

Manéli Farahmand

NÉOCHAMANISME MAYA



Regards anthropologiques

Antipodes

NÉOCHAMANISME MAYA

REMERCIEMENTS

L'édition de ce livre a reçu le soutien du Fonds des publications de l'Université de Lausanne, de la Société académique vaudoise et de la Fondation Van Walsem.

L'étape de la prépresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



Les Éditions Antipodes bénéficient d'une prime d'encouragement de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024.

MISE EN PAGE

Fanny Tinner | chezfanny.ch

CORRECTION

Adeline Vanoverbeke

TRAITEMENT DES IMAGES

Images3, Renens

COUVERTURE

Sergio Layd Sonidos del Origen montre ses masques rituels, Mérida, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Ce texte est sous licence Creative Commons: elle vous oblige, si vous utilisez cet écrit, à en citer l'auteur-e, la source et l'éditeur original, sans modification du texte ou de l'extrait et sans utilisation commerciale.

© 2021, Éditions Antipodes

École-de-Commerce 3, 1004 Lausanne, Suisse

www.antipodes.ch – editions@antipodes.ch

DOI: 10.33056/ANTIPODES.11889

Papier, ISBN: 978-2-88901-188-9

PDF, ISBN: 978-2-88901-945-8

EPUB, ISBN: 978-2-88901-946-5

Manéli Farahmand

Postface de Stefania Capone

Photographies de Laetitia Gessler et Olivier Gschwend

NÉOCHAMANISME MAYA

**PASSÉ REVISITÉ, POUVOIR AU FÉMININ
ET QUÊTE SPIRITUELLE**

REMERCIEMENTS

Ce livre, qui représente l'aboutissement de six années de recherche doctorale, n'aurait pu être réalisé sans l'aide et l'inspiration de plusieurs personnes que je souhaite mentionner ici.

J'exprime tout d'abord toute ma reconnaissance envers ma directrice de thèse, la Professeure Irene Becci. Je mesure la chance inouïe que j'ai eue de collaborer avec elle. L'avoir rencontrée en 2012, année annoncée de la fin du monde, a été pour moi le signe d'un véritable «renouveau». Cette recherche n'aurait pas pu être menée à bien si je n'avais pu profiter de ses dons de supervision et de ses relectures infatigables.

Je remercie aussi le Professeur Peter Beyer d'avoir accepté la co-direction de la thèse et de m'avoir accueillie avec une grande bienveillance à l'Université d'Ottawa. Ce séjour d'une année au Canada m'a permis de décentrer mon regard, en profitant des approches anthropologiques nord-américaines sur les questions touchant à l'autochtonie. Je le remercie pour ses relectures et ses conseils avisés.

J'ai grandement profité des innombrables échanges intellectuels que j'ai eu la chance de partager, durant toutes ces années, avec l'historien des religions Jean-François Mayer. Ses travaux inédits sur les religiosités contemporaines ont permis de faire mûrir ce projet et de soulever des pistes d'analyse qui n'auraient autrement pas été envisagées.

Je tiens également à remercier trois anthropologues de renom et spécialistes de l'Amérique latine, qui ont accompagné cette recherche par leurs conseils et leurs interventions riches et inspirantes : Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée de la Torre et Stefania Capone. Cette dernière a accepté d'être membre de mon jury de thèse et est l'auteure de la postface du livre, ce dont je la remercie tout spécialement.

Je tiens enfin à remercier les professeur·e·s Lori Beaman, James MacKenzie et Ilario Rossi d'avoir su orienter mon regard et d'avoir accepté d'expertiser ma recherche en prenant part au jury.

Mes remerciements seraient incomplets s'ils ne faisaient pas mention des professeur·e·s et collègues qui, de près ou de loin, ont contribué au bon déroulement de ma recherche : merci à Anna Fedele, Pierre-Yves Brandt, Christophe Nihan, Francesca Prescendi, Raphaël Rousseau, Monika Salzbrunn et Jörg Stolz.

Alexandre Grandjean, Eva Marzi, Anaïd Lindemann, Pascal Tanner, Christophe Monnot et Serjara Aleman Villalta (pour n'en citer que quelques-uns) ont été de précieux collègues tout au

long de ce parcours doctoral. Je remercie aussi particulièrement Emmanuelle Buchard, Samuel Blouin et Simon Mastrangelo de notre complicité et du partage d'expériences de terrain, ainsi que Frank Müller et Aline Hostettler d'avoir éclairé mon parcours durant ces six années de recherche. Toute ma gratitude va à Nicolas Boissière et Sybille Rouiller, mes frère et sœur de recherche sur les « néo ». J'apprécie pleinement ce que cette recherche doit à nos complicités amicales et à nos heures de discussions sur nos sujets de recherche connexes. Je remercie aussi Anne-Sophie Schmid et Isaac Pante pour leurs relectures attentives, et Florence Rivero pour sa retranscription d'entretiens.

Que les institutions qui ont permis de mener à bien l'entreprise éditoriale de cet ouvrage soient aussi chaleureusement remerciées : les Éditions Antipodes, le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), la Société académique vaudoise (SAV), le Fonds d'aide à la publication de l'Université de Lausanne et la Fondation Me J.-J. van Walsem.

Sans la fructueuse collaboration avec la talentueuse photographe Laetitia Gessler, ce travail n'aurait pas l'apparence visuelle qui est la sienne. Qu'elle soit remerciée d'avoir relevé les défis inhérents à l'enquête ethnographique et, plus encore, de son ouverture d'esprit et son amitié. Ma reconnaissance va également à Olivier Gschwend pour notre première ethnophotographie au Mexique.

Enfin, ma gratitude s'adresse à toute ma famille, à la famille Cerutti, à Francine Cruz et à mon conjoint, Jan Forster, pour leur soutien indéfectible et chaleureux.

Ce livre est dédié à toutes les personnes rencontrées au Mexique et au Guatemala durant mon aventure ethnographique. Ce travail n'aurait pas été possible sans leurs témoignages et leur confiance. Je remercie tout particulièrement Arcadio, Yamile, Ivan, Yax Kin, Véronica, Cristina, Maria Carmen, Eugenia et Shantal, dont les récits m'ont profondément touchée. Je leur suis extrêmement reconnaissante de m'avoir intégrée à leurs univers ; ils ont permis de donner vie à ce travail.

INTRODUCTION

L'altérité incarne l'idéal ou l'inacceptable,
l'autre ou le semblable, et implique
la distanciation ou la proximité.¹

Le présent ouvrage porte sur les chamanismes contemporains nés dans un contexte globalisé, plus communément désignés sous l'appellation *néochamanisme*. Le néochamanisme spécifique à ce livre fait référence à une spiritualité autochtone d'origine centre-américaine : la spiritualité maya.

La pratique de l'anthropologie consiste à « faire du terrain », c'est-à-dire à aller à la rencontre des personnes, à les écouter sur leur parcours et à s'efforcer de pénétrer leurs univers de sens et de les comprendre, quand bien même on ne partage pas nécessairement leurs convictions. En sciences sociales des religions, la globalisation implique l'adoption de méthodologies innovantes à même de rendre justice à la diversité et à l'éclectisme des référents qui inspirent et structurent les mouvances religieuses contemporaines. La littérature scientifique a largement démontré que, dans la création de nouvelles identités religieuses² comme dans la circulation des imaginaires, des personnes et des rites, la globalisation jouait comme un facteur d'hétérogénéité.

Les dynamiques des mobilités spatiale et sociale induites par la globalisation ouvrent la voie à des identités plurielles, fluctuantes, qui puisent dans des univers sociaux parfois concurrents, voire contradictoires. L'acteur pluriel des sociétés urbaines doit donc être pensé avec sa trajectoire complexe, ses registres d'action et ses schèmes d'expériences variés, et ses référents multiples³, autant de mobilités qui démultiplient les modalités du rapport au religieux. Il est désormais possible de s'engager dans une voie religieuse exclusive ou, à l'inverse, d'expérimenter une diversité de ressources de sens dans une logique de *believing without belonging* (croire

1. Segalen, 1989.

2. Beyer, 1994.

3. Lahire, 1998, p. 35.

sans appartenir)⁴. L'individualisation des identités personnalise les expériences religieuses, tant et si bien que les sans appartenance religieuse, les distanciés et les séculiers font aujourd'hui partie intégrante de ce nouveau paysage hétéroclite⁵.

Dès les années 1970-1980, les scientifiques des religions ont observé l'émergence de nouvelles religiosités dans l'espace public, favorisées notamment par la sécularisation et les dynamiques migratoires. Le néochamanisme d'inspiration ethnique, dont je fais l'analyse dans ce livre, fait partie de ces nouvelles religiosités et s'inscrit dans ce contexte plus large de changements religieux contemporains. Roger Bastide, éminent sociologue et anthropologue français, faisait déjà état de ces changements en 1975, dans son ouvrage intitulé *Le Sacré Sauvage*:

Il est vrai que Nietzsche a proclamé la mort des Dieux en attendant que Foucault proclame la mort de l'homme (...). Il est vrai aussi que le christianisme, l'Islam dans une certaine mesure, sont entrés en crise. Il est vrai enfin que les sociologues nous rebattent les oreilles, depuis quelques décennies, avec leur processus de « sécularisation » (...). Mais la mort des Dieux institués entraîne-t-elle la disparition de l'expérience instituante du Sacré à la recherche de nouvelles formes où s'incarner? Mais la crise des organisations religieuses ne provient-elle pas d'une non-adéquation, cruellement ressentie, entre les exigences de l'expérience religieuse personnelle et les cadres institutionnels dans lesquels on a voulu la mouler – en vue souvent de lui ôter sa puissance explosive, considérée comme dangereuse pour l'ordre social?⁶

Dans le sillage de la contre-culture émergent de nouvelles formes de rapport au « sacré ». Elles sont personnalisées et anti-institutionnelles, on assiste ainsi à une « explosion sauvage » d'expériences « non domestiquées » ou plutôt « dé-domestiquées ». Bastide y voit une « crise de l'institué », voire une « révolte contre l'institué religieux »⁷

4. Davie, 1990.

5. Stolz *et al.*, 2015, p.121. Les distanciés peuvent prendre part à certains événements de l'Église ou adopter l'une ou l'autre technique de spiritualité alternative sans pour autant adhérer à une vision religieuse ou spirituelle. Les séculiers, quant à eux, n'ont pas de pratique religieuse et ne fréquentent pas les Églises.

6. Bastide, 1975, p. 214.

7. *Ibid.*, p. 229.

favorable à la montée d'une multitude de mouvances spirituelles et ésotériques où priment l'expérience, les sens, le corps et le vécu :

Cette « administration » du sacré par l'Église a une valeur positive certes : elle en permet la continuation sous la forme d'une commémoration, et comme d'un souvenir assourdi — mais d'un autre côté, l'institution se retourne contre le vécu, pour l'emprisonner derrière les barreaux de ses dogmes ou de sa liturgie bureaucratisée, de façon qu'il ne se réveille plus, en innovations dangereuses, en un autre discours que le seul discours accepté par l'orthodoxie, ou ne s'exalte dans la démesure. Toute Église constituée a sans doute ses mystiques, mais elle s'en méfie, elle leur délègue ses confesseurs et ses directeurs de conscience pour diriger, canaliser, contrôler leurs états extatiques, quand elle ne les enferme pas dans quelque couvent que leurs cris d'amour éperdu ne peuvent percer. (...)

Au fur et à mesure que l'Église perd ses fidèles, on voit pulluler, en particulier dans les grandes métropoles, les petites sectes ésotériques, les cabinets d'astrologues, les cliniques des nouveaux guérisseurs.⁸

Le phénomène dit « New Age » s'inscrit dans la dynamique décrite par Bastide. La littérature scientifique propose deux définitions principales du New Age : soit un mouvement historique californien, caractérisé par l'attente d'une nouvelle ère, dite « Ère du Verseau », fondée sur la représentation d'une société idéale⁹, soit une expression générique qui englobe une pléiade de réseaux nés dans le sillage des courants de la contre-culture, où circulent des disciplines teintées de développement personnel, de sagesses orientales, d'ésotérisme occidental et d'amérindianisme (telles que le chamanisme, le yoga, la méditation, les massages et d'autres disciplines psychocorporelles)¹⁰.

À la fin du XX^e siècle, en l'absence de faits historiques attestant d'une transition vers « le paradigme du Verseau », des chercheurs se sont interrogés sur la fin possible du New Age en tant que mouvement utopique¹¹. Il est question, désormais, de mutation du New Age, se recyclant dans des réseaux de conférenciers et de thérapeutes

8. *Ibid.*, pp. 225 et 227.

9. Van Hove, 1999.

10. Champion, 1995 ; Mayer, 2013.

11. Mayer, 2013, p. 8.

alternatifs en quête de guérison, de transformation intérieure et de bien-être.

Ce livre se propose d'illustrer les prolongements actuels du New Age à travers l'exemple d'un néochamanisme d'inspiration ethnique lié au phénomène « 2012 » et le récit de la fin du calendrier maya qui, dans sa dans sa lecture « new age », semble avoir été l'un des facteurs de renouveau chamanique en contextes urbains, à une échelle globale. Point de départ de ma recherche et fil rouge entre mes terrains, l'étude de ce récit constitue une occasion unique de dépeindre les imaginaires actuels autour des Mayas, avec leur lot de mythes, de fantasmes et de projections qu'ils suscitent dans les milieux du New Age. Cette étude est aussi une occasion de lire nos sociétés actuelles au travers de ces projections.

Partant d'un travail d'enquête ethnographique, cet ouvrage expose les résultats d'observations menées dans quatre pays, pendant six ans. Ces contextes, que sont le Guatemala, le Mexique, l'Allemagne et la Suisse¹², sont interreliés par des réseaux de néochamanes et/ou de thérapeutes non conventionnels proches du New Age.

Les recherches documentées dans cet ouvrage débutent en Suisse romande en 2012, sur les pas de personnes qui théorisent et ritualisent la fin du calendrier maya. Cette première ethnographie a été l'occasion de rencontrer le Maya k'iche' ¹³ Arcadio Salanic, fondateur d'un espace de revitalisation de la « spiritualité maya » ¹⁴ au Guatemala, alors venu en Suisse animer des conférences sur ce thème, mais surtout apporter de la visibilité aux luttes de certains peuples autochtones du Guatemala. En plus de la Suisse, durant ses séjours, ce terrain s'est poursuivi au Guatemala, dans un contexte politiquement explosif. Un conflit municipal autour de l'octroi d'une concession territoriale à une société transnationale m'a contraint à quitter ce terrain sensible et dangereux. J'ai donc poursuivi ma recherche dans le sud-est du Mexique sur les traces des adorateurs du Soleil.

À Mérida, la Tradition Maya Solaire (TMS) ¹⁵ est une mouvance néochamanique qui s'inscrit dans le deuxième âge du New Age ¹⁶, un deuxième âge traversé par les notions de révolution culturelle, de

12. Avec une centralité accordée au Mexique. Le terrain en Allemagne y est intégré par le biais de courtes illustrations.

13. Groupe ethno-linguistique du Guatemala.

14. Je reviendrai sur cette expression.

15. TMS est une abréviation de la Tradition Maya Solaire, qui apparaîtra à plusieurs reprises dans ce livre.

16. Sur les deux âges du New Age, voir Sutcliffe, 2003.

libération sexuelle et de féminisme. Il offrait une excellente occasion de conceptualiser le néochamanisme au prisme du genre. Là encore, l'ethnographie a croisé deux lieux : le Mexique et la Suisse alémanique, via la section féminine suisse du groupe mexicain.

J'ai ensuite étudié les activités d'Ac Tah, un néochamane maya ayant fondé un mouvement social au Mexique sur la base de sa lecture des calendriers mayas, et l'ai suivi au Mexique et en Allemagne pour observer ses ateliers de nutrition maya ainsi qu'une cérémonie de hutte de sudation¹⁷.

Enfin, je suis retournée au Mexique une dernière fois avec la photographe Laetitia Gessler. Nous souhaitions comprendre comment, dans certains milieux de renouveaux chamaniques, les dynamiques de genre et la mobilité spatiale sont intrinsèquement liées à la créativité religieuse. Des concepts tels que la Terre-Mère sont ainsi des pivots alimentant tout un univers symbolique à même de repenser les rapports de genre. Ce livre se construit ainsi non seulement autour d'échanges et d'expériences rituelles vécues en terrain néochamanique, mais aussi autour d'éléments théoriques et méthodologiques destinés à les mettre en perspective. Les photographies de Laetitia Gessler contribuent à cette mise en dialogue en donnant à voir le voyage et l'aventure que constitue toute recherche en anthropologie.

QU'EST-CE QUE L'ON SAIT DES MAYAS ?

Dans sa conférence publique sur le « calendrier maya », le néo-mayaniste¹⁸ californien Xan Xel Lungold répond ainsi à la question du public : « D'où les Mayas ont-ils tiré cette information au départ (au sujet du nouveau cycle à la fin du calendrier) ? »¹⁹ :

Nous ne le savons pas précisément. Ils ont leurs propres légendes à ce sujet. Elles sont en fait tout ce que nous en savons. Leurs légendes racontent qu'une personne, ou un dieu, du nom de

17. Rite indigène chamanique (en maya, appelé *temazcal*), dans une sorte de « sauna », sous une tente à la structure voûtée. Au centre sont placées des pierres chaudes qui symbolisent les ancêtres.

18. Le terme « mayaniste » désigne généralement les anthropologues et archéologues spécialistes des civilisations mayas (Villa Rojas, 1985). Par « néo-mayanisme », il est entendu ici le courant né aux États-Unis dans les années 1980-2000, composé de chercheurs indépendants proches des cercles new age californiens, et qui proposent une relecture des calendriers mayas (Sitler, 2006 et 2011).

19. Sa conférence publique la plus connue est diffusée en 18 parties sur YouTube : [<http://www.youtube.com/watch?v=fPvC7dv-ROo&feature=relmfu>], consulté d'abord le 8 octobre 2012, puis le 30 octobre 2020. Vidéos sous-titrées en français.

Itzamma, est venu vers les Mayas et leur a donné des connaissances au sujet de l'écriture, du langage, des mathématiques et du Calendrier. Donc cette connaissance leur a été donnée en cadeau. D'où venait Itzamma et où allait-il, nous ne le savons pas vraiment. Et franchement, ce n'est pas notre affaire de savoir d'où ils ont eu cette connaissance. C'est beaucoup plus important ce que nous allons faire de cette information maintenant.²⁰

Cet extrait est emblématique à double titre : il met en lumière, d'une part, l'existence d'un pragmatisme chez les Occidentaux, qui s'inspirent de cosmologies indigènes, du fait qu'il s'agit de représentations où priment l'usage et l'utilité (un usage personnalisé et subjectivé) et, d'autre part, le caractère approximatif des représentations occidentales autour des « Mayas », ce peuple lointain aux prophéties mystérieuses dont on ne connaît vraiment ni les origines historiques ni les localisations, ce qui soulève ici la question de l'appropriation culturelle.

Dans son article « We Are *Not* Indigenous ! », Quetzil Castañeda s'efforce de déconstruire les stéréotypes autour des « Mayas ». Touristes, ONG, médias, politiques et *new agers* sont autant d'agents qui participent à la construction d'une image fantasmée de la mayanité, oscillant entre victimisation excessive, hyper-spiritualisation, militantisation et approche esthétisante²¹. Les Mayas sont représentés comme un peuple spirituel homogène, figé hors du temps et de l'espace.

Il existe plus d'une vingtaine de systèmes de comptage du temps maya précolombien. Ils se distinguent par leurs modalités de décompte des mois, leur usage et fonction²². Le système calendaire le plus connu a été produit pendant la période classique (250-900 apr. J.-C.).

L'époque classique marque l'essor de la civilisation maya. La culture de cette période se distingue par ses grandes œuvres architecturales et son développement scriptural fécond. Au XIX^e siècle, Alfred P. Maudslay (1850-1931) et Teobert Maler (1842-1917) sont les premiers archéologues européens à étudier les monuments mayas et à décrire leurs religions et écritures²³.

20. *Ibid.*, partie 9, 5 min. Cet extrait est également thématisé dans Farahmand, 2020.

21. Castañeda, 2004, pp. 36-38.

22. Roulet et Strub, 2012.

23. Taub, 1995, p. 53.

Leur successeur Eric S. Thompson (1898-1975) est probablement, à ce jour, le mayaniste classique le plus reconnu dans le champ de la paléographie et des représentations symboliques des Mayas de cette période. Il a publié le fameux ouvrage *Maya History and Religion*. Archéologue, anthropologue et épigraphiste britannique, il a consacré sa vie à la recherche dans le domaine de l'art maya préhispanique – notamment les céramiques et l'iconographie –, mais également au déchiffrement de son écriture classique. Au cours des années 1960, dans la lignée des découvertes de Thompson, les épigraphistes Heinrich Berlin (1915-1988) et Tatiana Proskouriakoff (1909-1985) vont plus loin. Ils démontrent que les représentations graphiques mayas de l'époque classique ont des fonctions politico-religieuses : événements historiques associés à des séquences mythologiques²⁴.

Durant cette période, les civilisations mayas ont produit un système calendaire formé de trois principaux calendriers ; le premier, el *Cholq'ij* (en maya k'iche' du Guatemala), dit aussi *tzolkin* (en maya yucatèque du Mexique), est un calendrier de 260 jours²⁵. Selon Bastos *et al.*, il est considéré comme le principal système rythmant les activités rituelles dans les civilisations mayas classiques et postclassiques. Chez les Mayas contemporains, ce calendrier rituel est aujourd'hui toujours employé et revêt une fonction politico-spirituelle. Au cycle de 260 jours de ce calendrier rituel, 20 « énergies » ou « symboles » (*nahuales* en maya k'iche')²⁶ sont associés²⁷. Ce calendrier, combiné au second calendrier civil solaire qu'est le *Haab*²⁸, détermine un cycle d'environ cinquante-deux ans.

Voilà pourquoi il est communément admis que les civilisations précolombiennes avaient une conception cyclique du temps. Ces cycles calendaires sont caractérisés par les principes de mort et de renaissance. Ils sont reliés aux « cycles vitaux », qui permettent notamment de déterminer les thèmes de naissance²⁹. À côté du *Haab* et du *Cholq'ij*, il existe un système plus large de comptage

24. Thompson, 1970, p. 54.

25. Bastos *et al.*, 2013, p. 309.

26. Cette description des *nahuales* en termes d'« énergies » est formulée dans les mouvements modernes de « spiritualité maya » du Guatemala, au sein de l'activisme culturel. Chez les *costumbristas*, c'est-à-dire les traditionnalistes (je reviendrai sur cette expression), le terme d'« énergie » n'est pas courant. À ce sujet, voir MacKenzie, 2009.

27. Roulet et Strub, 2012, p. 118.

28. Le *Haab* compte dix-huit mois de vingt jours, ainsi qu'un mois de cinq jours, le *wayeb* ou « jours perdus », un temps dédié à la retraite, *idem*.

29. *Ibid.*, p. 313.

du temps, celui du *Cuenta larga*, qui signifie « Compte long ». Celui-ci est composé de 13 cycles (*B'aqtun*)³⁰, un cycle correspondant à environ à trois-cent nonante-quatre ans en calendrier grégorien³¹. Ce calendrier permet d'observer des événements astronomiques tels que les solstices et les équinoxes. Pendant la période classique, le « Compte long » avait une fonction politique (annales historiques des gouverneurs, relations politico-religieuses). Les événements de la vie des élites, comme les batailles, les sacrifices ou le jeu du ballon (*juego de pelota*), étaient reliés aux cycles du Soleil, de la Lune et de Vénus. Ces événements étaient perçus comme permettant d'accéder à des « énergies créatrices »³².

Les cycles du Compte long recouvrent dans leur totalité 5128 années d'histoire (1 872 000 jours, les années sont une traduction occidentale). Malgré la complexité du calcul, des épigraphistes ont établi un système de correspondance entre le Compte long et notre calendrier grégorien à travers la « corrélation Goodman-Thompson-Martínez (GMT) ». Le 21 décembre 2012, date annoncée de la fin du monde, correspond en réalité, par ce calcul, à la fin du 13^e *b'aqtun* (cycle) appelé *Oxlaju*³³. Il est question de la fin d'un cycle dans un système chronologique plus large qui s'étend jusqu'à l'infini :

Plus important encore, elle marque la fin du treizième *b'aktun*, la période culminante d'un cycle calendaire beaucoup plus vaste qui a commencé le 11 août 3114 avant J.-C. et qui s'achèvera 1 872 000 jours plus tard, au solstice d'hiver 2012. Il est important de souligner que ce soi-disant grand cycle n'était qu'une composante mineure de périodes chronologiques beaucoup plus importantes qui s'étendent théoriquement infiniment dans le temps. Ceci, à l'intérieur d'un système de cycles temporels à croissance exponentielle qui n'a ni début ni fin.³⁴

Les civilisations mésoaméricaines ont été étudiées à travers différentes sources : les vases peints, les sculptures de pierre, les

30. Les unités sont les suivantes : *B'aqtun* : 20 katunes / Katun : 20 tunes / Tun : 18 uinales / Uinal : 20 kins / Kin : jour.

31. Roulet et Strub, 2012.

32. Bastos *et al.*, 2013, pp. 310-311.

33. *Ibid.*, p. 315.

34. Sitler, 2006, p. 25. Traduction personnelle.

monuments architecturaux³⁵, les codex³⁶, les chroniques des *conquistadores*³⁷ des XV^e et XVI^e siècles ou encore les récits mythologiques retranscrits en latin à partir de textes précolombiens. Pour les Mayas, les plus connus sont le *Chilam Balam* et le *Popol Vuh* (en français, le « Livre des événements »), un poème k'iche' qui relate la cosmogonie et l'histoire du peuple k'iche'. Il décrit notamment la genèse et les exploits mythiques des deux jumeaux héroïques *Hunahpu* et *Ixbalanque* dans l'inframonde³⁸. L'inframonde, appelé aussi *Xibalba*, correspond au monde souterrain, il fait partie de la structure du cosmogramme maya (cieux, plan terrestre et inframonde)³⁹. Le *Popol Vuh* a été élaboré en langue k'iche', mais en caractères latins par un auteur anonyme en 1550. Puis il a été redécouvert et hispanisé (linguistiquement parlant) en 1701 par le révérend père Francisco Jiménez. Depuis, plusieurs traductions ont vu le jour⁴⁰.

Le *Chilam Balam* est un autre texte maya issu de la péninsule du Yucatán, au Mexique. Il est considéré comme une source importante sur les mythes des Mayas yucatèques préhispaniques : il réunit les « légendes et épisodes historiques » ainsi que les récits autour du Compte long. Les « Livres du Chilam Balam » sont appelés ainsi en référence au nom d'un « prophète indien » qui aurait « annoncé l'arrivée des Espagnols ». Ils sont composés de différents manuscrits portant le nom de leurs lieux d'origine (Chilam Balam de Chumayel, de Tizimin, de Maní, etc.) et ont été écrits après la colonisation (XVIII^e siècle) en latin⁴¹.

Or, il n'existerait qu'une apparition concrète du 13^e *b'aktun* dans les sources archéologiques mayas préhispaniques⁴². Ce sont surtout dans les récits de parascientifiques que l'on retrouve les interprétations millénaristes de « 2012 », notamment chez des écrivains et

35. Du côté des Mayas, il s'agit surtout de Palenque, Yaxchilán, Chichén Itzá, Tikal et Copán.

36. Manuscrits préhispaniques assemblés en accordéons et désignés par les noms des villes où ils sont conservés. Leur écriture est de type hiéroglyphique. Seules 18 grandes œuvres ont été retrouvées. Les codices mayas qui nous sont parvenus sont ceux de Dresde (postclassique), de Madrid et de Paris, et de Grolier (classique). À ce sujet, voir Taub, 1995, pp. 11 et 30.

37. Parmi eux, les franciscains et dominicains Bernardino de Sahagún (1499-1590), Fray Juan Torquemada (1562-1624) et Bartolomé de Las Casas (1474-1566), qui ont décrit les civilisations préhispaniques, notamment sous l'angle de l'idolâtrie.

38. Taub, 1995, p. 98. Je reviendrai sur ce mythe par la suite.

39. Demarest, 2004, pp. 178-181.

40. Au sujet de la succession de ces retranscriptions, voir la préface de Adrián Chávez, 1990.

41. Taub, 1995, pp. 40-41.

42. De la Torre et Campechano, 2014.

auteurs néo-mayanistes tels que José Argüelles (1939-2011), John Major Jenkins (1964-2017)⁴³, Barbara Hand Clow (1943-)⁴⁴ ou, un peu plus tard, Ian Xel Lungold (1949-2005), qui a consacré les dernières années de sa vie à publier et à animer des conférences publiques sur « la fin du cycle » dans le calendrier maya. Ces auteur-e-s affirment s'être rendus sur différents sites archéologiques d'Amérique centrale pour décoder le « Compte long ». Barbara Hand Clow dit, par exemple, avoir recueilli des informations auprès des « gardiens des pierres » à la suite de profondes « méditations » sur le site⁴⁵.

Dans ces milieux, l'idée prédominante tient dans l'« accélération du temps » à partir de 1987, date qui est considérée comme le début d'une phase de transmutation profonde de l'humanité. Ils présentent les civilisations mayas comme « détentrices d'un message primordial pour l'évolution spirituelle de la planète » et considèrent cette date (le 21 décembre 2012) comme une « étape importante » dans l'« harmonisation » des rapports hommes-nature-cosmos⁴⁶.

Ces récits ont fleuri dans les milieux proches des cercles new age californiens. La personnalité publique probablement la plus connue dans ce champ est José Argüelles (1939-2011), un leader spirituel mexicano-américain⁴⁷. Comme le souligne Barkun, Argüelles est à l'origine du mouvement de la « convergence harmonique » en 1987, un événement associé à la « préparation de 2012 » et à l'annonce de l'arrivée d'« une nouvelle ère » :

Argüelles s'est fait connaître du grand public à l'été 1987, lorsqu'il a proclamé la quasi millénaire convergence harmonique. Il a promis que « si 144 000 personnes pouvaient répondre à l'appel de la méditation à l'aube, les 16 et 17 août 1987, le monde serait renouvelé et l'humanité entrerait dans une "nouvelle ère" ». ⁴⁸

C'est ainsi que les 16 et 17 août 1987 des personnes du monde entier se réunissaient dans des sites sacrés pour « se préparer pour une nouvelle ère évolutive sur la Terre, qui culminerait en

43. Auteur notamment de *Maya Cosmogenesis 2012* publié en 1998 et *The 2012 Story: The Myths, Fallacies and Truth behind the Most Intriguing Date in History*, publié en 2009.

44. Qui a publié notamment *The Mayan Code: Time Acceleration and Awakening the World Mind* en 2007.

45. Hand Clow, 2007.

46. Bastos *et al.*, 2013, p. 315.

47. Sitler, 2006, p. 25.

48. Barkun, 2013, p. 22. Traduction personnelle.

2012 »⁴⁹. Cet événement marque la naissance des représentations millénaristes autour de « 2012 »⁵⁰. La grille de lecture adoptée n'est pas catastrophiste, mais bien optimiste. Cet événement est considéré comme un moyen d'empêcher la survenue de l'Armageddon (bataille finale apocalyptique).

Argüelles se revendique comme la « réincarnation vivante du roi de Palenque K'inich Janaab'Pakal » ; il inscrit ainsi ses représentations dans une tradition mexicaniste. Mais cette tradition est relue sous l'angle de la culture américaine de son époque. Il vend sur son site des objets et des accessoires qu'il associe aux civilisations préhispaniques. Argüelles déclare « sentir la présence spirituelle des Mayas » dans son « âme d'indigène ». Il considère les Mayas comme une population d'origine extraterrestre, qui n'aurait pas disparu, mais aurait « ascensionné » dans l'espace grâce à ses « avancées spirituelles »⁵¹. Il considère que l'identité maya est universelle et accessible à tous et à toutes, à condition d'adhérer au principe new age de l'harmonie, comme l'illustre le passage suivant de son livre :

(...) Platon et Pythagore, Goethe et Jung comptent parmi les Mayas, tout comme le sont tous ceux qui sont prêts à accepter la doctrine de l'harmonie sous quelque forme qu'elle leur soit transmise.⁵²

Il va jusqu'à élaborer une version personnelle du calendrier rituel de 260 jours, déclarant avoir reçu ce modèle en rêve. Mais ce calendrier ne présenterait que des similitudes discutables avec les calendriers des Hautes-Terres mayas du Guatemala et du Yucatán selon Sitler. Argüelles explique lui-même ces différences en arguant du fait que son calendrier est « maya galactique » et non « maya indigène ».

Cette différence subjective constitue en réalité le point de départ de ma recherche, qui s'est déroulée sur les pas des personnes qui ont succédé à Argüelles et qui seront au cœur des prochains chapitres. Cet artiste va inspirer toute une génération de néochamanes qui vont se référer à la spiritualité maya dans leur projection d'une société utopique après « 2012 ».

49. Mayer, 2013, p. 263.

50. *Idem*.

51. *Ibid.*, p. 26 ; Casutt, 2012, p. 41.

52. Argüelles, 1987, p. 210 (cité dans Casutt, 2012, p. 41).

PRÉCISIONS SUR L'OUVRAGE

Ce livre est fondé sur ma recherche doctorale en anthropologie des religions, soutenue en novembre 2018. Mon jury de thèse, composé de six spécialistes des questions sociales, ethniques et religieuses, comptait Lori Beaman (professeure titulaire, Université d'Ottawa), Stefania Capone (directrice de recherche au CNRS, Paris), James MacKenzie (professeur titulaire, Université de Lethbridge), Ilario Rossi (professeur, Université de Lausanne), Irene Becci (professeure, Université de Lausanne), Peter Beyer (professeur, Université d'Ottawa). Salué par les grades de docteur ès Sciences des religions (Université de Lausanne, Institut de sciences sociales des religions) et docteur en philosophie – Sciences des religions (Université d'Ottawa, Département d'études anciennes et de sciences des religions), ce travail a été récompensé par le Prix 2019 de la Société académique vaudoise (SAV).

Afin d'en faciliter la lecture, la structure de mon manuscrit de thèse a été synthétisé et simplifié. Une version plus théorique et riche en annexes attend les lecteurs et lectrices sous le nom : « In Lak'ech Al Lak'en (*Je suis un autre toi. Tu es mon autre moi*), transnationalisation et mise en scène de l'autochtonie. Ethnographie des renouveaux mayas en perspective multi-située (Mexique, Guatemala, Suisse) ». En raison du contenu parfois sensible des entretiens et par souci d'anonymat, j'ai fictionnalisé la majorité des noms. Les extraits d'entretiens reproduits ont été traduits de l'espagnol vers le français.

PARTIE I
CHANGEMENTS RELIGIEUX
CONTEMPORAINS

1. DES MOUVEMENTS INDIGÈNES À LA RÉINVENTION DES TRADITIONS: CONTOURS D'UN NOUVEAU CHAMP DE LA RECHERCHE

Les années 1970 voient l'émergence de la catégorie d'autochtonie sur la scène globale. Une catégorie identitaire qui reflète des idées de continuité culturelle, d'authenticité et de tradition¹. Le terme est généré dans le contexte institutionnel international, dans lequel il présuppose une dimension de territorialité et une dimension historique liée à la colonisation. En 1971, l'expert international mandaté par l'ONU définit l'autochtonie comme suit :

Les populations autochtones sont constituées par les descendants actuels des peuples qui habitaient l'ensemble ou une partie du territoire actuel d'un pays au moment où sont venues d'autres régions du monde des personnes d'une autre culture ou d'une origine ethnique qui les ont dominés ou les ont réduits, par la conquête (...).²

Cette notion, politique et juridique, désigne donc une catégorie prise dans des rapports de pouvoir asymétriques et implique une dimension de subordination. Dans son étude sur les négociations identitaires mapuches au Chili, Anne Lavanchy montre la centralité de la territorialisation dans les discours sur la catégorie « mapuche »³. Celle-ci est d'ailleurs étroitement liée à la dimension linguistique. Irene Bellier, anthropologue, met en évidence ces trois dimensions – le juridique, le politique et le linguistique :

L'expression « peuples autochtones » (et les autochtones tiennent au pluriel pour signaler la portée collective de leur mouvement) met en tension trois dimensions – politique, juridique et

1. Lavanchy, 2009.

2. E/CN.4/Sub.2/L.566, 34 (cité dans Lavanchy, 2009, p. 31).

3. *Ibid.*, p. 25.

linguistique – qu'il faut prendre en considération séparément pour apprécier les situations réelles et déconstruire la globalité d'une représentation à partir de laquelle ne peut s'affirmer qu'une position idéologique.⁴

L'autochtonie est donc une catégorie idéologique. Les contextes postcoloniaux des années 1970 sont marqués par des mouvements sociaux axés sur le droit à l'autodétermination⁵. L'autodétermination est progressivement portée et récupérée sur la scène internationale, reformulée au sein des institutions de droits internationaux et dans les discours des agent·e·s de la coopération⁶.

En 2007, en réponse à deux décennies de négociations entre les États et des groupes indiens, le Conseil des droits de l'homme des Nations unies approuve la « Déclaration universelle sur les droits des peuples autochtones ». L'expression « peuples autochtones » devient alors une catégorie juridique de lutte pour les droits collectifs⁷. Dans ce contexte onusien, l'autochtonie permet de désigner, dans différents contextes nationaux, des populations spécifiques⁸ :

Les « peuples autochtones » ne représentent pas la totalité des groupes ethniques du monde et ils ne sont pas nécessairement en minorité démographique. En tout petit nombre au Brésil, en Guyane, en Australie ou en Russie, ils représentent de 60 à 90 % de la population en Bolivie ou au Guatemala, tandis qu'en Inde, des dizaines de millions d'Adivasi se sentent concernés par une construction politique susceptible de leur conférer une nouvelle identité. Ils résident dans environ soixante-dix-sept pays et représentent, selon les chiffres retenus par l'ONU, à peu près 400 millions de personnes sur les cinq continents.⁹

La catégorie cristallise ainsi des enjeux de reconnaissance et de légitimité. Si l'autochtonie sous-tend une approche politique, les néochamanes au centre de ce livre produisent, eux, une lecture spiritualisée de l'ethnicité.

4. Bellier, 2006 (cité dans Bellier 2008, p. 130).

5. Lavanchy, 2009 ; Bellier, 2003.

6. Bellier, 2006b.

7. Bellier, 2008. Lavanchy, 2007, p. 80.

8. Les mesures de recensement font toujours débat.

9. Bellier, 2008, p. 128.

En Amérique latine, la polémique suscitée par la célébration de la conquête en 1992 a suscité un regain d'intérêt pour la question indigène¹⁰. Dans le cadre de rencontres continentales, cette polémique a contribué à l'élaboration officielle de tout un programme pan-indianiste, qui a révélé au grand jour cinq siècles de pratiques indigènes jusque-là dissimulées¹¹. Des mouvements indigènes apparaissent alors dans l'espace public comme de nouveaux acteurs politiques, visant un changement social avec une remise en question du rôle de l'État¹².

Les mouvements indigènes latino-américains suivent un développement historique en plusieurs phases. Ils se forment dans les années 1970 avec la mobilisation des populations paysannes dans les campagnes¹³. Dans les années 1980, c'est à l'échelle nationale que l'on observe un essor des politiques indigénistes et une recrudescence des revendications relayées par l'*intelligentsia* dans les contextes urbains. Ces mêmes élites vont porter la question indigène sur la scène globale¹⁴. Cet intérêt croissant pour la question indigène s'est accompagné de conceptions primordialistes de l'identité. L'ethnologue français Jean-Loup Amselle commente ainsi ce renouveau :

On ne peut manquer, en effet, d'être frappé par la montée et la diffusion, depuis une quinzaine d'années, dans les pays d'Amérique centrale et du Sud, de politiques multiculturalistes d'inspiration anglo-saxonne et onusienne, c'est-à-dire de politiques de reconnaissance, de « visibilité » et de renforcement (*empowerment*) de peuples labellisés, à tort ou à raison, comme autochtones, originaires ou indigènes. Ces politiques, relayées par les associations et ONG locales, s'adressent bien sûr aux populations catégorisées comme amérindiennes, mais aussi à toutes les populations que l'on peut nommer, pour aller vite, « afro-latino-américaines ». ¹⁵

En parcourant la littérature scientifique, on constate que le référent symbolique¹⁶ occupe une place relativement peu centrale

10. MacKenzie, 2016.

11. MacKenzie, 2017 ; Galinier et Molinié, 2006.

12. Escárzaga et Gutiérrez, 2005 ; Polanco, 1998 ; Martí i Puig, 2011.

13. Konefal, 2010 ; Warren, 1998.

14. Polanco, 1998.

15. Amselle, 2010, p. 131.

16. La référence au champ symbolique est un outil conceptuel qui permet d'étudier non pas des objets empiriques fixes (le mythe et le rite), mais des articulations entre des pratiques et des discours.

dans l'analyse des mouvements indigènes¹⁷, et qu'il n'a été que rarement thématisé sous l'angle identitaire. Peu sont celles et ceux qui ont analysé la récente rencontre entre cosmovisions indigènes et New Age dans la perspective des études transnationales. Lors de ma recherche, j'ai eu l'opportunité d'intégrer un réseau d'anthropologues s'intéressant de près à ces questions¹⁸.

Mais avant de nous pencher sur cette rencontre, arrêtons-nous un instant sur les catégories ethniques dans les principales régions où j'ai mené mes ethnographies. Dans ce livre, je fais une distinction entre mayanité et néo-mayanité. Afin d'opérer cette distinction, il importe de commencer par définir la mayanité et à relire son histoire. C'est en effet à travers cette histoire que l'on peut comprendre comment ce référent est aujourd'hui lu positivement dans le néochamanisme.

PERCEPTIONS DE LA MAYANITÉ (MEXIQUE/ GUATEMALA): ENTRE ESSENTIALISME ET APPROCHES MILITANTES

La mayanité se compose d'un ensemble de traits spécifiques associés à la « culture maya ». L'historienne des civilisations mayas Mercedes de la Garza désigne par ce terme une série de groupes qui occupent aujourd'hui des régions d'Amérique centrale – le Mexique, le Guatemala, le Belize et les régions ouest du Salvador et du Honduras. On ne peut parler de groupes homogènes, dans la mesure où les langues sont différentes (il ne s'agit pas de dialectes) et que les coutumes ainsi que les héritages historiques sont multiples. Certains traits communs permettent toutefois de les classer dans cette unité culturelle¹⁹.

Le terme générique « Maya » constitue une notion ethnolinguistique polysémique, historiquement et socialement construite²⁰. Si l'on s'intéresse à cette catégorie dans le sens de la désignation sociale, elle identifie des « communautés ethnolinguistiques » rattachées à un certain nombre de territoires²¹. Or, ce terme a aujourd'hui

17. À ce sujet, voir surtout le *Handbook of Indigenous Religion(s)*, édité par Greg Johnson et Siv Ellen Kraft, qui est paru chez Brill en 2017.

18. Ces chercheurs sont affiliés au CIESAS (Centre d'investigations et d'études supérieures en anthropologie sociale). Il s'agit principalement de Renée de la Torre, Nahayeilli Juárez Huet, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Rodrigo Toniol.

19. De la Garza, 1999.

20. Restall, 2004.

21. Villa Rojas, 1985, pp. 46-78. Par exemple, au Mexique, les Mayas yucatèques (péninsule du Yucatán), les Lacandons (zone orientale du Chiapas), les Chols (nord-est du Chiapas), les Tzeltals et Tzotziles (zone centrale du Chiapas et partie nord), les Tojolabales (sud des zones tzeltals du Chiapas), les Mames (sud du Chiapas, proche de la frontière avec le Guatemala), les Chontals (Tabasco).

été récupéré par des mouvements, des organisations et des acteurs sociaux comme une catégorie identitaire favorisant des luttes pour la reconnaissance²².

