présentées appartiennent surtout aux types a et c. Le rituel muet de pleine lune du Coven of Redwood Moon requiert un certain niveau de familiarité avec le groupe et une compréhension préalable de leurs croyances spécifiques ; cette absence de discours explicatif semble indiquer que l'heure n'est pas à la pédagogie ou à la vulgarisation, mais que le but principal est bel et bien de renforcer le sentiment d'appartenance au groupe. En contraste, les rituels du Womancircle apparaissent moins axés sur la consolidation de l'identité du groupe, même si cette dimension demeure décelable, au profit d'une plus grande ouverture vis-à-vis des non-membres. La pluralité des facettes de la Déesse et les prises de paroles individuelles dévoilent un certain désir de faire connaître voire de transmettre (et non d'inculquer) leur système de valeurs. Il n'est par ailleurs pas étonnant que les rituels de ces deux groupes ne laissent deviner que très peu d'affinités avec le type b, étant donné que le mouvement de la Déesse est justement caractérisé par sa décentralisation, son éclectisme et formé contre l'institution de l'Église.

Les traditions inventées de ces deux groupes ont pour point commun l'incorporation sélective de divinités païennes et/ou de femmes sacrées, cependant la sélection s'opère aussi à l'échelle de la représentation de ces dernières. Même si le symbole de son arc est conservé, Diane n'est pas une femme élancée et discrète, mais grosse, qui exhale le pouvoir, sauvage. Quant à la Vierge Marie, qui conserve ses robes bleue et blanche par-dessus ses nouveaux jupons rouges, et quant aux Aïeules, toujours vêtues de noir, elles sont sexuellement actives. A travers ces différentes interprétations de la Déesse, les féministes se réapproprient la matérialité de leur corps, leur sexualité, leurs menstruations, leur âge, leur poids, etc. Si l'hystérisation du corps des femmes chosifie, la spiritualité de la Déesse élabore des traditions qui semblent avoir un but explicitement thérapeutique, régénérateur. La divinisation du corps féminin inverse le stigmat de manière ritualisée¹⁹.

Le rapport que les féministes de la Déesse entretiennent avec la sorcellerie est fondamentalement différent de ce que laissent deviner les W.I.T.C.H, mentionnée précédemment. Les W.I.T.C.H. instrumentalisent la figure de la sorcière diabolique le temps

17 HOBBSAWM & RANGER, 2012 : 9.

18 GRIFFIN, 1995 : 36.

19 La centralité du corps dans ces pratiques peut avoir pour effet secondaire néfaste la ré-essentialisation de la catégorie « femme »; divine plutôt qu'hystérique, elle demeure définie par ses organes sexuels. Cette tendance bio-essentialisante du mouvement de la Déesse était déjà débattue et réprouvée dans les cercles féministes de l'époque et le fut de façon croissante avec le développement de la *queer theory*, exposée plus haut, ainsi que la compréhension approfondie de la transidentité.

d'une manifestation politique, sans que celle-ci ne devienne une composante de leur identité de femme. A l'inverse, Griffin constate que : « Beaucoup de femmes du mouvement de la Déesse pratiquent la sorcellerie et la magie d'une manière semblable aux Dianistes et aux néopaiens, cependant beaucoup d'entre elles ont tendance à ne pas s'auto-désigner «sorcières»[...]»²⁰ » Malgré l'héritage indubitable que constitue la sorcellerie dans le mouvement de la Déesse, le fait que ses participantes rechignent à se proclamer fièrement sorcières est symptomatique d'une incapacité ou d'un refus de renverser totalement le stigmat de la sorcière. Que cela revienne à dire que le mouvement de la Déesse est « politiquement léthargique²¹ » est sujet à discussion. Fréquemment taxées de douces rêveuses en quête d'évasion et non de se poser en remède au patriarcat, les féministes de la Déesse, tout du moins le Coven of the Redwood Moon et le Womancircle étudiés par Griffin, se caractérisent par une vie associative dynamique, en parallèle des rituels déjà analysés : élaboration et suivi d'une initiation à la pratique de la magie et du féminisme, organisation de séminaires et d'ateliers d'échange ouverts au public, etc. En somme, à défaut de produire de la recherche ou de s'attaquer frontalement aux institutions patriarcales, ces groupes concentrent leurs efforts sur la sensibilisation du public et la diffusion de leurs systèmes de valeurs.

Pour conclure, le mouvement de la Déesse semble tenir la promesse non dénuée d'ambition de proposer une alternative au christianisme, une alternative plurielle, anti-normative, infiniment réinventable ; peut-être plus justement, donc, une multiplicité d'alternatives. La valeur de la contribution des féministes de la Déesse à la lutte contre l'oppression patriarcale réside non tant dans les traditions qu'elles inventent, mais dans la mise en exergue de la tradition de l'invention en tant qu'outil conceptuel et pratique, à destination des théologiennes les plus érudites et des femmes qui cherchent un baume au stigmat apposé sur leur corps hystérisé. Si des féministes plus séculaires ont reproché aux féministes de la Déesse un militantisme apathique, un romantisme inutile, il importe de concéder à ces critiques que les bienfaits tangibles du mouvement semblent principalement situés dans la sphère privée. La féminisation du divin et la divinisation des femmes sont des actes régénérateurs à l'échelle personnelle et communautaire, politiques à travers leur portée symbolique.

20 GRIFFIN, 1995 : 38.

21 WEAVER, 1989 : 62.

Bibliographie

- BARTH, Fredrik (1998), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Long Grove, Waveland Press.
- BERGER, Helen A. & EZZY, Douglas (2009), « Mass Media and Religious Identity: A Case Study of Young Witches. » *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 48, n°3, p. 501-514.
- BUTLER, Judith (2005), *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, La Découverte.
- CLARK, Stuart (2005), *Thinking With Demons, The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Clarendon Press.
- De BEAUVOIR, Simone (2011), *Le deuxième sexe – Tome 2*. Paris, Éditions Gallimard.
- FERARO, Shai (2015). « Connecting British Wicca with Radical Feminism and Goddess Spirituality during the 1970s and 1980s: The Case Study of Monica Sjöö. » *Journal of Contemporary Religion*, vol. 30, n°2, p. 306-321.
- FOUCAULT, Michel (2013), *L'Histoire de la Sexualité, 1. La volonté de savoir*. Paris, Éditions Gallimard.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity* (2009), New York, Simon and Schuster.
- GRIFFIN, Wendy (1995), « The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity. » *Sociology of Religion*, vol. 56, n°1, p. 35-48.
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (2012), *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MONEY, John, HAMPSON, Joan G. & HAMPSON, John L. (1956), « Hermaphroditism: recommendations concerning case management. » *The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism*, vol. 16, n°4, p. 547-556.
- PLUMAUZILLE Clyde & ROSSIGNEUX-MÉHEUST, Mathilde (2014), « Le stigmat ou 'La différence comme catégorie utile d'analyse historique. » *Hypothèses*, vol. 17, n°1, p. 215-228.
- ROUNTREE, Kathryn (1999), « THE POLITICS OF THE GODDESS: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate. » *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, vol. 43, n°2, p. 138-165.
- (2001), « The Past is a Foreigners' Country: Goddess Feminists, Archaeologists, and the Appropriation of Prehistory. » *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16, n°1, p. 5-27.
- WEAVER, Mary Jo (1989), « Who Is the Goddess and Where Does She Get Us? » *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 5, n°1, p. 49-64.
- WITTIG, Monique (1969), *Les Guérillères*. Paris, Les Éditions de Minuit.