Le Yucatán, dans le sud-est du Mexique, présente un aspect très particulier dans les *Mayan Studies*. Dans cette région, où j'ai mené mes principales ethnographies, les usages et les modes d'identification à la mayanité diffèrent de celles du Chiapas (Mexique) et du Guatemala en raison de son histoire, de la colonisation aux révolutions mexicaines. Selon l'ethnologue Quetzil Castañeda, les « Mayas » du Yucatán n'ont par exemple jamais été l'objet de l'effervescence médiatique internationale qu'ont connu le zapatisme du Chiapas (mouvement social porté par l'armée zapatiste de libération nationale, EZLN) et les mouvements sociaux du Guatemala²³. Dans cette péninsule, il arrive même que des personnes de langue maya yucatèque se dés-identifient de la mayanité en déclarant : *We are not indigenous!*²⁴ (« nous ne sommes pas indigènes ! »). Ce simple exemple suffit à faire voler en éclats les critères classiques de désignation et de différenciation ethnique que sont la langue et le territoire. Cela nous renvoie à l'importance de l'apport de Fredrik Barth, éminent anthropologue social, dans la problématisation des frontières de l'ethnicité. Nous avons là deux niveaux en tension, l'autochtonie en tant que catégorie de pratique sociale et politique (d'attribution, d'identification et de revendication) et les débats sur l'ethnicité en anthropologie :

Les groupes ethniques sont considérés comme une forme d'organisation sociale. La caractéristique essentielle devient alors (...) la caractéristique de l'auto-attribution et l'attribution par les autres. Une attribution catégorielle est une attribution ethnique lorsqu'elle classe une personne en fonction de son identité générale de base, déterminée a priori par son origine et ses antécédents. Dans la mesure où les acteurs utilisent les identités ethniques pour se catégoriser et catégoriser les autres à des fins d'interaction, ils forment des groupes ethniques dans ce sens organisationnel.²⁵

Dans cette approche constructiviste des frontières sociales, les groupes ethniques sont des formes d'organisation sociale désignées

22. Chavarochette, 2013.

23. Castañeda, 2004, p. 38.

24. *Idem*.

25. Barth, 1969, p. 13. Traduction personnelle.

et auto-désignées, dans lesquelles les contenus culturels n'ont de pertinence que dans la mesure où ils indiquent le déplacement ou le maintien de ces mêmes frontières dans les interactions. Les traits culturels ne sont donc jamais figés ou immuables. S'inspirant des travaux de Barth, Danielle Juteau, dans son étude sur les identités nationales dans le contexte canadien-français, souligne :

Les frontières ethniques se transforment tout en se maintenant, elles se maintiennent tout en changeant de contenu, et d'amplitude, ainsi, la persistance des unités ethniques renvoie au maintien des frontières et non pas au maintien des traits culturels.²⁶

Cette vision de l'ethnicité va à l'encontre des approches essentialistes percevant les groupes ethniques comme des entités « naturelles » aux contenus culturels fixes²⁷. Les analyses du recueil *The Maya Identity of Yucatan, 1500-1935: Re-Thinking Ethnicity, History and Anthropology*?²⁸ interrogent précisément l'ethnicité maya, ses frontières et ses mutations historiques, dans la perspective de Barth. Ces études montrent que, dans la péninsule, le terme « Maya » a été construit en réaction et dans le cadre de politiques publiques²⁹. Les personnes qualifiées de « mayas »³⁰ ont fait de cette désignation un usage stratégique répondant à l'« interpellation » coloniale, puis à celle de l'État, pour négocier des modes de gouvernance. Contrairement au Guatemala, l'ethnicité au Yucatán a été l'objet d'une co-construction entre l'État et les groupes sociaux en question. Elle n'a, de plus, pas fait l'objet d'une construction horizontale en relation avec d'autres groupes ethniques (métis³¹, *ladinos*³²).

Quetzil Castañeda en conclut qu'au Yucatán les « Mayas » n'existent pas substantiellement !

26. Juteau, 2015, p. 32.

27. *Ibid.*, p. 9.

28. Castañeda et Fallaw, 2004.

29. Castañeda, 2004, pp. 42 et 46.

30. D'après l'anthropologue Güemez Pineda, selon des critères simples de mesures étatiques, depuis 1995, le nombre d'habitants de l'État du Yucatán parlant le maya dès l'âge de 5 ans s'élève à 545 902 personnes, soit 39,7 % de la population. Se référant au *Conteo general de población y vivienda: Yucatan, 1995, México*: Institut national de géographie statique et informatique, 1996. Mais la question est bien plus complexe que les seuls critères statistiques. Voir Pineda, 2000, p. 308.

31. « Une identité qui invite au moins une association nominale avec une ascendance indigène », MacKenzie, 2017, p. 360.

32. Personnes hispanisées, culturellement et linguistiquement.

Les textes de ce recueil rompent ainsi avec les paradigmes scientifiques de la continuité, postulés notamment dans la littérature nord-américaine. Malgré la continuité spatiale avec les civilisations préhispaniques, les développements depuis la colonisation ont créé des ruptures temporelles et sociodémographiques impliquant que l'ethnicité maya ne peut être considérée comme une catégorie *sui generis*, c'est-à-dire dotée d'une définition propre et figée.

Wolfgang Gabbert, dont les travaux portent sur le développement des catégories ethniques au Yucatán depuis le XVI^e, critique, lui aussi, fortement les partisans de la continuité. Il propose d'analyser l'ethnicité non pas d'un point de vue « ethnique », mais comme un processus social et historique mobilisé dans différents contextes, et notamment dans la négociation de ressources auprès de l'État³³. Il n'existe d'ailleurs selon lui aucune preuve empirique attestant une quelconque conscience ethnique partagée, que ce soit chez les indigènes de l'époque coloniale ou chez celles et ceux de la fin du XIX^e siècle.

Au niveau de l'histoire des perceptions sociales, Gabbert fait remarquer que, après plusieurs siècles de connotations négatives du terme *indios*, ce n'est qu'à partir du XX^e siècle, après les révolutions mexicaines dans le Yucatán (1910-1917), que les catégories ethniques sont légèrement revalorisées dans le cadre des programmes indigénistes³⁴, bien que restant associées aux classes populaires³⁵.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, l'essor de l'industrie du tourisme et les politiques étatiques de folklorisation donnent une impulsion élitiste à la mayanité : les « Mayas du Yucatán » sont alors associés de manière stéréotypée à la civilisation préhispanique et à ses grandes avancées dans les domaines de l'art, de l'architecture et de l'astronomie, occultant totalement les réalités socio-économiques des ouvriers et paysans du Yucatán. À partir des années 1970, les élites urbaines du Yucatán (métisses ou indigènes), issues des milieux de l'éducation, proches ou actrices des programmes indigénistes, apportent ainsi un changement dans la sémantique du terme par la mise en place de programmes de revitalisation culturelle (des langues, coutumes, etc.) et en cherchant à « rationaliser » les cosmovisions mayas dans une rhétorique homogénéisante³⁶.

33. Gabbert, 2001, p. 463.

34. L'indigénisme institutionnel peut être défini comme la diffusion de politiques nationales en matière de développement économique, culturel et social destinées à l'intégration des communautés rurales via des processus d'assimilation.

35. Gabbert, 2001, p. 474.

36. *Idem*.

Or, les populations qui parlent le maya yucatèque dans les zones rurales privilégient, quant à elles, les termes de « *mestizo*, *mayero*, *campesino*, *gente del pueblo* » (métis, paysan, gens du peuple), autant de notions articulées dans la pratique à une culture régionale où prime l'identité de *meztizo* ou *yucateco*³⁷. Ronald Loewe, anthropologue américain, en conclut que le terme « Maya » n'est en réalité pas du tout populaire au niveau communautaire.

Peter Hervik, anthropologue lui aussi, souligne les mêmes enjeux, y compris sur le plan de la recherche. Il relève plusieurs approches dans la littérature consacrée au sujet, notamment :

1. Les travaux qui refusent l'emploi des termes « Maya », « indigène » et « ethnique » au profit du terme *campesinos* (paysans) ou « prolétaires ruraux » et qui mettent l'accent sur les dimensions politico-économiques d'appartenance³⁸ ;

2. Les travaux qui cherchent à classer les non-Indiens en adoptant le terme *ladino*, en usage au Chiapas et au Guatemala (le problème de ce terme étant qu'il ne correspond à aucune réalité démographique au Yucatán)³⁹ ;

3. Les travaux qui emploie *mestizo* comme une catégorie d'auto-description chez les populations mayas⁴⁰.

Une catégorie ne révèle ainsi pas nécessairement de noyau sémantique en soi. Par exemple, « les *Écossais* ne signifient pas exclusivement les acceptions et images associées à cette catégorie dans l'usage »⁴¹. La catégorie induit plutôt une « densité sémantique », qui s'affirme à travers son expérience sociale. Au Yucatán, le « manque » d'une identité maya active au sein des communautés est l'une des clés permettant d'expliquer la facilité avec laquelle une certaine élite urbaine, métisse ou indigène, ou encore certains Occidentaux s'approprient cette catégorie sous l'angle du New Age et du néochamanisme.

Arrêtons-nous maintenant un instant sur les mouvements mayas du Guatemala qui fournissent un exemple d'appropriation, surtout politisée et militante, de l'ethnicité maya.

37. Loewe, 2011.

38. Hervik, 1999, p. 24 (citant Vela, 1984) ; Ramírez, 1989 ; Warman 1985.

39. Il cite notamment Stearns, 1983 ; Reed, 1964.

40. Il cite notamment Thompson, 1974.

41. Hervik, 1999, p. 25. Traduction personnelle.

En 2018, le Guatemala compte 14 901 286 habitants, dont 41,7 % s'identifient comme « Mayas »⁴². L'État dénombre une vingtaine de langues mayas parlées, ainsi qu'une langue indo-africaine, le *caribe* ou *garifuna*. À l'époque coloniale, ces langues constituaient le critère de différenciation des groupes ethniques par zone géographique.

L'imbrication entre religion et politique est importante au Guatemala, probablement en raison d'une conflictualité historique particulièrement violente : succession de gouvernements autoritaires entre 1821 et 1944 ; conflits liés aux réformes agraires ; conflit armé entre 1960 et 1996, au cours duquel massacres de populations indigènes et violences sexuelles ont été perpétrés ; criminalisation des protestations sociales⁴³. Au Guatemala, c'est auprès des mouvements mayas⁴⁴ que l'on retrouve le plus souvent une lecture positive et politisée de la mayanité⁴⁵. Les mouvements mayas gagnent en visibilité à partir des années 1960, pendant les vagues de protestations liées à la réforme agraire⁴⁶, et font leur entrée décisive sur la scène nationale lors de la polémique suscitée par la célébration de la conquête en 1992. Ces mouvements, axés sur la transformation sociale et revendiquant une participation politique à l'État, cherchent à s'affranchir radicalement du catholicisme en revitalisant les cultures mayas.

À partir des années 1990, les mouvements mayas intègrent progressivement la cosmovision – qu'ils désignent par l'expression « spiritualité maya » – comme un élément central dans l'identification à la mayanité⁴⁷. Cette centralité accordée à la cosmovision est particulièrement visible chez une élite indigène de classes moyennes et urbanisées qui déploie un activisme social et politique⁴⁸. L'idée d'un retour à une cosmovision « purifiée » d'un catholicisme survenu avec la colonisation est ainsi placée au centre d'un processus de « sauvetage » des référents *authentiquement* mayas, c'est-à-dire l'harmonie avec la nature et le cosmos, la complémentarité entre les sexes, le développement spirituel, une approche cyclique du temps et l'usage du calendrier rituel⁴⁹.

42. Ces chiffres proviennent du relevé 2018 de l'Institut national de statistique du Guatemala (INE). En ligne : [https://www.censopoblacion.gt/archivos/Infografias.pdf], publié en 2019, consulté le 24 juillet 2020.

43. Macleod, 2013b.

44. Des mouvements au pluriel, puisque fragmentés à l'interne.

45. Bastos *et al.*, 2007, p. 19.

46. Konefal, 2010 ; Althoff, 2013 ; Davis, 2004 ; García-Ruiz, 1993.

47. Bastos *et al.*, 2013, p. 324.

48. La manière dont la cosmovision est exprimée dans les communautés indigènes peut être considérablement différente. Voir à ce sujet Mackenzie, 2009.

49. Bastos *et al.*, 2007, p. 8.

La spiritualité maya est ainsi relue dans une perspective post-coloniale, impliquant une décolonisation des systèmes symboliques. La pureté recherchée est localisée dans un « noyau dur commun » qui tient lieu dans la notion de spiritualité⁵⁰. Dans ce contexte, la spiritualité maya devient un outil de revitalisation identitaire. Ces processus marquent ainsi le passage de la construction ethno-politique de la mayanité à sa restitution politico-spirituelle au sein des mouvements mayas du Guatemala⁵¹. Ces différences de perception entre le Guatemala et le Yucatán résident donc dans les relations différenciées – historiquement et socialement construites – avec l’ethnicité maya.

DES MOUVEMENTS INDIGÈNES AUX PHÉNOMÈNES NÉO-INDIENS

Si la territorialité, les langues indigènes et la « continuité » avec des cultures préhispaniques sont déterminantes dans le discours des institutions publiques, la plupart des personnes au centre de ce livre ne sont pour la plupart ni autochtones (dans le sens politico-juridique évoqué plus haut), ni « Mayas » dans le sens des institutions publiques, mais la mayanité reste pour elles un lieu de l’expérience sociale. Ces personnes se *sentent* Mayas. Elles disent avoir été « Mayas » « dans une autre vie ».

Le concept de tradition inventée de l’historien Eric Hobsbawm est en ce sens intéressant :

Les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c’est possible, elles tentent normalement d’établir une continuité avec un passé historique approprié (...). La particularité des traditions « inventées » tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d’une référence à d’anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire.⁵²

50. Bastos *et al.*, 2013.

51. *Ibid.*, p. 334.

52. Hobsbawm et Ranger, 2006, p. 12.

L'on a recours aux traditions inventées lorsque les modèles des « traditions anciennes » ne se montrent plus suffisamment adaptables ou utilisables, « lorsque d'anciens usages sont confrontés à de nouvelles conditions et que de vieux modèles sont utilisés dans de nouveaux buts »⁵³. Au XX^e siècle en Europe et en Amérique, des mouvements en quête de racines religieuses et historiques restaurent d'anciennes traditions associées aux périodes précoloniales et préchrétiennes. Ces mouvements se présentent sous la forme de nouvelles religiosités ou spiritualités transnationales (néo-druidisme, néo-sorcellerie, néo-wicca, néochamanisme, déo-celtisme, néo-paganisme, etc.). Un passage en revue de la littérature permet de les diviser en deux grandes tendances⁵⁴.

La première tendance concerne les traditions païennes actuelles qui se donnent pour objectif de revivifier les traditions païennes antiques des régions de l'Europe de l'Ouest⁵⁵. Dans ce champ d'étude, les anthropologues Sybille Rouiller et Nicolas Boissière ont récemment étudié des groupes déo-celtiques français et québécois. Les groupes déo-celtiques se revendiquent du chamanisme occidental, en quête d'un Âge d'or celtique. Pour le cas français, par exemple, Sybille Rouiller définit le déo-celtisme comme suit :

Le déo-celtisme articule à la fois une revendication identitaire rattachée à un territoire et donc à une localité, sur fond d'invention de la tradition, et une participation et insertion dans un réseau global d'échanges spirituels. En s'inspirant des représentations occidentales de « ce que doit être un chamane » et de ce qu'ont été pour eux les « Celtes », les Déo-Celtes s'adonnent à une construction de l'authenticité et de l'autochtonie. Ils mettent en place des dispositifs tant discursifs que rituels qui font intervenir différentes catégories issues de processus historiques et culturels particuliers.⁵⁶

L'ex-anthropologue des Jivaros Michael Harner (1929-2018) est le fondateur du chamanisme moderne aux États-Unis, qui aura un retentissement mondial. Un chamanisme occidental dit

53. *Ibid.*, pp. 15-16.

54. Boissière et Farahmand, 2017. Cette idée a été présentée lors du Congrès de la Société internationale de sociologie des religions (SISR) à l'Université de Lausanne, dans une perspective comparée Mexique/Canada, avec Nicolas Boissière, qui travaille sur le néo-druidisme à Montréal.

55. Harvey, 2014 et 2016; Bouchet, 2001; François, 2007.

56. Rouiller, 2014, p. 4.

aussi « néochamanisme », qui comporte des lignes thérapeutiques, artistiques, universalistes et écologistes⁵⁷. Dans le cadre du néochamanisme, des pratiques anciennes telles que les huttes de sudation ou l'usage du tambour sont relues à travers les grilles de lecture de Michael Harner. Ce néochamanisme prend la forme de séances en cabinets privés (forme de *coaching*) et de festivals organisés par des collectifs de chamanes autoproclamés⁵⁸. Selon Sybille Rouiller, « le propre de la méthode Harner est de se concentrer sur l'aspect pragmatique du *core shamanism* (le cœur du chamanisme), c'est-à-dire sur l'aspect technique et thérapeutique de l'efficacité rituelle décontextualisée de toute forme de culture. Le chamanisme devient alors un outil *neutre* et exportable. La méthode Harner formera de nombreuses personnes, dont des Européens. »⁵⁹ Il existe aussi des néochamanismes qui ne se revendiquent pas nécessairement de la tradition harnerienne, mais les frontières ne sont pas toujours aussi claires. Sur la base d'un état de la recherche, Rouiller évoque par exemple un néochamanisme de type éclectique, fondé sur la pratique du bricolage, le développement personnel, et qui inclut des éléments new age. L'ethnologue Vincent Basset évoque dans ce sens l'émergence d'un « chamanisme à la carte » fondé sur une « sélection de certaines pratiques et croyances chamaniques considérées comme traditionnelles et authentiques » et qui « tend à s'ériger en une sorte de chamanisme idéal et universel, où la figure du chaman ne serait rien d'autre qu'une représentation stéréotypée »⁶⁰.

Il existe aussi, comme évoqué plus haut, des courants néochamaniques qui cherchent à s'inscrire dans une tradition ou un héritage européen, comme le déo-celtisme, le néo-druidisme ou les néo-paganismes⁶¹. Ces courants, qui représentent la première tendance dans les mouvances dites « néo », vont bien « au-delà de la seule démarche consumériste de la spiritualité pour aller vers les questions de la recomposition culturelle et identitaire »⁶².

57. Hamayon, 1994, p. 66.

58. Hamayon, 2018 ; Rouiller, 2014. À titre d'exemple, le site internet d'un festival de néochamanisme en France [<http://www.festivalchamanisme.com>], étudié par Rouiller, 2014. Pour une histoire du mot « chamanisme », sa diffusion en Europe (depuis la Sibérie) à travers les récits des chroniqueurs missionnaires du XVII^e siècle (sa diabolisation suivie de sa revalorisation), puis l'intégration de la thérapeutique comme un trait spécifique au chamanisme moderne, voir Hamayon, 1994 et 2015. Ilario Rossi, dans son étude sur les *huicholes* au Mexique (1997), présente aussi une riche réflexion sur le chamanisme.

59. Rouiller, 2014, p. 14.

60. Basset, 2012, p. 9.

61. *Ibid.*, p. 22.

62. Rouiller, 2014, p. 26.

Dans cet ouvrage, nous nous intéressons plus particulièrement à une deuxième tendance, représentée par certains groupes puisant dans un héritage autochtone précolonial, passant par le New Age et/ou par des formes de néochamanismes occidentaux. Dans le contexte latino-américain, ce phénomène a été qualifié de néo-indianisme par Jacques Galinier et Antoinette Molinié⁶³. Il s'agit de nouvelles spiritualités urbaines marquées par une volonté de récupérer les traditions préhispaniques de l'Amérique latine.

Il existe une littérature anthropologique récente sur les mouvements en quête d'autochtonie, passant par une culture dite new age en Amérique latine. Les travaux de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga et Nahayeilli Juárez Huet⁶⁴ ont montré, par exemple, que la diffusion du New Age en Amérique latine à la fin du XX^e a provoqué toute une vague d'appropriation parmi les groupes ethniques en processus de revitalisation de leur spiritualité⁶⁵. Inversement, les *new agers* en quête de traditionnalité et d'exotisme s'inspirent des traditions préhispaniques et les relisent sous l'angle d'une spiritualité « proche de la terre », d'une spiritualité de « guérison » et d'« harmonie ». Le résultat de cette rencontre entre le local et le global est signalé par le préfixe « néo » (néo-tradition, néochamanisme, néo-religion, néo-mexicanité, néo-indien, néo-ethnique, etc.), dans le sens d'une requalification du traditionnel⁶⁶.

Galinier et Molinié ont thématisé ce phénomène à travers la notion de néo-indianisme. Le néo-indianisme est analysé selon une approche comparative entre le Mexique (traditions néo-aztèques) et le Pérou (courants néo-incas). Leurs analyses montrent que ces groupes construisent une culture en miroir avec les Occidentaux – principalement des *new agers* –, créant de nouvelles altérités fondées sur des stéréotypes de l'Indien. Ils sont travaillés par des paradoxes, notamment celui de revendiquer un héritage local tout en cherchant à diffuser un message à dimension planétaire :

L'exacerbation du local, de l'authentique, de l'autochtonie, a pour autre face la recherche frénétique d'affinités électives avec tous ces

63. Galinier et Molinié, 2006.

64. De la Torre *et al.*, 2013.

65. Au Mexique, le New Age aurait d'abord été diffusé par l'intermédiaire du courant ésotérique de la Grande Fraternité Universelle (GFU) dans les années 1970. Dans les années 1990, une septantaine de groupes se revendiquaient déjà du New Age dans la région de Guadalajara, au Mexique (Gutiérrez Zúñiga et García Medina, 2012).

66. De la Torre *et al.*, 2013, p. 18.

mouvements mettant en avant des thèmes tels que l'harmonie du monde et des concepts comme celui d'«énergie cosmique»: le néo-indianisme est à la fois porteur de spécificités et créateur d'«universaux». (...) Il n'était donc pas surprenant que le New Age figure en toile de fond de cette aventure.⁶⁷

Les axes principaux qui constituent le néo-indianisme de Galinier et Molinié sont au nombre de six selon nous.

1) Les néo-Indiens font preuve de créativité rituelle. 2) Ils ont un esprit de conquête transnationale. Leur universalisme entre en tension avec leur revendication de «pureté» et d'authenticité. 3) Leurs leaders sont, pour la plupart, non indigènes et se considèrent généralement comme «plus purs» que les autochtones des communautés rurales, manifestant un certain mépris pour leurs conditions de vie. 4) Ils prônent un retour à un *Âge d'or* indigène, aspirant ainsi à un «rapatriement d'une Histoire dérobée» par les colons. Ils reconstruisent alors un passé préhispanique idéalisé, humanisant des divinités préhispaniques, «troquant leur statut de créatures effrayantes pour celui d'entités familières et surtout civilisées»⁶⁸. 5) Ils partent en «quête d'énergie» dans des lieux où ils disent ressentir de «hautes vibrations», qu'ils associent généralement aux sites archéologiques. Pour ce qui touche à ces lieux, ils produisent leur propre historicité, qui repose sur des «exégèses indigènes décontextualisées» ou sur les récits de leaders charismatiques en rupture avec l'historiographie officielle. Une tension est ainsi présente entre la construction de l'histoire nationale et une «histoire cosmicisée»⁶⁹. 6) Historiquement, le néo-indianisme se révèle de façon manifeste au Mexique avec la célébration du cinquième centenaire de la colonisation, en 1992, qui a été dénoncé par ces groupes. Mais les origines de mouvement remontent à une quête d'autochtonie débutée au XIX^e siècle, et cela pendant la reconstruction de l'identité nationale, à travers les écoles indigénistes et les mythes de l'Indien national⁷⁰. Le Mouvement confédérateur restaurateur de l'Anahuac (MCRA) est un exemple d'idéologie impérialiste mexicaine, revendiquant un retour à la «pureté» aztèque, sous une forme millénariste ou intégriste.

67. Galinier et Molinié, 2006, pp. 8-9.

68. *Ibid.*, pp. 118-119.

69. *Ibid.*, pp. 120 et 305.

70. *Ibid.*, pp. 27 et 93.

La recherche de Galinier et Molinié s'est focalisée sur des unités événementielles (festivals, séquences rituelles et cérémonies) et met de côté, par exemple, une analyse des trajectoires de vie incluant la subjectivité des acteurs et des actrices, des variables telles que le genre ou encore la mobilité, ce qui aurait permis de comprendre les logiques sociales derrière les performativités néo-indiennes. Ces chercheur-e-s ont d'ailleurs renoncé à analyser de près la dimension transnationale de ces groupes, leurs réseaux et les dynamiques de pouvoir. Leur démarche consiste à observer un phénomène récent, à retracer ses origines, ses traits socio-démographiques, et à souligner son inauthenticité. Derrière leur réflexion critique semble se cacher le présupposé anthropologique commenté par Jean-Loup Amselle dans son article sur « Le retour de l'indigène » publié en 2010 dans la revue *L'Homme* :

Cet ouvrage passionnant est en effet non dénué d'ambiguïté dans la mesure où la notion de « néo-Indien » dessine en creux celle d'un Indien authentique, rétif aux changements historiques. (...). On peut étendre, me semble-t-il, cette remarque sur la notion de « néo-Indien » à celle de néochamanisme, qui exprime elle aussi une sorte de rejet des anthropologues à l'égard des formes urbaines et contemporaines du chamanisme, dessinant ainsi en pointillé un chamanisme traditionnel préservé de la modernité et de ses affres et, pour cette raison, objet légitime de l'anthropologie. (...). Aux objectifs de subversion sociale ont en effet succédé des objectifs de repli individuel orientés vers la spiritualité mystique exotique (cela n'est pas propre bien évidemment au continent latino-américain), de sorte que les peuples autochtones, premiers ou indigènes en sont venus à représenter l'espoir de l'humanité.⁷¹

Les approches qui nous intéressent de plus près dans cet ouvrage sont celles qui évacuent une lecture normative. Le défi a été de comprendre, avec un regard affranchi des préjugés, le néochamanisme d'inspiration maya comme une mouvance identitaire sérieuse et anticoloniale, qui redessine sans cesse les frontières de l'ethnicité en fonction de la mobilité des imaginaires, des rites et des savoirs.

71. Amselle, 2010, p. 135.

La notion de chamanisme est emblématique de l'évolution du regard de l'Occident sur l'altérité culturelle. Se référant à l'œuvre de Roberte Hamayon sur les différentes sémantiques de ce terme, Sybille Rouiller indique :

L'histoire du regard porté par l'Occident sur cette catégorie est résumée en trois notions : 1. *Sauvagerie* (accusations de pratiques démoniaques ou hymnes au *bon sauvage*, XVII-XVIII^e siècles) 2. *Médicalisation* (lecture du chamanisme en termes pathologiques et thérapeutiques, XIX^e-XX^e siècles) 3. *Idéalisation* (arrivée du néochamanisme, XX^e siècle). Ce regard fluctuant démontre que le chamanisme en tant que concept est une construction occidentale multiforme et que la figure du chamane sert avant tout de support dans lequel l'Occident peut projeter au gré de l'air du temps ses fantasmes sur l'altérité.⁷²

La phase *idéalisation* est celle qui nous intéresse le plus ici. Si, jusque dans les années 1990, le terme *curandero* («guérisseur») ou d'autres termes plus techniques et régionaux (tels que *H'Men* pour le Yucatán) prévalaient en Amérique centrale pour définir les activités chamaniques, depuis les publications de Michael Harner (fondateur du chamanisme moderne), qui a progressivement intégré les contextes latino-américains à son corpus, de plus en plus d'individus s'autoproclament *chamanes* en Amérique latine et se revendiquent d'un chamanisme idéalisé, de type universaliste, transculturel ou pan-indianiste.

La particularité de ce chamanisme moderne est que, au contact avec les traditions indigènes, il se développe en s'associant à des cultures locales existantes. Bien que le terme chamanisme trouve ses racines historiques dans le contexte sibérien⁷³, il a été utilisé plus tardivement par d'autres populations.

Le néochamanisme d'inspiration maya, qui se développe à partir des années 1980 au contact d'un tourisme mystique grandissant en Amérique centrale, a abouti récemment à l'apparition d'une spiritualité de type commercial⁷⁴. Ce tourisme se développe autour de la zone maya, avec la mise en place d'un écotourisme indigène⁷⁵

72. Rouiller, 2014, p. 12.

73. Hamayon, 1994.

74. Bastos *et al.*, 2013 ; Elbez, 2016.

75. Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012, p. 243.

et de circuits, incluant « fêtes, événements religieux, artisanats et plats typiques »⁷⁶. À l'intérieur de cette zone, la péninsule du Yucatán, au Mexique, est connue pour sa concentration de sites archéologiques mayas, ses *cénotes* (puits d'eau douce ritualisés par les Mayas préhispaniques), grottes, villes coloniales, plages et zones naturelles protégées. Cette région attire des *new agers* du monde entier, attirés par un tourisme mystico-culturel et écologique. Certains États de la péninsule, à l'instar de Tulum, sont réputés pour être des « destinations alternatives »⁷⁷. En 2008, un calendrier maya est même construit en l'honneur de « 2012 » et du calendrier rituel maya sur la place centrale de la mairie de Tulum, et différents festivals et événements publics y sont organisés⁷⁸. Le phénomène « 2012 » a eu des répercussions sur l'industrie du tourisme dans toute la péninsule. Pour le 21 décembre 2012, date désignée de la fin du système calendaire maya, sont attendus entre 15 000 et 20 000 visiteurs, uniquement sur le site de Chichen Itzá⁷⁹. Depuis, on observe des imitations néochamaniques sur des places publiques en zones urbaines⁸⁰.

Si ces néochamanismes sont pluriels, des tendances communes se dégagent, telles que des ritualités associées au cycle de la nature, l'usage des calendriers, des cérémonies de huttes de sudation, des voyages chamaniques et des thérapies indigènes revisitées⁸¹. Rejoignent ces milieux non seulement des Occidentaux, mais aussi des métisses et des indigènes qui véhiculent une vision idéalisée des civilisations préhispaniques en tant que « témoins d'un passé idéal »⁸². Une dimension transnationale relie les néochamanismes centre-américains et les néochamanismes occidentaux, les différentes tendances se retrouvant sur le web ou lors de rencontres internationales (stages, festivals, rituels géants ou voyages)⁸³.

Il est possible aujourd'hui de différencier trois types de cosmovisions ou spiritualités mayas dans les contextes centre-américains, comme le souligne aussi l'anthropologue James MacKenzie⁸⁴:

76. Higuera Cooke, 2013, p. 37.

77. Elbez, 2016, p. 2.

78. Elbez, 2016.

79. En ligne: [http://www.maxisciences.com/fin-du-monde/la-fin-du-monde-pour-le-21-decembre-2012-meme-les-mayas-n-039-y-croient-pas_art28053.html], consulté le 12 mars 2018.

80. Basset, 2011 et 2012; Castañeda, 1997 et 2009.

81. Tally, 2006; Tally et Chavajay, 2007.

82. Bastos *et al.*, 2013, p. 322.

83. Farahmand et Rouiller, 2016.

84. MacKenzie, 2009 et 2016.

1. Tout d'abord, les cosmovisions syncrétistes (entre catholicisme et traditions locales) de type traditionaliste (*costumbristas*), dont le développement est lié au contexte colonial et que l'on retrouve aujourd'hui majoritairement dans les communautés indigènes avec, au centre, le culte des saints catholiques ;

2. Deuxièmement, la cosmovision formulée par les activistes des mouvements mayas, qui cherchent à désyncrétiser et décoloniser leurs spiritualités en l'émancipant des éléments chrétiens. Il s'agit d'une tendance importante au Guatemala, appelée la « spiritualité maya »⁸⁵ ;

3. Enfin, les renouveaux chamaniques ou le néochamanisme teinté de New Age, qui sont créés dans une dynamique transnationale.

Notons que le troisième courant est celui qui nous intéresse ici. Les prochains points sont consacrés à une conceptualisation de ce nouveau champ d'études.

«CONTACTER LE MAYA EN SOI» :

VERS DE NOUVEAUX MODES D'IDENTIFICATION ?

Mon premier étonnement, lorsque je suis arrivée au Yucatán, dans le sud-est du Mexique, a été de rencontrer des personnes qui se sentent « connectées aux *Mayas* ». Ces personnes se disaient Mayas « dans l'âme », par une pratique rituelle ou par l'adhésion à toute une cosmovision.

J'ai qualifié ces formes d'identification de « néo-mayanité » et la religiosité qui en découle de « néochamanisme maya ». Le préfixe « néo » souligne ici leur nouveauté mais, de façon paradoxale, il dénote aussi une volonté de *retour* à une civilisation antique. Ces personnes faisaient continuellement référence à la civilisation maya comme s'agissant d'une civilisation « spirituellement avancée ». Ces expressions (néochamanisme, néo-mayanité) ont ainsi été adoptées par compromis entre l'exigence de l'analyse scientifique et la subjectivité des acteurs·trices, comme une manière d'accepter leurs modes d'identification tout en y apportant un regard historique et ethnographique.

85. Mackenzie, 2017, p. 359.

Cet espace, qui a été mon champ d'observation pendant six ans, est constitué de luttes de pouvoir, de quêtes d'authenticité et de visions alternatives. Le concept bourdieusien de « champ » est à comprendre ici dans une acception sémantique, c'est-à-dire comme un espace structuré, dont les frontières sont constamment redéfinies de l'intérieur par les acteurs.

Loin de constituer un espace homogène, une diversité d'acteurs et d'actrices, de représentations et de pratiques l'anime. Mais il se distingue toutefois par l'adoption commune d'éléments associés aux *Mayas* dans les discours. Ce fil permet de dessiner les frontières d'un milieu où circulent des personnes qui sont à la fois, ou à tour de rôle, des producteurs, diffuseurs et récepteurs de savoirs relus et réinventés.

Enfin, le phénomène dont je fais l'analyse questionne la distinction classique entre le New Age, souvent taxé d'inauthenticité, de spiritualité *kitsch*, et l'indigénéité, synonyme de pureté, d'authenticité et de traditionnalité. Mes terrains me permettent en effet de diviser ce champ en deux tendances principales, présentées ci-après.

A) LES « MAYAS DU CŒUR » QUI PARTICIPENT AU NÉOCHAMANISME

Les *Mayas du cœur* sont des personnes – occidentales ou métisses – qui se sentent affectivement et spirituellement proches des « Mayas » sans pour autant répondre aux critères sociaux « classiques » d'appartenance à l'ethnicité (langue et territoire). L'expression « du cœur » (*cardiac* en anglais) fait référence aux travaux de Marion Bowman, historienne des religions qui, dans ses recherches sur le celtisme contemporain, utilise la dénomination « celtes cardiaques » pour désigner des personnes qui ressentent l'identité celte dans leur cœur, sans connexion ancestrale avec la catégorie historique⁸⁶. N'importe qui peut être « celte cardiaque », puisque la relation est d'ordre affectif.

B) LES AUTOCHTONES QUI PARTICIPENT À DES PRATIQUES REVITALISÉES

Aujourd'hui, des autochtones intègrent aussi des traits new age ou le chamanisme occidental dans leurs pratiques revitalisées. Le New Age a un impact dans la transformation du rapport des indigènes à leur propre culture⁸⁷. Certaines pratiques sont relues en termes de « chakras » ou d'« énergies » pour répondre à un tourisme mystique

86. Bowman, 1995.

87. Basset, 2012, p. 9.

grandissant. La distinction entre autochtones pratiquant le néochamanisme et Mayas du cœur est en partie politique, dans le sens large du terme. Elle renvoie à des stratégies différenciées et au débat postcolonial au sein duquel ces distinctions sont fondamentales. La différence est aussi d'ordre politique en ce que ce sentiment d'appartenance ne peut se reposer sur des fondements territoriaux ou linguistiques, puisque, avec la transnationalisation, les phénomènes dits « néo » multiplient et déplacent leurs lieux d'ancrage. La transnationalisation a son importance d'un point de vue conceptuel, révélant une modélisation commune à l'intérieur de laquelle il est question d'établir de nouvelles frontières et catégories d'appartenance.

QUI SONT LES MAYAS DU CŒUR ?

Les Mayas du cœur vivent en contextes urbains, ils sont pour la plupart métisses ou occidentaux, majoritairement des femmes. Issus des classes moyennes supérieures, parfois des milieux de la haute bourgeoisie, ils ont pour la plupart suivi de hautes études. Tout au long du travail sur les parcours de vie, je me suis interrogée sur leurs motivations. Mes questions étaient : les identifications répondent-elles à des logiques de reconnaissance ou de valorisation, d'estime de soi, de genre, d'affirmation dans l'espace public ou privé, ou encore à des parcours thérapeutiques, à des trajectoires religieuses ? Quels sont les événements biographiques déclencheurs ? Les initiations au néochamanisme répondent-elles à des changements consécutifs à des déceptions de différents ordres ?

J'ai pu avoir des échanges sur ces nouvelles formes d'identification avec des initié·e·s à un groupe néochamanique du Yucatán. Ces dernier·e·s ne se définissent pas comme un groupe ethnique ou culturel. C'est ainsi que l'une des leaders de ce groupe me dit :

Personne n'a de racines mayas dans le groupe. On est une tradition spirituelle qui récupère d'anciennes lignées solaires. Ce n'est pas vraiment important d'être maya, on parle d'un autre niveau, là, du niveau spirituel.⁸⁸

À cela, elle ajoute que son groupe n'apparaît dans les recensements de l'INEGI⁸⁹ que comme un « cabinet de professionnels offrant des services, comme un magasin de matériaux didactiques

88. Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

89. Institut national de statistique et de géographie.

destinés au bien-être». Elle précise: «Le terme groupe spirituel n'existe pas dans les registres. La culture maya, c'est trop large et trop ethnique pour nous, seulement les autochtones y ont droit.»⁹⁰ Les initiés se représentent comme «la réincarnation» de «Mayas cosmiques». Des entretiens personnalisés ont confirmé cette conviction personnelle d'avoir été Maya «dans une autre vie». La lignée est imaginée, comme en témoigne cet extrait⁹¹:

Et apparaît soudain un Maya vêtu d'une tunique, et moi j'ai dit, «Bon, c'est quoi ça?», en fait, il y avait beaucoup de réminiscences de ma vie, non? Et lui, il a commencé à nous parler des Mayas. C'était dans un salon en marbre, à Mexico – à Mexico City. Dans un quartier qui s'appelait Bosques de las Lomas, qui est un quartier très – de classe très élevée, non? Et ils lui disaient, «tu vas tomber malade avec le sol de marbre», et lui répondait «les maladies n'existent pas, c'est dans ton mental. Je suis plus que ce corps.» Woao! J'ai dit «Je veux aussi ça. Où est-ce que tu as appris ça? Je veux ça aussi.» C'est là qu'il m'a dit, «je suis Maya, mais le Maya n'est pas d'un territoire. Le Maya est cosmique.» «Même si je ne suis pas née à Mérida, je suis Maya? Ça été ma première question. «Bien sûr que oui. Les Mayas, on est de toute la planète. Quand tu te sens appelé du Soleil. On est les enfants du Soleil.» Et moi je n'ai pas eu de papa. Mon papa est parti quand j'avais 2 ans, et quand j'étais petite, les gens me disaient, «qui est ton papa?». Quand ils allaient à une fête scolaire. Je leur disais, «mon papa est le Soleil».⁹²

Suzana est originaire de Mexico City. Métisse et psychologue de formation, elle est mariée et mère deux enfants. Elle est cheffe d'entreprise et a reçu une éducation catholique. Elle a grandi dans l'univers de la bourgeoisie mexicaine. Sa vie change radicalement à la suite de la maladie de son fils. En cherchant des solutions non médicales et holistiques à sa maladie, elle se forme à des thérapies alternatives. Dans sa trajectoire, elle entre en contact avec un autochtone du Yucatán, qui l'introduit dans des cercles néo-Indiens. Elle vit son initiation comme un engagement profond et absolu avec les traditions néo-mayas. Suzana perçoit sa mayanité comme une posture ontologique, un

90. Schantal, 12 mai 2014, Mérida, Mexique.

91. Tous ces extraits d'entretiens ont été traduits de l'espagnol au français.

92. Suzana, entretien du 5 mai 2014, Uxmal, Mexique. La majorité des noms apparaissant dans ce livre sont fictionalisés, par souci d'anonymat.

état d'être au monde. Dans son esprit, un « Maya » est contenu en chacun, sous la forme d'une « énergie primordiale et universelle ». Les échanges avec Lise sont tout aussi éclairants :

Ixchel est la dame maya du nouveau commencement, de la fertilité, des enfants, de la Lune, de la mer, des émotions et de la médecine. Et moi, comme je suis née – j'ai grandi en Europe, dans un pays catholique, où le catholicisme n'a pas beaucoup d'importance, moi en plus j'étais athée. En plus, je n'étais pas intéressée et je n'avais pas de connexion, mais j'ai toujours eu beaucoup de connexion avec la nature et le divin à travers les animaux, etc. Mais jamais je n'ai vénéré absolument quoi que ce soit. En fait, j'avais plutôt un peu de rejet. Parce que la vérité est que le catholicisme en Europe, bon, un peu partout, c'est bien compliqué, non ? Mais je ne veux rien juger de cela. Voilà, donc je suis arrivée là, et soudain j'ai senti une connexion très forte avec cette dame, avec cette déesse Ixchel. Et elle m'a parlé, elle m'a – m'a enseigné des choses, elle m'a – m'a montré des choses, mais très intenses, très divines réellement, très hautes en vibration.⁹³

Lise est d'origine belge, elle vit à Tulum (Yucatán) depuis 2012, qu'elle désigne comme une « terre de guérison ». Elle y organise régulièrement des cérémonies à la pleine lune et des initiations au « néo-tantrisme »⁹⁴. Elle se dit aussi « cranio-thérapeute sacrale »⁹⁵. Elle s'est proclamée représentante de l'« énergie féminine » et revendique un contact privilégié avec Ixchel depuis sa transe mystique dans l'ancienne cité maya de Tulum. Ixchel est une figure mythologique de la tradition maya yucatèque⁹⁶.

Dans l'historiographie classique, Ixchel est traditionnellement associée à l'eau, aux lacs, aux sources, mais aussi à la médecine, à la Lune, à la sexualité et à la fertilité⁹⁷. Lise se réfère à Ixchel et à d'autres principes préhispaniques comme la notion d'*équilibre* et de *complémentarité* entre les dualités (notamment de genre), qu'elle mobilise dans son quotidien, dans ses relations interpersonnelles. Elle associe aussi Ixchel à sa quête d'un « féminin sacré », dans ses

93. Lise, entretien du 8 janvier 2015, Tulum, Mexique.

94. Un tantrisme occidentalisé qui met davantage l'accent sur la « sacralisation de la sexualité ».

95. Une forme d'ostéopathie douce axée sur le cerveau et la moelle épinière.

96. Montolú Villar, 1989.

97. Peniche Barrera, 2011.

termes : une féminité « puissante », « intuitive » et en « harmonie » avec son corps et son environnement naturel. Son discours établit une dichotomie entre la religion catholique, qui ne l'aurait fondamentalement jamais convaincue, et un sentiment de « connexion », qu'elle dit avoir toujours ressenti dans la nature et au contact avec les animaux. Une connexion directe et « moins complexe » que le catholicisme européen, qu'elle dit retrouver en Amérique latine. La vision de Lise se rapproche de la quête romantique d'authenticité, que l'on retrouve dans les travaux de F. Gauthier sur le néochamanisme. Cette quête passe par la dévalorisation de l'Occident et la revalorisation de l'exotisme et de l'archaïsme extra-européens⁹⁸.

En 2015, Ricardo est le premier jeune homme « non maya » à intégrer le Conseil des anciens mayas du Mexique⁹⁹ en tant que « membre initié ». Il obtient ainsi une voix et un vote au sein du Conseil. Ricardo est né à Mexico City, avec des racines oaxaciennes, mixtèques et zapotèques¹⁰⁰. Il pratique ce qu'il désigne comme de l'« acupuncture maya », des « massages mayas », et la « guérison par les sons préhispaniques ». Il me dit se « sentir Maya dans son cœur ». La relation qu'il entretient avec la culture maya est intériorisée, de l'ordre de l'affectif et du ressenti subjectif. Pour toutes ces personnes, et les exemples sont nombreux, il n'y a pas besoin d'ancrage territorial ou linguistique pour *se sentir Maya*. Se fondant sur une référence historique de la mayanité, ces personnes relisent cette relation sous un angle métaculturel.

Mes recherches de terrain montrent que ces personnes construisent leur spiritualité autour d'une relecture des calendriers mayas orientée par l'attente d'un « nouveau paradigme » depuis 2012. Elles produisent une réflexion autour du genre, inspirée par le New Age et, en particulier, par la croyance en un « masculin sacré » et un « féminin sacré ». Elles se caractérisent également par une présence massive sur les réseaux sociaux (Facebook, Instagram, Twitter), une urgence de transmettre un message à visée universelle, une approche des expériences mystiques teintée d'une volonté d'allier science et spiritualité, une vie sociale diversifiée et un transnationalisme incluant diverses formes de mobilités (spatiales et religieuses).

98. Gauthier, 2009.

99. Il s'agit d'une association composée de guides spirituels mayas qui ont pour objectif de revitaliser les pratiques préhispaniques.

100. Groupes ethnolinguistiques de la région d'Oaxaca, au Mexique. Ricardo, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique.

L'APPROCHE TRANSNATIONALE DANS LE CHAMP DU RELIGIEUX ET DU SPIRITUEL

Face à la complexité du phénomène, à la multiplication des spatialités et à la fluidité des terrains, non localisés, les approches du type postcolonial ou les études subalternes ne suffisent plus, à mon sens, à analyser les spiritualités contemporaines passant par l'autochtonie. Ces phénomènes nécessitent des approches qui dépassent la pensée binaire et décloisonnent le regard anthropologique, encore trop souvent focalisé sur des objets mono-spatiaux et sur les classifications dichotomiques. Si les études subalternes mettent l'accent sur les tensions entre propriétés subalternes et appropriations hégémoniques, le concept de transnationalisation nuance ces oppositions dichotomiques.

Dans la littérature traitant des rapports entre religion et globalisation, religion et transnationalisation, les concepts de globalisation et transnationalisation sont des termes apparentés mais qui renvoient à des processus différents. La globalisation induit des formes d'interconnexions croissantes, par-delà les frontières nationales, sur de grandes distances¹⁰¹. Ces interconnexions sont rendues possibles par les nouvelles technologies – en particulier Internet –, mais aussi par les réseaux, qui sont des structures de liens traversées par des flux de « personnes, biens, marchandises, informations, significations, valeurs, connaissances et modèles rituels »¹⁰². Elles sont étudiées dans leurs impacts sur la construction des identités, dont les effets sont souvent décrits par les termes « bricolage, métissage, créolisation et hybridation »¹⁰³. Les approches transnationales mettent plutôt l'accent sur l'analyse des processus de circulation, des échanges, des emprunts culturels, des liens et des relations de pouvoir qui les traversent. La religion en mobilité se prête particulièrement bien aux approches transnationales. Dans le champ des études transnationales appliquées aux faits religieux, Stefania Capone, Sophia Bava, André Mary, Kali Argyriadis et Renée de la Torre sont des anthropologues incontournables¹⁰⁴. L'introduction de l'ouvrage collectif *Migrations et transformations des paysages religieux*, qui réunit des anthropologues autour de la thématisation des religions en migration, dresse un état complet de la recherche.

101. Hannerz, 1996, p. 17.

102. Capone, 2010, p. 244.

103. Mary, 2009, p. 91.

104. Bava et Capone, 2010; Capone et Mary, 2012; Caponne, 2004, 2005 et 2008; Argyriadis et De la Torre, 2012.

Si jusque dans les années 1990 ce champ d'études était alors réservé à l'étude des migrations, depuis deux décennies, de plus en plus de recherches s'intéressent à l'articulation entre religion et migration¹⁰⁵.

Jusque dans les années 1990, la littérature anglo-saxonne s'intéressait à la question des flux migratoires à travers des approches assimilationnistes qui décrivent l'accommodation et l'adaptation des migrants à la nouvelle culture¹⁰⁶. Selon Stefania Capone, un tournant s'est opéré depuis, la mobilité migratoire est davantage considérée dans ses réseaux sociaux, par-delà les frontières nationales, en relation avec la terre d'origine, mais aussi avec la culture d'accueil. Sont alors inaugurées des approches par le bas, qui analysent les subjectivités des migrants et leurs liens transnationaux. Un déplacement sémantique s'opère ainsi entre la dimension internationale impliquant « des activités menées par des États-nations » et la dimension transnationale induisant une mobilité, à travers des réseaux, à des échelles non institutionnelles¹⁰⁷. On passe de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. C'est dans ces années-là que l'idée de « transnationalisme » émerge, toujours appliquée au champ d'études migratoires, dans les travaux précurseurs de Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton Blanc¹⁰⁸. Ce terme induit la dimension des relations bilatérales des migrants entre leur société d'origine et la culture d'accueil. Le transnationalisme implique dans cette optique la construction d'un « champ social » qui dépasse les frontières nationales¹⁰⁹. Les approches transnationales discutent alors de manière critique la notion de globalisation qui évoque l'idée d'une transnationalisation par le haut, partant des sociétés missionnaires néocoloniales, c'est-à-dire des centres globalisés vers les périphéries marginales¹¹⁰. Elles lui préfèrent le terme « transnational », qui désigne tout phénomène traversant les frontières culturelles et nationales, avec un accent mis sur la dimension multilatérale des déplacements¹¹¹. Ce changement révèle aussi le déplacement du sujet. Les acteurs de l'international que sont les États-nations sont remplacés par des

105. Bava et Capone, 2010, p. 4.

106. Capone, 2010, p. 236.

107. *Idem*.

108. Basch *et al.*, 1994.

109. *Idem*.

110. Argyriadis et De la Torre, 2012, p. 3.

111. Capone, 2010, p. 238.

flux migratoires, des individus, des groupes ou des mouvements. Ces approches réfléchissent alors en termes de « diasporas » ou de « communautés transnationales » qui impliquent des imaginaires, une multiplication des références, des lieux d'ancrage, ainsi que des luttes de pouvoir¹¹². Dans ce sens, le transnationalisme sous-tend une idéologie décrivant un processus politique inverse de celui de la mondialisation ; il relève d'une posture contre-hégémonique et marginale (de la périphérie vers le centre, du sud vers le nord)¹¹³. Il est remplacé un peu plus tard par le concept de transnationalisation dans le domaine du religieux, qui souligne davantage l'idée d'un processus multidirectionnel tout en évoquant ces itinéraires inversés. Le concept de transnationalisation permet d'étudier non seulement les modalités de circulation, mais aussi les stratégies de reterritorialisation et d'adaptation à des nouveaux contextes culturels¹¹⁴. Les procédés permettant de décrire les réagencements induits par la mobilité transnationale du religieux sont inspirés de concepts linguistiques (tels que « resémantisation » ou « resignification ») plutôt que de métaphores biologiques (métissage et hybridité)¹¹⁵. Dans le champ du religieux, l'analyse transnationale travaille aussi sur les logiques paradoxales – c'est-à-dire sur les doubles discours, entre homogénéisation et fragmentation, universalisme et particularisme –, appelées aussi les « trans-logiques », qui sont induites par ces déplacements.

Les approches transnationales nécessitent ainsi une maîtrise des codes de chaque contexte, et c'est là que réside la difficulté de leur application. À l'instar des acteurs transnationaux qui maîtrisent un « langage multi-codes », les anthropologues qui étudient ces sujets mobiles et fluides doivent développer de nouvelles politiques de l'enquête et une « ethnographie multi-langages »¹¹⁶. Dans cette recherche, il est ainsi apparu pertinent d'adopter l'approche transnationale et une ethnographie mobile et itinérante.

112. *Ibid.*, p. 239.

113. Capone et Mary, 2012, pp. 27-28.

114. Capone, 2010, p. 242.

115. Capone et Mary, 2012, p. 39.

116. Capone, 2014b.

2. LE CHAMP RELIGIEUX EN DÉBAT : LA SPIRITUALITÉ, UN AVATAR DE LA RELIGION ?

En septembre 2013, j'assiste à un symposium aux Nations unies, à Genève, rassemblant des leaders autochtones de différents contextes du monde pour discuter des défis et des enjeux actuels pour les communautés indigènes et du rôle des nouvelles générations dans le renforcement de celles-ci. Lors de ces séances, plusieurs générations de délégué·e·s indigènes discutent avec ferveur de l'élaboration d'une Déclaration, composée de recommandations à adresser aux mécanismes internationaux des Nations unies.

Ce qui me frappe lors de ces discussions est l'intégration de la notion de « spiritualité » dans leur lexique. Elle est employée comme une manière de se décrire et exprime la volonté indiscutable de la part des anciens délégués de distinguer « la spiritualité autochtone » des représentations de la religion dans les contextes d'Occident. Dans les discours autochtones et pan-indianistes, on observe, notamment au sein de cette délégation, une opposition entre religion et spiritualité. Dans la section qui définit la spiritualité au sein de la Déclaration, plusieurs recommandations font directement allusion à des questions de propriétés aussi bien culturelles qu'intellectuelles et critiquent l'instrumentalisation commerciale de leurs pratiques et croyances. La spiritualité des peuples autochtones est associée à des notions telles que le « sacré », la « Terre-Mère », le « Cosmos », le « monde naturel » et l'« univers » :

Spiritualité

17 Les participants reconnaissent collectivement et individuellement le caractère sacré de la Terre-Mère, du Cosmos, de tous les êtres vivants et des éléments qui ont soutenu les nations et les peuples indigènes.

18 Il est crucial que tous les autres sachent que pour les Nations et Peuples autochtones, la spiritualité est distincte des conceptions occidentales de la religion et que leur spiritualité est leur mode de vie – leur relation singulière et profonde avec le monde naturel et leurs terres, territoires, ciel et ressources sont de la plus haute valeur pour eux. La solennité de ces relations doit être maintenue. En outre, il faut reconnaître que la valeur des cérémonies et des modes de vie indigènes est directement liée à toutes les autres expressions et manifestations du monde indigène et, par conséquent, n'est pas négociable, ni à vendre ou à exploiter.

19 Les participants invitent le système des Nations unies et les États membres à reconnaître et à respecter l'applicabilité et la pertinence de la relation spirituelle particulière que les Nations et les Peuples autochtones entretiennent avec les terres, territoires, eaux et mers côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et à assumer leurs responsabilités envers les générations futures à cet égard. Ils demandent en outre aux Nations unies et à leurs États membres de tenir compte de l'impact de l'intervention spatiale et de son incidence sur la relation spirituelle des Peuples autochtones avec l'univers.¹

Cette idée de séparation entre religion et spiritualité formulée en ces termes, j'ai pu l'observer à différentes reprises et en différents lieux dans le cadre de mes terrains au Mexique et au Guatemala. Il traduit un glissement plus général opéré dans les milieux de renouveau indigène entre la notion de cosmovision à celle de spiritualité, dans un registre postcolonialiste et/ou new age. Dans cet extrait, il reflète plus particulièrement les processus de « spiritualisation » des cosmovisions indigènes au sein des discours onusiens ou s'y référant².

Dans les néochamanismes d'inspiration maya, très peu se réclament de religiosités institutionnelles, la plupart des personnes se disent « spirituelles », par opposition à la « religion », perçue en général négativement. La retranscription de mon entretien avec Gabriel, l'un des leaders d'un groupe néochamanique au Mexique, illustre bien cette référence constante à la spiritualité.

L'entretien d'une heure trente environ se déroule dans son cabinet de thérapie holistique à Mérida (Yucatán). Gabriel, d'origine basque,

1. Docip, 2013. Traduction personnelle.

2. À ce sujet, voir Johnson et Kraft, 2017.

est venu s'installer au Mexique à la suite d'une première initiation néochamanique en 2002. Dans les seules dix-huit premières lignes de cet extrait, les mots « spirituel » et « spiritualité » apparaissent déjà huit fois, associés à différentes notions (pouvoir, génétique, science, santé, savoir ancestral). Ces termes sont accompagnés de notions telles que l'« énergie » ou la « connexion », positivement attribuées à l'Amérique latine, dans une opposition au Vieux Continent :

Plus que la connaissance, il y a une autre génétique qui est plus reliée aux pouvoirs spirituels. Alors, même si les Églises sortent de ce contexte, il reste l'autre, et en Europe ce n'est pas ça. Alors, qu'est-ce qu'il se passe en Espagne ? En tout cas, moi je sais qu'il y a un détachement avec le spirituel. Donc il y a un vide chez les gens. Et les personnes, donc, commencent à avoir des gouvernements de type socialiste, justement là où la spiritualité est détachée. Alors les personnes s'habituent à avoir un type de – de conscience sociale séparée de la spiritualité. Ça c'est ce que je crois, ou ce que je vois. Mais ici ce n'est pas le cas. Ici, sur ce continent, que les Églises comme institutions soient acceptées ou non, il existe toute une connaissance ancestrale. La perception du monde spirituel est donc différente. Quand on prend comme base une religion, et pour telle ou telle raison, un organisme dirigé par des hommes ou femmes, on voit ses lacunes ou – ou les intérêts extérieurs, donc si une personne commence à nier ça, il reste sans lien spirituel. Parce que c'est l'unique connexion qu'il y a. Mais en Amérique latine non, il existe des connexions variées avec le spirituel. C'est comme je le vois moi. En Amérique latine, c'est beaucoup plus facile le thème de la réincarnation, le thème des personnes qui ne sont pas catholiques, elles prient la Vierge de Guadalupe, comme une énergie d'aide de la Mère divine. Des choses comme ça. Il peut y avoir des gens qui éthiquement ne fonctionnent pas bien, mais la Vierge les aide, la Vierge de Guadalupe et tout ça, c'est quelque chose de très connecté avec eux. Ça, c'est un autre type de vision de la spiritualité.³

Ce passage de l'entretien nous pose plusieurs questions. À quelle spiritualité Gabriel fait-il référence ? Pourquoi utilise-t-il le terme de spiritualité et non celui de religion ? Et comment l'utilise-t-il ?

3. Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

Pourquoi la considère-t-il comme spécifique à l'Amérique latine? Quelle est l'histoire du terme « spiritualité »?

Une partie de ce livre est consacrée à l'analyse des discours sur la « spiritualité », ses usages sociaux et ses contextes d'énonciation. L'enquête ethnographique multi-située a pour vertu de favoriser le comparatisme. L'affirmation « spirituel, mais pas religieux » peut prendre des connotations et des sens différents selon les contextes. Ses implications sociales ne sont pas semblables à celles constatées au Guatemala, au Mexique ou en Europe de l'Ouest.

Une des premières positions défendues dans ce livre est donc la prise de distance avec les recherches uniformisant la multiplicité sémantique de la spiritualité ou la considérant comme une donnée universelle, autonome et détachée de son contexte d'énonciation. En préambule à ces analyses ethnographiques, ce chapitre est consacré aux différentes façons dont est abordée la notion de « spiritualité » dans la littérature.

DES RELIGIONS AUX NOUVELLES SPIRITUALITÉS

Les problèmes inhérents au terme « religion », son conditionnement chrétien, l'absence de termes équivalents ou d'une idée de transcendance dans d'autres cultures, ont été au centre de nombreux débats disciplinaires sur ses origines, sa mise en place en Occident comme phénomène séparé du monde politique et de la science, et les conséquences théoriques de cette séparation⁴.

Dans le champ de l'histoire des religions, les approches critiques (*critical studies*)⁵ ont abondamment thématiqué les rapports de pouvoir dont la catégorie « religion » est héritière, son histoire et ses frontières, et elles soulignent les origines européennes, chrétiennes et impériales de ce terme. La religion est perçue comme un discours de domination, qui ne rend pas compte des réalités autochtones extra-européennes⁶, ou encore comme une catégorie politique de régulation (d'inclusion, d'exclusion ou de reconnaissance), instrumentalisée dans la construction des identités nationales⁷.

4. Sabbatucci, 1978 ; Mancini, 2012.

5. Voir l'ensemble des textes réunis dans Mark C. Taylor (éd.) *Critical Terms for Religious Studies*, 1998.

6. Asad, 1993 et 2003.

7. Josephson, 2012. Par exemple, l'exclusion du Shinto, relégué au rang de « superstition », et l'intégration de certaines formes de bouddhisme et de christianisme au Japon.

Parmi les approches critiques en histoire des religions anglo-saxonne, Jonathan Z. Smith a consacré la plupart de ses travaux à déconstruire le « sacré » approché comme un phénomène *sui generis*, l'envisageant comme une notion socialement construite, et reprochant aux phénoménologues – Gerardus Van der Leeuw, Rudolf Otto, Mircea Eliade – un mode de raisonnement essentialisant qui stipule l'universalité d'un « sentiment religieux »⁸. Pour Smith, le discours scientifique sur le religieux revient alors à cartographier l'expérience humaine, d'où le fameux titre de son texte, paru en 1978, *Map Is Not Territory*, sous-entendu le religieux n'a pas d'essence⁹. Jonathan Z. Smith appelle ainsi à sortir le « sacré » du temple dans les approches historico-critiques du religieux. Comme le fait remarquer l'historien des religions Nicolas Meylan :

Pour Smith, et de nombreuses historiennes et historiens des religions travaillant dans son sillage, la religion n'est rien d'autre qu'une catégorie abstraite, purement théorique, qui ne renvoie pas à une chose réelle dans le monde.¹⁰

Les approches critiques sont intéressantes en ce qu'elles permettent de déconstruire la manière dont certains groupes sociaux construisent phénoménologiquement leur système de croyances avec des prétentions d'universalité. Ce n'est donc pas directement l'objet religieux ou spirituel qui nous intéresse, mais ces objets compris dans leurs dialectiques relationnelles avec d'autres faits sociaux. La spiritualité, tout comme la religion, ne peut être pensée en dehors des dynamiques sociales dans lesquelles elle s'inscrit. Lorsqu'un-e socio-anthropologue des religions utilise la catégorie « spiritualité » pour décrire ses observations, il ou elle doit tenir compte des origines religieuses, occidentales et chrétiennes du terme, de son opposition depuis les années 1970 à la « religion », mais également de son caractère ethnocentré.

Le terme « spiritualité » présuppose donc une rhétorique idéologique, à la fois religieuse et anti-religieuse. Dans le contexte de la postmodernité, les processus d'universalisation de la « spiritualité » doivent être questionnés, de la même façon que les processus qui ont amené à qualifier la rencontre, puis l'étude de l'altérité en termes de

8. Smith, 1978.

9. Gill, 1998 (sur Smith, 1978).

10. Meylan, 2019. p. 16 (sur Smith, 2014).

« religion », ont été soumis à un examen critique. Mon modèle de recherche n'a pas été déductif, ni pleinement inductif, il a intégré une logique de circularité. La circularité a permis d'observer des nuances entre les terrains, mais aussi un glissement des pratiques indigènes revitalisées dans le champ des nouvelles spiritualités. Il est question dans ce chapitre de revisiter de façon critique un problème central dans le champ d'étude du religieux, celui de la définition de son objet d'étude, de ses conséquences théoriques et méthodologiques.

Dans les prochaines sections, l'état de la recherche sur les nouvelles spiritualités est divisé en trois types d'approches : 1. Celles qui inscrivent les nouvelles spiritualités dans une religiosité plus large, maintenant un *statu quo* sur le plan conceptuel ; 2. Celles qui donnent une substance aux nouvelles spiritualités ; 3. Les approches critiques, qui problématisent le regard du chercheur face à son objet.

Les débats sur la sécularisation et l'individualisation du religieux sont centraux en sciences sociales des religions. Le sociologue Olivier Tschannen conçoit le paradigme de la sécularisation comme ayant été pensé en trois processus : 1) la différenciation, avec la division de la vie sociale « en religieuse et non religieuse » ; 2) la rationalisation ; et 3) la mondanisation, dans laquelle la sphère religieuse se tourne vers des intérêts de la sphère non religieuse avec une distanciation vis-à-vis de l'« extra-mondain »¹¹. Au centre de ce paradigme, il mentionne aussi la diminution du pouvoir de contrôle social des institutions religieuses, le déclin du « pouvoir des symboles religieux » au niveau culturel, et la privatisation, c'est-à-dire le retrait du religieux de la sphère publique et sa subjectivation dans la sphère privée dans le sens de la personnalisation de l'interprétation¹². Ces tendances participent ainsi d'un « vaste processus de recomposition du religieux dans la société moderne »¹³.

À partir des années 1970, une scission s'opère à l'intérieur des théories de la sécularisation, certains sociologues parlent d'un *retour* du sacré, dit aussi « réveil religieux »¹⁴ ou « réenchantement du monde »¹⁵. José Casanova avance ainsi que la révolution islamique en Iran, le rôle du catholicisme dans les conflits en Amérique latine (sandinisme, zapatisme, théologie de la libération), la réémergence publique du protestantisme fondamentaliste dans les politiques

11. Tschannen, 1992, pp. 61-62.

12. *Ibid.*, pp. 64-65.

13. Hervieu-Léger et Champion, 1990.

14. Cipriani, 1981.

15. Berger, 2001.

américaines sont autant de faits témoignant de la force du religieux dans l'espace public à la fin du XX^e siècle¹⁶.

Se fondant sur le même principe, des chercheurs comme Hubert Knoblauch soulignent l'émergence de nouveaux mouvements religieux (NMR) ou de nouvelles spiritualités défiant l'ordre séculier¹⁷. Ces mouvances témoignent en réalité d'une *pluralisation* de la scène religieuse contemporaine¹⁸. Allant dans ce sens également, Steven Vertovec développe la fameuse notion de « super-diversité », qui signifie la multiplication des variables à l'intérieur des catégories d'appartenance : origine ethnique, mobilité, âge, langue, genre (par exemple, musulmans sunnites d'Égypte ou d'Irak, musulmans chiites jeunes, juifs ashkénazes ou orthodoxes, évangéliques brésiliens, ou chrétiens orthodoxes âgés, etc.)¹⁹. François Gauthier, Alain Caillé et Philippe Chaniel soulignaient aussi récemment l'explosion de la « passion religieuse » dans l'espace public :

Partons, donc, du constat le plus évident et le plus interrogeant. Loin que les croyances et les passions religieuses se retrouvent toujours plus confinées dans l'espace privé, elles font en réalité de plus en plus irruption dans l'espace public, jusqu'à se retrouver au cœur des débats politiques les plus centraux et les plus chauds d'aujourd'hui.²⁰

Tout un pan de la recherche s'est ainsi intéressé aux transformations de la scène religieuse sous l'angle de l'irruption, de la résurgence ou de la pluralité religieuse.

Les phénomènes dont je fais l'analyse dans ce livre s'inscrivent dans ce contexte plus vaste. Ils se trouvent en tension : entre la forme d'un nouveau mouvement religieux et d'une nouvelle spiritualité. De quoi s'agit-il ?

À fin du XX^e siècle, des chercheur·e·s observent l'émergence de nouvelles religiosités, reconnaissables par leurs pratiques, leur économie et leurs modes d'interaction avec un contexte culturel et social plus large. L'expression « nouveaux mouvements religieux » a été intégrée au langage sociologique pour éviter les connotations

16. Casanova, 1994, p. 3.

17. Knoblauch, 1999 et 2009.

18. Becci et Burchardt, 2016.

19. Vertovec, 2007.

20. Caillé *et al.*, 2017, p. 9.

normatives des termes « secte » et « *cult* » (désignant anglophone du mot « secte », au sens populaire négatif du terme en français)²¹.

Ces termes trouvent (initialement) leur origine dans le cadre conceptuel élaboré par les sociologues allemands Max Weber (1864-1920) et Ernst Troeltsch (1865-1923) à la fin du XIX^e siècle. Ils désignaient par là les expressions idéologiques du christianisme (Église-sectes) et, en particulier, les « sectes protestantes » naissantes. L'idéal type secte / *cult* de l'époque représentait une « forme individuelle et privée de spiritualité »²². Contrairement à l'Église, la secte était fondée sur la conversion volontaire et un engagement fort de la part des adeptes. Cette terminologie webero-troetchienne répondait au contexte spécifique du XIX^e siècle. Avec la diversité religieuse actuelle, nous ne pouvons plus lire le paysage religieux sous l'angle d'une dichotomie Église-sectes²³.

Le décalage entre les perceptions sociales de la notion de « secte » et son acception scientifique a été si important que les expressions « nouveau mouvement religieux » ou « nouvelles religiosités » ont été adoptées comme des terminologies plus neutres.

L'idée de mouvements religieux s'inscrit dans les contextes des nouveaux mouvements sociaux de 68 (les féminismes, les écologismes), un terreau d'expériences ayant donné naissance à des identités religieuses nouvelles²⁴. Parmi ceux-ci, on trouve des groupes avec une visibilité importante comme l'Église de scientologie, l'Église de l'Unification (du révérend Sun Myung Moon), le mouvement d'Osho ou encore l'Association internationale pour la conscience de Krishna (ISKCON)²⁵.

L'historien des religions Jean-François Mayer consacre de nombreux travaux à ce thème²⁶. Selon lui, la nouveauté qu'ils présentent est davantage le fruit d'une reformulation contemporaine de représentations préexistantes que de formulations originales. Il propose d'étudier les continuités et ruptures, la nouveauté ou non du message et les logiques d'emprunts aux traditions antérieures²⁷. Une nouvelle religion pousse toujours sur un terreau antérieur; elle n'est jamais totalement innovante dans son contenu ou sa forme, quoi qu'en

21. Mayer, 2007, p. 170.

22. Beckford, 2010, p. 810.

23. Mayer, 2007, p. 174.

24. Ferreux, 2001.

25. Beckford, 2010, p. 808.

26. Mayer, 1987, 1989, 1993 et 2004.

27. Mayer, 2004, p. 9.

disent leurs acteurs. La « nouveauté » attribuée à ces phénomènes est au centre de nombreuses études, on pense notamment aux travaux d'Eileen Barker sur l'Église de l'Unification, dit aussi le « mouvement Moon » (un NMR coréen)²⁸. Pour Barker, ils sont *nouveaux*, dans la mesure où ils sont devenus visibles en Occident depuis la Seconde Guerre mondiale²⁹. Elle les qualifie aussi de « nouvelles religiosités », afin d'inclure la dimension culturelle et de définir des schèmes, notamment la croyance en la réincarnation, la pratique du yoga, la méditation, des aspects écologiques ou des chants³⁰.

Les débats sur les NMR ont ainsi progressivement porté sur des critères de distinction tels que la présence de références à la magie, d'un leader avec une autorité fondée sur un « charisme personnel »³¹, de croyances religieuses orientales comme la « réincarnation » ou le « karma » ou encore d'une dimension thérapeutique centrée sur la « guérison » et la responsabilisation individuelle³².

Certains scientifiques réalisent alors que, si un critère de définition des NMR existe dans un contexte et est absent dans l'autre, une manière de les définir est d'utiliser l'angle du relationnel : leur statut et leur rôle est contesté par l'environnement séculier, ils rencontrent craintes, incompréhension et haine dans l'espace public. C'est ainsi que Gordon Melton rapproche les NMR dans leurs rapports de subalternité avec des modèles sociaux et religieux hégémoniques. Les NMR sont des formations marginalisées, des groupes non hégémoniques, hétérodoxes et souvent minoritaires, définis comme tels à travers le point de vue des institutions dominantes³³. Leur définition est conditionnée par des enjeux de pouvoir, puisqu'elle découle de la non-acceptabilité sociale de ces groupes.

Dans les années 2000 s'est développée une opposition organisée aux NMR, en partie en réponse à certains cas célèbres d'actes de violence meurtrière ou de mise en danger de la vie de leurs membres. Les événements les plus dramatiques avaient été les suicides collectifs de 910 adeptes du Temple du Peuple à Jonestown (1978), mais aussi ceux de l'OTS au Québec, en France et en Suisse, entre 1994 et 1997.

28. Barker, 1984, 1990, 1995, 1998 et 2002.

29. Barker, 1998, p. 5.

30. *Ibid.*, p. 16.

31. 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]).

32. Champion, 2000, p. 529.

33. Melton, 2004, p. 79.

La thèse de la sécularisation s'est aussi vue mise en cause par des recherches portant sur un objet proche mais ne rejoignant pas totalement la question des NMR³⁴. Ces recherches concernent des milieux religieux non conventionnels, dits spirituels ou holistiques, nés dans le sillage de la contre-culture des années 1970-1980.

Les personnes fréquentant ces milieux se disent «plus spirituelles que religieuses» ou «spirituelles mais pas religieuses»³⁵. Des recherches impliquant tout type de disciplines (histoire, anthropologie, sociologie, sociopsychologie) décrivent alors, d'une part, la «spiritualité» comme un phénomène social émergent et interrogent, d'autre part, la pertinence de ce terme comme une nouvelle catégorie d'analyse. Il est possible de diviser l'état de la recherche en sciences sociales des nouvelles spiritualités, depuis la fin des années 1980, en trois courants principaux³⁶.

a) La spiritualité en tant que sous-catégorie d'une religiosité plus large

Il s'agit des chercheur·e·s montrant l'adoption de ce terme dans les discours et qui la définissent, en général, selon les critères d'appréciation des acteurs, mais sans trancher clairement sur sa légitimité en tant que catégorie d'analyse³⁷. Dans ces recherches, la spiritualité est englobée dans une idée plus large, celle de religiosité, en tant qu'une de ses subdivisions internes.

b) Les approches substantialistes des nouvelles spiritualités

Il s'agit d'approches qui ont des utilisations littérales de ce terme ou qui produisent des expressions analogues, considérant qu'il est possible de définir la spiritualité selon des critères substantiels³⁸. Ces recherches proposent de réformer les grilles de lecture traditionnelles pour tenir compte de la subjectivité des acteurs dans la définition de la spiritualité. Il s'agit des approches révisionnistes qui, pour certaines d'entre elles, thématisent aussi la dimension du genre.

34. Becci *et al.*, 2019.

35. Houtman et Aupers, 2007 ; Streib, 2008 ; Streib et Hood, 2011.

36. Cet état de la littérature ne se veut pas exhaustif, je propose un modèle de délimitation des tendances principales qui s'en dégagent, en fonction également de leur pertinence – conceptuelle, analytique ou méthodologique – pour ma recherche.

37. Houtman et Aupers, 2007 ; Streib, 2008 ; Streib et Wood, 2011.

38. Champion, 1995 ; Van Hove, 1999 ; Heelas, 2002 ; Heelas et Woodhead, 2005 ; Stolz *et al.*, 2015.

c) Les approches critiques

Il s'agit des chercheur-e-s qui critiquent l'usage sociologique de ce terme, qui le revisitent historiquement et épistémologiquement. Ils et elles proposent des alternatives méthodologiques ou conceptuelles³⁹.

A) LA SPIRITUALITÉ EN TANT QUE SOUS-CATÉGORIE D'UNE RELIGIOSITÉ PLUS LARGE

Selon Houtman et Aupers, on assiste, dans les pays de l'Ouest, à un déclin des valeurs morales traditionnelles et à l'essor d'une spiritualité diffuse, en dehors des structures traditionnelles du christianisme⁴⁰. Ces phénomènes sont qualifiés de spiritualités post-chrétiennes. La diffusion importante de ces spiritualités sur ces trois dernières décennies est, selon eux, intimement liée à la détraditionnalisation des valeurs morales, qui apparaît en particulier chez les jeunes les plus éduqués et les déconvertis. Les spiritualités post-chrétiennes reposent sur une vision romantique du « Soi », associée à une conception immanente du « sacré », l'accent étant mis sur le « divin en soi », l'intuition et l'idée d'une « voix intérieure » :

Ce à quoi nous assistons aujourd'hui n'est pas tant une disparition de la religion qu'une délocalisation du sacré. Perdant progressivement son caractère transcendant, le sacré est de plus en plus conçu comme immanent et résidant dans les couches profondes du soi.⁴¹

Les travaux de Streib et Hood s'inscrivent dans la même veine, considérant la spiritualité comme une forme de religiosité intramondaine. Ils proposent de tenir compte de la subjectivité des acteurs, mais aussi de comprendre la spiritualité comme des phénomènes désinstitutionnalisés englobés par la religion. Ces spiritualités ne sont autres que des « expériences religieuses privatisées »⁴². Par cette affirmation, ils soutiennent l'opposition religion-institution *vs* spiritualité-espace privé⁴³. Une analyse de discours leur permet de voir que la religion connote, chez les acteurs et actrices, une dimension dogmatique et collective, tandis que la

39. Sutcliffe, 2003; Wood, 2010; Ammerman, 2013; Huss, 2014; Altglas, 2014.

40. Ils considèrent alors les données quantitatives du World Values Survey collectées dans 14 pays (2007).

41. Houtman et Aupers, 2007, p. 315. Traduction personnelle.

42. Streib et Hood, 2011, p. 434.

43. *Ibid.*, p. 435.

spiritualité est perçue comme une pratique individuelle, intime, axée sur le travail intérieur. Dans un texte antérieur, Streib suggérerait d'utiliser l'expression « religions vécues ». Pour lui, le terme religion suffit, à la condition d'inclure la dimension du vécu⁴⁴. La religion vécue a été aussi thématisée par Meredith McGuire, qui, la même année, publie *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*⁴⁵. C'est précisément dans l'univers de la religiosité vécue que Meredith McGuire localise des formes de bricolage et de syncrétisme. Elle les relie à des dynamiques d'*agency*, de résistances par le bas, vis-à-vis des normes rigides des institutions religieuses⁴⁶. Les adaptations du religieux dans les vécus individuels sont le produit du contexte social des pratiquants.

B) LES APPROCHES SUBSTANTIALISTES DES NOUVELLES SPIRITUALITÉS

L'une des pionnières dans le champ d'étude des nouvelles spiritualités, en sociologie francophone, est sans doute Françoise Champion. Elle s'intéressait déjà, vers la fin des années 1980, aux résurgences du religieux dans l'espace public, sous des formes inédites, en une « nébuleuse mystique-ésotérique »⁴⁷. La particularité de son approche est d'établir, sur la base d'une description sociologique, une typologie des nouvelles spiritualités dans le contexte spécifiquement français. Sa thèse principale est que le New Age n'a aujourd'hui pas disparu, mais s'est transformé en une multitude de réseaux ayant donné naissance à un milieu, aux frontières floues, composé de deux tendances principales, orientalisante et new-agisante. Champion inscrit le New Age en continuité avec l'ésotérisme occidental moderne des XIX^e-XX^e siècles, dans l'héritage de la Société théosophique de Helena Blavatski (1831-1891), le spiritisme d'Allan Kardec (1804-1869), la théosophie d'Alice Baley (1880-1949), l'anthroposophie de Rudolf Steiner (1861-1925), le rosicrucianisme ou encore la pensée de Krichnamurti (1895-1986).

Pour définir le New Age, elle nous renvoie au célèbre livre de Marilyn Ferguson, *Les Enfants du Verseau*⁴⁸ qui, pour certain.e.s

44. Streib, 2008, p. 54.

45. McGuire, 2008.

46. Bowman et Valk, 2012.

47. Champion, 1989, 1993 et 1995 ; Champion et Hervieu-Léger, 1990.

48. Ferguson, 1980.

chercheur-e-s, constitue le véritable manifeste de ce mouvement⁴⁹. Un détour par le texte de Ferguson s'avère utile pour introduire les perceptions que l'on retrouvera plus tard dans le néochamanisme.

Dans les années 1970 et à partir de la Californie, Marilyn Ferguson explique qu'un réseau, appelé « Conspiration du Verseau », s'organise et milite pour l'avènement d'un « nouveau paradigme ». Cet avènement passe par un changement individuel, selon le principe incarner le changement, c'est incarner la révolution⁵⁰. Le renouveau social passe aussi par une rénovation des institutions et des codes culturels dominants. Elle propose différents lieux pour opérer ces changements, qui sont notamment les relations de couple, le rapport à la nature, au monde politique, au corps, etc. Tout découle, selon elle, d'un « changement de conscience » à l'échelle individuelle, d'une part, par l'emploi de techniques de transformation et de guérison héritées de l'ésotérisme, avec des figures telles que Maître Eckhart (1260-1328), Pic de la Mirandole (1463-1494), Jacob Boehme (1575-1624), Emanuel Swedenborg (1688-1772), et, d'autre part, par l'usage de différentes disciplines psychocorporelles ou artistiques (musique, danse, chant)⁵¹. Elle qualifie ce processus de « nouvelle spiritualité montante » face au déclin des Églises⁵². Le terme de nouvelle spiritualité apparaît donc déjà dans ce texte fondateur.

Plusieurs scientifiques mettent en avant le fait que le New Age, sous sa forme de mouvement social, touche à sa fin vers les années 1980, se transformant avec la monétarisation progressive de ses activités. Ceci, au détriment de sa dimension utopique :

Progressivement, au cours des années 1980, l'aspiration utopique s'est faite de plus en plus discrète. On a notamment vu les offres gratuites de partage de la vie communautaire se transformer en stages payants. Le souci de la transformation personnelle a pris le devant des préoccupations, aux dépens des projets collectifs. C'est ainsi que le mouvement du Nouvel Âge s'est progressivement réduit à un courant venu alimenter toute une subculture que j'appelle la « nébuleuse mystique-ésotérique ».⁵³

49. Rocchi, 2003.

50. Ferguson, 1980, p. 9.

51. Ferguson, 1980, p. 31.

52. *Ibid.*, p. 45.

53. Champion, 1995, p. 234.

On assiste alors au développement, au sein des réseaux post-New Age, de toute une série d'activités payantes telles que des conférences, stages, séminaires, salons ou centres holistiques, mais aussi à la création de maisons d'édition ou de revues ainsi qu'à l'émergence de mouvements plus structurés, avec des leaders charismatiques. Hildegard Van Hove est une autre chercheuse ayant proposé une conceptualisation du New Age dans ce sens⁵⁴. Elle intègre, autant que Champion, cette tendance qui consiste à considérer la possibilité de nommer les phénomènes actuels comme « spirituels ». Mais elle a pour spécificité de les inscrire dans le contexte plus large du consumérisme.

Elle préfère ainsi au New Age la notion de « marché spirituel mondial », qu'elle relie à la généralisation de l'économie de marché avec, au centre, la logique du choix individuel. Le choix du terme « marché », nous dit-elle, « souligne la disparité des courants existants », contrairement à la notion de religion, qui présuppose l'homogénéité. Cette expression lui permet d'analyser la manière dont ces réseaux sont organisés dans le contexte de globalisation d'une « spiritualité à la carte ». Les approches des spiritualités contemporaines, en termes de marché et de politiques de consommation, sont nombreuses. Elles soulignent la dimension idéologique derrière ces nouvelles formations : selon ces approches, les nouvelles spiritualités sont néolibérales.

Dans les travaux articulant religiosités contemporaines et néolibéralisme, François Gauthier, Linda Woodhead et Tuomas Martikainen sont une référence majeure⁵⁵. Ils considèrent « l'impact du néolibéralisme sur les pratiques et modes de religiosité contemporains, le néolibéralisme étant ici entendu dans le sillage de l'émergence du domaine économique (incluant le consumérisme, les techniques de gestion et de marketing, l'entrepreneuriat, la médiatisation, la globalisation, etc.) comme un nouveau paradigme qui imprègne toutes les sphères de la vie sociale »⁵⁶.

Les travaux de Gauthier discutent notamment les théories du *rational choice*, dont celles de Stark et Bainbridge, qui analysent les dynamiques du marché religieux et sa compétitivité interne (loi de l'offre et de la demande) selon la logique suivante : plus il y a d'offres, plus il y a de vitalité religieuse ; plus c'est monolithique, moins il y a de vitalité⁵⁷. L'approche de Gauthier, qui s'inscrit surtout dans la

54. Van Hove, 1999.

55. Gauthier, Martikainen et Woodhead, 2011 ; Gauthier et Martikainen, 2013 ; Gauthier, 2009 et 2012.

56. Mossière, 2018, p. 62 (citant Martikainen et Gauthier, 2016).

57. Stark et Bainbridge, 1985.

veine des travaux de Charles Taylor, recherche plus particulièrement à comprendre les liens entre les sociétés de consommation et la quête grandissante d'authenticité, amenée par le tournant subjectif⁵⁸.

L'étude de Linda Woodhead et Peter Heelas représente l'épicentre des approches substantialistes des nouvelles spiritualités. Elle a suscité de nombreuses discussions au sein des approches critiques, notamment chez le sociologue Matthew Wood, comme nous le verrons plus loin. Avant leur fameuse publication *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Paul Heelas observait, en 2002 déjà, une transition de la religion à la spiritualité qui défie les thèses de la sécularisation. Depuis les années 1960, dans les sociétés libérales industrialisées, surtout aux États-Unis et en Europe de l'Ouest, le religieux institutionnalisé décline, faisant place à la « vie spirituelle »⁵⁹. Les catégories de religion et de spiritualité sont définies selon les représentations des acteurs et des actrices. La religion se caractérise par une recherche de transcendance, une dimension institutionnelle, dogmatique et régulatrice des rites et croyances, tandis que la spiritualité implique une internalisation et une personnalisation de l'expérience, de ce qui est appelé l'« énergie » et la valorisation du « Soi ». Le passage à la « vie spirituelle » est considéré comme une véritable « révolution spirituelle ». La spiritualité représente non seulement une alternative à la religion, mais également au modèle capitaliste en général.

En 2005, Woodhead et Heelas étayaient la thèse de la révolution spirituelle par une étude de cas dans la ville de Kendal, en Angleterre. Les acteurs des nouvelles spiritualités sont surtout des femmes, de classe moyenne supérieure et professionnalisées. Selon cette étude, le religieux ne décline pas, mais se déplace dans la modernité. Woodhead et Heelas relient ce phénomène à la montée de l'individualisme, et mettent en évidence deux mondes séparés à l'ère de la modernité : 1. Le *Life-as religion*, qui figure le milieu en déclin et recouvre la vie dans les congrégations chrétiennes. Ce monde implique le « je dois », le moralisme, il s'agit d'un monde hiérarchisé et dominé par les hommes ; 2. Le « spiritual milieu », qui désigne le milieu holistique en croissance, centré sur la guérison et la réalisation de soi, caractérisé par un côté non dogmatique et dominé par des femmes.

58. Nous reviendrons sur ce thème par la suite.

59. Heelas, 2002, p. 357.

C) LES APPROCHES CRITIQUES DE LA SPIRITUALITÉ

L'une des premières sociologues à avoir traité l'énoncé « spirituel, mais pas religieux » sur une base critique et à avoir remis en cause la nature empirique de cette binarité est sans doute Nancy Ammerman⁶⁰. Ammerman se fonde sur des données qualitatives récoltées aux États-Unis pour montrer que cette opposition ne rend pas compte de la réalité religieuse du pays ni de la diversité des rapports à la spiritualité.

Elle dégage quatre cadres culturels à l'intérieur desquels se construisent les discours : les spiritualités théistes, extra-théistes, les définitions religieuses de la spiritualité et conceptions éthiques. En cherchant à comprendre ces rhétoriques culturelles, elle s'éloigne des thèses sur l'opposition spiritualité *vs* religion comme une conséquence de la privatisation de la sphère religieuse⁶¹. Ammerman critique, enfin, les recherches qui perçoivent la spiritualité comme un phénomène *sui generis*, ayant une essence psycho-théologique primordiale.

Son enquête montre qu'on ne peut considérer la spiritualité ni comme une « alternative culturelle à la religion », ni comme une religiosité individualisée⁶². Les frontières entre religion et spiritualité sont beaucoup plus ténues que le prétendent ces théories, et ce qui importe, chez elle, n'est pas tant l'opposition en elle-même que la manière dont les personnes distinguent ces frontières, c'est-à-dire la performativité discursive⁶³. Elle mène des entretiens avec 95 personnes représentatives de la diversité religieuse à Boston et Atlanta. Après avoir relevé les incohérences et la diversité des réponses – certaines mettant l'accent sur la dimension individuelle, d'autres sur les aspects communautaires, les un-e-s reliant la spiritualité au « supranaturel », les autres la percevant comme une orientation intramondaine, etc. –, elle en dégage des modèles culturels plus larges :

- Les **approches théistiques** (71 % des participant-e-s) concernent les personnes qui associent la spiritualité à Dieu, à des dieux ou

60. Ammerman, 2013.

61. Elle mentionne notamment les travaux de Chaves (2011) et son rapport sur le *General Social Survey* dans lequel il observe que la proportion d'Américains se disant « spirituels, mais pas religieux » est passée de 9 % à 14 %, augmentation qu'il attribue à une insatisfaction générale vis-à-vis des religions instituées. La discipline même de la sociologie de la spiritualité serait née en réponse à la croissance des « sans appartenance » et au déclin des religions organisées.

62. Ammerman, 2013, p.1.

63. *Ibid.*, p. 12.

à des déesses, ou encore à des pratiques favorisant cette relation. Cette représentation s'inscrit dans le contexte culturel plus large des traditions chrétiennes aux États-Unis, en continuité avec une « participation active aux organisations religieuses », mais elle correspond alors à des formes personnalisées de se relier aux divinités ;

- Le **modèle extra-théiste** de la spiritualité (57 % des participant-e-s), qui existe au-delà des mœurs culturelles liées à la participation aux organisations religieuses. Ce modèle est régi par des tendances culturelles qui ne dépendent pas du modèle théiste issu du christianisme, ni à aucun autre modèle théiste. Pour ces personnes, la spiritualité évoque « différentes formes de transcendances » immanentes et des expériences « au-delà de l'ordinaire » sous la forme de « connexion avec la communauté » ou avec la nature. Les spiritualités extra-théistes cherchent à se distancier des modèles religieux conformistes ;

- La spiritualité, dans son **acception éthique**, constitue un trait commun aux spiritualités théistiques et extra-théistiques. Ces personnes associent la spiritualité à l'altruisme, au dépassement des intérêts personnels, à la recherche des liens et à la justesse de ceux-ci ;

- Finalement, pour les trois quarts des participant-e-s, la spiritualité signifie faire partie d'une tradition religieuse. Elle appelle cette catégorie la **spiritualité religieuse ou la spiritualité par appartenance**. Elle est comprise ici au sens de l'adoption « d'une vie spirituelle », sans embrasser pour autant les autres significations de la spiritualité, qui sont ici contestées.

Il existe ainsi une variété de discours sur la spiritualité prenant place dans des tendances culturelles différentes. Au final, peu des participant-e-s à son enquête s'inscrivent dans l'opposition binaire « spirituels, mais pas religieux ». Si cette binarité apparaît, il s'agit plus d'une « rhétorique culturelle » que d'une nouvelle forme de religiosité. L'énoncé « spirituel, mais pas religieux » représente alors une catégorie morale et politique, et non une distinction empirique⁶⁴. Il est donc impossible de soutenir que la spiritualité est un phénomène extra-institutionnel ou individuel.

La notion de spiritualité fait aussi l'objet de critiques vives de la part de l'historien des religions Boaz Huss, spécialiste du New Age et de l'ésotérisme en contexte kabbalistique israélien. Huss

64. Pour tout ce passage, voir *ibid.*, pp. 13-17 et 30-31.

propose d'historiciser ce terme, puis d'analyser la nature historique de ses relations à la religion et la sécularité⁶⁵. Deux grandes phases sont repérées dans le rapport à cette notion : d'abord l'évolution de sa perception dans l'histoire du christianisme, puis un tournant, dans la seconde moitié du XX^e siècle, avec les approches New Age du terme.

Le terme spiritualité prend sa source dans le christianisme, il vient du mot latin *spiritualitas*, dérivé du nom *spiritus*, qui signifie « souffle ». Dans le Nouveau Testament, le terme signifie « esprit » en grec ancien et on le trouve souvent juxtaposé au mot « chair » dans une opposition « esprit/chair »⁶⁶. Son usage est répandu dans la théologie médiévale, où, au XII^e siècle, à l'opposition paulinienne esprit/chair est étendue celle de spiritualité *vs* corporéité (ou matérialité). Au XIX^e siècle, le terme trouve une connotation plus large, perçu comme l'essence de « la Religion », dans son sens chrétien. Cette acception est largement diffusée au début du XX^e siècle, malgré le maintien de sa signification biblique et médiévale ; il signifie dès lors le « noyau dur de la religion universelle ». À l'époque moderne, la spiritualité maintient cette idée de séparation entre le « charnel et le matériel », mais devient aussi dichotomique au séculier :

Ainsi, la spiritualité était perçue non seulement comme l'opposé binaire du charnel et du matériel, mais aussi comme l'inverse du séculier, tel qu'il était interprété à l'époque moderne. La spiritualité était liée aux domaines religieux, métaphysique, moral, subjectif, privé et expérientiel de la vie et juxtaposée aux domaines physique, matériel, public, social, économique et politique.⁶⁷

C'est précisément ces oppositions (privé *vs* public, chair *vs* esprit) qui vont changer avec l'essor des spiritualités alternatives à partir des années 1960. Avec les courants théosophiques, puis le New Age, le champ sémantique de la spiritualité change radicalement, et avec lui sa popularité. Le terme est alors largement diffusé, il devient une « nouvelle catégorie culturelle émergente » que Huss relie à l'essor des sociétés industrielles néolibérales.

L'héritage de la spiritualité est donc initialement chrétien et contient, par là même, une prétention d'universalité. Les acceptions modernes gardent encore ces influences chrétiennes

65. Huss, 2014.

66. *Ibid.*, p. 48.

67. *Ibid.*, p. 49.

du terme. Avec le New Age, le terme rompt cependant avec l'opposition matériel-séculier *vs* spirituel-esprit pour s'associer aux domaines du corps et de la sécularité (le jardinage, le sport, le chant, diverses pratiques corporelles, la danse, la santé ou l'éducation) et place au centre de ses préoccupations le corps et le charnel avec le fameux *body-mind-spirit* de Heelas et Woodhead⁶⁸. Ses visées sont aussi séculières, par exemple réussir professionnellement ou personnellement, mieux s'intégrer socialement, réussir son couple, être plus performant, etc.

Si la spiritualité dans son acception moderne ne s'oppose plus au séculier, elle commence alors à s'opposer à la notion de religion, déconstruisant ainsi son propre lien historique avec le christianisme⁶⁹. La critique de Huss est double: 1) Le prétendu universalisme du fait spirituel; 2) L'analyse scientifique en ces termes. Il suggère plutôt d'utiliser la spiritualité comme une catégorie culturelle qui régle des comportements sociaux et schèmes de perceptions.

Parmi les approches critiques, Matthew Wood est probablement la figure la plus importante. Il critique l'usage acritique de la notion de spiritualité en sociologie, sous l'angle de la manière dont les acteurs se définissent «*what participants have to say*» (par exemple faisant de l'idée d'autorité propre un axe de définition⁷⁰). Il ne faut pas confondre la description sociologique et le discours des acteurs sur leur réalité. Il souligne ainsi l'importance de tenir compte des dynamiques de réseaux, des interactions et des structures sociales (de genre, de pouvoir et de classe sociale). Il se défend cependant de relativiser les expériences subjectives, il s'agirait plutôt de croiser les données: entretiens, observations de pratiques, parcours et trajectoires religieuses, expériences subjectives, etc. Il invite les sociologues à revoir la notion de religion plutôt que d'utiliser la spiritualité comme une catégorie d'analyse. Sa critique nous renvoie aux travaux de l'historien des religions écossais Steven Sutcliffe⁷¹.

Sutcliffe déconstruit l'idée d'un «mouvement New Age». La simple formulation New Age reste aussi insatisfaisante, elle

68. Heelas, Woodhead *et al.*, 2005. Les nouvelles spiritualités approchent l'individu dans sa globalité (émotionnelle, mentale, spirituelle, environnement naturel et social).

69. À ce propos, Huss (2014) nous renvoie aux travaux du spécialiste du New Age Wouter Hanegraaff (1996), qui évoque l'idée de «spiritualités séculières».

70. Par exemple chez Champion, 1995; ou Heelas, Woodhead *et al.*, 2005.

71. Notamment Sutcliffe, 2003.

ne ferait que reproduire l'agenda des acteurs. Contrairement à ses prédécesseurs (John Gordon Melton, Michael York, Wouter Hanegraaff), il ne conçoit pas le New Age comme une mouvance homogène et structurée, empiriquement observable. Une histoire anglo-américaine du New Age des années 1930 à 1990 lui fait dire qu'il s'agit d'un emblème historique, apocalyptique d'abord, millénariste et holistique ensuite⁷². Sa lecture de l'œuvre d'Alice Bailey (écrivaine ésotériste britannique du XIX^e-XX^e siècle, proche des milieux occultistes) lui permet de démontrer l'émergence, dans les années 1930, d'un discours sur le New Age qui reflète les idées politiques et économiques de l'entre-deux-guerres.

Cette période représente le terreau culturel qui voit se multiplier des chercheurs de sens (*seekers*) pratiquant une religiosité populaire de type ésotérique⁷³. À cette époque, ces milieux sont de plus en plus préoccupés par l'emblème du New Age et avaient tendance à des interprétations plus apocalyptiques que millénaristes. Ces *seekers* représentent la première génération du New Age, avant le tournant de l'après-Seconde Guerre mondiale, le baby-boom qui marque une nouvelle génération de *seekers*. Ceux-ci vont mener le second âge du New Age, la vague millénariste, celle des « enfants du Verseau », influencée par la révolution culturelle, la libération sexuelle et le mouvement féministe⁷⁴.

Loin de souligner une unité inhérente à ces milieux, Sutcliffe ne cesse de rappeler leur diversité. Durant cette période, selon les contextes, le même groupe pouvait être désigné de « New Age », « green », « alternative », « holistic », ou « spiritual ». Il souligne aussi le caractère épisodique de l'auto-identification à l'emblème. Sur son terrain, lors du workshop de *frewalking* (marche sur le feu), seuls deux participants s'identifiaient au New Age, et encore avec une certaine réserve. Sutcliffe utilise alors des termes qui tiennent compte de la subjectivité des acteurs et des actrices, tout en soulignant leur mobilité. Ces termes que sont « *seekers, seeking, or seekership* » sont régulièrement utilisés dans cet ouvrage.

72. Ses matériaux empiriques proviennent d'une ethnographie en Écosse, notamment au sein de la colonie *Findhorn* et d'un groupe de méditation proche de la pensée post-théosophique d'Alice Bailey. Ils proviennent aussi de sources populaires, incluant les archives privées de l'organisation Findhorn Foundation et d'une analyse des médias.

73. Il redonne ainsi à Alice Bailey son rôle central dans la généalogie du New Age, longtemps négligé dans la littérature pour son « manque de millénarisme ».

74. Sutcliffe, 2003, p. 115.

L'approche critique de Sutcliffe le démarque de la littérature occidentale, le rapprochant de la littérature anthropologique latino-américaine sur le sujet. Des anthropologues américanistes telles que Renée de la Torre et Cristina Gutiérrez Zúñiga ne s'attachent pas à définir le New Age sous un angle substantialiste, elles le considèrent plutôt comme une matrice de sens, une grille de lecture ou d'interprétation, repérable par sa dimension millénariste⁷⁵ et holistique⁷⁶.

Ces approches sont fortement opérationnelles pour étudier la rencontre récente entre les cosmologies indigènes et le New Age. Selon ces anthropologues, la dynamique de création des identités néo-ethniques est à la fois double et inverse⁷⁷, c'est-à-dire :

1. La relecture des traditions indigènes à partir de la matrice de sens new age ;
2. L'ethnisation des contenus du New Age, au contact avec les cultures indigènes

Ces dynamiques d'appropriation sont le résultat de la mobilité du religieux et des nouvelles manières de s'y rapporter. Le prochain chapitre est consacré à ces formes de mobilité.

75. L'attente « d'un nouveau millénium d'amour et de lumière ».

76. Approche issue de l'ésotérisme occidental moderne, puis du New Age, aujourd'hui active dans les nouvelles spiritualités, et qui consiste à considérer l'individu dans sa globalité.

77. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013, p. 14.

3. CONCEPTUALISER LA MOBILITÉ AU SEIN DU CHAMP RELIGIEUX

Les questions d'appropriations religieuses et/ou spirituelles dans le champ de l'autochtonie nous renvoient aux pratiques de mobilité dans le contexte de la globalisation. Dans la littérature portant sur la transnationalisation et la globalisation, les interpénétrations culturelles qui les caractérisent, et leurs effets sur les identités religieuses, d'anciennes catégories sont aujourd'hui réinvesties en des termes nouveaux. La transformation des identités religieuses dans le contexte de la globalisation a été abordée à travers des notions telles que l'exotisme religieux, ou encore à travers des métaphores biologiques (métissage et hybridité), linguistiques (créolisation) ou mécaniques (assemblage, syncrétisme, bricolage et bris-collage).

Le travail de la sociologue des religions Véronique Altglas apporte un éclairage nouveau sur ces questions¹. Altglas se penche sur l'exotisme religieux à travers l'exemple du néo-hindouisme. Elle analyse cette dimension du « néo » à travers la double dynamique 1) d'occidentalisation (par des processus de globalisation) ; et 2) des nouveaux identitaires en Inde.

Elle s'intéresse à ce que ces dynamiques révèlent des rapports actuels au religieux dans les sociétés de l'Ouest et sur les raisons qui amènent des personnes à s'initier à des traditions situées en dehors de leurs héritages culturels. L'hindouisme occidental (néo-hindouisme), nous dit-elle, est une version simplifiée et standardisée de l'hindouisme qui, au contact avec des pratiques telles que le bricolage religieux, est remodelé autour des notions de responsabilité individuelle, d'auto-perfectionnement et de développement

1. Altglas, 2005, 2014 et 2014b.

personnel². Un peu plus tard, Altglas observe ces mêmes processus dans la néo-kabbale.

Ce que Véronique Altglas thématise dans le cadre du néo-orientalisme ou de la néo-kabbale peut s'appliquer à d'autres univers symboliques. L'exotisme religieux repose sur une interprétation idéalisée de l'altérité culturelle. Mais aussi sur des procédés tels que la fragmentation, la décontextualisation et la recomposition éclectique. Ces procédés s'accompagnent d'une neutralisation ou d'une « domestication » des aspects qui effraient ou inquiètent. Altglas part d'une absence initiale : jusqu'à présent, aucun·e chercheur·e n'a analysé les raisons qui poussent des personnes à renoncer à une appartenance religieuse pour s'intéresser à des ressources issues d'univers culturels éloignés, ou encore ne s'est penché sur la manière dont ces ressources sont rendues disponibles, ni même sur les effets sociaux d'une telle pratique³.

L'intérêt de son approche pour cet ouvrage se situe aussi dans sa critique adressée à la littérature classique sur le rapport social à la diversité religieuse. Celui-ci a été principalement étudié sous l'angle du bris-collage post-moderne⁴ ou du bricolage religieux⁵, comme des réponses à l'individualisation et la détraditionnalisation de la religion⁶. L'exotisme religieux offre une alternative aux thèses de l'individualisme radical⁷. Contrairement au bricolage religieux, qui désigne une action irréfléchie, voire amateuriste, l'exotisme religieux est une pratique cohérente et réfléchie. Le « bris-collage post-moderne » d'André Mary est une pratique individuelle qui consiste à vider les éléments traditionnels de leurs contenus, de les *briser* en somme (*breaking*), puis de les recoller sans aucune logique ou cohérence particulière. Le bris-collage post-moderne puise dans des ressources symboliques rendues illimitées par la globalisation⁸.

En sociologie francophone, Françoise Champion thématise elle aussi le bricolage dans les champs des nouvelles spiritualités, de manière critique vis-à-vis des thèses de André Mary. Le bricolage dans les nouvelles spiritualités consiste à mettre en cohérence des fragments empruntés aux grandes traditions religieuses ; ainsi faisant, ils deviennent des « ressources » psychologiques (par exemple le

2. Altglas, 2005.

3. Altglas, 2014.

4. Mary, 1994.

5. Luckman, 1967.

6. Altglas, 2014, p. 33.

7. Luckman, 1967 ; Hervieu-Léger, 1999 ; Heelas et Woodhead, 2005.

8. Bernand *et al.*, 2001 ; Mary, 2009.

yoga, la médiation, la théorie de réincarnation, des figures mythologiques, etc.)⁹. Contrairement à la thèse de Mary, on n'est pas face à un « simple collage », ni à une « décomposition de la religion sans perspective de recomposition »¹⁰. Pour la sociologue, ces pratiques ont une logique sociale, et répondent à des questions de « sécurités existentielles » comme « sortir d'un mal-être » ou « d'une souffrance »¹¹. Les éléments qui les structurent sont notamment : la « responsabilité individuelle dans son progrès spirituel », une transformation de type « mystique, centrée sur les affects et le corps », « l'idée d'une convergence fondamentale de toutes les religions », « la recherche de conciliation entre religion et science »¹².

Un autre concept clé dans les réflexions portant sur la mobilité dans le champ des religiosités contemporaines est celui de « synchrétisme ». Cette catégorie a été fortement questionnée pour sa généalogie historique, intimement liée à l'histoire missionnaire du christianisme et à la formation des paganismes. Elle est aujourd'hui communément employée dans le sens d'une « combinaison des croyances », d'un « mélange » et d'une « synthèse » entre différents symboles religieux. Mais cet usage commun suscite des critiques virulentes. Une série de chercheurs la revisitent, nous rappelant ses origines et les enjeux éthiques, voire politiques qui l'animent.

Pour André Mary, la question n'est pas tant de savoir si une religion est synchrétiste ou non, mais d'identifier la dimension idéologique qui les sous-tend. « On est toujours le synchrétiste d'un autre », nous dit-il :

Dans ce jeu de renvoi d'un synchrétisme à l'autre – où l'appropriation et la dénégation des appellations savantes jouent un rôle capital – l'anthropologue qui ne souhaite pas jeter le bébé avec l'eau du bain doit s'attacher à distinguer, sinon à hiérarchiser, des niveaux d'analyse et aiguiser ses outils conceptuels. Il nous semble utile entre autres de distinguer les enjeux idéologiques des politiques synchrétistes ou anti-synchrétistes des agents religieux et les logiques du travail de synchrétisation auxquels ils se livrent, de façon plus ou moins consciente ou inconsciente, au niveau de la production symbolique, des catégories de la pensée religieuse, des schèmes de la pratique rituelle.¹³

9. Champion, 2004.

10. Champion, 2000, p. 532.

11. *Idem*.

12. Champion, 1995, p. 241.

13. Mary, 2001, p. 316.

Mary est contre un syncrétisme évoquant l'idée d'un mélange ou d'une synthèse, puisque cette idée rappelle la lutte anti-synchrétique du christianisme et sa stigmatisation des traditions païennes. Ce syncrétisme-là renvoie aux discours sur la « pureté » religieuse ou ethnique, tout comme les notions d'hybridité et de métissage. Il nous rappelle qu'encore aujourd'hui, au Brésil et en Afrique, il arrive que des mouvements pentecôtistes luttent contre l'intégration des traditions africaines indigènes en dénonçant le syncrétisme. En continuité avec la réflexion initiée par Bastide, Mary préfère les termes moins connotés de réinterprétation et de cohabitation. Derrière la qualification de syncrétisme est en jeu la lutte pour la légitimité :

Le syncrétisme, qu'il soit valorisé comme synthèse créative ou stigmatisé comme contamination par l'autre, est de fait une catégorie indigène, religieuse ou idéologique, qui fait partie du discours des acteurs et alimente les luttes symboliques pour la légitimité.¹⁴

Le syncrétisme, comme les notions d'authenticité ou d'hybridité, ne peut pas représenter une grille de lecture anthropologique *per se*. Il s'agit d'un indicateur qui permet de thématiser des logiques plus vastes, moins visibles empiriquement. Il en va de même pour le « métissage », qui fait aussi l'objet d'une réflexion critique chez Mary. Il nous renvoie à son héritage historique et politique latino-américain et au contexte de violences sexuelles coloniales duquel il émerge¹⁵. Il le considère d'ailleurs, à juste titre, comme une *blind metaphor* et lui préfère le terme de « bricolage », une métaphore mécanique servant à décrire les pratiques des Églises prophétiques et indépendantes d'Afrique. On trouvait déjà une telle posture critique chez son prédécesseur Renato Ortiz, figure incontournable de l'anthropologie de l'umbanda¹⁶ dans le contexte brésilien.

Ortiz cherche à comprendre la signification du syncrétisme dans l'umbanda, en relisant l'œuvre de Bastide¹⁷. Dans la perspective de ce dernier, nous dit-il, on ne peut saisir le syncrétisme comme un simple mélange entre le catholicisme, les cultes afro-américains et le spiritisme. Au contraire, il faut chercher à comprendre les logiques

14. *Idem*.

15. Mary, 1994, p. 283.

16. Tradition afro-brésilienne.

17. Bastide, 1975.

internes qui ordonnent ces rencontres. La « loi de similitude », dite aussi « raisonnement par analogie », fait partie de ces logiques internes. Ce procédé est exemplifié par le trait maternel commun accordé à Yemanjá (une *orisha* ou « divinité » afro-américaine) et à la Vierge Marie, cette similitude permettant le syncrétisme¹⁸.

Le bricolage de Bastide se déploie autour de l'idée d'une mémoire collective en contexte postcolonial, qu'il définit comme un système de communication interindividuelle, à savoir entre des mémoires individuelles qui sont interreliées. Il existerait aussi dans ce système des « trous » de la mémoire, qualifiés d'« oublis », qui découlent des traumatismes de la colonisation et de l'esclavage. Ces « trous » expliquent l'engagement des cultures afro-américaines dans des procédés de bricolage :

Chercher ailleurs de nouvelles images pour boucher les trous ouverts dans la trame du scénario et lui redonner ainsi cette signification qui vient non de l'addition de simples éléments, mais de la manière dont ils sont organisés.¹⁹

Ce n'est pas la juxtaposition d'éléments qui redonne du sens à ce scénario, mais leur organisation. Ce phénomène de « replâtrage » ou de « réparation », qui a pour but de combler un sentiment de « vide » ou de « manque » lié à la colonisation²⁰, il le rapproche du bricolage de Lévi-Strauss²¹, mais lui confère une lecture sociologique : le bricolage de Bastide est un ensemble interrelié de réponses face à des situations de domination.

C'est en référence à Bastide que Ortiz décide d'analyser le syncrétisme entre le spiritisme et le catholicisme sans en rechercher nécessairement les causes, mais plutôt la manière dont il s'organise. Le syncrétisme présuppose des rapports de domination : le système-départ est souvent dominant (il choisit les nouveaux éléments sur la base d'une logique de similarité et les ordonne ensuite). L'esclave africain au Brésil « bricole » avec la tradition catholique et l'inclut dans son système symbolique africain, qui reste la tradition dominante.

18. Ortiz, 1975, p. 92.

19. Bastide, 1970, p. 34.

20. *Ibid.*, p. 38.

21. Le bricolage de Lévi-Strauss concerne la pensée mythique, dont la spécificité est de faire permuer (structurellement) des éléments « précontraints », c'est-à-dire marqués par leurs usages culturels antérieurs, Lévi-Strauss, 1962.

Mais, au fil du temps, de « nouvelles synthèses » se créent, dans lesquelles la tradition dominante se dissout dans la « rupture » entre le système-départ et le nouveau système, et où sont intégrés de nouveaux éléments. Il donne l'exemple du spiritisme de l'umbanda, qui se situe en rupture avec les traditions afro-brésiliennes et présente des traits nouveaux, exclusivement brésiliens, dans une perspective nationaliste. Le spiritisme de l'umbanda opère ici « une synthèse cohérente » des différentes traditions religieuses au Brésil, tout en exacerbant la dominance de la « brésilianité » sur les unités qui la composent (spirite, catholique, cabocle, africaine, etc.)²². On observe ainsi le passage d'un « syncrétisme spontané » vers un « syncrétisme réfléchi », idéologisé, qui est une réponse culturelle aux nouvelles conditions socio-économiques et urbaines du Brésil contemporain. La « synthèse réfléchie » fait le pont avec l'idée d'« hybridité intentionnelle » de Mikhaïl Bakhtin, sémioticien du XX^e siècle. Cette idée a été discutée par deux anthropologues, Stephan Palmié et Stefania Capone, dans leurs travaux sur les traditions religieuses afro-cubaines et le candomblé au Brésil ; une discussion qui s'accompagne d'une critique de l'usage du terme syncrétisme.

Dans son analyse comparée de la créolité et du syncrétisme dans les religions afro-américaines, la Santería afro-cubaine et le mouvement yoruba américain, Palmié considère le syncrétisme comme étant des discours qui s'articulent à des enjeux plus larges, celui d'affirmer sa différence par exemple (entre la culture cubaine et celle nord-américaine)²³. Tout comme nous l'avons vu chez Mary, le syncrétisme est lié, chez Palmié, à des discours identitaires, il est réflexif et « instrumentalisé » par des acteurs religieux, en opposition à l'idée de « pureté », dans des quêtes de légitimation et de contrôle de la représentation de soi²⁴. Le syncrétisme afro-cubain (Santería et Ifá) est par exemple positivement synonyme de réafricanisation, tandis que le syncrétisme afro-catholique est récemment condamné au Brésil en raison de ses inspirations exogènes. Dans son article plus récent publié dans *Current Anthropology* en 2013, il réaffirme sa critique de l'usage croissant des termes « syncrétisme », « créolisation » et « hybridité » dans le contexte de la globalisation, notamment dans la littérature anglophone, où le terme hybridité

22. Ortiz, 1975, pp. 95-97.

23. Palmié, 1995, p. 74.

24. *Ibid.*, p. 75.

prend une place importante. Capone souligne ce propos dans son chapitre sur les Babalawo et le syncrétisme revisité :

Stephan Palmié (2013) a montré, de façon convaincante, comment ce système de métaphores interactives exige à la fois un effort constant de contextualisation et une compréhension fine de leurs propres histoires. Tout comme le terme « créolisation », qui est constamment déployé dans les écrits anglo-saxons détachés de toute référence aux formations sociales caribéennes et latino-américaines et transformé en condition générale de nos existences « globalisées », la notion d'« hybridité » a ses propres précontraintes et peut difficilement se libérer de son passé raciste dans une défense romantique d'un monde enfin libéré de l'essentialisme.²⁵

L'hybridité est une métaphore biologique à l'histoire controversée²⁶. On la trouve dans la littérature anthropologique qui s'intéresse à la globalisation. Son utilisation est critiquée en raison de ses origines biologiques, puis linguistiques, mais aussi pour son usage au sein des courants évolutionnistes et dans les discours racialisés du XX^e siècle²⁷. Dans l'histoire de l'anthropologie culturelle, l'hybridité a une place importante dans les *Cultural* et *Postcolonial Studies*, notamment dans les œuvres de Edward Said et James Clifford, qui considèrent la culture comme des entités perméables, hétérogènes et non monolithiques, en dehors de toute pureté possible²⁸.

Aujourd'hui, ce terme peut être compris comme un simple métissage ou un mélange entre deux éléments, mais des idées de « faiblesse » ou d'« aliénation », induites par son passé raciste, continuent de peser sur ce terme. Selon Hutnyk, le terme est synonyme d'une culture qui doit emprunter des éléments ailleurs du fait d'un « manque », signifiant l'existence de « puretés » antérieures²⁹. Dans le domaine linguistique, l'hybridité évoque l'idée d'un mélange, sous-tendu par des rapports de pouvoir entre les deux langues (imposition d'une langue sur la grammaire de l'autre, exemplifié par le créole jamaïcain ou haïtien). Tout comme l'esclavagisme, qui a provoqué des mélanges entre différentes langues africaines

25. Capone, 2014, pp. 95-96.

26. Mary, 1994 ; Stewart, 1999 ; Poirier, 2004 ; Hutnyk, 2005 ; Palmié, 2013.

27. Stewart, 1999.

28. *Idem*.

29. Hutnyk, 2005.

avec des tensions entre langues dominées et langues dominantes³⁰. Cette ambiguïté inhérente à la généalogie du terme fait que sa transposition dans le champ de la culture est problématique en ce qu'elle perpétue les mêmes questions de pouvoir.

Dans le sens de cette critique, Capone revient sur l'existence de cette double hybridité organique et intentionnelle chez Bakhtine³¹, qu'elle resitue dans le contexte de la transnationalisation religieuse. Selon Bakhtine, nous dit-elle, il existe une dynamique « dialogique » entre des « intentions langagières » contraires qui produisent deux formes d'hybridation : la première serait inconsciente, elle se réaliserait dans le temps, et se traduirait par la « fusion entre deux représentations », et la seconde est volontaire, amenée par la réflexivité des acteurs religieux transnationaux³².

Dans la conclusion de son étude sur la transnationalisation du culte des Orishas, elle distingue dans le syncrétisme entre candomblé, santería et Ifá les perceptions d'un « bon » syncrétisme représentant un facteur « positif » dans les processus de réafricanisation, en opposition à un « mauvais » syncrétisme « afro-catholique » qui est aujourd'hui combattu au sein des religions d'origine yoruba en quête d'un socle de culture africaine commun³³. Elle souligne à ce propos :

Nous sommes ainsi confrontés à une réflexivité « méta-syncrétique », dans laquelle la perception des acteurs et leurs projets politiques ont un rôle crucial, permettant de comprendre la façon dont ces notions « fonctionnent ». ³⁴

Dans le champ des théories critiques du syncrétisme, Charles Stewart est une autre référence³⁵. Cet anthropologue s'intéresse aux transformations culturelles dans le contexte de la globalisation. En continuité avec les *Cultural* et *Postcolonial Studies*, il adopte une vision de la culture comme une entité fluide, instable, aux frontières en mouvement. Le syncrétisme signifie littéralement, pour lui, « la combinaison d'éléments issus de deux ou plusieurs traditions

30. *Idem.*

31. Bakhtine, 1981.

32. Capone, 2014, p. 96.

33. *Ibid.*, p. 110.

34. *Idem.*

35. Stewart et Shaw, 1994 ; Stewart, 1999.

différentes»³⁶. Ce terme a longtemps été négativement connoté, en tant que mélange non légitime présupposant une « pureté » dans la tradition. Cette connotation remonte à la Réforme et demeure à l'époque coloniale dans les milieux missionnaires qui condamnaient la pratique d'indigénisation au sein des Églises locales. À partir du constat que toutes les religions sont historiquement synchrétiques, il s'interroge finalement sur sa pertinence comme catégorie anthropologique.

Il évacue donc l'idée d'un syncrétisme *empiriquement* observable, pour opérer un décentrement qui analyse les discours méta-synchrétiques et les registres de perceptions (bon, mauvais, etc.). Dans une étude antérieure traitant spécifiquement de la question des *politiques du syncrétisme*³⁷, Stewart affirmait déjà ces aspects. Si les Églises indépendantes africaines peuvent être considérées comme « impures » ou « inauthentiques », dans d'autres contextes religieux, certaines synthèses sont positivement perçues, comme des formes de résistance créatives face à des rapports de domination culturelle. Agissent donc, en toile de fond, des enjeux de défense des frontières religieuses, l'antisynchrétisme étant généralement lié à la construction de l'authenticité :

Ainsi, les traditions supposées pures et les traditions supposées synchrétiques peuvent être « authentiques » si les gens prétendent que ces traditions sont uniques et que leur possession (historique) est unique.³⁸

Stewart donne l'exemple du nationalisme bouddhiste sri lankais, qui était perçu positivement comme un système culturel authentique et « éternel » du fait de son élasticité, de son ouverture et de son caractère synchrétique (emprunts). Les enjeux se situent donc au niveau des *discours* sur l'authenticité. La tendance à associer le syncrétisme à l'authenticité reste minoritaire dans les mouvements culturels et religieux identitaires ethniques et/ou nationalistes. Ce qui domine, ce sont les discours antisynchrétiques qui évacuent les éléments exogènes, perçus comme des facteurs « aliénants ».

Maintenant, arrêtons-nous un instant sur une dernière notion au cœur des débats sur la mobilité religieuse, le « butinage religieux ».

36. Stewart, 1999, p. 56. Traduction personnelle.

37. Stewart et Shaw, 1994.

38. *Ibid.*, p. 7. Traduction personnelle.

Dans son étude *Le Butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*³⁹, Edio Soares développe une notion alternative et opposée au bricolage lévi-straussien, ceci en partant d'une étude dans un contexte brésilien déjà fortement marqué par des combinaisons religieuses historiques diverses. Soares critique notamment les caractères conjointement prévisibles, clos et non ingénieux du concept de «bricolage» de Lévi-Strauss. Cette pratique consiste à recomposer des éléments existants par leur permutation: «Si le bricolage permet au bricoleur de jouer, son jeu se limite à la redistribution des mêmes cartes.» Le bricoleur n'invente donc rien, il reproduit ce qui a culturellement et historiquement déjà été fait, mais suivant un nouvel agencement structurel. Soares propose une notion qui remet au centre le pouvoir créateur des personnes.

Le butinage religieux est une manière mobile et créative d'«entretenir» son univers religieux – auquel le butineur n'appartient pas – et de le dynamiser en y apportant à chaque fois le «butin» récolté dans d'autres univers symboliques. Le butinage se suffit en soi, nous dit-il. Contrairement au bricolage de Bastide ou au bricolage religieux de Luckman (1967), le butinage n'est pas une réponse culturelle à des impératifs socio-économiques. Dans la production du sens, il correspond à la fois au moyen et à la finalité et il a pour résultat non recherché de «donner toujours des formes nouvelles au religieux»⁴⁰.

Soares a topographié, à la main, le décor religieux de Joinville, au Brésil, avec ces 72 dénominations religieuses pour 11 000 habitants. La carte représente un support sur lequel les locaux pouvaient tracer leurs itinéraires religieux. Son analyse conclut à une dimension sociale du butinage, celle du partage au sein du voisinage.

Dans le quartier Paranagua-Mirim, à Joinville, les maisons des pratiquants sont toujours ouvertes aux maisons avoisinantes. Cette ouverture se fait aussi au niveau des pratiques: «Si on est ouvert au voisin, on est prêt aussi à accueillir son saint.»⁴¹ Les objets, figures et pratiques religieuses circulent ainsi sans pour autant impliquer de conversions ou de dé-conversions.

Le voisinage est une institution en soi dans le contexte brésilien, il s'agit d'une pratique sociale qui implique des prescriptions, des codes et des règles implicites. Le butinage de Soares est donc avant

39. Soares, 2009.

40. Pour ce passage: *ibid.*, p. 30; p. 59; p. 80.

41. Soares, 2014.

tout un « acte social » qui s'inscrit dans une localité. L'accent mis sur la dimension de l'action montre que l'intérêt premier de Soares ne se situe pas au niveau des motivations et des facteurs qui poussent à la mobilité, mais plutôt sur le « comment » celle-ci est accomplie. Pour imaginer le butinage, il évoque le *Jeitinho*, une « façon de faire » typique au Brésil et humaniste, qui consiste à « s'arranger » entre soi, sans passer par les procédures juridiques ou les codes en vigueur. Tandis que le bricolage lévi-straussien est une opération cognitive, Soares définit le butinage comme une opération sociale et pratique, une manière de faire qui ouvre à l'inconnu et à l'imprévisible. De plus, le butinage contient une dimension absente du bricolage :

Si le bricolage permet de rendre compte du travail syncrétique dans les sociétés contemporaines, l'accent conceptuel est placé sur les *différences* (entre « morceaux » ou « témoins » de l'histoire) et moins sur les *déplacements* que nécessite ce travail. Or, la question de la mobilité est un élément du travail syncrétique à la fois central et peu développé dans la notion de bricolage.⁴²

Le butinage de Soares ne se distingue pas seulement du bricolage lévi-straussien, mais aussi du « bris-collage » post-moderne d'André Mary. Dans la pratique du butinage, la personne est active, car elle produit dans un contexte de pluralité de pratiques. Tandis que dans la pratique du bris-collage, le sujet est passif et *consomme* dans une pluralité de pratiques⁴³.

Les enjeux sont aussi différents : si le bris-collage met en évidence l'effacement des frontières religieuses, le butinage montre l'existence d'une trame relationnelle qui « fabrique du solidaire »⁴⁴. La richesse du travail de Soares réside précisément dans cet aspect relationnel. L'attention est portée sur les relations solidaires des pratiquants entre eux, mais aussi sur les relations des pratiquants avec les entités visibles et invisibles :

En recréant des liens socioreligieux, la pratique du butinage religieux fait référence au relationnel. Il s'agit d'un relationnel à trois dimensions : la première met en rapport le pratiquant et ses entités « invisibles », la deuxième fait le lien entre le pratiquant et ses

42. Droz *et al.*, 2016, p. 5.

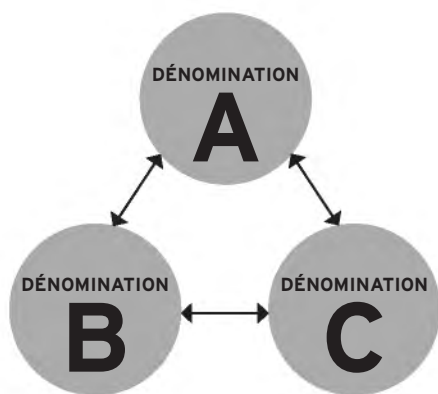
43. Soares, 2009, p. 52.

44. Droz *et al.*, 2016, p. 5.

ancêtres et la troisième lie les pratiquants entre eux-mêmes. (...) Ce qui distingue cet univers relationnel d'autres univers sociaux de relation et de communion est la référence que les acteurs font aux entités invisibles et visibles.⁴⁵

Tel que décrit en 2009, le butineur circule d'une dénomination religieuse à une autre dans un mouvement multidirectionnel et, pour ainsi dire, synchronique; il ne passe pas d'un point A à un point B, puis C comme s'il transitait d'une appartenance religieuse à une autre dans le temps et l'espace, mais il fait des allers-retours pour finalement articuler «différents contenus religieux dans une seule pratique religieuse»⁴⁶:

LE BUTINAGE RELIGIEUX SELON SOARES⁴⁷



La recherche de Soares propose une méthode particulièrement utile afin d'appréhender des univers socioreligieux mobiles et éclectiques. Cette théorie fut une découverte lors de la première partie de mon ethnographie; il me semblait qu'elle permettait d'étudier le monde religieux comme un objet socialement construit, et non comme un phénomène *sui generis*. Car le religieux de Soares est une «production» et non une source séparée du monde social.

45. Soares, 2009, p. 37.

46. *Ibid.*, p. 57.

47. Soares, 2014.

Il s'avère maintenant que la grille d'analyse de 2009 présente des limites pour ma recherche. Les pratiques que j'ai observées témoignent d'une démarche nuancée. Les néochamanes rencontrés semblent multiplier les références symboliques, avec une mobilité multidirectionnelle, en butinant dans un mouvement diachronique progressif (évolutif dans le temps) et une ligne évolutionniste, et en construisant une identité symbolique cohérente sur le long terme : passant de A à B, puis à C, sans revenir à A ou à B ni appartenir à aucun des trois. Or, la diachronicité n'est encore que peu thématisée dans cette publication de 2009. C'est lors d'une réflexion comparative menée ultérieurement avec Yvan Droz, Yonatan N. Gez et Jeanne Rey qu'elle apparaît.

Le butinage de Soares implique que le pratiquant « s'inscrive à l'intérieur de plusieurs lignées croyantes » et qu'il reconnaisse « l'existence de plusieurs "Créateurs" non concurrents ». Or, les personnes rencontrées présentent des attitudes nuancées : de manière officielle, à la sortie des rituels, ils comparent les traditions, hiérarchisent l'efficacité des techniques et les contenus, sélectionnent, s'approprient ou rejettent certains éléments.

Ils s'impliquent selon différents degrés en fonction des contextes et adoptent une réflexivité quant à leur démarche. Il est vrai que, pour Soares : « Il se peut également que ces agencements multiples permettent de recréer le paysage religieux, formant de cette manière de nouvelles dénominations religieuses. » Il se demande ensuite si ce ne sont pas « ces "manières de faire" en matière de religion qui ont donné lieu aux grandes traditions religieuses et qui, aujourd'hui, sont remises en question par la pratique du butinage religieux ». Mais Soares ne montre pas les conséquences du butinage sur la création des nouvelles identités, car « le butinage s'arrête là où les formations synchrétiques ou hybrides se réalisent, le butinage est processus, production et non produit »⁴⁸.

Une question demeure : Joinville est-il représentatif de la mobilité religieuse dans d'autres régions, ou à l'échelle du Brésil ?

Renée de la Torre a consacré un magnifique texte qui répond au butinage de Soares. Elle y mobilise la métaphore de l'« effet colibri », appliquée aux « pollinisateurs de cultures hybrides », à savoir les *new agers* en circuits transnationaux⁴⁹. De la Torre décrit la trajectoire d'un chercheur de spiritualité, Alberto Ruiz, fondateur

48. Pour ce passage : Soares, 2009, pp. 51, 60 et 80.

49. De la Torre, 2014.

du premier éco-village de Mexico City et leader important des communautés éco-spirituelles Arcoiris. Il est considéré comme un « agent-nœud » (ou agent clé) dans les circuits transnationaux de spiritualités alternatives. De la Torre cherche à comprendre son impact sur la création d'une « spiritualité néo-indienne hybride ».

Elle procède par trois étapes méthodologiques. 1. Elle intègre ce cas dans un contexte plus large d'émergence des spiritualités néo-indiennes au Mexique. 2. Elle l'analyse sous l'angle d'un acteur-nœud, c'est-à-dire avec ses liens dans le réseau, sa capacité à produire des relations et différentes connexions. 3. Elle étudie ses formes de mobilité et ses impacts sur la création de nouvelles identités. Une autre étude remarquable dans le champ de la mobilité religieuse est le travail précédemment cité de Capone. Dans sa contribution à la publication collective sur « La mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques »⁵⁰, elle s'intéresse à la mobilité sous un tout autre angle que Soares. L'analyse de Capone intègre les mobilités dans des logiques transnationales plus larges. Ces dynamiques sont par exemple les luttes pour la reconnaissance, la légitimité symbolique ou encore les stratégies d'émancipation religieuse dans des contextes postcoloniaux.

Analysant les syncrétismes entre les différents modèles de la religion des Orishas dans son contexte actuel de transnationalisation, elle met au jour des logiques contradictoires entre l'affirmation des particularités locales, la quête d'une unité globalisée et les logiques de pouvoir. Elle montre comment s'est tissé, au fil de la transnationalisation religieuse, un imaginaire commun autour d'une « culture yoruba » unifiée. La fabrication transnationale de cette communauté imaginée dissout les spécificités régionales et nationales, à travers des syncrétismes intentionnels, qui mettent en avant l'africanité des pratiques. Cette africanité des pratiques est mise en opposition avec un syncrétisme afro-occidental dont participe un catholicisme perçu comme « mauvais » et comme l'héritier de l'histoire de l'esclavage, question qu'il s'agit d'évacuer. Capone indique ainsi un mouvement de « réafricanisation » qui part d'une quête de « pureté africaine ». La réafricanisation passe par la réinjection d'une construction globale dans le local⁵¹.

50. Capone, 2014.

51. *Ibid.*, pp. 110-111.

PARTIE II
L'ETHNOGRAPHIE EN CONTEXTE
DE TRANSNATIONALISATION
DU SPIRITUEL

4. MÉTHODES DE RÉCOLTE DES DONNÉES

La combinaison de différentes méthodes s'explique par la dimension mobile du sujet. Mais aussi par la multiplicité de sources, dont nous pouvons d'emblée distinguer deux types, selon leur niveau d'importance : les sources primaires et les sources secondaires. Les sources primaires, c'est-à-dire le corpus central, se composent de la retranscription des entretiens – au nombre de 52 en tout. Les autres sources, qui englobent les observations de terrain, les données visuelles, virtuelles et politico-administratives, sont utilisées pour mieux éclairer ce corpus central. Avant de discuter à proprement parler des enjeux méthodologiques liés à la dimension transnationale du sujet, un détour par les conditions de la recherche permet de saisir le climat qui caractérise les milieux holistiques et néochamaniques.

LES ENJEUX DE POUVOIR DANS L'ETHNOGRAPHIE EN MILIEUX HOLISTIQUES

La posture de l'observateur qui participe, propre à l'anthropologie, revient à adopter simultanément les deux rôles, celui d'observateur et celui de participant. Dans les situations sociales où la participation est perçue comme un prérequis à l'observation, cette posture fait sens. L'observation participante représente un prérequis dans le milieu des nouvelles spiritualités, où l'accent est mis sur l'expérience individuelle ; une expérience qui passe par l'intime, le corps, le ressenti, l'intuition, perçus comme des vecteurs essentiels d'accès à la connaissance.

Nombreux sont les exemples dans lesquels, sur le terrain, des personnes se sont approchées de moi pour m'encourager « à ne pas penser », « à lâcher prise », ou « à lâcher mon mental ». Dans ces circonstances, pour légitimer sa présence dans ce champ, pour être reconnu-e en d'autres termes, il est exigé une participation

presque intégrale, faisant écho aux méthodes de terrain dites phénoménologiques¹. Décevoir cette attente peut avoir une incidence considérable sur l'attitude des participant-e-s.

En mars 2015, je² participe à un rituel organisé par un groupe néochamanique du Yucatán (sud-est du Mexique), appelé « thérapie de libération émotionnelle ». Ce groupe, créé autour du calendrier rituel maya et d'un culte solaire, émerge dans les années 1970 au Mexique et se construit dans une dynamique aussi bien locale que globale. Les rites et mythes sont à la fois localement enracinés (dans un héritage maya yucatèque qui est revisité) et composés d'images et de pratiques aux influences new age globales.

Le groupe entre dans une phase de pèlerinage dédié à Kinich Ahau, une divinité maya locale associée au Soleil et qui est ici relue selon une grille de lecture new age. Ce rituel de « libération » est un prérequis pour inaugurer un cycle initiatique autour de cette divinité. Il est perçu comme une manière de se « purifier » et de se « préparer » à « recevoir la lumière »³. L'événement se déroule dans la salle d'un hôtel cinq étoiles du centre-ville de Mérida (la capitale de l'État du Yucatán). Le groupe aurait établi une sorte d'accord financier avec l'hôtel pour disposer de cet espace, dont il profite depuis plusieurs années. Pendant le rituel, les participants⁴ et moi-même sommes enfermés-e-s dans une salle pour « évacuer nos démons intérieurs », nos côtés « sombres », notre part d'ombre. Il m'a été demandé au préalable d'éteindre ma caméra et de cesser la prise de notes pour « vivre intégralement » l'expérience. Pendant plus d'une heure, les participant-e-s – tous novices – ont simultanément hurlé, vomi, pleuré sous le regard des « Anciens » (initiés au haut rang).

À la suite de cette expérience, au cours de laquelle j'ai eu le sentiment d'avoir atteint mes limites, notamment corporelles, mais aussi face aux luttes de pouvoir qui se jouaient (les ancien-ne-s tenaient les novices, les serrant fermement par les hanches, les poussant à plus de manifestations corporelles), j'ai décidé de prendre du recul.

1. De Sardan, 2008.

2. À partir de la posture qu'elle est obligée d'occuper dans le triangle sorcellaire, l'ethnologue française Jeanne Favret-Saada développe une réflexion sur l'écriture ethnographique. Ainsi, dans *Les Mots, la mort, les sorts* (1977), cette chercheuse décide de devenir un sujet d'énonciation par l'usage du « je » pour présenter son étude, cela sous la forme d'un récit. Dans ce chapitre sur les méthodes, le « je » narratif est privilégié, pour mettre en avant la dimension du récit ethnographique.

3. Échanges avec l'un des leaders du groupe, Mexique, mars 2018.

4. Une cinquantaine de participants en tout : quatre hommes et une majorité de femmes âgées de plus de 40 ans.

Mon attitude d'extériorisation vis-à-vis de l'ensemble du groupe a éveillé des doutes chez certains participant-e-s. Une personne m'a alors confié se sentir sceptique. Lors de la méditation suivante, cette même personne est sortie brusquement de la salle.

La participation engage un jeu de miroirs, elle est un facteur de maintien ou de cohésion du groupe en milieux holistiques. Le groupe se lie et se délie ainsi par mimétisme. L'accès à ces milieux se négocie non seulement par la participation, mais aussi par la position sociale privilégiée dont jouit le ou la chercheur-e. La science y est souvent évoquée pour fonder la légitimité des expériences spirituelles. Certains registres de neurosciences et de la physique quantique se trouvent alors convoqués afin d'attester scientifiquement du dépassement des limites humaines. Et, inversement, des connaissances « scientifiques » sont recherchées par le biais d'expériences mystiques. La présence d'un-e scientifique devient alors un enjeu de pouvoir. L'un des leaders m'évoquait sans cesse que ses enseignements étaient « plus scientifiques que le monde académique », qui repose sur le « mental » et « l'ego ». La présence d'un-e scientifique renvoie à la nécessité de se légitimer selon des logiques d'instrumentalisation d'une conception revisitée de la science moderne. Cette présence est donc souhaitée en quelque sorte, puisqu'elle permet de renforcer les frontières du groupe, par opposition à la rationalité scientifique (ou à une certaine vision de celle-ci), qui est rejetée.

L'intensité de la ritualité et des états modifiés⁵ dans lesquels les participant-e-s plongeaient pendant les méditations semblait engendrer une fatigue généralisée. Absorbés par des rythmes et des structures rigides, ils me confiaient se sentir « épuisés » ou « stressés », mais « heureux de vivre l'expérience ». Certains ne comprenaient pas leurs sensations, malgré l'apparente sérénité affichée pendant les cérémonies. De mon côté, j'ai dû composer avec plusieurs paramètres simultanément.

L'un d'entre eux était la fatigue liée à la ritualité prolongée, accompagnée d'une mise à l'épreuve corporelle, lors de mes participations à des rituels de plusieurs heures à quelque 40°, sans casquette ni chaussures, à des méditations de visualisation de plus de deux ou trois heures, concentrée sur une seule image, ou encore à des rituels de *temazcal* (version maya de la hutte de sudation), pendant plus

5. Sur la question des états modifiés de conscience dans les cercles ésotériques et rituels extra-européens, voir Mancini, 2006, pp. 15-39. Cet aspect n'a pas été thématisé dans ma recherche.

de quatre heures avec peu de pauses et peu d'hydratation. Dans ces contextes rituels, le corps est mobilisé d'une manière telle que des états modifiés de conscience, avec des états de trances légères ou profondes, sont forcément induits.

L'autre paramètre était le désir de contrôle de l'image du groupe. Ce désir de contrôle était lié à ma présence. Mes déplacements étaient surveillés par l'un des leaders, ainsi que mes entretiens. Celui-ci venait régulièrement m'interroger à ce sujet en fin de journée. La difficulté résidait donc dans le maintien de mon indépendance tout en réussissant à faire accepter ma présence.

Ces milieux cherchent à s'inscrire dans une tradition culturelle et ethnique. Il y est question de reprendre possession d'un savoir ancestral « oublié » depuis la colonisation, dans un but identitaire. Sur le modèle d'un passé recomposé, l'importance est mise sur la transmission initiatique. Au Mexique, la place importante accordée à la ritualité dans les milieux néochamaniques d'inspiration ethnique soulève des questions de méthodes, par exemple : quelle posture adopter dans des situations de rites initiatiques ? Comment présenter sa recherche aux acteurs ? Comment concilier observation et participation ? Comment approcher des rites qui mobilisent le chercheur dans son intégralité ?

Pour l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan, l'empathie sur le terrain représente un outil essentiel pour accéder à la perception des acteurs. Dans les milieux holistiques, maintenir une telle empathie n'a pas toujours été chose aisée, en raison notamment de la relation ambiguë, voire conflictuelle, de ces milieux avec le monde de la recherche scientifique.

Pour développer une approche compréhensive, il est indispensable, nous dit de Sardan, de « prendre au sérieux » ce qui nous est dit et de se « mettre en phase » avec son interlocuteur-trice :

C'est une condition d'accès à l'univers de sens des acteurs locaux, et c'est par cette empathie aussi qu'il peut combattre ses propres préjugés et préconceptions. Robert Bellah parle à ce sujet de « réalisme symbolique ». D'autres ont invoqué un « principe de charité ». La « réalité » que l'on doit accorder aux propos des informateurs est dans la signification que ceux-ci y mettent, où le chercheur doit tenter de se glisser « au plus près ». ⁶

6. De Sardan, 2008, pp. 62-63.

Le terrain doit donc être approché par ce « préjugé favorable ». Si, pendant les entretiens biographiques, cette posture était plus facilement intégrée pour permettre à mes interlocuteurs·trices de déposer leurs vécus, elle était plus difficile à adopter lors des rituels, qui étaient souvent éprouvant physiquement. Ces extraits de mon journal de terrain en rendent compte.

26 avril 2014 – Mérida, Yucatán (Mexique)

Je participe pour l'instant aux activités quotidiennes du Centre [un groupe néochamanique de la région qui s'est institutionnalisé], cours de « méditation avec les anges », mélange de chamanisme, de christianisme, d'autoguérison et de reiki Usui⁷. Les cours de yoga sont portés sur la « spiritualité ». J'ai eu l'occasion de filmer ces cours dans leur totalité. J'ai bientôt un entretien avec l'enseignant du yoga, appelé « révérend », il est membre initié de la Grande Fraternité universelle [un groupe ésotérique français implanté dans la région]. J'ai eu un premier entretien avec la personne qui guidait la « méditation avec les anges » qui est appelée aussi « Ahaukan », donc grande initiée, nous avons parlé de son parcours religieux et thérapeutique. Aujourd'hui je revois Ivan Baltazar, un peintre qui fait des rituels chamaniques. Il m'invite à son atelier l'observer peindre et discuter. Il a partagé, un peu, sur son parcours de vie. Il se livre peu. Il aime peu parler, il est plutôt silencieux. (...)

La « prêtresse chamane » du groupe a publié plus d'une vingtaine de livres. Ils ont un centre éditorial et une bibliothèque avec une littérature type développement personnel. Ils utilisent le calendrier rituel maya comme support pour faire du « pendule » et de la divination. Ils ont intégré des déesses de différentes traditions du monde dans leur panthéon et en ont fait un jeu de tarot qu'ils vendent sur place, dans leur boutique ésotérique. La nièce de la « prêtresse chamane » dit que celle-ci aurait été initiée par des guides indigènes de la région et aurait obtenu leur reconnaissance. Elle insiste sur cette reconnaissance. (...). Le groupe ferait partie du Conseil des anciens mayas du Mexique. (...) Les membres semblent assumer ouvertement le syncrétisme comme un avantage.

Comme « rien n'arrive par hasard » pour eux, ma présence est perçue comme étant « juste », « mon âme l'aurait décidé », ce qui facilite mon intégration.

7. Médecine non conventionnelle japonaise fondée sur l'imposition des mains.

1^{er} mai 2014 – Mérida, Yucatán (Mexique)

Dernier jour d'initiation au premier rang de la tradition. J'ai dû quitter la salle brusquement pendant les rituels de « bâtons de pouvoir ». J'ai d'abord essayé de me détendre en filmant, en gardant une distance, mais c'était dur, ils étaient intensément plongés dans le rite, respiraient les bâtons. Ils respiraient tout, les pierres, les bijoux, ils entraient en transe. J'ai dû sortir un moment pour me calmer, la scène devenait difficile. J'étais inquiète à l'idée qu'ils ressentent ma distance. Il fallait que je pense à autre chose, que je m'hydrate. En fin de journée, l'un des officiants est venu me parler : « Ça ne t'a pas plu le rituel avec le bâton ? » Je lui ai répondu que « je n'arrivais pas tout à fait à me mettre dedans ». Ce à quoi il m'a répondu « C'est ton ego. J'ai remarqué que tu n'arrivais pas à te connecter à la hauteur de tes potentialités. C'est en lien avec d'autres forces ou entités qui te dépassent. C'est aussi tes programmations. Tout ça, c'est un monde nouveau pour toi. Nous, on est des pionniers dans le domaine, on est très précis, on sait ce qu'on fait. » Le groupe se représente comme une avant-garde spirituelle. Il est hiérarchisé, les anciens initiés sont arrivés aujourd'hui, un groupe avec deux Européennes qui sourient en permanence, la bouche entrouverte, pour les respirations « praniques-solaires ». La différence se fait ressentir à l'arrivée de ces initiés au haut rang, il règne un silence absolu. Les nouveaux initiés les observent avec admiration. L'une d'entre elles avait ses plumes au dos, d'autres avaient un bâton plus grand. (...)

Lors des ateliers, on devait se tenir les mains et « respirer en conscience ». La personne à mes côtés me guidait ; elle le voyait : je n'y comprenais rien. Il respirait fort, m'indiquait les gestes à produire ou à éviter, me donnait des explications, commentait les enseignements. À la fin de chaque séance, nous devions ingérer de l'eau, la maintenir en bouche pendant trois minutes pour « magnétiser le corps ». Ils s'hydrataient de verres d'eau contenant des médaillons en or à la forme des symboles du groupe. Tous se précipitaient pour acheter les accessoires rituels pendant les pauses. Et les symboles, à 450 pesos, trop cher pour les participant-e-s, l'une d'entre eux en produit artisanalement, en résine, de manière officieuse. Puis, nous devions à nouveau ressentir, fermer les yeux, produire ces gestes, « magnétiser le corps » avec l'eau, un schéma répétitif, sans cesse joué.

Ce jour-là, nous avons reproduit ce mouvement une vingtaine de fois...

Le ton est parfois autoritaire. (...) L'un des maîtres demande comment l'exercice est ressenti, et une des participantes dit: «Je ressens l'énergie d'Orion», le maître n'est visiblement pas satisfait par sa réponse. Il insiste, «ce n'est pas possible du tout, ça ne peut qu'être la conscience solaire, rien d'autre», et refait son schéma au tableau. En cas de «mauvaise réponse», il s'approche et produit une forme de kinésiologie revisitée, testant les bras des participant·e·s avec des questions: «Est-ce que cette question ou cette phrase vient de son âme à lui?», si la réponse est «non» (selon le mouvement spontané du bras), «est-ce que cela vient d'autres âmes ou d'entités?», et si «le bras dit oui», tous les participant·e·s se mettent à prier l'Archange Saint Michel pour «libérer et purifier» la personne (...).

C'est comme pour les entretiens, on me retourne parfois mes questions. J'ai été «purifiée», avant et après les entretiens avec certains maîtres.

Des travaux récents, inspirés par la pensée de Jeanne Favret-Saada, ont exploré cette dimension émotionnelle du terrain au sein des méthodes d'enquête dites phénoménologiques. Ces travaux considèrent, par exemple, l'intériorité et le corps du ou de la chercheur·e comme des outils de recherche⁸. Parmi ceux-ci, figure la méthode de l'introspection :

L'étude de sujets tels que la possession, l'expérience religieuse ou encore, plus largement, les émotions se prête particulièrement bien à la pratique de l'introspection. L'introspection peut devenir un outil d'investigation anthropologique intéressant si elle participe d'une pratique ethnographique réflexive.⁹

C'est ainsi que l'anthropologue Arnaud Halloy¹⁰ raconte le récit de sa propre initiation dans le xangô pernamboucain (tradition afro-brésilienne). Arrivé à Recife (capitale de l'État du Pernambouc, au Brésil), il se fait agresser à deux reprises, ce qui le met dans un état d'angoisse paralysant. Il demande alors de l'aide à ses deux seules personnes-ressources sur place, c'est-à-dire ses deux informateurs principaux¹¹. L'un de ces informateurs met alors en place

8. Caratini, 2004 ; Halloy, 2006.

9. Halloy, 2006, pp. 90-91.

10. Anthropologue belge, spécialiste des cultes afro-brésiliens. Il est spécialiste en particulier des cultes à possession dans la ville de Recife, dans le nord-est du Brésil.

11. Ceux-ci se trouvent être aussi les deux leaders religieux du centre candomblé qu'il étudie.

un rituel destiné à lui redonner le courage nécessaire à la poursuite de sa recherche. Ce premier rituel, sans qu'il s'en rende réellement compte, équivaut, aux yeux des leaders, à son entrée officielle dans le cycle initiatique du *Xango*, une modalité de culte afro-brésilienne d'origine yoruba.

Dans le cadre de différents rites initiatiques, Halloy expérimente des trances par la possession. Il dit avoir été sensitivement pris par son terrain, l'ethnographie devenant ainsi pour lui une expérience totale. Il thématise ainsi cette dimension méthodologique liée au statut du chercheur « initié ». L'initiation est perçue non pas comme une conversion religieuse, mais comme une forme d'expérimentation méthodologique. Son approche nous renvoie à Jeanne Favret-Saada qui, dans son texte *Désorceler* (2009), consacre un chapitre entier au fait d'« être affectée » par son terrain, c'est-à-dire d'être prise dans des systèmes de rôles indigènes.

Pour Hallow, les rôles du corps et la sensibilité du chercheur sur le terrain se traduisent par cette place accordée à l'introspection. L'outil fonctionne à deux conditions : la réflexivité et le croisement avec des outils d'enquête plus classiques. Cette forme de « participation intégrale » suppose des formes d'engagements forts, voire affectifs dans la situation. Cette posture, qui dans certains cas va jusqu'à induire des formes de conversion (*going native*) avec une participation maximale, est dite aussi « endo-ethnologie »¹². Elle renvoie à des *engagements ambigus* et donc à la nécessité d'adopter un regard réflexif. Hormis l'étape initiatique, à laquelle je n'ai pas pu échapper sur mon terrain (au groupe chamanique du Yucatán), mes formes d'engagements n'ont jamais atteint cette participation maximale, voire affective.

L'introspection m'a permis d'évaluer la température du groupe, puisque j'ai été « initiée », malgré moi et à leur demande spontanée, pendant la cérémonie d'ouverture, ayant reçu comme nom de « baptême solaire » *Zamal* (« Lumière du matin »¹³).

J'entre alors dans une phase du terrain où je suis sans cesse prise dans des dynamiques contradictoires d'intégration (liées à ce baptême initial) et d'exclusion (liées à mon rôle d'ethnologue, difficilement accepté). Je suis considérée à la fois, et tour à tour, comme une des leurs et symboliquement exclue pendant les

12. De Sardan, 2008, p. 182.

13. Le groupe dit s'inspirer de « prénoms préhispaniques » pour les noms initiatiques. Ici, en espagnol, *Luz de la mañana*.

activités; désignée pour mes erreurs ou mon manque d'accessoires rituels, contrainte, par moments, de me positionner tout à l'arrière du groupe ou de me retrancher derrière la caméra.

S'instaurent alors des rapports de pouvoir, les leaders cherchent tantôt à exercer une forme de contrôle, tantôt à connaître les raisons profondes de ma présence. Par exemple, lors d'une conférence, l'un des leaders me désigne publiquement comme une « Maya solaire » dont le rôle est « d'allier spiritualité et science », ce qui, à ses yeux, justifie ma présence dans leur groupe. Tout au long des séquences rituelles, je suis dépendante des rôles qu'ils veulent bien m'assigner. Cette dynamique double d'intégration et d'exclusion m'a parfois fragilisée. Dans certaines phases, le repli sur moi-même apparaît comme une ressource. La prise de notes crée un espace intérieur pour reprendre confiance. L'écriture, la description de mes sensations, puis la relecture me permettent aussi d'apercevoir des dynamiques peu saisissables sur le moment.

L'initiation est apparue comme une situation inévitable. Ce terrain m'a contrainte à me laisser, par moments, entraîner par le flux, avant de reprendre la position d'observatrice. De Sardan évoque « l'engagement ambigu » lorsqu'il qualifie l'implication de Favret-Saada dans l'univers sorcellaire du bocage normand; elle finit par être considérée comme une « désensorcelleuse »¹⁴. Cette qualification montre à la fois les formes d'engagements et les tensions inhérentes à l'observation participante. Dans *Les mots, la mort, les sorts*¹⁵, Favret-Saada relate le récit de sa prise à partie sur le terrain :

À titre indicatif, voici quelques exemples de la manière dont j'ai, ainsi, été prise à partie: 1) la première fois que des ensorcelés m'ont raconté leur propre histoire (et non celle d'hypothétiques « arriérés »), c'était parce qu'ils m'avaient identifiée comme la désenvoûteuse qui pourrait les tirer d'affaire. 2) Quelques mois plus tard, un paysan interprète ma « faiblesse », assume la fonction d'annonciateur de mon état d'ensorcelée et me conduit chez sa désenvoûteuse pour m'y faire « déprendre ». 3) Pendant plus de deux ans, je sou mets les événements de ma vie personnelle à l'interprétation de cette désenvoûteuse. 4) Divers ensorcelés me demandent de les « déprendre ». Bien qu'à ce moment-là je sache parfaitement manier le discours magique, je me sens incapable

14. De Sardan, 2008.

15. Favret-Saada, 1977.

d'assumer la position de parole qui le soutient et je les conduis à ma thérapeute. 5) Enfin, cette désenvoûteuse, avec qui j'ai noué des relations complexes (je suis à la fois sa cliente, sa courtière et le garant de sa vérité de sa parole dans les cures auxquelles elle me fait participer), me charge de lui amener le guérisseur qui mettra fin à ses douleurs corporelles et d'assister celui-ci dans sa tâche.¹⁶

Elle se fait ainsi prendre à partie malgré elle, à la suite d'une série de malentendus qui amènent ses interlocuteurs à lui donner le rôle de désenvoûteuse. Dans le système sorcellaire, il n'y a pas de position pour une simple observation. Favret-Saada doit donc accepter d'être impliquée intimement¹⁷.

Sur mon terrain, j'étais considérée tour à tour comme une scientifique «déconnectée de sa source», qui ne saisissait pas la dimension expérientielle de leur spiritualité, et comme une «Maya cosmique» ayant perdu le souvenir de son *origine karmique*. J'étais à la fois stigmatisée et reconnue selon ces mêmes termes. Puisque rien n'est un hasard dans le langage chamanique, ma présence était souvent expliquée par le biais d'un objectif *inconscient* et personnel, celui de chercher à revenir à un savoir *perdu*. J'étais alors perçue comme une *hija del Sol* («fille du Soleil») *al corazón puro* («au cœur pur»), poursuivant la même «mission» qu'eux, celle de diffuser le «savoir maya» à l'échelle planétaire.

La participation n'était pas seulement la condition de l'observation, mais aussi celle des entretiens. C'est ainsi que l'un des leaders de ce groupe chamanique accepte un entretien à condition que je m'essaie à une session de thérapie avec lui. De même, Alejandra accepte un entretien après une session de massage avec elle. Sonia, elle, m'accorde un entretien après ma participation au rituel du solstice d'hiver. La participation est un gage de crédibilité et une reconnaissance des expériences mystiques et thérapeutiques. Ma participation semblait aussi constituer, à leurs yeux, un moyen de m'observer à leur tour. J'étais, selon les termes du célèbre sociologue Erving Goffman, «observée avant d'observer»¹⁸. Avec Laetitia Gessler, la photographe, nous avons dû négocier plusieurs autorisations pour participer aux activités des Anciens Mayas du Mexique. Dans ce cercle, un adhérent est chargé de la communication extérieure.

16. *Ibid.*, p. 39.

17. De Sardan, 2008, p. 182.

18. Goffman, 1973.

C'est lui qui acceptait ou refusait notre présence. Nous l'avons sollicité à plusieurs reprises pour un entretien. Il acceptait, puis annulait systématiquement à la dernière minute. Au terme du terrain, il a pris contact avec nous pour nous proposer, soudainement, de lui-même, un entretien. Il a souligné avoir passé deux mois à nous observer interagir dans ces milieux à Mérida avant de nous accorder sa confiance. Il avait également pris contact avec une série de personnes déjà interviewées pour obtenir leurs avis sur nous.

L'ethnographie en milieux néochamaniques a ainsi présenté des difficultés qui étaient tout à la fois des freins et des défis, appelant sans cesse à un dépassement des limites et à des ajustements.

CHANGER LES POLITIQUES DE L'ENQUÊTE: L'ETHNOGRAPHIE MULTI-SITE

Ma recherche s'est caractérisée par une mobilité dans la mobilité au sein d'un réseau d'échanges composé de néochamanes centre-américain·e·s invité·e·s à donner des conférences en Europe, et d'Européen·ne·s qui voyagent pour des initiations en Amérique centrale. J'ai transité d'un terrain à un autre au gré des événements, mais, surtout, de leur déplacement dans cet univers multi-localisé. Ce modèle d'«ethnographie itinérante»¹⁹ m'a amenée dans différents univers. La mobilité des identités néo-ethniques m'a ainsi convertie à une logique d'enquête «multi-située» dans la lignée des travaux de George E. Marcus:

La recherche multi-sites est conçue autour de chaînes, chemins, fils conducteurs, conjonctions ou juxtapositions de lieux, dans lesquels une logique explicite d'association ou de connexion entre sites constitue l'argument de l'ethnographie.²⁰

Cette approche est également adoptée par De la Torre et Capone, qui la désignent sous le nom d'«anthropologie multilocalisée», une démarche différente de la monographie traditionnelle²¹:

Si le territoire ne disparaît pas, mais se transforme, de même le travail de terrain doit se transformer profondément et se déployer sur plusieurs fronts. Mener des recherches sur la

19. Argyriadis et De la Torre, 2012, p. 21.

20. Marcus, 1995, p. 105. Traduction personnelle.

21. Capone, 2004; De la Torre, 2012.

transnationalisation des religions oblige alors à réaliser des enquêtes de terrain « multilocalisées » qui transforment profondément la pratique anthropologique [citant Marcus, 1995]. Voilà, peut-être, un nouveau défi pour l'anthropologie.²²

L'ethnographie multi-située consiste essentiellement à suivre les gens dans le temps et l'espace. Mais elle peut aussi se faire « sans bouger », comme le soulève Stefania Capone²³, par l'étude de l'éclectisme des références, des codes et des manières de penser des groupes religieux en ligne. Ceci à travers l'analyse des liens, des échanges et des emprunts culturels.

Dans ma recherche, la cyber-ethnographie a mis en exergue la dimension transnationale des relations. J'ai réellement pris conscience de l'existence de ces réseaux en me mettant en contact avec ces personnes sur Facebook²⁴. Considérée aujourd'hui comme un outil complémentaire à l'enquête classique²⁵, la cyber-ethnographie (dite parfois « cyber-terrain ») permet d'avoir accès à des échanges entre groupes géographiquement éloignés, mais reliés virtuellement.

Le web offre ainsi un vaste espace de recherche qui permet de suivre des internautes sur des plateformes interactives, des forums ou des blogs, un médium où les individus peuvent échanger leurs expériences, se rassembler selon des préoccupations communes, créer des communautés virtuelles, des événements, ou répondre à des besoins²⁶. Ce vecteur de sociabilité implique pour la recherche d'adopter des méthodes encore expérimentales. Dans mon cas, le web m'a permis de poursuivre par moments une recherche *ex situ*, d'observer les réseaux et les activités de néochamanes.

UNE PROXIMITÉ COMMUNE RESSENTIE AVEC LES « MAYAS »

Le dénominateur commun entre les différents terrains, la logique qui a guidé mes choix d'entretiens, est la proximité commune ressentie avec les « Mayas », allant des généalogies imaginées aux pratiques spirituelles autochtones revisitées. Mon échantillon se compose ainsi de personnes qui revendiquent une origine maya et/ou adoptent des discours associés à la mayanité.

22. Capone, 2004, p. 21.

23. Capone, 2010.

24. Pour plus de détails sur la démarche nethnographique sur le cyberspace, voir l'excellent mémoire de master de Lizette Yolanda Campechano Moreno (2010).

25. Ferran, 2015, p. 107.

26. De Pierrepont, 2010, p. 1.

Ce fil de l'identité «maya» revendiquée a permis non seulement d'observer l'existence d'un champ aux contours limités, sur une base identitaire, mais également de le construire ethnographiquement, par échantillonnage thématique. Cette méthode d'échantillonnage à l'intérieur de réseaux, par effet boule de neige, a non seulement induit une homogénéisation thématique du champ, mais aussi des formes d'enclicage, c'est-à-dire mon insertion dans des groupes spécifiques, entravant, parfois, la possibilité de multiplier les points de vue auprès d'autres «cliques» issues des mêmes milieux :

Le fait même que dans un espace social donné les acteurs locaux soient largement reliés entre eux sous forme de réseaux rend l'anthropologue de terrain nécessairement tributaire de ces réseaux pour produire ses données. Il devient facilement captif de tel ou tel d'entre eux. Le recours à un interprète, qui est toujours aussi un «informateur privilégié», introduit des formes particulières d'«enclicage»: le chercheur dépend alors des propres affinités et hostilités de son interprète, comme des appartenances ou des ostracismes auxquels le voue le statut de ce dernier.²⁷

C'est ainsi que ma proximité avec le mouvement Acciones por la paz («Actions pour la paix») d'Ac Tah m'a valu la méfiance de certains chamanes du Yucatán, qui le trouvent «trop occidentalisé». De même que le fait de suivre Arcadio dans ses déplacements entre Guatemala City et Quetzaltenango m'a valu des recommandations de la part d'ONG, le trouvant «trop politisé». En plus des restrictions imposées par l'échantillonnage thématique, l'enclicage a généré certaines limitations. En tout, 52 entretiens approfondis ont été menés. Parmi ces entretiens, deux ont été filmés, deux se sont déroulés avec un couple et un autre entre mère et fille. Parallèlement, j'ai eu de nombreux échanges informels avec des personnes sur place.

L'OBSERVATION PARTICIPANTE SUR LES TERRAINS SENSIBLES

La pratique anthropologique implique des formes d'observations participantes dans la lignée de Bronislaw Malinowski (1884-1942) et de ses principes de base quant à l'enquête par immersion, dont rendent compte ses terrains dans les îles mélanésiennes Trobriand²⁸.

27. De Sardan, 1995, p. 102.

28. Malinowski, 1922.

Cette pratique s'inscrit plus récemment dans la continuité de l'École de Chicago de l'après-guerre et de son invention de la notion d'« observation participante »²⁹. Dans la littérature socio-anthropologique récente sur les méthodes d'enquête de terrain, Jean-Pierre Olivier de Sardan et Daniel Cefaï ont thématisé l'observation participante³⁰ selon un continuum entre deux pôles opposés de régimes d'engagements ethnographiques : l'observation pure et la participation intégrale.

Sur ce continuum, Cefaï et de Sardan distinguent quatre figures : l'observateur intégral ; l'observateur qui participe ; le participant qui observe et le participant intégral³¹. L'ethnographie est ici fondamentalement considérée comme une pratique sociale impliquant des interactions directes et des immersions plus ou moins prolongées, avec des échanges réciproques (sous la forme de « gratification matérielle » ou de « rémunérations symboliques »)³².

Comme mentionné, la participation a été un outil essentiel pour accéder aux milieux néochamaniques. Mes observations directes étaient presque toutes participantes. Souvent même, l'entrée sur le terrain remettait en cause mes schémas établis, comme l'indique aussi Barbara Czarniawska soulignant l'absurdité de grilles méthodologiques trop rigides :

Permettez-moi de réaffirmer que le but de ce livre n'est pas d'introduire une taxinomie rigide qui classifiera une fois pour toutes les techniques de terrain, leurs avantages et inconvénients. Quiconque a déjà été sur le terrain sait que de telles classifications sont inutiles. Vous ne pouvez pas dire « Désolé, je ne fais pas d'observation participante » lorsque que l'on vous demande de l'aide pour une étagère qui tombe, ni dire « Vous oubliez que je suis en train de suivre » lorsque la personne que vous suivez vous demande de rester dans le bureau et de ne pas la suivre. (...) En ce sens toute observation directe est effectivement participative – la simple présence physique et la décence humaine exigent la participation.³³

29. Cefaï, 2006, p. 47.

30. L'observation participante est définie chez de Sardan comme « l'insertion plus ou moins prolongée du chercheur dans le milieu de vie des enquêtés » impliquant l'« apprentissage des langues, des codes et des règles de bienséance locales ou propres à la situation ». De Sardan, 2008, p. 48.

31. De Sardan, 2008, p. 48 ; Cefaï, 2006, p. 45.

32. Cefaï, 2006, p. 40.

33. Czarniawska, 2007, pp. 54-55. Traduction personnelle.

Pendant ma recherche au Guatemala en 2013, la posture de l'observateur intégral a été expérimentée sur un terrain sensible. Le directeur du Centre maya pour la paix, lui-même menacé de mort³⁴, était alors mon principal interlocuteur direct. Pour éviter que l'on ne m'accorde un rôle politique dans la situation et de me trouver impliquée dans des luttes locales, il était nécessaire de minimiser les effets de ma participation. Je l'ai alors suivi dans ses activités quotidiennes selon la technique du *shadowing*, dans la mesure où cette méthode n'implique pas une simultanéité entre action et observation³⁵.

Bien que mon second séjour au Guatemala ait été annulé en raison des conflits violents dans la municipalité de Cantel (Quetzaltenango), mon premier séjour m'a permis de constater un point méthodologique important : l'illusion qu'une observation intégrale permet d'extraire sa participation à une situation sociale délicate. Comme l'indique de Sardan dans un texte antérieur : « La *participation* du chercheur induit évidemment des biais personnels et subjectifs, que les savoir-faire socio-anthropologiques ont justement pour but de minimiser, de contrôler ou d'utiliser. »³⁶ Que le chercheur le veuille ou non, il se voit attribuer une place dans le système de rôles établi.

La position de participant-e qui observe implique, quant à elle, un statut initial d'indigène qui devient chercheur et nécessite une transparence méthodologique quant à son engagement originel dans la situation. Avant de démarrer ma recherche, j'ai travaillé au sein d'organisations non gouvernementales dans l'élaboration de projets en lien avec l'Amérique latine. La question de la collaboration avec des acteurs du développement s'est posée à plusieurs reprises dans le cadre du terrain au Guatemala. De Sardan propose plusieurs solutions pour répondre à la complexité de cette coopération³⁷, notamment d'éviter l'interaction, ou de ne la tolérer que sous une forme rhétorique ou financière ; ce serait l'attitude la plus fréquente. La deuxième solution revient à se plier aux exigences de l'agent du développement au service duquel on travaille. Une autre solution, moins pratiquée, mais qui se trouve à l'heure actuelle en développement progressif, consiste dans la « recherche-action » ou « recherche-développement », appelée aussi « recherche participative ». Cette approche est principalement issue des recherches agronomiques contemporaines. De Sardan s'interroge sur

34. Quelques jours avant mon arrivée, il me confie avoir retrouvé un cadavre mort près de son jardin, ayant le sentiment qu'il s'agissait d'un acte d'intimidation à son égard.

35. Czarniawska, 2007, pp. 55 et 56.

36. *Ibid.*, p. 193.

37. De Sardan, 1995, pp. 192-193.

le caractère novateur de cette méthode qui pourrait, de prime abord, contenir des potentialités de réconciliation entre « connaissance » et « action ». Il se demande si cette méthode pourrait enfin positionner le chercheur au service du peuple, mettant un terme aux modèles « verticaux » et « autoritaires » qui définissent les relations entre chercheur·e-s et enquêtes.

Enfin, la posture de l'observateur qui participe semble la plus mesurée. Elle consiste à adopter simultanément les deux rôles, notamment dans les circonstances où la participation est perçue comme un prérequis à l'observation. Il s'agit de la posture adoptée dans tous mes terrains.

Une autre difficulté m'est apparue : au fil de la recherche, les rapports se complexifiaient, je représentais un enjeu économique. Plusieurs personnes m'ont demandé une aide matérielle. L'anthropologue Alessandro Monsutti aborde dans son magnifique texte *Le baiser de l'ethnographe : entre don de soi et usage de l'autre sur le terrain* la problématique de la collaboration avec les personnes du terrain³⁸. Fondé sur ses propres expériences en Afghanistan, il postule que toute connaissance anthropologique est le résultat d'une relation.

Le ou la chercheur·e « utilise ses interlocuteurs·trices pour atteindre ses propres fins », mais la perspective utilitariste est réciproque, puisque ce dernier ou cette dernière représente aux yeux des locaux « un capital social et un enjeu de pouvoir ». La tension entre le *don de soi* et l'*usage de l'autre* est propre à l'ambiguïté de la démarche de l'anthropologue. Il est constitutif d'une « réciprocité équilibrée ». La réciprocité équilibrée est définie par Monsutti comme un « échange direct et immédiat de biens ou de services de valeurs équivalentes ». Ainsi, essayer d'obtenir quelque chose sans contrepartie constitue une « réciprocité négative ». Cela induit d'importantes difficultés, notamment celles de se trouver involontairement impliqué dans des luttes locales³⁹.

Au Guatemala, lors de la réunion du parti politique Winaq⁴⁰ où j'accompagnais Arcadio, il m'est ainsi demandé si je suis affiliée au

38. Monsutti, 2007.

39. *Ibid.*, pp. 24-33.

40. Winaq veut dire « individu ou personne » en K'iche' ; la D^{re} Rigoberta Menchú en est la secrétaire générale et la fondatrice. Il s'agit d'un parti qui se revendique comme « totalement indigène », composé d'individus à « représentation confessionnelle plurielle » ; il dit « remettre le pouvoir au peuple et transformer l'État guatémaltèque à partir des couches populaires ». Voir [<http://www.winaqgt.org>], consulté le 10 janvier 2018 (la page est aujourd'hui supprimée). Sur les facteurs expliquant les difficultés de Winaq sur le plan électoral (Rigoberta Menchú obtient 3 % de votes lors des élections présidentielles de 2011), voir Pallister, 2013. Ces raisons sont notamment dues aux divisions internes au mouvement maya du Guatemala et à la centralisation autour de la figure de Rigoberta Menchú.

Parti ou si je souhaite en devenir membre, ce à quoi je réponds par la négative. Aussi, des leaders m'expriment leur besoin de trouver un soutien dans leur lutte contre un barrage hydroélectrique. Pour moi, l'enjeu était d'éviter qu'on ne m'attribue un rôle politique. Les élections étant proches au département de Quetzaltenango, le mouvement politique Winaq cherchait à gagner des sièges, dans un climat de résistances locales. Les membres du Parti se voyaient tour à tour menacés et intimidés. Pendant trois ans, après ce séjour au Guatemala, je recevais des demandes de soutien en lien avec ce premier terrain. Ces expériences incitent à réfléchir sur l'anthropologie en contexte postcolonial, questions qui ont été soulevées par l'anthropologue Laurent Jérôme⁴¹. Ce dernier fait partie des chercheur·e·s canadien·ne·s qui visent à dépasser les schèmes coloniaux en œuvrant à des projets d'émancipations. Il prône notamment une décolonisation de la recherche par la co-construction du savoir (articles, conférences, rapports) avec les peuples autochtones.

LA CONSTRUCTION DES CORPUS DE DONNÉES

De Sardan propose de structurer la pratique anthropologique de l'observation participante autour de la production de cinq types de données. Ces corpus sont : les entretiens, les observations directes, les procédés de recension, les sources écrites et les données audiovisuelles. Leur combinaison implique le principe de triangulation.

Dans ma recherche, le corpus de données discursives tient essentiellement dans la retranscription des entretiens et de mes prises de notes. Les entretiens ont été consacré à la méthode des récits de vie. Ce type d'entretien narratif met l'accent sur la manière dont la personne rend compte de certains événements biographiques⁴². Ces narrations sont au cœur de cet ouvrage. Dans certaines circonstances, l'entretien compréhensif a aussi été adopté. Envisagée dans la perspective du sociologue Jean-Claude Kaufmann, cette modalité d'entretien est un outil complémentaire à l'observation directe. L'entretien compréhensif suppose un rôle actif du ou de la chercheur·e dans son déroulement, il est conçu comme un espace qui crée l'échange réciproque⁴³.

Kaufmann insère l'entretien compréhensif dans la ligne de la *Grounded Theory* (la théorie enracinée), une théorie dans laquelle

41. Jérôme, 2008 et 2008b.

42. De Sardan, 2008, pp. 54-56.

43. Kaufmann, 2001 (1996), p. 19.

l'ancrage dans le terrain constitue le point de départ de la problématisation⁴⁴. Ma grille d'entretien – une à deux heures par entretien en moyenne – a été construite de manière souple, dans la logique de l'entretien dit « ouvert ».

Le corpus de données observationnelles représente la *matérialisation* des observations directes à travers des descriptions écrites instantanées ou différées⁴⁵. Ces données se transforment ainsi en *corpus écrit*. Dans les milieux holistiques, la prise de notes instantanée est parfois difficile, pour les mêmes raisons qu'il y est délicat de ne pas alterner *observation* et *participation*, car l'accent est mis sur le ressenti, le vécu et les perceptions sensorielles. Au total, une cinquantaine de rituels, cérémonies, sessions thérapeutiques, cercles de parole et activités ont été observés sur le terrain.

Au Mexique, un ancien membre d'un groupe néochamanique me disait régulièrement de « lâcher prise » pour saisir son message, d'arrêter de prendre des notes, de me laisser bercer « énergétiquement » par nos échanges. De même que d'autres insistaient pour que je « lâche ma tête ». Le mental étant associé à l'« ego », à l'« illusion » et au « bavardage incessant », il constitue un « obstacle à la lumière ». Pour certaines expérimentations, je n'ai donc pas le droit de prendre des notes. C'est ainsi qu'Ac Tah, me voyant éprouvée lors d'une hutte de sudation de plusieurs heures en Allemagne, me disait de « lâcher le contrôle », mon mental empêchant « un dépassement de soi », établissant des « limitations à mon corps ». Mes observations spontanées étaient donc recueillies par écrit tous les soirs, au retour des rituels, dans un état de fatigue intense.

Les corpus recensionnels tiennent dans la récolte de données politico-administratives telles que des mesures, comptages, plans, listes, recensements, cartographies et globalement de toute la documentation administrative autour d'un phénomène ou d'une région⁴⁶. Au Mexique, j'ai consacré une partie de la recherche à récolter ce type de données, notamment produites par l'Institut national de statistique et de géographie (INEGI). Il s'agissait aussi de rassembler une littérature historique sur le Yucatán, des données sur les recensions nationales autour de l'ethnicité et des recherches quantitatives sur la diversité religieuse.

44. *Ibid.*, pp. 20-21.

45. De Sardan, 2008, p. 49.

46. *Ibid.*, p. 66.

Les données de mesure étaient aussi intégrées aux observations spontanées lors de rituels, notamment en relation avec le genre, à savoir la proportion de femmes et d'hommes et la signification de cet aspect quantitatif, mais aussi en relation avec la construction des espaces (affiches, décoration, symboles, composition des autels), avec les relations de parenté ou les généalogies religieuses connues des participant·e·s (pendant les entretiens).

Les personnes que j'ai rencontrées ont une écriture prolifique. Plusieurs d'entre elles ont publié leur livre et l'ont fait traduire en différentes langues. Cette littérature s'inspire des cultures littéraires portant sur les univers chamaniques, par exemple les romans initiatiques. Il faut souligner, comme le fait De la Torre, l'impact qu'ont pu avoir certains des textes de Carlos Castaneda sur la création des chamanismes contemporains :

Anthropologue controversé de cette période, qui raconta ses expériences chamaniques en qualité d'apprenti d'un sorcier yaqui, Don Juan, et dont la littérature a poussé des centaines d'aventuriers de la quête spirituelle et *new agers* sur le chemin des psychotropes comme voies d'accès à l'expérience intérieure, et à la rencontre de chamanes pour découvrir de nouveaux « états de conscience ». ⁴⁷

Une autre partie du terrain a été consacrée à la collecte de la littérature grise (flyers, affiches de cérémonies, prospectus), des articles de presse sur « 2012 » et des articles de revues locales dédiées à la sauvegarde de la spiritualité maya. Enfin, il s'est agi de construire une base de données visuelle et audiovisuelle, composées des images produites ou diffusées par les néochamanes, des observations séquentielles à travers la caméra ⁴⁸ et des images photographiques.

LA MISE EN RÉCIT DE SOI

Les trajectoires sont des données centrales pour comprendre les logiques sociales et la multiplicité des répertoires. Pour le travail sur les récits de vie, je m'inspire notamment des travaux de Daniel Bertaux, figure incontournable et fondateur de l'École ethnosociologique durant les

47. De la Torre, 2011, p. 46.

48. Les 25 séquences vidéo que j'ai prises durent chacune entre cinq et six heures. Ces données ont été utilisées comme des supports de retranscription, plus que dans la perspective théorique de l'anthropologie visuelle.

années 1970-1980 dans le contexte francophone⁴⁹. En terrains holistiques, les entretiens narratifs ont été focalisés sur les « parcours religieux et thérapeutiques »⁵⁰ afin de dégager les logiques de participation, la manière dont les personnes se racontent et racontent leur parcours. Le récit de vie permet d'avoir accès à la perspective des acteurs et actrices, à leurs valeurs et à leur connaissance des processus sociaux⁵¹.

Le but de ces entretiens était de situer les éléments biographiques – ruptures, crises, transitions – qui amènent des personnes à s'engager dans ces voies spirituelles. La méthode des entretiens narratifs a aussi pour but de dégager le fil temporel qui permet de distinguer des moments, des étapes et des phases dans les trajectoires (les lieux culturels et géographiques, les entrées, les réseaux, les pratiques, les relations) et les facteurs biographiques mis en avant dans les interprétations.

Les analyses, nous le verrons, mettent l'accent sur les événements clés et les transitions, c'est-à-dire les périodes de changements accélérés ou sur le long terme, les changements de modes de vie, de statuts, de rôles, et leurs conséquences sur les choix spirituels et religieux. L'intérêt est donc principalement porté sur les bifurcations et les perturbations générant des réorientations dans les trajectoires individuelles ou du groupe, et permettant de décrire un « avant » et un « après »⁵².

Enfin, à travers le travail d'analyse de contenu par codage, inspiré de la *Grounded Theory*⁵³, il s'agissait de repérer les structures méta-narratives, les *patterns*, en comparant les entretiens entre eux (les répétitions de schémas, les similitudes, les différences, les logiques discursives, registres, etc.). La question n'est pas tant de savoir si ce qui est raconté est vrai ou non, mais d'identifier les structures de sens mis en récit dans des univers particuliers.

Dite aussi « théorie enracinée », la *Grounded Theory* est originellement fondée par deux sociologues de l'École de Chicago, dans les années 1960, Barney Glaser et Anselm Strauss⁵⁴. Strauss est diplômé de l'Université de Chicago, établissement dans lequel il est formé à la tradition de la recherche qualitative⁵⁵. Il est influencé

49. Bertaux et Kohli, 1984 ; Bertaux, 2005 (1976).

50. Capone, 2004.

51. Bertaux et Kohli, 1984, pp. 216-217.

52. Sapin *et al.*, 2014.

53. Glaser et Strauss, 2010 (1967).

54. *The Discovery of Grounded Theory*, publié en 1967.

55. Strauss et Corbin, 1998, p. 9.

par les théories des représentants de la première École de Chicago, tels que Robert E. Park⁵⁶, William I. Thomas⁵⁷ et George Herbert Mead⁵⁸. La première École de Chicago, celle des années 1930, représente alors un centre sociologique de la recherche qualitative qui fonde sa méthode sur les longues enquêtes de terrain et l'observation participante. Strauss figure parmi les fondateurs de la seconde École de Chicago, celle des années 1950-1960, avec Ervin Goffman et Howard Becker. Il s'inspire des théories pragmatiques et interactionnistes fondées sur des méthodes inductives. La *Grounded Theory* lui doit cette dimension du terrain et l'idée de la théorisation enracinée⁵⁹. Barney Glaser est diplômé d'un autre centre de recherche empirique, l'Université de Columbia. Il y est inspiré par l'œuvre de Paul Lazarsfeld (1901-1976), une figure importante des techniques d'enquêtes quantitatives. Glaser apporte à la *Grounded Theory* la dimension du comparatisme et les articulations théoriques entre les concepts.

Cette méthodologique préconise d'encoder les données, c'est-à-dire à leur attribuer des catégories ou des désignants. Puis il s'agit de conceptualiser ces données en les comparant entre elles. Celle-ci accorde donc une place centrale au travail d'interprétation et à la méthode inductive; l'entrée sur le terrain se fait sans hypothèses préconstruites.

Mon usage de la théorie enracinée s'est limité à une méthode d'analyse et ne tient pas compte de la totalité de l'approche. L'approche inductive n'est pas totalement appropriée dans le cas d'une recherche qui a débuté par une enquête exploratoire ayant favorisé des hypothèses de travail. Mon analyse des récits de vie repose, par ailleurs, sur un système de codage certes⁶⁰, mais le mode même de catégorisation est le fruit d'un processus d'itération, c'est-à-dire circulaire, entre le terrain et la théorie.

La *Grounded Theory* m'a aidée à identifier, à travers les récits, trois niveaux d'explications qui sont interreliés :

- Les explications biographiques ;
- Les structures de sens (thèmes, représentations, convictions) ;

56. Park, 1967.

57. Thomas, 1966.

58. Mead, 1934.

59. Strauss et Corbin, 1998, p. 10.

60. Les entretiens ont fait l'objet d'un travail de codage à l'aide du logiciel d'analyse qualitative NVivo.

- Les structures sociales (logiques de genre, logiques de pouvoir, réseaux et discours identitaires) ;
- Les formes et degrés de mobilité.

Il s'agissait aussi d'analyser les registres de langage, c'est-à-dire les champs discursifs composant l'univers des acteurs, leurs « codes langagiers » et leurs conditions de production⁶¹. Ce type de microanalyse, à travers la technique du codage⁶², a permis de comprendre par exemple les représentations autour du genre ou les représentations derrière des termes tels que la « spiritualité ».

En psychologie sociale, la méthode des parcours de vie est aussi un champ à part entière. Elle implique la capacité d'action et de résistance des individus (*agency*), décrite aussi en matière d'« intentionnalité » : les individus créent leur parcours de vie à travers une série de choix, d'actions, en fonction de leurs dispositions individuelles et des circonstances extérieures⁶³. Dans la tradition de la sociologie qualitative américaine et dans la lignée de l'École de Chicago, l'accent est mis sur la méthode des observations directes, le récit de vie y faisant figure d'exception, tandis que dans les contextes ouest-européens, en particulier germaniques, les nombreux usages du récit de vie en sociologie interprétative ont donné naissance à tout un « mouvement biographique » représenté notamment par Fritz Schütze⁶⁴. L'entretien narratif y figure comme l'outil principal de la recherche qualitative. Dans cette approche mettant en avant les processus narrativistes, Fritz Schütze définit la narration comme suit :

Les narrations se caractérisent, entre autres, par l'organisation temporelle des événements (c'est-à-dire en séquences), par l'inclusion de références passées, par une évaluation actuelle de l'histoire, et par une structure interne centrée sur des thèmes spécifiques, leur complication et leur solution.⁶⁵

La structure de l'entretien narratif dans la perspective de Schütze consiste à stimuler la narration en invitant l'interviewé·e à raconter

61. Maingueneau, 1996, p. 14.

62. C'est-à-dire assigner à chaque ligne, mot ou groupe de lignes un code, pour ensuite opérer un travail d'abstraction.

63. Sapin *et al.*, 2007 et 2014.

64. Bertaux et Kohli, 1984, p. 221 (citant Schütze, 1980).

65. Bertaux et Kohli, 1984, p. 224 (citant Schütze, 1980). Traduction personnelle.

son histoire, puis à solliciter des détails narratifs avec des questions liées à la narration. Enfin, il propose de terminer avec de brèves questions dépassant la narration.

Les entretiens narratifs que j'ai menés sur le terrain ont suivi, pour la plupart, ce type de modèle, ce qui a amené à des occurrences communes dans l'ordre des discours. Ils débutaient par un échange encourageant à la narration, auquel succédait une longue partie sans pause constituant la partie biographique. Le ton de cette séquence correspondait à celui d'un enseignement donné: mon interlocuteur-trice cherchait à me transmettre son récit sous la forme d'un parcours initiatique, avec étapes et épreuves, mis en scène et relaté dans un langage pédagogique. J'intervenais très peu dans cette partie, si ce n'est sous la forme d'une écoute active, montrant des signes d'empathie ou avec des relances. Puis je formulais des questions extérieures au récit, orientées par les thèmes de ma grille d'entretien. Dans la perspective de Bertaux, l'analyse du récit de vie doit tendre à dégager des formes de narrativité représentative d'un milieu social⁶⁶. Cet ouvrage poursuit un objectif similaire. Mon guide d'entretien avait pour but de récolter plusieurs types de données :

DONNÉES	DÉTAILS
Personnelles	<i>Origines, langues parlées, âge, lieu de vie, milieu social, fréquence de la mobilité, situation économique, données sur la famille</i>
Trajectorielles biographiques	<i>Parcours scolaire et professionnel, parcours géographique, parcours sentimental, religieux et spirituel, expériences associatives et politiques, valeurs adoptées, formations thérapeutiques et modalités de pratique</i>
Représentationnelles	<i>Thèmes reprenant la plupart des codes</i>
Relationnelles	<i>Rapport aux autres religions, aux identités de genre, intrafamiliales, aux autochtones, aux politiques</i>
Contextuelles	<i>Contexte social et politique local</i>
Organisationnelles	<i>Histoire des centres, leur création, leur développement, le public, leur réseaux et ressources</i>
Sur les rites	<i>Leurs origines, les tenues, les noms des rites, les objets, leurs coûts, les critères de participation, les structures hiérarchiques, leurs réceptions et leurs fonctions</i>

66. *Ibid.*, p. 231.

ETHNOGRAPHIE ET PHOTOGRAPHIE : HISTOIRE D'UNE COLLABORATION⁶⁷

L'esthétisme singulier des milieux holistiques et néochamaniques contraste avec l'esthétique sobre des rituels ethniques. Les rassemblements new age se démarquent par leurs couleurs, souvent très vives, leurs formes visuelles dans un graphique simplifié, combinant art brut et art-thérapie, une multitude d'informations visuelles avec des matériaux didactiques, des accessoires (pierres, bijoux, objets cérémoniels, tenues, cartes, encens, liquides, livres), des affiches et des décorations d'autels ou de salles, mettant en scène un milieu social. La matérialité est omniprésente. Les personnes qui participent à ces rencontres ne sont en aucun cas marginales. Elles sont intégrées professionnellement, socialisées, urbanisées, de classe moyenne supérieure, jouissent d'un accès illimité aux technologies postmodernes.

Les activités sont en plein cœur des villes. Des accessoires audiovisuels de haute qualité y sont vendus, des applications pour smartphones pour méditer et une imagerie HD accompagnent les pratiques. L'image, l'iconographie, la représentation du corps, le visuel des autels, les dimensions du spectacle et de la représentation, la ritualité sont autant d'outils performatifs dans ces milieux.

Les images ont un poids social dans les néochamanismes. Celles-ci cherchent à véhiculer un idéal d'harmonie et des utopies sociales. Les anthropologues Alejandro Frigerio et Jacques Galinier ont montré que la construction de l'idéologie new age passe par la production d'images homogénéisantes, aseptisées et harmonieuses⁶⁸. Alors que Galinier analyse les processus de « purification symbolique » dans l'imagerie néo-indienne du Mexique par rapport aux représentations classiques des rituels ethniques, Frigerio montre les rapports de pouvoir inhérents à la construction symbolique des spiritualités new age.

La centralité de ce visuel et le caractère multi-site de la recherche expliquent le recours à la photographie. Nous avons choisi d'utiliser ce même outil – l'image – afin non seulement de montrer l'essor du néochamanisme sur la scène religieuse contemporaine, l'importance aussi des récits et la créativité rituelle, mais aussi de souligner l'évolution et la complexité du champ socioreligieux mexicain dans le contexte postcolonial.

67. Des aspects méthodologiques décrits ici ont fait l'objet de l'article de Farahmand, 2017.

68. Frigerio, 2013; Galinier, 2011.

Les photographies de Laetitia Gessler, dont une courte sélection est présentée dans cet ouvrage, sont centrées sur des séquences rituelles, portraits, autels synchrétiques, objets en tout genre et la diversité des chamanismes contemporains. Elles ont été utilisées dans ma recherche à des fins d'illustration, mais aussi pour des comparaisons, rejoignant en partie la démarche de De la Torre⁶⁹. Dans son ouvrage collectif sur les rituels multi-localisés, les chercheurs utilisent la photographie comme une trame narrative transversale et non seulement comme un médium artistique :

À la différence du cinéma, les séquences sont pensées sous des formes transversales, privilégiant non seulement la cohérence rituelle (trame verticale), mais aussi le croisement avec les trames horizontales (comparaison entre rituels similaires à l'intérieur d'une même tradition ethnique, mais pratiqués dans des contextes géographiques et culturels distincts) (...). En ce sens, la photographie n'est valorisée dans le cadre de ce livre non comme un art, ni pour sa potentialité illustrative, mais pour sa capacité à saisir des situations particulières, des faits imperceptibles, capturés dans un même lieu, mais qui à la fois, en les connectant à d'autres scénarios, nous permettent d'armer un discours complexe (...), et de documenter des réalités multi-localisées.⁷⁰

Le débat autour de la transcription du réel existe depuis l'invention de la photographie. Même avec la volonté d'être le plus discret possible, le positivisme n'est plus au goût du jour dans le champ de la photographie. Un-e photographe, par sa présence, influence inévitablement les agissements et mises en scène de ses sujets. La représentation de soi est transformée lorsque les sujets se savent observés.

Tout en étant dans un idéal se rapprochant d'une démarche de photographie documentaire⁷¹, car se rattachant à un sujet historique, il était intéressant pour la photographe Laetitia Gessler de rencontrer les mêmes personnes dans des contextes différents. Ces cadres pouvaient être tantôt les entretiens biographiques, qui se terminaient par un portrait, tantôt les cérémonies, pour lesquelles on assistait à une autre forme de mise en scène, à une fiction rituelle où le sujet reproduisait, de manière quasi répétitive, des gestes, des étapes et protocoles dictés pour la circonstance.

69. De la Torre, 2012.

70. *Ibid.*, p. 13. Traduction personnelle.

71. Intégrant aussi une dimension artistique.

Le premier motif de notre rapprochement a été notre intérêt commun pour un tel sujet. Laetitia Gessler avait prévu un séjour en Argentine pour une série photographique sur les autels synchrétiques. À partir de cet intérêt commun, nous avons tissé une relation en plusieurs étapes. En ce sens, notre démarche s'inscrit dans la ligne des travaux de Maurines et Sanhueza sur le « renouvellement du terrain par la photographie », et les enjeux d'une telle coopération en anthropologie. Dans leur recherche, les images ne sont pas uniquement un support d'illustration, elles doivent aider à mieux comprendre la réalité sociale par la restitution de l'invisible :

Dans cette perspective, le travail de l'ethnologue doit permettre le passage du « visible au lisible », mais il doit pouvoir aussi s'attarder sur l'invisible – invisible par le chercheur, mais aussi parfois pour les informateurs – et sur le non exprimable sans médiation (...). À la suite de F. Laplantine (1996), nous considérons d'une part que la description ethnographique incite à décrire à partir d'une perspective, et d'autre part que la photographie doit être à la fois instrumentale et opératoire.⁷²

Puisque la prise de notes de l'ethnologue est souvent sélective sur le terrain, la photographie correspond à une sorte de « journal de terrain visuel » qui augmente le champ de vision et la mémoire de l'ethnologue. L'image photographique, dans cette perspective, est considérée dans sa « fonction médiatrice »⁷³.

Le projet de Maurines et Sanhueza s'est développé autour des avantages différenciés d'un « voir », chacun voyant autre chose sur le terrain selon les compétences propres à sa discipline⁷⁴. L'un des avantages de cette coopération est que le rôle du photographe est souvent plus accessible sur le terrain, et donc acceptable, que la représentation du rôle de l'ethnologue. La collaboration leur a donc facilité les accès. Les vitesses et méthodes de travail sont aussi contrastées, mais complémentaires :

De fait, l'ethnologue s'interroge sur l'autre, sur lui, sur la co-construction du terrain, soupèse la difficulté d'accès à l'autre... et parfois se paralyse dans cette posture d'observateur engagé/désengagé

72. Maurines et Sanhueza, 2004, pp. 33-34.

73. Conord, 2007.

74. Maurines et Sanhueza, 2004, p. 34.

(Devereux G. 1980). Tandis que le photographe perçoit la situation et agit. La médiation entre pensée et acte est chez celui-ci plus brève et parfois plus immédiatement productive. Ceci est peut-être lié au fait que la restitution du « vu », du perçu, du senti est médiatisée, transformée par l'écrit chez l'ethnologue alors que le photographe passe d'un « vu » à une écriture visuelle de ce « vu ». ⁷⁵

Les débats théoriques sur les rapports entre anthropologie et photographie qui prennent place depuis une trentaine d'années dans le champ de l'anthropologie visuelle discutent de l'évolution du statut de la photographie dans la discipline. L'anthropologue Christopher Pinney, auteur du célèbre ouvrage *Photography and Anthropology* (2011), fait une lecture critique de cette histoire depuis le XIX^e siècle :

Il existe de nombreuses anthropologies. Cependant, une version de l'anthropologie a examiné de près et de manière critique son passé colonial, et une autre s'est soumise à une autocritique éthico-politique plus virulente que toute autre pratique des sciences sociales et humaines. De ce fait, l'anthropologie (ou du moins une version de celle-ci) occupe une bonne place – peut-être même une place privilégiée – pour considérer la relation entre images et culture, et images et pouvoir. ⁷⁶

Nélia Dias, spécialiste des héritages coloniaux et des musées ethnographiques, nous rappelle, à juste titre, qu'on ne peut dissocier le développement de l'anthropologie de celui de la photographie ⁷⁷. Depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, la photographie est mobilisée par les anthropologues selon des règles anthropométriques – photographies de profil avec la mesure des corps des indigènes – pour étudier les « primitifs » selon des approches évolutionnistes ⁷⁸. Dans ce champ, l'important travail d'Elizabeth Edwards souligne aussi la dimension des rapports de pouvoir :

La photographie était, à bien des égards, le symbole de cette relation [Les rapports de forces inhérents à la situation coloniale].

75. *Ibid.*, p. 36.

76. Pinney, 2011, pp. 11-12. Traduction personnelle.

77. Dias, 1994.

78. *Ibid.*, p. 40.

Elle représentait la supériorité technologique mise au service de la définition et du contrôle du monde physique.⁷⁹

Les usages anthropologiques de la photographie sont alors guidés par des représentations positivistes du réel, stipulant l'existence d'une « réalité préalablement à toute saisie photographique et pourrait donc être rendue *fidèlement* par la caméra ». La photographie était perçue comme un « témoin neutre » et un « révélateur authentique »⁸⁰, avec en toile de fond l'idéologie du déterminisme biologique : les cultures extra-européennes *moins accomplies* sur le plan technologique, représentaient *l'enfance de l'humanité*, une période *dépassée* par les *Européens civilisés*⁸¹.

Aujourd'hui, la photographie anthropologique a opéré un tournant subjectiviste. Les thèses sur son rôle de substitut de la réalité et celles stipulant l'existence d'un photographe-observateur objectif ont laissé place à une vision de l'image photographique comme représentation partielle et singulière d'un *sujet photographiant*⁸². Si, depuis les années 1960, dans le contexte français, l'anthropologie visuelle ou plutôt les démarches cinématographiques au sein de l'anthropologie visuelle sont reconnues, notamment grâce aux travaux de Jean Rouch, ce n'est qu'à partir de 1990 que la photographie est considérée comme une méthode à part entière⁸³.

Tandis que, dans les contextes américains, nous dit Sylvaine Conord, l'usage anthropologique de la photographie était déjà établi, en témoignent la collaboration entre Margaret Mead et le photographe Gregory Bateson dans *Balinese Character: A Photographic Analysis*, publié en 1942, ou le célèbre travail de Howard Becker en sociologie visuelle, intitulé *Exploring society photographically*⁸⁴. En 2007, le numéro spécial d'*Ethnologie française* a précisément pour but de pallier ces lacunes. La photographie est considérée comme un « mode de connaissance » de par sa « puissance de désignation »⁸⁵.

Avec les contraintes imposées par le droit à l'image, les ethnologues souhaitant diffuser les photographies doivent se procurer l'autorisation des sujets photographiés. Les notes juridiques de

79. Edwards, 1992, p. 6. Traduction personnelle.

80. Dias, 1994, p. 44.

81. Edwards, 1992, p. 6. Traduction personnelle.

82. Ceci au point que l'usage de ce médium en sciences sociales est aujourd'hui parfois critiqué pour son caractère « trop subjectif » et « trop esthétique », Conord, 2007.

83. Conord, 2007, pp. 11-12.

84. Becker, 1981.

85. Conord, 2007, p. 12 ; Piette, 2007.

Valérie Game à ce sujet sont éclairantes⁸⁶. Le respect de la vie privée, la mise en place d'une relation de confiance, le droit des individus sur leur image sont autant d'aspects déontologiques que nous avons considérés dans notre projet. Le statut de l'image différant dans l'espace privé («protection absolue») et dans l'espace public («protection relative»)⁸⁷, il s'agissait aussi d'anticiper les enjeux en fonction des contextes. La diffusion d'images prises lors d'une cérémonie en appartement ne répondait pas aux mêmes conditions que la photographie de rituels sur la place publique. Nous avons donc élaboré un contrat qui présentait non seulement notre projet, mais aussi l'usage des photographies⁸⁸.

La position de Laetitia Gessler a permis de multiplier, de façon générale, les échanges matériels (photographies) ou symboliques (mises en scène volontaires) sur le terrain. La littérature sur la collaboration entre photographe et ethnologue le mentionne aussi : le rôle du photographe est souvent plus explicite sur le terrain⁸⁹, l'ethnologue étant moins *visiblement* actif que le photographe. Laetitia Gessler m'accompagnait pratiquement à toutes les cérémonies et à presque tous les entretiens. Lorsque les portraits étaient réalisés en fin d'entretien, les récits influençaient son regard ; portraits photographique, et récits de vie étaient ainsi complémentaires. Comme le fait remarquer le sociologue Sylvain Maresca, ces types de collaborations sont rares, alors qu'elles permettent en réalité d'élargir les outils d'enquête, de valoriser les données et de nourrir la réflexion sur les modalités de production du savoir⁹⁰.

86. Game, 2007.

87. *Ibid.*, p. 87.

88. Dans ce texte, nous garantissons l'anonymat des participant-e-s, par la fictionnalisation des noms, et le respect de la vie privée dans la diffusion des images (en floutant par exemple les articulations possibles entre récits de vie et images). Pas de diffusion publique d'informations jugées trop intimes par les participant-e-s – éléments qui nous étaient généralement communiqués après ou avant les entretiens. Nous garantissons aussi la restitution des photographies retouchées et des vidéos.

89. Conord, 2007.

90. Maresca, 2007, p. 62.

PARTIE III

CAS D'ÉTUDE

5. APPROCHE COMPARATIVE DU PHÉNOMÈNE « 2012 » : SUISSE/GUATEMALA

L'historien des religions Steven Sutcliffe remet en cause l'idée du New Age comme « mouvement historique ». Il démontre que le New Age est un emblème discursif qui connaît deux grandes phases historiques. Le dénominateur commun entre ces deux périodes est l'attente d'un changement imminent, d'abord apocalyptique, puis millénariste. Le premier âge du « New Age » voyait l'arrivée d'un « Nouvel Âge » menaçant. Les groupes devaient donc se préparer spirituellement pour répondre à cette imminence apocalyptique¹.

Dans le second âge du New Age, qui apparaît à partir des années 1970, l'emblème est toujours intégré, mais s'inscrit cette fois dans le sillage de la contre-culture. Cette expression désigne alors les notions de « conscience de soi » et d'« autoréalisation », avec une empreinte millénariste². Dans un sens large, le New Age englobe une diversité de représentations et de pratiques axées sur le développement personnel et la recherche de guérison. Comme l'indique Mayer, ce sens plus large perpétue le mythe du « millénarisme originel, dans le sens d'un intérêt plus vague pour la *transformation*, à commencer par l'évolution individuelle »³.

Ce type de millénarisme évolutionniste est fondamentalement optimiste, il porte en lui l'espérance d'une amélioration des conditions de vie. Mais il doit passer par une étape teintée de pessimisme, puisqu'il perçoit le monde actuel sous un angle

1. Sutcliffe, 2003, p. 195.

2. Ici, le terme « millénariste » est un qualificatif positif : est attendu un « millénium d'amour et de lumière », en référence au texte fondateur de Ferguson 1982, p. 15 (cité dans Mayer, 2014, p. 6).

3. Mayer, 2014, p. 6.

catastrophiste : l'humanité traverse une « crise » inéluctable qui atteindra bientôt son paroxysme avec l'accélération et la multiplication des catastrophes d'origine humaine ou naturelle. Cette crise sera dépassée par l'« élévation des consciences » individuelles⁴.

De la Torre et Campechano considèrent les cultures millénaristes comme une réponse à des « situations de changement social, d'incertitude et de crise »⁵. En contraste avec des millénarismes plus anciens, les prophéties du XXI^e siècle, nous disent-elles, sont formatées par les processus de globalisation et véhiculées massivement par les nouvelles technologies de la communication et des réseaux sociaux. Portés par les industries culturelles, le web et les médias, les millénarismes contemporains sont translocalisés :

Le millénarisme postmoderne est considéré comme une réponse à des situations de changement social, d'incertitude et de crises qui se développent actuellement dans le contexte global, générant l'hybridation et la construction de cadres interprétatifs mêlant des théories millénaristes de différentes natures. Cette production du savoir est véhiculée par les industries culturelles, les réseaux médiatiques et la diffusion de produits de consommation, où Internet joue un rôle de plus en plus crucial. Ce récit, qui fonde une croyance, se caractérise par des fragments empruntés à différentes traditions et modalités du savoir qui sont continuellement combinés pour former un récit dynamique, hybride et translocal constitué comme une vérité individuelle, laissant de côté les vérités absolues proposées par les institutions religieuses ou civiles.⁶

Ce millénarisme postmoderne, nous le verrons, revêt aussi un caractère prophétique au sens wébérien du terme⁷. Il se veut révolutionnaire lorsqu'il annonce un changement radical par rapport à l'ordre établi. Comme toute prophétie révolutionnaire dans ce sens, il doit être annoncé par un prophète charismatique dont les pouvoirs « surnaturels » (magico-religieux) sont attestés et reconnus collectivement. Ces éléments font de lui un leader à suivre :

4. Au sujet de l'alliance entre optimisme et pessimisme dans le millénarisme, voir Weber, 1995 (1921).

5. De la Torre et Campechano, 2014, p. 163.

6. De la Torre et Campechano, 2014, p. 169. Traduction personnelle.

7. Tel qu'il est décrit dans *La domination charismatique* (Weber, 1995 [1921]).

Nous appellerons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » [Führer].⁸

Si les prophéties autour de « 2012 » ont connu un tel succès, c'est notamment en raison du charisme associé aux leaders qui les ont diffusées. C'est le cas de plusieurs d'entre eux que je présenterai : José Argüelles, Mère Nah Kin, Arcadio, Gabriela Gomez, et Ac Tah. Pour ces leaders, afin que le nouveau règne prospère, celui du « Verseau », les individus doivent entreprendre « un travail intérieur ». Le nouveau millénium n'advient qu'après ce labeur fourni. Comme le souligne Mayer, le débat sur la notion de « New Age » n'est pas clos. Certain·e·s chercheur·e·s pensent que la transformation des attentes millénaristes a contribué à sa disparition :

En ce qui concerne l'attente (de type millénariste) d'entrée dans une ère nouvelle, étroitement liée aux racines et à la désignation même du Nouvel Âge, plusieurs chercheurs ont relevé des évolutions. Rappelant que le New Age avait commencé par l'idéal d'une grande transformation tant individuelle que collective et l'espoir de voir entrer bientôt l'humanité dans une ère nouvelle (l'Ère du Verseau), idée autour de laquelle se rassemblèrent des réseaux bigarrés, Gordon Melton affirmait que l'absence des signes de la transition espérée avait finalement porté un coup fatal au New Age dans les années 1990 même si des groupes spécifiques continuaient de relancer l'idée d'un tournant proche pour la Terre et l'humanité. Cette « mort du New Age » n'empêchait pas son apport à la religiosité parallèle de rester bien vivant.⁹

Or, Mayer postule précisément le contraire, le phénomène « 2012 » viendrait défier cette vision. Il contribue à la « réactivation

8. Weber, 1995 (1921), p. 354.

9. Mayer, 2014, p. 8 (citant Melton, 2007).

de l'espoir d'une transformation planétaire et collective, grâce à une date inspirant à nouveau un sentiment d'imminence »¹⁰.

Le solstice d'hiver de 2012 a suscité de nombreuses interprétations qui s'articulent principalement aux axes de l'apocalypse (par exemple le survivalisme) et du millénarisme¹¹. Les représentations millénaristes de « 2012 » ont particulièrement fleuri dans les milieux proches des cercles new age californiens¹². Bien que les Mayas contemporains aient très peu thématisé cette date, celle-ci prend de l'importance chez les Mayas ayant des charges spirituelles et actifs dans les réseaux transnationaux du New Age¹³. La date prend aussi une signification particulière chez les *seekers* occidentaux.

Le millénarisme « 2012 » trouve son origine dans la sous-culture new age. Puis il en vient à toucher un public plus large, grâce notamment à certaines productions culturelles telles que le film de Roland Emmerich *2012*, sorti en 2009¹⁴. Mayer, à l'instar de Robert K. Sitler, défend donc la thèse selon laquelle ce millénarisme s'est principalement développé au sein d'un *cultic milieu*¹⁵.

En 2002, Colin Campbell publiait un chapitre de livre sur le *cultic milieu* (une notion qu'il avait déjà élaborée en 1972). Les *cults* sont des groupes naissant hors du terreau chrétien, aux structures souples, dialoguant avec d'autres groupes religieux, et qui n'exigent pas l'exclusivité de la part de leurs membres. Ils circulent dans un milieu plus vaste, le *cultic milieu*, appelé aussi « religiosité parallèle » par Mayer¹⁶. Ce milieu génère sans cesse de nouveaux *cults* et de nouvelles générations de membres qui les entretiennent¹⁷. Si le milieu dure, les *cults* sont éphémères, ils agissent comme des modes. Ce milieu s'apparente alors à une culture *underground* intégrant l'occultisme, le monde magique, le spiritisme, les phénomènes psychiques, le mysticisme, les idées nouvelles sur les civilisations perdues, la recherche de guérison, les cures naturelles, etc.¹⁸ Le milieu favorise de plus les synchrétismes

10. *Idem*.

11. Farahmand, 2014, p. 15.

12. Sitler, 2006.

13. *Ibid.*, p. 25.

14. Mayer, 2013, p. 261.

15. Campbell, 1972.

16. Mayer, 1999.

17. Campbell, 2002.

18. *Ibid.*, p. 14.

par la rapide circulation des *seekers* à travers la diversité de ses courants.

Durant mes premiers mois de recherche, j'assistais à la projection d'un documentaire au Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Le film traitait de la perception de « 2012 » par les Mayas du Guatemala¹⁹. Le protagoniste du documentaire était venu du Guatemala pour animer la projection. Arcadio Salanic a une quarantaine d'années, il est Maya k'iche'²⁰ et aujourd'hui le directeur du Centre maya pour la paix (Centro Maya Para la Paz) à Quetzaltenango, dans le sud-est du Guatemala. Arcadio subit une triple marginalisation au quotidien : une discrimination fondée sur ses origines ethniques, une fondée sur son homosexualité (ouvertement revendiquée) et une dernière fondée sur sa classe sociale. Avec les années, ses revendications publiques ont fait de lui un emblème de la lutte pour les droits sexuels dans sa région. Arcadio est quotidiennement confronté à des agressions et à des menaces associées à son identité sexuelle, dans un contexte d'essor des dénominations évangéliques.

Lors d'un échange au Guatemala, il me parle de la dimension politique de sa démarche de revitalisation de la cosmovision maya, qui répond au racisme structurel ambiant²¹. Arcadio est engagé dans des comités de développement social, aux niveaux communal et municipal. Son centre produit de l'artisanat indigène, auquel est accordée une signification politique. Il collabore étroitement avec un groupe de femmes investi dans la prévention de la violence domestique d'une part, et avec des *Ajq'ijab*, c'est-à-dire des « consultants » en k'iche' (« guides spirituels »), de la scène spirituelle locale et nationale d'autre part. Reconnu comme étant le descendant d'une lignée de *Ajq'ijab*, il pratique activement des cérémonies chamaniques dans sa municipalité. J'ai résumé les activités de son Centre dans ce diagramme²² :

19. *La voix des Mayas* (2012). Un reportage de Christian Doninelli, avec la participation de Samuel Déjardin et de Jérôme Jeusset, Neuchâtel : Nawalprod.

20. Le terme « Maya k'iche' » indique un groupe ethnolinguistique présent notamment dans la région de Quetzaltenango.

21. Échange du 16 mars 2013, Quetzaltenango.

22. Données issues de mes observations de terrain au Guatemala (2013).

DOMAINES D'INTERVENTION DU CENTRE MAYA POUR LA PAIX



Le Centre est relié à la mairie de la municipalité de Cantel et siège dans l'une de ses dix communautés, Xecam.

Dans le film *2012, la voix des Mayas*, le journaliste et documentariste suisse Christian Doninelli montre que «2012» ne trouve pas de véritables échos dans les communautés mayas rurales du Guatemala. Celles-ci sont davantage préoccupées par les luttes sociales et politiques du présent. Mais des personnalités publiques telles que Arcadio Salanic investissent ce thème jusqu'à en faire l'expression de revendications collectives.

Durant cette même période, en Suisse romande, un réseau informel de conférenciers alternatifs anime des discussions sur «2012». Mère Nah Kin, leader mexicaine d'un groupe chamanique appelé la Tradition Maya Solaire, est par exemple invitée à Fribourg pour une conférence sur la fin du calendrier maya. C'est aussi dans ce contexte que l'animatrice d'ateliers romands «préparant à 2012» Gabriela Gomez intègre le thème du «changement de paradigme».

Gabriela Gomez, cheffe de chœur et compositrice de musique baroque, mène une vie de musicienne pendant plus de

vingt-cinq ans jusqu'au jour où elle dit avoir un « éveil spirituel »²³. Elle comprend alors qu'elle doit utiliser la musique comme un instrument d'« élévation de la conscience ». Depuis vingt ans maintenant, elle parcourt le monde pour offrir son enseignement.

« 2012 » a pu circuler en Suisse grâce à la diffusion d'une littérature nord-américaine sur la question²⁴. Le public qui s'est intéressé à ce thème à travers la dimension du son ou de la musique fait partie des alternatifs déjà familiers avec des représentations actives dans le *cultic milieu*²⁵. « 2012 » est le produit de la culture globale ; il a intensifié la mobilité de certaines personnalités, accéléré la circulation de contenus et multiplié les référents.

J'ai choisi de présenter ici deux leaders spirituels qui théorisent « 2012 ».

Tous deux conférenciers internationaux. Arcadio Salanic a été rencontré en Suisse et au Guatemala et Gabriela Gomez en Suisse. Il et elle voyagent régulièrement et s'inscrivent dans des réseaux d'acteurs et d'actrices holistiques pour diffuser leur message. Pour reprendre l'expression de Stefania Capone, ce sont des « passeurs du savoir rituel ou religieux »²⁶.

LE PHÉNOMÈNE « 2012 » EN SUISSE ²⁷

Lors de ma recherche en Suisse romande dans les cercles de nouvelles spiritualités quelques mois avant le 21 décembre 2012, l'une des rencontres s'est avérée particulièrement intéressante pour la centralité de « 2012 ». Il s'agissait d'un atelier « initiatique »²⁸ donné par Gabriela Gomez, préparant, selon les termes des participant-e-s, à « recevoir la nouvelle énergie » par un travail avec le son. L'activité se déroule à Lausanne, au centre-ville, à 100 mètres de l'église Saint-François, dans un centre de yoga et bien-être. Le groupe est

23. Ces données biographiques ont été recueillies sur la base de son site internet [<http://gabrielagomez.org/sur-gabriela-gomez/?lang=fr>], consulté le 14 mai 2020.

24. Mayer, 2013, pp. 261 et 267. Selon lui, les librairies locales ont diffusé un nombre important d'ouvrages sur ce thème. Ils ont été traduits en français ou en allemand, la plupart du temps depuis l'anglais. Les personnes qui se sont intéressées à « 2012 » en Suisse ont également partagé ces matériaux avec d'autres régions de l'Ouest.

25. Ainsi, un numéro spécial du magazine suisse bimestriel (diffusé depuis 1986) de thérapies naturelles et développement personnel *Recto-Verseau* est dédié à « La guérison par le Son et la Voix ». Son hors-série n° 248H, janvier 2014, indique l'existence d'un marché en Suisse autour de la thérapie par la musique.

26. *Ibid.*, p. 17.

27. Les ethnographiques présentées dans ce chapitre sont aussi traitées dans Farahmand, 2014.

28. Les termes entre guillemets sont utilisés par les personnes concernées.

composé d'une vingtaine de personnes, présentes sur deux jours, et à majorité féminine: 6 hommes et 20 femmes, dont 4 personnes entre 25 et 30 ans, le reste du groupe dépassant la quarantaine. La plupart sont thérapeutes alternatifs, de classe moyenne supérieure. Certain-e-s pratiquent déjà d'autres disciplines rattachées à l'usage du son, en l'occurrence les ateliers de « Sons tibétains sacrés » donnés par Éric Dardenne, à Lausanne.

Je me trouve face à un groupe familial de ce type de rencontres. Certain-e-s se reconnaissent d'ailleurs d'ateliers antérieurs. Les deux jours sont divisés en deux sessions d'environ huit heures, entrecoupées de pauses.

L'animatrice, musicienne et chanteuse professionnelle d'origine mexicaine, parcourt le monde depuis plus de vingt ans, à travers différents circuits de thérapies alternatives, pour offrir cette initiation appelée « Activation de l'ADN avec le Chant[®] ». Un premier aperçu de la page de son site dédiée à cette technique nous indique qu'elle se situe dans l'univers symbolique du New Age, qui cherche à faire dialoguer physique quantique et spiritualité²⁹. Apparaissent des notions telles que « la Nouvelle Énergie » qui « précipite la naissance d'une Nouvelle Terre », « Nouvelle Humain ou l'Humain Universel », « ADN multidimensionnel », « parcours cosmique », « travail de croissance personnelle qui ouvre la porte au processus évolutif », « radiation solaire », « champ d'énergie », « fréquences », « changement de paradigme », « Matrice Divine », etc. Mais aussi des références à la physique quantique: Newton, Albert Einstein, « Théorie des Cordes », etc., comme autant de clés de lecture « supposant l'existence de dimensions subtiles », au-delà de la matière. À ce registre est ajouté un outil, la musique. Dans cet esprit, l'animatrice sillonne les circuits transnationaux pour proposer des initiations ou des formations thématiques dont elle a déposé la marque³⁰. Cette protection indique l'inscription de la pratique dans une dynamique de marché spirituel qui repose sur la loi de l'offre et de la demande.

Il existe en Suisse toute une sous-culture spirituelle qui s'est particulièrement développée dans le deuxième quart du XX^e siècle. C'est pour ne pas réifier l'anglicisme du *cultic milieu* que Jean-François Mayer propose l'expression de « religiosité parallèle », dans

29. En ligne: <https://gabrielagomez.org/activation-de-ladn-avec-le-chant/?lang=fr>, consulté le 10 mai 2021.

30. « Activation de la Glande Pinéale[®] (2015); Biologie Quantique[®]. Module de Rajeunissement Cellulaire; Champ Quantique de l'ADN[®]; Reiki Unitaire, Reiki du Son[®]; Activation de l'ADN avec le Chant[®]; Activation du Corps Solaire[®] ».

le même sens que la « médecine parallèle » vis-à-vis de la médecine officielle³¹. La religiosité parallèle multiplie en son sein des « nouvelles voies spirituelles »³². Ces dernières mobilisent un registre commun, avec la récurrence de termes tels que « énergie », « réincarnation » ou « vibration », ainsi qu'un intérêt pour des thèmes comme l'écologie ou le végétarisme. L'enseignement de Gomez s'apparente à une « nouvelle voie spirituelle » au sens donné par Mayer, combinant une diversité de références, holisme, soin et quête de santé. Il s'inscrit dans un contexte plus large de sécularisation en Suisse.

En 2011, les résultats d'une sélection de projets du Programme national de recherche « Collectivités religieuses, État et société » (PNR 58), dirigés par les sociologues Jörg Stolz et Judith Könnemann, montrent que la société suisse est aujourd'hui largement sécularisée. Depuis les années 1970, on observe une diminution de la religiosité institutionnelle et une augmentation de la concurrence des institutions séculières dans des domaines publics traditionnellement pris en charge par les Églises³³. L'étude montre aussi que 9 % de la population suisse, dont une majorité de femmes, estime adopter des pratiques plus « spirituelles » que religieuses.

Les derniers recensements nationaux indiquent aussi une accélération de la sécularisation depuis la fin des années 1990. Le nombre de catholiques a baissé de 20 % entre 1970 et 2014. Le nombre de protestants a baissé de moitié, et la proportion de personnes se disant « sans confession » a considérablement augmenté, passant de 1,2 % en 1970 à 22 % entre 2012 et 2014³⁴. Le relevé structurel de l'OFS, entre 2015 et 2017, souligne aussi ces évolutions : 23,3 % de la population se dit protestante en 2017 (26 % entre 2012 et 2014), 35,9 % se dit catholique romaine (38 % entre 2012 et 2014), et 26 % de la population se dit sans appartenance religieuse (22 % entre 2012 et 2014)³⁵. En parallèle, l'OFS indique que 22 % utilisent des objets dans le but de trouver la « chance, la protection ou la guérison », et 19 % pratiquent une « technique fondée sur le mouvement ou la respiration comme le yoga, le tai-chi ou le qi gong »³⁶.

31. Mayer, 1993, p. 34.

32. *Ibid.*, p. 13.

33. Stolz et Könnemann, 2011.

34. Office fédéral de la statistique (OFS), 2014, p. 6.

35. Voir [<https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/langues-religions.html>], consulté le 9 janvier 2020.

36. Office fédéral de la statistique, 2014.

La recherche plus récente de l'équipe du sociologue Jörg Stolz montre qu'en 2015 ces « alternatifs »³⁷ représentent déjà plus de 13,4 % de leur échantillon, observant ainsi une forte croissance en quelques années. Les thèses de Woodhead et Heelas (2005) sur la « révolution spirituelle » sont en réalité l'avant-garde d'un phénomène grandissant en Suisse, mais aussi à une échelle globale.

Les analyses récentes d'Irene Becci et Zhargalma Dandarova-Robert vont encore plus loin. Portant sur quatre catégories en Suisse – les religieux non spirituels (RnS, n = 725/2161), les religieux et spirituels (RS, n = 341/ 2161), les spirituels et non-religieux (SnR, n = 490/ 2161), les ni religieux ni spirituels (NN, n = 605/ 2161)³⁸ – ces données issues de l'enquête MOSAICH de 2018³⁹, et comparées au sondage MOSAICH de 2009⁴⁰, montrent que les SnR (la catégorie la plus proche des « alternatifs » dans l'étude de Stolz *et al.*⁴¹) sont en nette augmentation. Le groupe des personnes se disant « spirituels non religieux » est constitué en majorité de femmes, mais également de personnes jeunes. Et, comparé aux autres groupes, il s'agit de celui qui compte le plus de personnes diplômées d'études supérieures⁴², tandis que les RnS et les RS diminuent entre 2009 et 2018.

Pour Becci et Dandarova-Robert, la notion de spiritualité ne peut être réduite au domaine de l'« alternatif », puisqu'il implique « une norme religieuse dominante » et ces nouvelles spiritualités – par rapport aux religions « établies »⁴³, donc en lien avec l'État – « gagnent en force par des logiques néolibérales de nos sociétés de consommation »⁴⁴.

L'OFS signale aussi des différences de genre : ces pratiques concernent surtout des femmes, qui sont « deux fois plus nombreuses à recourir à une technique spirituelle (27 % contre 11 %) »⁴⁵. Cette différence numérique peut s'expliquer par les théories de Heelas et Woodhead : si les thèses de la sécularisation se fondent sur les changements de mœurs opérés chez les hommes

37. Stolz *et al.*, 2015, p. 12. L'étude dégage quatre profils socioreligieux, leurs valeurs et convictions. Ces quatre types sont les institutionnels, les alternatifs, les distancés et les séculiers. Les alternatifs sont ceux qui parlent de « spiritualité » plutôt que de religion.

38. Becci et Dandarova-Robert, 2021.

39. Staehli, Sapin *et al.*, 2019.

40. Dominique, Schöbi *et al.*, 2010.

41. Stolz *et al.*, 2015.

42. Becci et Dandarova-Robert, 2021, p. 14.

43. Se référant à Casanova, 1994, dans le sens de « reconnu légalement et culturellement ».

44. *Ibid.*, p. 5.

45. Office fédéral de la statistique (OFS), 2014, p. 20.

à partir de leur urbanisation depuis les années 1960, elles ont occulté le fait que le tournant culturel implique avant tout des changements structurels pour les femmes qui, en entrant dans le monde du travail, augmentent leur capital économique et donc leurs activités hors du foyer⁴⁶.

Des femmes entre 40 et 60 ans, de classe moyenne supérieure, professionnalisées, vont alors réinvestir le religieux ou adhérer à des milieux non conventionnels proposant 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 soin⁴⁷. Ce qui, selon ces chercheur-e-s, les rend plus enclines à intégrer le milieu holistique (qui est axé sur le thérapeutique), tandis que les hommes expriment eux un subjectivisme individuel et éprouvent peu d'attrait pour ces milieux thérapeutiques :

La réponse doit résider dans le fait que le tournant subjectif implique non pas un, mais deux modes d'individualisme moral ou d'autonomie. L'un est plus caractéristique des hommes, signifiant qu'ils ne sont pas attirés par les activités associatives de la culture du bien-être en général, ou du milieu holistique en particulier. L'autre concerne principalement les femmes, qui sont beaucoup plus susceptibles d'être attirées par ces sphères.⁴⁸

Bien que le tournant subjectif concerne les deux genres, le milieu holistique est composé d'une majorité de femmes. L'âge représente un autre facteur déterminant. Paul Heelas et Linda Woodhead indiquent que 73 % des personnes actives dans ce milieu, à Kendal, ont 45 ans ou plus⁴⁹. Les raisons sont à chercher notamment parmi les facteurs historiques évoqués plus haut.

Ces aspects expliquent aussi la composition sociodémographique de l'atelier lausannois. Des échanges informels sur le parcours des participant-e-s indiquent de plus que certain-e-s sont à la retraite ou travaillent à temps partiel en complément d'une offre thérapeutique. L'atelier est divisé en deux parties. La première partie se déroule sur un fond de récits mythiques qui servent de base à la seconde partie pratique. L'ensemble de la rencontre est axé sur

46. Woodhead, 2012, p. 240.

47. Heelas, Woodhead *et al.*, p. 95.

48. *Ibid.* Traduction personnelle.

49. *Ibid.*, pp. 98 et 107.

l'idée de la « nécessité » de « se préparer » au « changement d'énergie » depuis la « convergence harmonique »⁵⁰ de 1987, censée atteindre son pic le 21 décembre 2012. L'animatrice de l'atelier s'inscrit ainsi explicitement dans l'héritage du néo-mayaniste José Argüelles⁵¹.

Pendant la première partie de l'atelier, elle place l'ADN humain au centre de ses représentations sur « 2012 ». Elle le présente comme un élément « multidimensionnel ». Elle associe à chacune des « couches de l'ADN » une « fréquence harmonique sonore ». « La première couche est le génome humain, elle contient les informations biologiques », nous dit-elle. Plus on avance dans les « couches »⁵², plus elles sont considérées comme des strates d'« informations spirituelles » à « activer » pour « supporter corporellement » la « nouvelle énergie » et pour « ascensionner » dans ce qu'elle appelle l'« Ère quantique »⁵³. Elle déclare avoir reçu de ses « guides » – qu'elle désigne par le nom d'Archanges, mais aussi d'autres figures du New Age comme « Maître Saint-Germain » – l'information d'utiliser le « son » comme un outil d'évolution spirituelle. Dans son discours, chaque « partie » de l'ADN est corrélée à une couleur, à un « rayon sacré », à un Archange et ses attributs⁵⁴. Ses représentations s'inscrivent dans un héritage à la fois chrétien et new age, en référence à une hiérarchie céleste. À ce vocable est associée la méthode du chant, qui consiste, lors de cet atelier, à réciter rituellement et à voix haute des « attributs divins en hébreu ».

« 2012 » SOUS L'ANGLE DU BRICOLAGE RELIGIEUX

Il résulte de ces combinaisons un système de correspondances hétéroclite qui assemble des symboles et figures empruntés de différentes traditions religieuses. Il est possible d'analyser ce récit sous l'angle du « bricolage » de la sociologue Françoise Champion, c'est-à-dire que des fragments issus de grandes traditions religieuses deviennent alors des « ressources » par leur mise en cohérence⁵⁵. Comme mentionné, ce bricolage est différent du « bris-collage

50. Événement précédemment défini.

51. La pensée de José Argüelles est présentée en introduction à ce livre. Il est l'auteur de la « convergence harmonique ».

52. Les éléments entre guillemets correspondent aux termes utilisés par l'animatrice.

53. Voir aussi l'article de Gabriela Gomez (2014) paru à ce sujet dans le magazine de spiritualités alternatives suisses *Recto-Verseau, Le bien-être, Corps et Âme*.

54. Le bleu, par exemple, est associé à la note sol et à des qualités humaines comme « la force, la foi et la volonté ». Elle place ces éléments sous la responsabilité de l'Archange Michaël.

55. Champion, 2004.

postmoderne» de l'anthropologue André Mary, qui consiste en un « simple collage » ou en une « décomposition de la religion sans perspective de recomposition »⁵⁶ et sans cohérence particulière. Sur la notion de bricolage et ses enjeux, Champion déclare ainsi :

Forte de cette analyse, je n'ai pu que me montrer en désaccord avec André Mary lorsqu'il oppose les bricolages observés dans les nouvelles religions africaines aux « collages postmodernes ». Selon lui, alors que ceux-là sont en « quête d'unité et de cohérence », d'une « synthèse totalisante », qu'ils cherchent donc à réduire – par un travail difficile et toujours inabouti – les contradictions et les incompatibilités, les bris-collages postmodernes valorisent le « fragmentaire », l'« éclaté », « le morcellement et le goût des cohabitations incongrues ».⁵⁷

Pour Champion, les bricolages contemporains sont socialement inscrits et répondent à différents procédés. Elle cite, à ce sujet, le *retour* fait par Mary sur les différents modèles d'interpénétrations culturelles dégagés par les anthropologues à partir de « terrains exotiques ». La lecture de Mary tient en trois notions⁵⁸. Les paradigmes classiques de syncrétisation sont, d'une part, la « réinterprétation », dans le sens de l'appropriation d'éléments culturels autres à travers des catégories indigènes, et, d'autre part, la « réappropriation » d'éléments endogènes, mais auxquels on ajoute un sens exogène. Deuxièmement, est mis en avant le principe d'analogie, c'est-à-dire l'établissement d'une correspondance entre des traits extraits d'emprunts différents. Troisièmement, il souligne la notion de « coupure ». Cette notion, travaillée par Roger Bastide, implique la fréquentation de mondes culturels différents dans une coexistence ou une alternance de logiques a priori incompatibles. Il peut y avoir par exemple une fréquentation concomitante de l'Église catholique et d'un centre spirite ou un cours de yoga. À partir de la lecture classique de André Mary, Françoise Champion offre une nouvelle lecture de ces processus, qu'elle applique aux bricolages contemporains.

Premièrement, elle souligne la réinterprétation consciente qui intervient souvent dans les nouvelles compositions religieuses.

56. Champion, 2000, p. 532

57. Champion, 2004, p. 64.

58. Cité par Champion 2004, p. 65.

Il s'agit, cette fois, de la relecture d'éléments religieux à travers le prisme de l'individualisme contemporain. Cela tient par exemple dans l'abandon de l'idée d'un salut extra-mondain en faveur de la croyance en un salut immanent individuel ou dans la nouvelle valeur accordée à la santé.

Une autre logique, soulignée par celle-ci, est l'homogénéisation des traditions, c'est-à-dire la superposition de différentes traditions religieuses sous la bannière « spiritualité » ou encore les tentatives d'homogénéisation entre science et spiritualité. Il s'agit là d'un processus souvent accompagné d'un discours anti-syncretiste.

Troisièmement, l'englobement constitue un autre procédé, qui désigne la reformulation d'un élément symbolique dans une perspective inclusiviste. Il intervient par exemple lorsqu'il y a insertion de la figure de Jésus dans une lignée de grands maîtres ésotériques. Le principe de coupure de Bastide existe aussi pour Champion dans les bricolages contemporains. Elle donne l'exemple de la double fréquentation du yoga et du christianisme favorisée par l'idée que le yoga constitue une pratique et non une religion. Dans ce principe de la coupure, des éléments a priori inconciliables sont rendus compatibles.

Elle considère enfin un dernier procédé de bricolage, le plus répandu selon elle : la logique pragmatique. Celle-ci intervient lors de la « mise en cohérence » et consiste à considérer pour vrai ce qui est perçu comme utile dans la pratique :

Il semble désormais moins compter qu'un énoncé soit vrai ou faux que ce qu'il peut apporter : sa vérité réside avant tout dans son utilité. Le propos d'un jeune chrétien engagé a eu, au début des années 1980, valeur d'emblème quant à ce changement : ce jeune chrétien avait résumé en une phrase-choc son sentiment, « peu importe que Jésus soit le fils de Dieu ou le fils d'un charpentier, l'important est ce qu'il m'apporte ». ⁵⁹

Une telle logique pragmatique (« c'est bon [puisque utile] ») est répandue dans la nébuleuse mystique-ésotérique. Le bricolage à l'œuvre lors de l'atelier lausannois présente plusieurs des traits présentés par la sociologue et qui font de celle-ci une pratique cohérente. Il est possible d'y observer les procédés de l'analogie comme

59. *Ibid.*, p. 70.

les références au judaïsme (les « attributs divins en hébreu ») mises en correspondance avec le christianisme (la hiérarchie angélique) et l'hindouisme (la théorie de la réincarnation et du karma).

Ce système de correspondance intègre alors une autre logique, l'homogénéisation entre science et spiritualité, par le biais de références associées discursivement à la physique quantique. Les références et formes religieuses sont intégrées, mais elles sont d'abord extraites de leur contexte historico-théologique initial.

Une approche pragmatique domine à travers la requalification d'images – dont le rôle est ici performatif – détournées de leurs usages traditionnels (par exemple l'*Archange Michaël garant du courage, de la protection et de la foi, associé à la couleur bleue*; l'*Archange Jophiel associé à la sagesse, l'intelligence divine, à la note mi et à la couleur jaune*, etc.). Sont présentes aussi les notions de « féminité et masculinité sacrées », explorées sous un angle essentialiste : « des couches de l'ADN » sont associées à l'émotion, à la dualité, au féminin. Sont mentionnées l'« énergie féminine », « intuitive », « lunaire », associée à la « Terre-Mère » et l'« énergie masculine », « rationnelle » et « solaire ».

Ces éléments sont autant d'aspects mythologiques ou symboliques venant nourrir une vision millénariste de « 2012 ». La multiplicité des registres – témoignant d'une importante créativité religieuse – permet de toucher un public large, issu de différents univers sociaux et religieux. Les échanges que j'ai pu avoir avec les participant·e·s montrent en effet qu'ils et elles y retrouvent des repères qui leur sont propres.

L'atelier lausannois fait par ailleurs écho aux théories néo-mayanistes⁶⁰ sur « 2012 ». La conception de « 2012 » proposée s'inscrit dans la ligne des représentations nord-américaines du « changement de paradigme ». Cette influence transparait dans la centralité accordée à l'événement de la « convergence harmonique », considérée comme décisive, et qui se voit inscrite dans une nouvelle historicité, spiritualisée :

La planète Terre est entrée dans un processus d'intégration d'une nouvelle énergie. Deux dates clés sont en lien avec ce processus :

60. Précédemment défini. Il s'agit du courant né aux États-Unis dans les années 1980-2000, composé de chercheur·e·s indépendant·e·s proches des cercles new age californiens et qui proposent une relecture des calendriers mayas sous l'angle du « changement de paradigme », voir Sitler, 2011.

1987 et 2012. 1987 correspond à la convergence harmonique où nos âmes ont toutes voté sur le devenir de l'humanité. Deux options se présentaient alors à elles : l'Armageddon, c'est-à-dire la fin du monde, ou un changement de voie évolutif. Nos âmes avaient la possibilité de choisir entre l'anéantissement de notre planète ou de prendre le train éthérique. Le choix a été porté sur la deuxième option. Elle implique que la Terre se nettoie au niveau karmique.⁶¹

La référence à cet événement marque le début du millénarisme new age autour de « 2012 ». La continuité avec le néo-mayanisme nord-américain apparaît aussi dans l'intégration d'une idée d'accélération d'un processus :

Cette génération a vécu trois phases. La première, qui va de 1987 à 1997, est caractérisée par une augmentation de la radiation cosmique de dix fois par an, avec comme événement majeur la chute du mur de Berlin. La radiation cosmique augmente de cent fois par an entre 1998 et 2007 et de cent mille fois par an entre 2007 et 2012. Ces deux dernières phases sont ponctuées d'événements historiques clés.⁶²

On retrouve notamment ces idées chez Ian Xel Lungold (1945-2005), précédemment cité, un relecteur californien des systèmes calendaires mayas, qui a animé des conférences publiques sur la notion d'« accélération du temps », selon lui, « prédit par les Mayas »⁶³. Le thème du « grand alignement galactique » associé au 21 décembre 2012, diffusé entre autres par le néo-mayaniste John Major Jenkins (1964-2017) dans *Cosmogenèse Maya 2012*⁶⁴, est également à l'ordre du jour de l'atelier lausannois. En continuité avec Jenkins, cette date est perçue comme :

Le jour du grand alignement entre le soleil central de la galaxie, le soleil de notre système solaire et la Terre. Elle se retrouvera, de cette manière, sous l'influence directe du Grand Soleil Central créant un

61. Récit de l'animatrice de l'atelier du 20.12.2012 ; ces citations sont issues de mes notes de terrain.

62. *Idem*.

63. Voir [<http://www.youtube.com/watch?v=fPvC7dv-ROo&feature=relmfu>], consulté le 29 octobre 2021.

64. Jenkins, 1998.

pic énergétique dans le passage à la cinquième dimension (...). Le 21.12.12 est la fin d'une année galactique de 26 000 ans, où le système solaire fera le tour complet du Grand Soleil Central de notre galaxie qu'on appelle Alcyone, c'est comme Dieu. Le Nouvel An galactique est la fin d'un plan évolutif et le début d'un nouveau.⁶⁵

La nouveauté de l'atelier lausannois par rapport à la vision néo-mayaniste des années 1980-1990 tient dans la centralité de la dimension thérapeutique, ce qui le rapproche des spiritualités holistes décrites par Peter Heelas et Linda Woodhead⁶⁶. L'animatrice de l'atelier lausannois évoque la notion de guérison et des techniques psychophysiques de prise en charge de « maux », d'un « stress provoqué par l'accélération » ; pour « aider le corps à passer le cap », le corps doit se « spiritualiser ».

GLISSEMENT D'UN MILLÉNARISME GLOBAL DANS UNE CULTURE LOCALE

Mon analyse de l'atelier lausannois permet d'identifier, d'une part, un glissement du néo-mayanisme dans le champ des nouvelles spiritualités à travers le levier du thérapeutique – notamment par l'usage de registres propres à l'univers holistique. D'autre part, ce changement de registre, qui évacue la dimension culturelle du message – que disent les Mayas contemporains des calendriers ? – suscite un attrait pour un public occidental : praticien-ne-s, thérapeutes alternatifs indépendant-e-s, chercheur-e-s spirituel-le-s. Toutes ces catégories manifestent un intérêt particulier pour la santé holistique, le corps et le développement personnel ; « 2012 » y est perçu comme un outil de changement, une occasion de transformation intérieure.

Ce glissement traduit aussi des dynamiques transnationales. Au contact de la culture spirituelle suisse, le millénarisme prend la forme d'un New Age spécifique. Il s'inscrit à la fois dans un héritage judéo-chrétien et dans les tendances actuelles de la nébuleuse mystique-ésotérique décrite par Françoise Champion. Cette nébuleuse, en tant que manifestation contemporaine du New Age, est centrée principalement autour d'une quête de bien-être, d'harmonie, de santé, et passe par le développement personnel. Cette quête est l'une des motivations premières des participants. Elle ajoute : les modalités de participation sont souples, non coercitives et non

65. Discours de l'animatrice, Lausanne, 2012.

66. Heelas, Woodhead *et al.*, 2005.

dogmatiques. Enfin, elle détermine cinq étapes dans l'itinéraire type au sein de la nébuleuse⁶⁷:

1. Porter de l'intérêt pour certaines idées du réseau;
2. S'intéresser à ces réseaux par des lectures;
3. Développer un intérêt plus large pour les thérapies parallèles;
4. Participer à une conférence;
5. S'inscrire à un stage, payant, pour suivre un leader ou une méthode.

Après cette mobilité, la personne peut s'engager dans une voie plus exclusive ou continuer à expérimenter une diversité d'offres dans l'optique du *believing without belonging* (« croire sans appartenir »)⁶⁸. Lors de l'atelier à Lausanne, les échanges informels avec les participant-e-s témoignent d'un schéma similaire. L'impulsion première est bien guidée par cette quête de guérison ou de mieux-être, complétée par des lectures parallèles.

Par ailleurs, plusieurs références sont faites au rôle *actif* de la Terre dans le processus de « changement d'énergie ». La Terre est représentée comme une entité vivante pourvue d'une conscience. Elle est perçue comme intégrant un système de correspondance organique avec les individus (*la Terre et l'Humain font équipe. Vous vous rendez-compte, c'est incroyable: la grille change l'ADN, qui transmet l'information à la Terre, qui renvoie de l'énergie à l'Humain*)⁶⁹. La praticienne produit une vision écospirituelle qui place la « reconnexion » des individus à la Terre comme un processus essentiel pour initier le changement.

La conscience écologique se traduit ainsi par une représentation anthropomorphe de la Terre pourvue d'*agency* (*Au moment où la Terre a dit: « Oui, je suis prête au changement. »*)⁷⁰. Cette vision se situe sur le plan du symbolique, l'animatrice de l'atelier lausannois n'incite pas particulièrement à des actions écologiques. À ce système éclec-tique, elle apporte sa touche en lien avec sa trajectoire personnelle⁷¹. Il s'agit du chant et du travail avec le son, disciplines sécularisées, mais présentes dans les milieux holistiques comme un outil de guérison.

67. Champion, 1996, p. 238.

68. Davie, 1990.

69. Discours de l'animatrice de l'atelier à Lausanne, 21.12.2012.

70. *Idem*.

71. Les acteurs et actrices des nouvelles spiritualités trouvent leur principale source d'autorité dans le récit des trajectoires individuelles. Le récit des expériences est relaté par tel ou tel événement biographique, telle ou telle rencontre, ou par le récit de l'intégration de tel ou tel outil.

D'autres thèmes caractéristiques de la deuxième vague du New Age⁷² sont apparus, tels que celui, le plus évident, de l'attente d'une « nouvelle ère ». Cette idée est amplement développée dans *The Aquarian Conspiracy* de Marilyn Ferguson⁷³ qui, dans cette optique, mobilise une variété de thèmes: la « réhabilitation du pouvoir féminin », la « réconciliation entre son féminin et son masculin » ou encore le retour à « la multidimensionnalité de l'être ».

Pour atteindre le nouveau millénium, le passage par une étape de « crise » rythmée de « catastrophes » est inévitable; le caractère « urgent » du « sauvetage » de la Terre est ainsi mis en avant dans l'atelier lausannois. Les personnes qui « résisteraient aux changements » risqueraient « de ne pas survivre à la transition ». L'animatrice propose ainsi une voie de salut, et se profile, dans une acception sociologique, comme productrice d'un système religieux ou, pour le moins, spirituel ou symbolique. Pour le sociologue des religions Roland Campiche, en effet, « derrière chaque religion, chaque mouvement religieux, existe l'idée, implicite ou non, d'une fin du monde ou de la fin du monde » avec une « volonté de procurer le salut à l'individu et à la société »⁷⁴.

Tout au long de l'atelier, les participant-e-s interagissent avec elle pour finir ses phrases, apporter des compléments d'information. Ils semblent tous informés de la « situation ». Une telle adhésion collective peut s'expliquer par la dimension de l'autorité. Pour Françoise Champion, l'expérience personnelle est centrale dans la détermination de « sa vérité » en milieu holistique, un fait qui s'explique par l'individualisme de notre époque. Cette dimension de vérité personnalisée implique de considérer que « toutes les religions se rejoignent ». Il s'agirait de trouver sa voie « parmi diverses voies spirituelles toutes vraies »⁷⁵.

Néanmoins, cette idée de personnalisation de l'expérience – un thème si fréquemment mobilisé en sociologie des nouvelles spiritualités – se dissout parfois dans un mimétisme collectif qui efface les divergences. Sur mes terrains, les réponses des participant-e-s s'uniformisent au fil des stages observés, les sensations s'homogénéisent, les références convergent vers un point de vue hégémonique. Alors qu'en coulisses, sur le chemin du retour,

72. Sutcliffe, 2003.

73. Ferguson, 1980, p. 23.

74. Campiche, 1995, pp. 84-85.

75. Champion, 1995, p. 238.

les participant·e·s s'approprient les symboles, les discutent, les personnalisent, les relisent au prisme de leur vécu et sensation, les combinent à d'autres idées, discutent sur les manières d'intégrer l'enseignement à leur offre thérapeutique.

Ces observations nous invitent à réfléchir sur le millénarisme dans les nouvelles voies spirituelles en Suisse. Par millénarisme, il est entendu l'espoir individuel ou collectif en l'avènement d'un nouveau millénium, meilleur que le précédent. Le millénarisme de l'atelier lausannois se distingue des millénarismes traditionnels de type judéo-chrétien. Le nouveau règne espéré n'est pas extramondain, mais immanent. La quête de bien-être et d'immortalité⁷⁶ est conçue comme pouvant se réaliser dans le présent. Toutefois, cette quête est envisagée dans la durée, ce qui permet de conserver une incertitude quant à la longueur concrète de la transition ; une idée fondamentalement structurante dans les milieux holistiques.

La création de dispositifs symboliques s'inspirant – même implicitement – de représentations indigènes soulève la question délicate de l'appropriation culturelle. « 2012 » a suscité des appropriations variées dans une dynamique multilatérale. Au cours de l'atelier lausannois, l'absence de références aux « Mayas » ne signifie pas nécessairement un désintérêt. Ce fait peut être relié à la rhétorique propre aux milieux holistiques, qui considèrent les individus comme porteurs d'un bagage commun transcendant les cultures : dans cette logique, aucune culture n'est privilégiée, puisque toutes seraient susceptibles de transmettre une information utile au bon déroulement de la marche vers la « nouvelle ère ». Il montre aussi que « 2012 » n'est pas l'élément central constitutif, sur le long terme, de cette nouvelle voie spirituelle⁷⁷. Cette offre existait avant cette date et lui a survécu. Aujourd'hui, l'animatrice de l'atelier lausannois continue de diffuser ses enseignements sans les relier nécessairement à « 2012 ».

En dernier lieu, il est important de relever ici que le millénarisme new age observé à Lausanne propose un « lâcher-prise » face aux problématiques sociales et politiques, bien qu'il défende une vision écospirituelle. Dans la vision proposée, lutter est synonyme de « résister » (d'aller contre) un « dessein divin » conçu pour l'humanité. On observe une interprétation téléologique de l'histoire.

76. Rajeunissement, modifications cellulaires, activation de « potentialités génétiques », eugénisme sont autant de thèmes présents dans ces milieux.

77. Mayer, 2014.

Ce détachement vis-à-vis d'actions collectives ou de prises de position dans l'espace public peut être expliqué à l'aide des travaux de Françoise Champion sur l'individualisme caractéristique des milieux holistiques, où l'accent est constamment mis sur le « travail sur soi », « le souci de soi », son « intériorité », « le mieux vivre sa vie »⁷⁸. Du point de vue des acteurs et des actrices, cette absence d'engagement est expliquée par des changements censés se manifester d'abord sur un « plan spirituel » avant de s'exprimer sur un « plan matériel ». Dans le contexte nord-américain, le néo-mayaniste Ian Xel Lungold insiste aussi sur ce même « lâcher-prise » vis-à-vis des luttes sociales :

En ce qui concerne la question de savoir comment se préparer à ce qui arrive, commencez par laisser faire les choses. Laissez les événements se produire. Bons ou mauvais, tous sans exception. Ne prenez pas part à cette résistance. Nous n'avons pas besoin de résister à quoi que ce soit. Il y a plein de gens qui sont volontaires pour le faire [rires]. Ne résistons pas, notre travail, c'est de permettre à toutes choses d'arriver. (...) C'est notre tâche que de permettre aussi aux mauvaises choses de se produire, pour le bien de tous.⁷⁹

L'imaginaire millénariste est radicalement différent au Guatemala, dans un contexte où la ferveur religieuse reste importante et se trouve constamment en interaction avec le champ politique.

Arrêtons-nous un instant sur la scène religieuse latino-américaine et les changements survenus depuis les années 1960 pour contextualiser l'ethnographie au Guatemala.

LE CHAMP RELIGIEUX LATINO-AMÉRICAIN

L'Amérique latine est emblématique en ce qu'elle incarne un contre-exemple aux théories sur la sécularisation vue sous l'angle de la disparition du religieux dans l'espace public. Selon le sociologue Michael Löwy, il n'y aurait jamais eu de « retour du religieux » ni d'autonomisation de la sphère religieuse par rapport à la sphère civique comme l'ont historiquement connu les pays européens, car le religieux ne serait jamais sorti de la sphère publique⁸⁰.

78. Champion, 2000.

79. Voir [<https://www.youtube.com/watch?v=Q0bVgODuJRj>], consulté le 29 octobre 2021.

80. Löwy, 1996.

Les États latino-américains ont certes connu une laïcisation par rapport au clergé catholique au XX^e siècle⁸¹. Mais le religieux, loin de se réduire aux institutions ecclésiastiques, est resté intrinsèquement lié à tous les champs de la société civile⁸².

À la fin du XX^e siècle, le champ religieux latino-américain connaît un tournant important. L'Église catholique, qui, jusque dans les années 1950, exerçait une hégémonie incontestable, connaît alors une perte de vitesse. Celle-ci est due à la croissance rapide des protestantismes anglo-saxons, dont l'essor se fait ressentir à partir des années 1960. Les éléments conjoncturels ayant contribué à cet essor sont, selon le sociologue des religions Jean-Pierre Bastian, l'avènement d'une économie de marché et la monétarisation des échanges à partir de 1960. Ces deux phénomènes ont eu pour effet de creuser les inégalités sociales dans des campagnes en pleine croissance démographique. Cette croissance provoque alors une surpopulation des régions rurales et limite l'accès à la terre. S'ensuit un exode massif vers les métropoles. On observe parallèlement une montée des autoritarismes, une récurrence des mouvements révolutionnaires marxistes et des crises économiques à répétition⁸³.

À partir des années 1960, l'Église catholique latino-américaine est divisée principalement entre deux courants concurrents⁸⁴. Le premier, la théologie de la libération, s'inscrit dans la ligne pastorale du concile Vatican II (1962-1965). Il s'agit d'un groupe minoritaire qui s'oriente vers une lecture libérationniste des textes bibliques. Le second courant est lui composé d'un catholicisme conservateur et réactionnaire. À la chute du socialisme et à la suite de répressions internes, la théologie de la libération se recycle dans différents domaines de la société civile. Elle se diversifie et donne naissance à de nouvelles « théologies libératrices »⁸⁵ : féministe, indienne, écologique, etc. C'est dans cette période de « crise » identitaire de l'Église catholique latino-américaine que de nouveaux mouvements protestants⁸⁶ se multiplient de façon exponentielle.

81. Blancarte, 2009.

82. García-Ruiz et Löwy, 1997.

83. Bastian, 1994, pp. 201-205.

84. Les scissions au sein de l'Église catholique en Amérique latine sont plus complexes et diversifiées. Je ne retiens ici que les antagonismes les plus importants.

85. Tahar Chaouch, 2008.

86. Sur la pertinence de l'utilisation de la notion de « protestantisme » pour désigner ces mouvements en fonction de la continuité avec les protestantismes anglo-saxons, voir Bastian, 1994.

Les protestantismes sont présents en Amérique latine, de façon minoritaire, depuis le XVI^e siècle. Entre le XIX^e et le premier quart du XX^e siècle, le protestantisme latino-américain est dominé par un courant qui entre en collaboration avec les associations politiques libérales, conçues comme « agent de la modernisation »⁸⁷. Jean-Pierre Bastian appelle ce courant le protestantisme historique et libéral. Cette tradition protestante latino-américaine est dominante jusque dans les années 1960. À partir de ces années, une scission s'opère au sein de ce protestantisme historique. Cette division se produit entre les courants libéraux et les groupes fondamentalistes. Le sous-courant évangélique fondamentaliste se caractérise par ses méthodes d'évangélisation massive, qui reposent notamment sur l'usage de « nouvelles techniques de psychologie pastorale » et sur un message appelant à la conversion. Parallèlement, le secteur libéral du protestantisme historique latino-américain voit émerger en son sein des courants œcuméniques qui se politisent au contact avec la théologie de la libération⁸⁸.

Dès 1960-1970, des centaines de nouveaux mouvements religieux, dont les liens avec la doctrine protestante restent hypothétiques, investissent les couches marginalisées, rurales et analphabètes des sociétés latino-américaines. Il s'agit notamment des mouvements suivants : Krishna, Bahâ'i, la Grande Fraternité ou des mouvements d'origine nord-américaine comme les mormons, la Science chrétienne, la scientologie, le New Age, les témoins de Jéhovah et, finalement, les pentecôtismes⁸⁹.

Si, dans leurs prémices, les mouvements pentecôtistes latino-américains dérivent du pentecôtisme nord-américain, ils s'émancipent progressivement des organisations étrangères pour créer des organisations locales⁹⁰. Les pentecôtismes latino-américains s'inscrivent en rupture avec le catholicisme populaire dominant, auquel ils s'opposent. Dans les milieux ruraux, ces groupes concurrencent le catholicisme grâce à leur capacité d'adaptation et d'intégration aux cultures et aux rites populaires. La dynamique de croissance du pentecôtisme latino-américain aurait connu son accélération la plus importante dans les années de crise de l'Église catholique, c'est-à-dire après le concile Vatican II⁹¹. Les pentecôtismes se caractérisent en

87. Löwy, 1996, p. 55.

88. Bastian, 1994, pp. 209 et 218.

89. *Ibid.*, p. 223.

90. Graziano, 2007.

91. *Idem.*

Amérique latine par leur division en plusieurs sociétés religieuses distinctes. Souvent, le terme même de « pentecôtiste » n'apparaît pas dans leur désignation, la seule notion d'*evangelicos*⁹² prévalant.

Récemment, un nouveau type de pentecôtisme s'établit dans les milieux urbains, particulièrement au Guatemala. Il s'agit d'un « néo-pentecôtisme », dont la spécificité réside dans la recherche d'une « clientèle issue des classes sociales moyennes et bourgeoises ». Il est influencé par la « théologie de la prospérité et de la santé »⁹³. Dans les deux cas, autant chez les pentecôtistes que chez les néo-pentecôtistes, l'eschatologie millénariste est une dimension centrale, qui caractérise les représentations d'une partie de la population guatémaltèque.

LE PHÉNOMÈNE « 2012 » AU GUATEMALA

Ce schème de pluralisation du champ religieux à l'échelle continentale s'observe aussi au Guatemala. À la fin du XIX^e siècle, l'Église catholique est écartée de la scène politique guatémaltèque en raison de ses positionnements contre les politiques libérales de l'État. Elle connaît jusqu'à la fin des années 1940 de multiples expropriations et dépossessions⁹⁴.

À partir des années 1950, une nouvelle vague d'évangélisation apparaît sur le territoire avec la présence de nouveaux missionnaires. Dans les années 1960, les fondamentalismes nord-américains sont de plus en plus présents au Guatemala⁹⁵. Dans les années 1990, la mutation du champ religieux guatémaltèque s'opère en profondeur. Celle-ci se caractérise par une montée en puissance des pentecôtismes, en concurrence avec les Églises catholiques, faisant du Guatemala le pays comptant le plus de convertis dans toute

92. Selon Ariel Colonomos (1994, p. 15), s'appuyant sur les définitions de Bastian, « l'évangélisme est le terme générique utilisé pour identifier le protestantisme qui se développe principalement aux États-Unis et en Amérique latine à travers son courant fondamentaliste et pentecôtiste ». L'évangélisme est ici distingué du protestantisme historique libéral.

93. García-Ruiz, 2006, pp. 17-18. D'un point de vue doctrinal, le pentecôtisme est articulé autour de quatre principes théologiques : le « baptême dans l'Esprit » (*glossolalie* notamment), la « guérison » (dons, miracles), le « salut » (par élection) et la « deuxième venue du Christ » (pré-millénarisme). Les néo-pentecôtistes, eux, font reposer leur système de représentations sur ce que Ruiz appelle une « eschatologie post-millénariste ». Ce post-millénarisme transforme le monde en un « espace de reconquête » et un « lieu d'exercice du pouvoir », ce qui justifie leur participation à la vie publique.

94. García-Ruiz, 1988, p. 759.

95. Animés par une idéologie anticomuniste nord-américaine, ils mettent en place des dispositifs de reconquête massive des sociétés guatémaltèques par des actions de prosélytisme et des méthodes de marketing. Voir, *ibid.*, pp. 760-761.

l'Amérique latine⁹⁶. En 2006, le paysage religieux guatémaltèque est composé de 58 % de catholiques, de 25 à 30 % de « protestants » pentecôtistes, de 15 % de sans affiliation religieuse et de 5 % de personnes disant pratiquer la « spiritualité maya »⁹⁷.

C'est dans le contexte de croissance rapide des mouvements fondamentalistes que de nouveaux rapports de force émergent sur la scène religieuse du Guatemala. Le succès des mouvements pentecôtistes réside dans leur disposition à s'adapter à la sensibilité corporelle et thérapeutique locale. Une sensibilité déjà présente chez les traditionalistes (*costumbristas*⁹⁸) et les chamanes locaux⁹⁹. C'est aussi dans la vague des mouvements hippies émigrés au Guatemala dans les années 1960-1970 qu'apparaît une certaine forme de New Age¹⁰⁰. Les *seekers* sont alors attirés par des expériences mystiques associées à des aires culturelles, pour eux, « niées par la modernité »¹⁰¹. La quête se traduit par l'exercice d'un « tourisme exotique » opposé à la modernité¹⁰².

Le lac Atitlán (sud-ouest du Guatemala), les régions autour de Panajachel et, plus tard, les municipalités de San Pedro et San Marcos La Laguna représentent le terreau d'implantation de cette sous-culture hippie¹⁰³. À la fin du XX^e siècle, on observe des interactions entre ce type de tourisme occidental et l'activisme maya local, qui appelle à *revenir* à une spiritualité évacuant le catholicisme¹⁰⁴. Cette rencontre donne naissance à un néochamanisme maya de type commercial, centré sur les calendriers, le culte de la nature, les cérémonies, les huttes de sudation et les thérapies mayas¹⁰⁵.

Participent à ces activités non seulement des *seekers* occidentaux, mais aussi des élites mayas. Est véhiculée une vision idéalisée des indigènes, perçus comme les « témoins d'un passé idéal »¹⁰⁶. C'est à travers des dynamiques transnationales que des contenus new age sont progressivement intégrés aux enseignements des *Ajq'ijab*

96. Ainsi, selon Pédrón-Colombani (2001, p. 8), 20 à 25 % de la population totale est convertie dans les années 2000.

97. Althoff, 2013 (citant les travaux de Grossman, 2003) ; Pew, 2006.

98. Courant défini précédemment.

99. MacKenzie, 2009.

100. Bastos *et al.*, 2013, p. 321.

101. *Ibid.*, p. 322.

102. Dans le sens d'un paradigme culturel accordant la primauté à la raison et au progrès.

103. Bastos *et al.*, 2013, pp. 321-322.

104. Sur cet activisme maya local, voir MacKenzie, 2016.

105. Tally, 2006 ; Tally et Chavajay, 2007.

106. Bastos *et al.*, 2013, p. 322.

(« guides spirituels traditionnels »)¹⁰⁷. Bastos et Tally évoquent dans ce sens l'apparition, au Guatemala, de la figure du *néo-Ajq'ijab* d'origine métisse (ladino), donc non indigène. Au même titre que les anciens (*costumbristas*), celui-ci reçoit un bâton de pouvoir (*vara de poder*) en signe de reconnaissance spirituelle.

L'apparition du néochamanisme au Guatemala coïncide donc avec l'essor des mouvements mayas de l'après-génocide ethnique. Au Guatemala, la période de 1960 à 1996 est marquée par une guerre civile sanglante opposant les forces militaires étatiques à des forces rebelles et de guérilla, notamment l'Union révolutionnaire nationale guatémaltèque (URNG)¹⁰⁸. Les populations mayas sont fortement touchées par la violence des régimes militaires qui se succèdent. Elles représentent plus de 80 % des victimes sur 200 000 morts et disparus. Cette violence d'État se manifeste sous les formes suivantes : massacres ; tortures ; viols de femmes et de jeunes filles ; déplacements forcés ; enlèvements ; détentions arbitraires ; massacres collectifs ; torture de femmes enceintes¹⁰⁹.

Dans les années 1980, l'armée mène une politique de terre brûlée qui a pour conséquence la disparition de plus de 440 villages, ainsi que la mort et la disparition de milliers de personnes¹¹⁰. Le général Efraín Ríos Montt, devenu chef du gouvernement guatémaltèque entre 1982 et 1983 à la suite d'un coup d'État, a été en procès devant le Tribunal d'instance de risque majeur A du Guatemala, accusé de « génocide et crimes contre l'humanité » et tenu pour responsable du massacre de 1770 Mayas ixiles du département de Quiché, région la plus touchée par la guerre civile. Il décède le 1^{er} avril 2018, lors de la phase de suspension du procès¹¹¹.

Avec une population majoritairement autochtone¹¹², des zones rurales parmi les plus pauvres du monde et une guerre civile extrêmement violente, le Guatemala représente un terrain complexe et difficile¹¹³. Depuis son indépendance, en 1821, jusqu'en 1994, le

107. *Ibid.*, p. 323.

108. Gonin, 2004, p. 25.

109. *Ibid.*, p. 26.

110. García-Ruiz, 1988, p. 13.

111. Voir [http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2013/03/21/proces-du-dictateur-montt-le-guatemala-pourrait-etre-pret-a-faire-justice_1851498_3222.html], consulté le 22 mai 2020.

112. À l'heure actuelle, la population indigène du Guatemala est répartie en 6 grandes familles ethnoлингuistiques sur 22 départements : Chol, Maya, Carib, Mam, Pokomam et K'iche'. Le groupe k'iche' est la famille d'appartenance ethnoлингuistique des personnes que j'ai rencontrées.

113. Schelton, 2004, p. 3.

pays est marqué par une succession de gouvernements autoritaires et par des conflits autour des politiques agraires¹¹⁴. Pendant la période postcoloniale de reconstruction de l'identité nationale, les indigènes sont marginalisés et perçus comme une entrave au « progrès » et à la « civilisation »¹¹⁵. Les institutions étatiques pratiquent des politiques indigénistes d'hispanisation et d'assimilation culturelle. En réaction, les autochtones résistent en conservant leurs langues, leurs organisations communautaires, leurs pratiques et cosmovisions. Une nouvelle Constitution est formulée en 1945, qui reconnaît des droits aux populations indigènes. Une réforme agraire est même amorcée en 1952, mais elle débouche sur des conflits liés à son application¹¹⁶. C'est dans ce contexte de tensions et de luttes que dans les dernières années de la guerre civile le mouvement maya émerge.

Ma recherche au Guatemala s'est déroulée dans le département de Quetzaltango, dans l'ouest du pays, dans une municipalité semi-urbaine majoritairement maya k'iche'. Elle comprend, parmi ses dix communautés, une localité de 8000 habitants appelés Xecam. La marginalisation des pratiques chamaniques, régulièrement interdites ou démonisées par les *evangelicos*, y est courante selon mes interlocuteur·trice·s.

Ces dernières années se sont installées, dans cette communauté, une trentaine de dénominations évangéliques, la plupart de type pentecôtiste et d'orientations doctrinales diverses. Ces dernières se trouvent en rivalité avec une seule Église catholique, connue pour avoir adopté, dans les années 1980, des positions progressistes proches de la théologie de la libération. Xecam compte davantage d'Églises évangéliques que toutes les communautés réunies de la municipalité de Cantel, bien qu'elle soit la moins peuplée d'entre elles. Sa diversité religieuse est conflictuelle; la stigmatisation des pratiques de revitalisation de la spiritualité maya a récemment abouti à des violences extrêmes.

Les chamanes activistes et guides spirituels (*Ajq'ijab*¹¹⁷) que j'ai rencontré·e·s se définissent eux-mêmes comme proches de la

114. Le Bot, 1992.

115. Davis, 2004.

116. *Idem*.

117. Cette signification (guide spirituel) du mot *Ajq'ijab* est récente, elle provient des textes des Accords de paix et elle est théorisée dans ce sens par les activistes mayas des années 1990, en parallèle de la notion de « *Sacerdotes Maya* » (Prêtre Maya). L'expression est ainsi formulée au sein de classes moyennes et non dans les milieux *costumbristas* (traditionalistes des communautés rurales). Dans la terminologie classique, *Ajq'ijab* désigne des guides se consacrant à des rituels de divination sur la base des calendriers. Voir à ce sujet MacKenzie, 2016.

fraction des mouvements mayas partisane de l'activiste Rigoberta Menchu. La plupart d'entre eux poursuivent un engagement communautaire. Sur ce terrain à Xecam, le mot « spiritualité » apparaît régulièrement. Lors d'une visite de son centre médicinal, Don Manuel, *Ajq'ijab*, me dit :

Nous, on pratique une spiritualité et pas une religion, parce qu'on n'oblige personne à la pratiquer. Contrairement à la religion, ce n'est pas l'argent qui nous intéresse. Ceux qui nous consultent peuvent faire des offrandes, comme ils ont envie. On ne fait pas de publicité et on ne veut pas conquérir les gens.¹¹⁸

Don Manuel refuse toute activité prosélyte et commerciale autour des services qu'il propose et qui sont principalement des soins par des plantes et des cérémonies dédiées aux ancêtres. Il dénonce implicitement les mouvements évangéliques de la région. Pendant ce même échange, il me confie avoir souffert des modes de conversion au catholicisme, il y a de cela une cinquantaine d'années. Il a été contraint d'adopter des rites auxquels il ne s'identifie pas. Il ajoute à ce propos : « Je suis ce que je suis, il en est ainsi ! » (*soy lo que soy, así es !*).

Le terme spiritualité (*espiritualidad*) est ici à comprendre comme un pivot de différenciation et de revendication identitaire. Don José, un autre guide spirituel de Cantel, lors d'une séance d'« expertise maya » dans son centre, ajoute lui à cette identification la dimension de pluralisme et de science dans une acception qui indigénise la modernité occidentale, c'est-à-dire qu'il rationalise et scientifie la spiritualité maya¹¹⁹ :

Contrairement aux évangéliques et aux catholiques, on accepte des personnes de toutes religions. Les personnes qui vont dans la spiritualité maya peuvent participer à tous les autres cultes. C'est une spiritualité parce que c'est une science très rationnelle avec une lecture du temps, du corps, des constellations et des cycles

118. Don Manuel, entretien du 20 mars 2013, Xecam, Guatemala.

119. Au sujet de la scientification et rationalisation de la spiritualité maya dans les discours de certains *Ajq'ijab* et sa relation avec le mouvement maya, voir MacKenzie, 2015. En Europe, les processus historiques ayant mené à la disqualification des systèmes de correspondances entre science et religion atteignent leur apogée à la Renaissance. Ils ont été initiés par les philosophies rationalistes du XVII^e et parachevés par la révolution scientifique du XIX^e siècle. La grille de lecture qui oppose « religion » et « science » est donc propre à notre héritage culturel.

naturels très précise. C'est une spiritualité parce qu'il y a beaucoup de concentration avec l'AJAU... Dieu, Yahweh, Jehova, Allah, peu importe, appelle-le comme tu voudras.¹²⁰

Chez Arcadio, ma personne de contact sur place, se trouve associés les notions de « religion » à l'idée de « jugement » et de dualité irréductible. Il oppose ces deux notions à la « spiritualité maya » définie dans le principe suivant : « L'obscurité contenue dans la lumière et la lumière dans l'obscurité. »¹²¹ De plus, il associe la « spiritualité » au « sacré », un sacré défini comme non conventionnel, immanent et sans frontières fixes – qui n'est donc pas le même que celui du christianisme dans sa substance et dans sa forme.

Avec cet usage, Arcadio formule une critique explicite du système de valeurs morales du christianisme et un refus de l'institution ecclésiastique en tant que modalité de l'expérience mystique. Les thèses de Boaz Huss sur la « spiritualité » conçue comme une nouvelle catégorie culturelle font particulièrement sens ici¹²². L'usage de ce terme par les chamanes modernes, anti-synchrétiques, de Xecam est foncièrement politique, il s'inscrit dans une critique postcoloniale.

OXLAJUV B'AQTUN À CANTEL

Ces formes de politisation se poursuivent dans les représentations sur « 2012 », qui sont combinées indirectement à des éléments new age. Les guides spirituels de Cantel relatent la cosmogénèse selon les Mayas de la manière suivante : cinq générations se sont succédé, chacune ayant pour but de rectifier le défaut fonctionnel de la précédente. Ces générations correspondent respectivement à « l'ère des plantes », à « l'ère de la terre », à « l'ère du bois », à « l'ère des hommes de maïs » (notre génération) et à « l'ère du cinquième soleil » (*quinto sol*).

Ces guides associent la dernière génération, celle du *quinto sol*, au nouveau cycle de l'après-« 2012 »¹²³. Dans les échanges informels, le *Cuenta larga* (« Compte long ») est régulièrement invoqué, de même que la fin du treizième *B'aqtun* (« cycle »), dit aussi *Oxlajuv B'aqtun*

120. Don José, entretien du 22 mars 2013, Cantel, Guatemala.

121. Arcadio, entretien du 18 mars 2013, Xecam, Guatemala.

122. Huss, 2014.

123. Pour la source des quatre premiers Âges dans le *Popol Vuh*, voir Chávez, 1990, pp. 51-54 ; le cinquième n'y apparaît pas, il correspondrait à une lecture New Age.

en k'iche'¹²⁴. Il véhicule une vision proche de l'utopie new age. Ces chamanes militent par ce biais pour la justice sociale : *Oxlajuj B'aqtun* signifie la « fin d'un cycle d'exploitation, d'oppression et l'avènement d'une nouvelle ère : un temps d'harmonie, de distribution égalitaire des richesses, d'abondance matérielle et de paix de l'esprit »¹²⁵.

Oxlajuj B'aqtun est aussi interprété en matière de genre. Le cycle attendu est associé à un espace-temps dans lequel les symboles (*nahuales*)¹²⁶ *kat* et *kan*, c'est-à-dire basiquement « masculin et féminin », sont combinés pour créer des relations complémentaires, duelles et équilibrées. La figure centrale est Ixmukane, la « Grand-mère déesse du maïs », représentée dans le *Popol Vuh* comme une « guérisseuse » ou « grande prêtresse » et considérée comme la créatrice de la génération des « hommes du maïs »¹²⁷.

Dans la cosmographie Maya k'iche', plusieurs divinités ont des rôles essentiels. C'est le cas des deux jumeaux Hunahpu et Xbalanque, dont les exploits héroïques pour venger la mort de leur père dans l'inframonde¹²⁸ sont narrés dans le *Popol Vuh*, le mythe cosmogonique k'iche'¹²⁹. La mythologie relate que Ixpiyacoc et Ixmucane donnent naissance à Hun Hunahpu et Vucub Hunahpu. Un jour, Hun Hunahpu et Vucub Hunahpu décident de jouer au ballon (*juego de pelote*) dans un lieu proche du « royaume ténébreux de Xibalba ». Agacés par les bruits, les morts Hun Came et Vucub Came, seigneurs de Xibalba, décident de les punir en les encourageant à descendre jouer dans le monde souterrain (l'inframonde) ; le défi est accepté. Les jumeaux ne réussissant malgré tout pas à dépasser les nombreux obstacles, ils sont sacrifiés et décapités. L'un des deux crânes suspendus à un arbre féconde un jour par sa salive Ixquic, une fille de l'inframonde, qui s'est rapprochée de l'arbre. Ixquic sera chassée de l'inframonde et envoyée sur terre. Elle donnera naissance aux jumeaux Ixbalanque et Hunahpu. Nous sommes alors au stade de la génération des hommes de bois. Un jour, ces nouveaux jumeaux décident de jouer à la pelote. Ils dérangent à

124. Macleod, 2013, p. 455.

125. Ces informations sont fondées sur mes échanges avec plusieurs *Ajq'ijab* et chamanes modernes de Cantel.

126. Pour Arcadio, un *nahual* est une notion complexe qui correspond à une « énergie » ou un « symbole » à la fois relié « aux jours du *tzolkin*, aux éléments naturels, aux astres et aux directions ». Arcadio, entretien du 18 mars 2013, Xecam, Guatemala. Sur cette notion, voir aussi Macleod, 2013b, p. 9.

127. Miller et Taub, 1993.

128. Taub, 1995, pp. 103-115.

129. Comme évoqué, le *Popol Vuh* est un poème qui relate la cosmogonie et l'histoire du peuple k'iche'.

nouveau les seigneurs de Xibalba. Renvoyés dans l'inframonde, ils affrontent avec succès les obstacles, gagnant cette fois le jeu. Par cette victoire, ils renversent le pouvoir des Xibalbiens, qui deviendront le Soleil et la Lune. Par la suite, l'Abuela Ixmucane donnera naissance à l'ère des hommes de maïs (notre génération), par la mouture d'épis de maïs.

Dans le discours des guides spirituels de Cantel, Ixmucane est relue sous un angle archétypal, elle a une valeur performative. Elle est considérée comme une « déesse à activer en soi », chez les « femmes du nouveau cycle ».

Parmi ces guides, Arcadio propose une lecture non hétéronormée du *Popol Vuh*, prédisant l'arrivée d'une époque où toutes les orientations sexuelles seront tolérées. L'image qui est invoquée est celle de Kabawil, la déité avec une jambe¹³⁰, ou « celui au double regard »¹³¹ dans le *Popol Vuh*. Cette figure, considérée dans la mythologie classique comme le premier « chamane » maya ou *sorcier*¹³², possède, selon Arcadio, un double esprit complémentaire « féminin-masculin » respectivement associé à la Lune et au Soleil, *doble veces abuelo y doble veces abuela* (« à la fois grand-père et grand-mère »)¹³³. Dans la mythologie classique, Kabawil est celui/ celle qui « voit dans la clarté et dans les ténèbres, de près et jusqu'à l'infini »¹³⁴. Il/elle s'incarne dans un même corps avec une jambe de serpent, ce qui favorise l'interprétation d'une ambiguïté de genre. Arcadio voit Kawawil comme une invitation à équilibrer le « féminin » et le « masculin » *en chacun*, « deux énergies complémentaires » – l'orientation sexuelle étant choisie librement.

Ces représentations sont en réalité plutôt minoritaires au sein du mouvement maya. Le mouvement maya est en effet généralement critiqué pour adopter des approches fondées sur une vision traditionnelle des identités de genre. Dans sa monographie¹³⁵, l'anthropologue Morna Macleod analyse les imbrications entre genre et mouvement maya au Guatemala.

130. *Kabawil*, dit aussi *K'awil* ou *God K*, est une divinité préhispanique qui a été transformée en saint patron d'une communauté. Au sujet de cette divinité, voir Girard, 1960. Sur sa transformation complexe en Saint patron, voir Cook et Offit, 2013.

131. Pour le « double regard » signifié par le terme k'iche' *Kabawil*, la définition est la suivante chez Chávez (1990, p. 47) : celui qui « voit dans la clarté et dans les ténèbres, de près et jusqu'à l'infini ».

132. Cook et Offit, 2013.

133. Arcadio, entretien du 24 mars 2013, Xecam, Guatemala.

134. Chávez, 1990, p. 47.

135. MacLeod, 2011.

Dans un environnement social marqué par des conflits historiques récents et des enjeux identitaires et ethniques, elle montre que la cosmovision est un lieu symbolique de négociation ou de contestation du pouvoir entre les genres par les femmes du mouvement maya. Ses interlocutrices s'approprient des principes préhispaniques tels que la complémentarité, la dualité et l'équilibre, en les adaptant à leur situation. Cette vision du monde et les pratiques qui s'y rattachent deviennent alors des lieux de résistance, de lutte ou d'émancipation. Cette logique participe d'une stratégie de décolonisation des féminismes. Les femmes mayas¹³⁶ interviewées par Macleod formulent une analyse du genre alternative aux féminismes hégémoniques (*ladinas* et métisses). Ces derniers courants auraient tendance à dissoudre les spécificités culturelles et ethniques dans des formes de généralisation. Ils sous-estimeraient aussi l'importance du spirituel dans la mobilisation politique des femmes indigènes.

Avec ses travaux, Macleod dit se situer en porte-à-faux avec la démarche féministe libérale et occidentale qui occulte toute forme de *social agency* aux femmes indigènes. Elle s'oppose particulièrement à la féministe Susan Okin¹³⁷, dont elle critique l'ethnocentrisme, l'éloge du libéralisme et la modernité comme lieu d'émancipation des femmes. Car, en réalité, parmi les femmes interviewées, beaucoup s'approprient politiquement les pratiques culturelles.

De manière contrastée, Macleod montre aussi l'usage régulateur des principes préhispaniques, mis en œuvre principalement par des hommes du mouvement mayas; une récupération qui tend à renforcer les stéréotypes de genre et à invisibiliser les relations asymétriques de pouvoir.

Son étude montre globalement le caractère ou l'usage foncièrement politique – compris dans un sens à la fois large et intime (intérieur) – du champ symbolique que représente la cosmovision maya en contexte postcolonial¹³⁸. Chez Arcadio, le discours sur la complémentarité remplit une fonction similaire. Il véhicule une idée de négociation des rôles de genre. Arcadio invoque régulièrement la complémentarité pour dénoncer les inégalités de genre

136. Macleod emploie l'expression «*Mayan women*» comme une catégorie d'identification. Cette élaboration intellectuelle poursuit un but d'autodescription.

137. Okin, 1999.

138. Sur les mouvements de femmes au Guatemala et la récupération de valeurs préhispaniques, voir aussi Sieder et Macleod, 2009; Camus, 2000 et 2001.

qu'il associe à la colonisation et au christianisme. À son Centre est annexé une coopérative de femmes k'iche' qui dénoncent les violences domestiques et proposent des ateliers d'auto-estime et d'autodéfense.

La lecture contemporaine des récits mayas en matière de genre est chez lui associée à une idéologie millénariste. L'arrivée de *Oxlajuj B'aqtun* est l'occasion de rechercher « l'équilibre et la complémentarité entre les hommes et les femmes », entre le « matériel et le spirituel », qui implique une dialectique entre l'« augmentation de l'apprentissage spirituel », d'une part, et l'« augmentation des biens matériels », d'autre part¹³⁹.

Les représentations de « 2012 » sont donc corrélées aux conditions socio-économiques des acteurs.

La dimension « théologique » du message est cruciale dans ce contexte, voire plus importante que les pratiques rituelles. Sur ces pratiques, je n'ai d'ailleurs jamais observé de corrélation directe à « 2012 ». James MacKenzie, s'inspirant des thèses de Thomas Csordas sur la transnationalisation des traditions indigènes¹⁴⁰, souligne, à ce sujet, que l'accent mis sur l'aspect doctrinal ou mythologique favorise la circulation transnationale :

Pour sa part, Csordas note que la transnationalisation de certaines religions indigènes dépend de la mobilité des pratiques et des rituels (comme la cérémonie du calumet sacré des Lakotas), bien que je soutienne que ceux qui sont impliqués dans la promotion de la spiritualité maya, en 2012 et en général, mettent davantage l'accent sur le message lui-même – la « théologie maya »¹⁴¹ – que sur la pratique rituelle qui, bien qu'importante, est de plus en plus standardisée pour s'adapter à la doxa émergente (plutôt que l'inverse). Un courant particulièrement fort dans la revitalisation de la spiritualité maya au Guatemala a été l'accent mis sur son caractère intellectuel, où elle est souvent assimilée à la science.¹⁴²

Avec cette dimension de la mobilité, *Oxlajuj B'aqtun* recouvre de nombreux enjeux de pouvoir.

139. Arcadio, entretien du 22 mars 2013, Xecam, Guatemala.

140. Csordas, 2009.

141. *Oxlajuj Ajpop*, 2007.

142. MacKenzie, 2015, p. 377. Traduction personnelle.

LUTTES DE POUVOIR AUTOUR D'OXLAJUJ B'AQTUN

Dans le document *Oxlajuj B'aqtun*¹⁴³ publié en 2010 par l'organisation politique maya Pop No'j du Guatemala, et analysé par Macleod, les *Ajq'ijab* affirment – au sujet du 21 décembre 2012 – qu'il n'est pas question d'attendre passivement. Il s'agit de participer pleinement aux changements sociétaux qui sont favorisés par des « changements sur le plan énergétique »¹⁴⁴. Les *Ajq'ijab* nationaux voient dans cette date une invitation à réfléchir et à faire le bilan de la situation politique, économique et sociale du Guatemala. Par ailleurs, les entretiens menés par Macleod avec certains d'entre eux indiquent qu'ils se distancient radicalement des « prophéties de type new age » et des visions apocalyptiques de « 2012 », critiquant leur caractère à la fois « réducteur » et « ethnocentrique ». Les productions du néo-mayaniste Argüelles sont rejetées en bloc, ainsi que toute forme de commercialisation de « 2012 ».

Se trouve donc dénoncée l'appropriation culturelle. Notion qui cristallise des conflits sur le droit de diffuser et d'enseigner, ou non, les savoirs ancestraux. Macleod conclut que les spéculations new age autour de cette date sont loin de correspondre aux réalités locales des communautés mayas du Guatemala¹⁴⁵. Conclusions nuancées par MacKenzie, pour qui des autorités locales traditionnelles sont tout aussi investies dans ces interprétations new age. On peut le voir aussi avec ma recherche à Xecam, tandis que les activistes nationaux (Oxlajuj Ajpop) se situent eux dans un processus radical de décolonisation des spiritualités indigènes.

À Quetzaltenango, *Oxlajuj B'aqtun* est matériellement présent dans les lieux du politique. À la mairie de la communauté de Xecam, j'ai pu observer, affiché sur le mur de son entrée principale, un calendrier maya avec les inscriptions :

Le nouveau *B'aqtun* est une aube pour nos peuples, le début d'un autre cycle temporel pour fortifier le modèle de vie basé sur l'équilibre et l'harmonie entre le cosmos – la Terre-Mère – et les êtres humains en communauté, à partir de la vision du monde maya.¹⁴⁶

143. Zapil Xivir, 2010.

144. Macleod, 2013, p. 455.

145. Pour ce passage : *ibid.*, pp. 453, 456 et 460.

146. Il s'agit d'un exemple de formulation revisitée de « 2012 ». La notion de « Terre-Mère » n'a pas d'équivalent en langues mayas. Il existe des notions telles que les seigneurs ou les gardiens de la Terre, mais il ne s'agit pas d'entités passives, aimantes ou bienveillantes.

Sous l'inscription apparaît cette formule : « Que revivent nos connaissances, que fleurissent nos savoirs pour l'unité et le bon vivre de nos peuples. » En périphérie de Quetzaltenango, un calendrier rituel (*tzolkin*) avec ses symboles (*nahuales*) orne aussi les murs de la salle de réunion du parti national, connu sous le nom de mouvement politique Winaq¹⁴⁷. Après avoir demandé à l'un des représentants la signification du *tzolkin* dans ce contexte, il me répond qu'on « ne peut pas faire de politique sans consulter les *nahuales* tous les jours. Le *tzolkin* est très important pour nous. »¹⁴⁸

Au Centre maya pour la paix, *Oxlajuj B'aqtun* est intégré à des activités créatives comme la production d'artisanat. Un artisanat qui pourrait être qualifié de « néo-traditionnel », en raison de la revendication ferme de ses origines mayas et de sa refonctionnalisation en contact avec la globalisation¹⁴⁹. Le néo-traditionalisme s'exprime ici par la création progressive de nouveaux designs : des modèles contemporains aux symboliques anciennes. L'artisanat maya de cette coopérative a aussi une signification politique : la production s'inscrit dans une volonté de « réanimer des symboles mayas » pour reconstruire une identité collective¹⁵⁰.

Dans son étude sur le mouvement des femmes indigènes au Guatemala, Macleod souligne l'importance des tenues traditionnelles mayas dans les processus identitaires de décolonisation. Elle propose une lecture dynamique des pratiques culturelles et interroge donc les femmes mayas sur les significations des tenues en environnement urbain, où les porter peut constituer un motif de discrimination. Le *traje* (tenue traditionnelle) fait partie de leurs identités ethniques et de genre. Il représente un moyen d'expression, mais également un art. L'entretien de Macleod avec Emma Chirix, sociologue et co-fondatrice de l'organisation de femmes *Kaq'la*, indique que Chirix définit le port du *traje* comme un acte de visibilisation et de présence politique des femmes mayas dans l'espace public :

147. Précédemment défini. Le parti n'est pas exclusivement maya. Aux élections de 2014, le candidat Winaq à la présidentielle était un *ladino* de gauche. Le parti n'est pas non plus extrêmement populaire ; il obtient 2,11 % de votes aux dernières élections, voir Pallister, 2013.

148. Échange avec un des représentants départementaux de *Winaq*, à la réunion du parti à l'échelle de Quetzaltenango, le 23 mars 2013.

149. Pédrón-Colombani, 2001.

150. Arcadio, entretien du 22 mars 2013, Xecam, Guatemala.

Je suis une femme maya, nous sommes présentes. (...) Oui je suis moi, je suis une femme maya, je porte cette tenue et je me confronte ainsi au monde, à la vie.¹⁵¹

Cette position est néanmoins nuancée par celles qui l'ont abandonnée pour des raisons financières, ou par désidentification ethnique liée au racisme environnant. Mes échanges informels avec une participante de Cantel de l'atelier de tissage, indiquent non seulement que celui-ci est un marqueur identitaire, mais que le tissage est perçu comme un «art thérapeutique», propice à la solidarité entre femmes indigènes.

Les symboles sur les tissus sont associés à la cosmovision maya. Arcadio m'explique qu'ils recèlent des codes et secrets : chaque symbole aurait son histoire, son sens et son vécu. Le tissage est perçu comme un «moment de paix de l'esprit»¹⁵². Les motifs sont définis après la consultation des *Anciens* de Cantel, qui se réfèrent aux récits du *Popol Vuh*, aux *nabuales* et aux calendriers. *Oxlajuj B'aqtun* y apparaît comme un élément à la fois esthétique et symbolique. Sur l'un des tissus, me montre-t-il, la quantité de fils utilisée correspond aux 5125 années des 13 cycles du Compte long, le système large de comptage du temps, composé de 13 cycles (*B'aqtun*). Sur un autre tissu, la mise à jour du Compte long – à la fin du treizième *B'aqtun* – apparaît comme un motif central sous la forme d'un «0».

La coopérative de Xecam aurait intégré ces nouveaux designs aux significations plus anciennes, dans l'esprit de «2012». Nous pouvons lier cette intégration à la transnationalité du Centre. À partir des années 1990, Arcadio est invité pour donner des conférences sur «2012» et les Mayas. Lors de ses séjours aux États-Unis, il entre en contact avec différentes organisations religieuses et culturelles, comme le Powderhorn/Phillips Cultural Wellness Center, la Latin American-Multi-Ethnic Association for Networking & Opportunities, le Global Citizen Networks¹⁵³. Il revient en Suisse plusieurs fois, invité d'abord par des documentaristes et vidéastes, puis par des thérapeutes alternatifs et membres d'ONG. Entre deux réunions à l'ONU, il donne des cérémonies et vend l'artisanat du Centre.

151. Macleod, 2013, p. 86. Traduction personnelle.

152. Arcadio, entretien du 22 mars 2013, Xecam, Guatemala.

153. *Idem*.

Une lecture fonctionnaliste¹⁵⁴ du rôle de *Oxlajuj B'aqtun* chez des *Aj'q'ijab* de Cantel indique une fonction d'affirmation identitaire. La lecture politisée du calendrier rituel est formulée par une élite éduquée et (semi-)urbaine. Une approche structuraliste¹⁵⁵, qui s'intéresse aux logiques d'agencement des discours et aux relations entre elles, met au jour d'autres aspects. *Oxlajuj B'aqtun* est une production culturelle dont la structure repose sur une imbrication entre le politique et le religieux. Le millénarisme k'iche' provient d'un deuxième mode de structuration qui se caractérise par l'actualisation de mythes à l'intérieur du millénarisme. Peut être ainsi observée une dynamique de co-construction entre la perception des difficultés du présent, l'espace-temps du mythe revisité et la dimension utopique.

ENTRE MILLÉNARISME POSTCOLONIAL ET SOUS-CULTURE SPIRITUELLE : OBSERVATIONS COMPARATIVES

Les discours k'iche' politisés sur « 2012 » sont en marge des discours nationaux qui lisent « 2012 » à travers des propositions folkloriques promouvant un tourisme mystico-culturel. Afin de préparer la venue de milliers de touristes en vue du 21 décembre 2012, le gouvernement du Guatemala renforce son secteur touristique – archéologique, naturel et spirituel – et consolide les infrastructures d'accueil proches des sites archéologiques mayas. Les discours k'iche' sont aussi en marge du christianisme et en marge des événements new age de grande envergure¹⁵⁶.

De manière contrastée, les millénarismes romands s'intègrent plutôt aisément dans la nouvelle culture spirituelle en Suisse, bien que toujours marginale vis-à-vis des religions établies. Ce millénarisme est commercialisé et ne semble pas s'être constitué en opposition à d'autres visions de cette date – si ce n'est aux approches catastrophistes. Cette différence s'explique par les contextes

154. Le « fonctionnalisme » distingue, dans la fonction et le rôle social d'un phénomène ou d'une institution donnée, le critère absolu de sa définition et de son explication. On peut citer, entre autres initiateurs de ce courant, Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Émile Durkheim.

155. De type lévi-straussien.

156. Les membres communautaires rencontrés ne participent pas à des événements tels que le festival de la « Convergence cosmique. Le rêve d'un ancien futur » à Atitlán (Guatemala). En ligne : [<http://cosmicconvergencefestival.org>], consulté le 18 août 2019 (le site n'existe plus aujourd'hui).

sociopolitiques et le rapport de force consiste, par conséquent, dans une confrontation entre deux formes de spiritualité.

D'un côté, un millénarisme postcolonial émerge, en situation de résistance, qui dénonce les conditions de subalternité et d'oppression des peuples autochtones. De l'autre, un millénarisme libéral se met en place, dont le succès au sein de la religiosité parallèle en Suisse semble favorisé par l'hybridité des références.

Comme nous l'avons vu, pour l'anthropologue Stephan Palmié, le syncrétisme est instrumentalisé lors de processus identitaires en vue d'une légitimité symbolique¹⁵⁷. Les registres de perception indiquent qu'à Cantel le syncrétisme new age est condamné – bien que des représentations s'en inspirent –, tandis que la pureté est positivement synonyme de mayanisation. Les enjeux se situent donc au niveau rhétorique, et cette rhétorique est politique.

Les deux systèmes font recours à des récits mettant en scène des héros mythiques pour théoriser un changement attendu. Ces récits sont investis comme étant les dépositaires de valeurs et de réalités plus satisfaisantes. L'un utilise la thérapeutique comme moteur de changement et l'autre le politique. Ce qui peut s'expliquer, notamment par les degrés de sécularisation d'un contexte national à l'autre, et le rapport différencié au religieux (collectif *vs* individuel ; public *vs* privé).

La double dynamique de circulation transnationale et d'indigénisation a été particulièrement visible dans le cadre de cette étude comparative. Elle structure des identités, des discours et des mouvements. Dans l'atelier lausannois, les récits sont teintés de références judéo-chrétiennes, mais aussi d'une conception téléologique de l'histoire. Le 21.12.12 est perçu comme un outil thérapeutique et une occasion de « lâcher prise », tout en se développant individuellement. Tandis qu'à Quetzaltenango « 2012 » est tributaire d'une réinvention des traditions au sens de l'historien Eric Hobsbawm¹⁵⁸. Ces discontinuités tiennent à des enjeux qui dépassent la simple formulation de millénarisme. Comme le souligne Santiago Bastos, « cette date va bien plus loin que la simple anecdote historique et archéologique ». Elle structure, premièrement, la « recreation de l'identité des Mayas contemporains », deuxièmement, la « recreation de leur identité à partir d'un contenu politique » et, enfin, « les interprétations mystiques du New Age et du tourisme spirituel »¹⁵⁹.

157. Palmié, 1995, p. 75.

158. Hobsbawm et Ranger, 2006.

159. Bastos *et al.*, 2013, p. 309. Traduction personnelle.

6. ETHNOGRAPHIE D'UN NÉOCHAMANISME MAYA AU MEXIQUE

La frontière sud du Mexique est la région où j'ai mené mes recherches de terrain entre 2014 et 2015. La zone comprend les États du Campeche, du Chiapas, du Tabasco, du Quintana Roo et du Yucatán. Il existe 244 municipalités en tout, soit une population de 8 002 002 446 habitants. Ces États sont peuplés d'environ 30 % de groupes ethnolinguistiques mayas¹, avec une industrie touristique qui s'est fortement développée ces dernières décennies². Comme le font remarquer Hernández et Rivera, la région se caractérise aussi par l'immigration de populations jeunes et issues des zones rurales vers les centres urbains comme Mérida, ou des villes touristiques comme Cancún³.

Selon l'INEGI (l'Institut national de statistique et de géographie)⁴, la région du sud-est comprend la population la plus importante de pentecôtistes de tout le Mexique. L'expansion du pentecôtisme est particulièrement forte en périphéries urbaines, dans les régions rurales et surtout auprès des groupes indigènes, ceci particulièrement à travers la dénomination *Asambleas de Dios*. Hernández et Rivera relient la croissance des courants chrétiens non catholiques aux processus migratoires et missionnaires que connaît la région depuis les années 1950. Toute la complexité de la scène religieuse du sud-est du Mexique réside dans la co-présence de ces nouveaux courants avec les religiosités mayas traditionnelles, c'est-à-dire le catholicisme maya (dit aussi *costumbrismo* ou traditionalisme).

1. Parlant les langues tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, maya kanjobal, mam zapoteco, jacalteco, chinanteco, cakchiquel, chontal, lacandón, quiché, ixil y kekchí.

2. Hernández et Rivera, 2009, p. 27.

3. *Idem*.

4. INEGI, 2001.

La première évangélisation ne s'étant réalisée que superficiellement au Mexique (comme partout en Amérique latine), les populations locales ont résisté en développant des stratégies d'articulations entre catholicisme romain et cosmovisions mésoaméricaines. Le *costumbrismo* articule principalement le catholicisme avec les rituels agricoles ruraux, établissant des correspondances avec les éléments naturels et le territoire⁵. Dans ces religiosités mayas-catholiques, figures de la sainteté chrétienne et déités préhispaniques apparaissent côte à côte et ont des «pouvoirs spéciaux». La cosmovision implique une relation complexe à la nature, à la vie, à la parenté, à l'organisation sociale, aux pratiques agricoles, au cosmos et aux déités. Dans le Yucatán, cette relation est traditionnellement administrée au sein de communautés par des *H-Men*, «maîtres, guérisseurs ou spécialistes des cérémonies».

Contrairement aux religions judéo-chrétiennes, où le dieu est «une divinité unique et transcendante», en Mésoamérique, «l'univers n'est pas distinct de la divinité»⁶. La Terre est une «entité vivante» qui s'exprime sous différentes formes (sommets, pyramides, etc.)⁷. John Monaghan, anthropologue, fait remarquer que, si dans le christianisme Dieu crée l'univers en dehors de lui-même, de manière séparée, dans les traditions mésoaméricaines, l'univers émerge de la déité elle-même, le sacré est un processus vivant et immanent, la «société n'existe pas en dehors des dieux». Cette perception d'une «divinité naturelle» n'induit pas la distinction avec un univers supranaturel. Les chamanes se disaient travailler «avec la nature», non «sur la nature»⁸. La conception mésoaméricaine de la déité est dite «panthéistique». Les «2000 dieux des anciens Mexicains» ne représentent pas un polythéisme, mais sont la manifestation d'un principe singulier aux manifestations infinies, souligne Monaghan. Ce qui induit une souplesse au niveau des frontières entre les différentes «forces», le principe étant immanent. Les dualités telles qu'on les trouve dans le christianisme (dieu *vs* diable; bon *vs* mauvais; paradis *vs* enfer) existent dans les traditions mésoaméricaines, non sous la forme d'oppositions de nature distinctes, mais comme des «complémentarités» qui s'interpénètrent. Le monisme est partiel dans ces

5. Hernández et Rivera, 2009.

6. Monaghan, 2000.

7. *Ibid.*, pp. 26-27.

8. *Ibid.*, pp. 31 et 27.

conceptions, il existe différentes « dimensions de l'être, mais une seule substance à l'intérieur de chaque dimension »⁹. Dans le *Popul Vuh*, la vie est créée non pas à partir d'une « unité originale », mais de « dualités déjà présentes » sous la forme notamment de « forces élémentaires » (la terre, le feu, le soleil, le ciel, la pluie, le tonnerre, l'eau) qui ont une qualité théistique en tant que « pouvoirs divins ».

Les rituels dits aussi *cérémonies* sont généralement sanglants (sacrifices d'animaux ; peintures murales avec du sang d'animaux ; cœur de poulet enterré en tant qu'offrande). Les ethnographies des régions mayas indiquent que les *H-Men* (« maîtres, guérisseurs, spécialistes des cérémonies ») du Yucatán sont considérés comme « ceux qui font ». Ils ne « performent » pas, mais « nourrissent », « renforcent » ou « balaient »¹⁰ ; le rituel est un *travail*. La sexualité étant par ailleurs perçue comme une forme de « pollution » induisant des désordres, le chamane doit s'abstenir pendant les périodes rituelles¹¹. Monaghan fait remarquer que, pour les Mésoaméricains, les activités quotidiennes telles que « manger, boire, le labour dans les champs » pouvaient induire des formes de violence, menaçant les « équilibres corporels », pouvant « déranger les dieux » – des entités sensibles et punitives.

La nature des relations sociales entre humains, entre humains et divinités, humains et saints, avait, et a toujours aujourd'hui, un rôle dans le maintien de l'ordre et de l'équilibre – deux notions liées aux représentations de la santé et de la maladie. L'idée de « mérite », ou inversement de « dette », était également centrale : les humains devaient offrir « leur sang et leur vie aux dieux » pour obtenir l'ordre ou certaines faveurs divines¹². La relation était d'ordre « phagohié-rarchique », les uns mangeaient les autres.

Si les cosmovisions mésoaméricaines sont une référence dans les religiosités mayas-catholiques, elles le sont aussi dans les renouveaux chamaniques, qui s'en inspirent à différents égards : la vision pan-théiste, les rituels autour de forces élémentaires, la représentation de la Terre comme une entité vivante, les cérémonies, les principes d'équilibre et de complémentarité. Mais les représentations, relues sous l'angle de l'harmonie, sont aseptisées des aspects sanglants, terrifiants et monstrueux¹³.

9. *Ibid.*, p. 28.

10. *Ibid.*, p. 32.

11. *Ibid.*, p. 39.

12. *Ibid.*, p. 38 (citant León-Portilla, 1993) ; Reed, 1964.

13. Sur ces procédés d'aseptisation dans le néo-indianisme, voir Galinier, 2011.

Le 1^{er} mai 2014, un groupe néochamanique du Yucatán, appelé la Tradition Maya Solaire (TMS)¹⁴, fait son pèlerinage annuel au site archéologique d'Uxmal (ancienne cité maya de la période classique) pour vouer un culte à une divinité solaire appelée *Kinich Ahau*. Ce groupe entend mener un *sauvetage* de la *pureté maya*, affirmant créer la plus *authentique* des cosmologies mayas.

Ce passage de mes notes de terrain donne le climat dans lequel l'ethnographie est menée.

2 mai 2014 – Uxmal, Yucatán (Mexique)

J'ai décidé de suivre le groupe pour les dix jours de cérémonies dédiés à Kinich Ahau, de rester sur place avec eux. Ces dix jours comprennent dix heures de cérémonies, de conférences et d'exercices par jour, l'expérience s'annonce soutenue. Sergio, le secrétaire du groupe, me dit qu'ils organisent cet événement annuel depuis plus de trente ans, au même endroit. C'est là où Mère Nah Kin (Madre Nah Kin), la leader du groupe, dit avoir « reçu des visions » pour la première fois. Apparemment, ils ont des autorisations spéciales pour entrer sur le site d'Uxmal. C'est le seul site où ils peuvent faire une cérémonie complète avec leurs costumes, objets et instruments. Pendant le rituel j'ai l'autorisation de filmer. (...) C'est étrange : alors que j'ai toujours communiqué en espagnol avec Gabriel, aujourd'hui il m'aborde en anglais... Est-ce qu'il veut me rendre extérieure au groupe ? Je ne le comprends pas toujours. J'essaie par moments de m'éclipser pour respirer un peu, l'ambiance est stricte, je dois ôter ma casquette et mes chaussures, il fait 40°. Les rituels sont longs (...).

Il y a des « Mères Chamanes » de tout le Mexique, des femmes qui sont dans les spiritualités alternatives depuis plus de quarante ans. Le thème, cette année, est l'« unification du féminin et masculin sacré », pendant les conférences nous faisons des exercices plusieurs heures d'affilée. Ces thèmes viennent de leur principe mythologique central : l'histoire du rayon solaire de la divinité Kinich Ahau qui doit « pénétrer le temple d'Uxmal à midi, au moment où il atteint son pic ». Le temple d'Uxmal est considéré comme un symbole d'« énergie féminine ». Le rituel principal dure huit heures, sous un bain de soleil intense. Les participants disent que c'est bon pour le corps : « Père Soleil, Kinich Ahau, régénère tes cellules avec son rayon solaire ».

14. Dans ce chapitre, j'utiliserai indistinctement le terme complet Tradition Maya Solaire ou son abréviation TMS pour qualifier ce mouvement.

Pendant la cérémonie, les touristes à Uxmal nous regardent étrangement, certains s'arrêtent et d'autres nous filment ou nous prennent en photo. La situation est spéciale, comme une mise en abîme... je suis filmée en train de filmer la marche et les participant-e-s, pour certain-e-s européen-e-s, sont filmés par des touristes. À l'entrée, les personnes de l'INAH¹⁵ qui gèrent le site au guichet semblent au courant des activités du groupe, nous entrons facilement, avec nos tickets, l'un-e après l'autre. La procession vers le temple principal d'Uxmal se fait en file indienne, dans un ordre hiérarchique et d'ancienneté. Les *Abuelas* (grands-mères) et *Madres* (mères) sont devant, derrière Mère Nah Kin, sa fille et Gabriel. Chacun connaît son rôle et sa place. Les instruments, accessoires et l'autel central en place, le rituel commence. Il est donné en espagnol. Les personnes qui « portent l'eau » sont appelés *Portadores de agua*. Elles ont pour mission d'asperger des gouttes pour nous « purifier » pendant la marche. D'autres ont les tambours ou produisent du son en soufflant dans des *caracols*¹⁶. Ce sont les « gardiens de l'élément air ». Le moment est solennel. Ils s'exclament en chœur : « *Hu Hunab Hú!* » (« Énergie première! »).

Tout mène à croire que l'on se situe dans un autre temps.¹⁷

La cérémonie est rythmée en deux temps. D'abord, le groupe initie une « marche sacrée » en file indienne en positions hiérarchiques, jusqu'à la pyramide *del Adivino* (dite aussi *del Enano*). Ce temple central de 32 mètres, le plus haut de toute la région, représente le lieu cérémoniel d'Uxmal où les religieux mayas réalisaient des rituels associés aux calendriers. Selon le discours officiel (celui de l'État), ce temple représentait à l'époque classique un symbole d'« unification entre la terre et le ciel » entre « l'homme et les divinités »¹⁸. Arrivés devant le temple, les adeptes crient haut et fort « *Hu Hunab Kú* » à plusieurs reprises¹⁹.

La deuxième phase rituelle correspond aux rituels des *bacabes* (divinités de l'inframonde)²⁰ dans l'espace dédié annuellement au groupe (une petite clairière au milieu du site archéologique), sur la

15. L'Institut national d'anthropologie et d'histoire.

16. Coquille d'escargot utilisée comme un instrument à vent, et qui est associé ici à l'élément air et aux rituels préhispaniques.

17. Journal de terrain, Uxmal, Mexique, 2 mai 2014.

18. Herrera, Institut national d'anthropologie et d'histoire, 2007.

19. Je reviendrai sur cette expression. Il s'agit d'une version new age d'une relecture chrétienne d'une représentation associée aux Mayas préhispaniques. Elle est comprise, dans sa version biblique, selon un sens monothéiste, c'est-à-dire en tant que divinité centrale.

20. Je reviendrai sur cette expression par la suite.

base d'un contrat financier avec l'Institut national d'anthropologie et d'histoire (INAH).

Dans son essai sur le rituel en milieux néo-païens, *Le rouge est le noir*, Michael Houseman souligne l'association des cérémonies à des modèles culturels anciens et/ou tribaux. Le rite a précisément pour fonction de faire écho à des rituels antiques et/ou exotiques pour renforcer cette double dimension de nouveauté et de traditionnalité. L'idée n'est pas tant de s'approprier, par mimétisme, les rites associés à l'Antiquité que de rejouer un « état d'esprit ». Il s'agit de *performer* des « émotions » et des « intentionnalités » supposément rattachées à des mondes antiques ou éloignés. Cet auteur explique ce procédé de la manière suivante :

Leur désir n'est pas de faire maintenant ce que, disons, une prêtresse celtique fit en son temps, mais de faire ce qu'une telle prêtresse pourrait faire si elle officiait aujourd'hui en tant que membre de la classe moyenne occidentale.²¹

Le rite néo-païen est ainsi une « adaptation créative » et non une réitération directe :

En réalisant ainsi les attitudes imaginées de prédécesseurs postulés, les ritualistes néo-païens et New Age s'engagent dans la simulation des états intentionnels et émotionnels de ces prédécesseurs. Les éléments de comportements qu'ils mettent en œuvre procèdent moins de leurs propres dispositions que de celles qu'ils attribuent à ces Autres prééminents, quoique largement hypothétiques.²²

Dans cette œuvre, Houseman parachève plusieurs années de réflexions sur les cérémonies dites « néo », sous l'angle de la créativité rituelle. Il voit le rituel comme un espace de « mise en forme et en actes de relations spéciales » : d'une part, entre les participant-e-s et, d'autre part, entre les participant-e-s et des entités non humaines (esprits, ancêtres, objets, images, lieux, etc.). L'accent est mis sur les interactions et les « configurations relationnelles » de ces interactions. Pour Houseman, l'efficacité rituelle réside précisément dans la continuation, la transformation et le renouvellement de ces configurations pendant les cérémonies. Les rituels reproduisent des structures ethniques, de

21. Houseman, 2012, p. 172.

22. *Ibid.*, 2012, pp. 172-173.

pouvoir et de genre, des relations entre maîtres et disciples, mais aussi entre adeptes et monde invisible, peuplés d'entités²³.

Dans la séquence rituelle de la TMS à Uxmal, inspirée de l'univers cérémoniel préhispanique, les adeptes récitent collectivement des prières aux quatre directions et aux quatre éléments, invoquant des divinités et brandissent leur « bâton de pouvoir » au ciel. L'organisation spatiale est hiérarchisée selon l'élévation sociale des initiés au sein du groupe. À chaque position est associée une couleur de vêtement, un type de bâton de pouvoir, un élément (eau, terre, feu, air), une fonction spécifique et des pouvoirs spéciaux. Le rituel se termine par des chants collectifs à la Terre, au Soleil, à la lumière et à l'amour. Une sérénité nous gagne.

La performativité rituelle produit une vision revisitée de l'autochtonie, dans laquelle nous sommes mis en présence avec des symboles, des gestuels, des codes (notamment vestimentaires) et des discours inspirés d'un univers local reconstitué.

Les jours suivants, le groupe poursuit son pèlerinage à Labná (ancienne cité maya de la période classique), connue pour son temple avec un arc en forme de portail. Le symbolisme de l'arche dans le chamanisme maya²⁴ est relié au « passage d'un état profane à un état sacré », comme un « seuil permettant de passer du niveau terrestre au niveau céleste ». Ces monuments en arc se situaient généralement à la fin ou au début de « chemins sacrés » comme le *sacbé* (« Chemin blanc »), qui marque la limite du « centre cérémoniel »²⁵. Sur place, les interprétations archéologiques de Mère Nah Kin, la leader du groupe, se veulent différentes de l'historiographie classique. Ainsi, le masque de *Chaac*, une divinité associée traditionnellement à l'eau, à l'agriculture et à la pluie (*faiseur de pluie*)²⁶, entre autres, et aux quatre directions (Chaac de l'Est, de l'Ouest, du Nord et du Sud) (période classique et postclassique), et

23. *Ibid.*, p. 123.

24. L'historienne des civilisations mayas Mercedes de la Garza utilise le terme « chamanisme » comme une catégorie anthropologique pour définir certaines pratiques préhispaniques (Nahua et Maya). Elle se réfère à différents récits et documentations de chroniqueurs du XVI^e siècle, notamment le *Codex Matritense* de Bernardino de Sahagún, qui « mentionne plusieurs sortes d'hommes religieux ; un grand nombre ressortit à ce que nous avons d'appeler le *chamanisme*, parce qu'ils semblent avoir pratiqué la transe extatique, non seulement pour communiquer avec les dieux, comme les autres prêtres, mais aussi pour deviner, guérir, manier les forces de la nature, projeter une partie de leur esprit dans les autres êtres et causer magiquement dommages aux autres », de la Garza, 2002, pp. 22-23.

25. De la Garza, 2002, p. 76.

26. Nájera Coronado, 2004, pp. 4-6. Il s'agit d'une entité anthropomorphe avec un nez large et des dents qui ressortent.

qui est généralement représentée avec un visage à la fois humain et animal (serpentin)²⁷, y est perçu comme une image de la « respiration pranique solaire », avec une bouche entrouverte, qui fait mine de recevoir des « rayons solaires »²⁸.

Débute alors un rituel dédié aux quatre points cardinaux (nord, sud, est et ouest) et aux quatre éléments (feu, air, eau, terre). Trois adeptes d'origine allemande (Munich et Hambourg) sont interpellées pour réciter en allemand la prière aux *bacabes* (divinités de l'inframonde). Le rituel prend une teinte transnationale. Les participant·e·s sont ensuite invité·e·s à s'incliner pour se « connecter avec la Terre-Mère » et « remercier l'abondance qu'elle offre ». Puis, tous et toutes initient une marche mystique appelée el *Camino Blanco* (« Chemin blanc »)²⁹.

En chemin, les panneaux indiquent la droite, mais Mère Nah Kin propose une alternative : « Le vrai *Camino Blanco* des anciens *sacerdotes* (« prêtres ») mayas doit être pris depuis la gauche. » Arrivé·e·s à l'arche, nous le traversons les un·e·s après les autres, les personnes élevées socialement au sein du groupe nous précédant. Nah Kin interprète cette traversée comme « l'accession à une autre dimension », mais aussi à un autre « niveau de conscience », celui des « Mayas cosmiques »³⁰.

Une fois que nous sommes arrivés sous la fameuse arche de Labná, qu'elle désigne par le terme « portail », Mère Nah Kin se place au centre du groupe, les adeptes l'entourent jusqu'à former une spirale. Bâtons brandis au ciel, ils déclament *Hu Hunab Kú*, puis, récitent collectivement l'énoncé suivant : « Je respecte et affirme le dieu et la déesse en moi et je diffuse cette énergie christique dorée à toute la terre, et à tous les humains. »³¹

À la polarité des genres, vu sous un angle binaire (masculin/féminin), se trouve associé un registre new age (par exemple « l'énergie christique dorée »). L'expression « énergie christique » signifie dans ces milieux l'intégration des qualités du Christ (simplicité, amour inconditionnel, guérison, humilité) extraites de leur contexte théologique initial. Ces qualités sont ensuite réinjectées dans un univers symbolique local. À la fin du rituel, les participant·e·s entrent dans une légère transe. Un silence généralisé s'ensuit.

Arrivé au dernier site archéologique du pèlerinage, celui de Yaxchilán, le groupe se voit refuser l'accès au site. Malgré l'insistance

27. Quesada García, 2008.

28. Nah Kin, 3 mai 2014, Labná, Yucatán.

29. Je reviendrai par la suite sur cette notion.

30. Nah Kin, 3 mai 2014, Labná, Yucatán.

31. Toutes les citations entre guillemets sont des traductions personnelles.

des participant-e-s et l'autorisation procurée par l'INAH, qui gère ces sites, la présence du groupe n'est pas admise. La panoplie d'accessoires, d'instruments et d'objets est le principal argument de ce refus. Les accessoires cérémoniels, portés de manière ostentatoire, et les sons pourraient « nuire » aux temples, selon les gardes de l'INAH. Le groupe change alors de destination.

Pour Galinier et Molinié, ethnologues américanistes, l'effervescence rituelle néo-indienne a suscité ces dernières décennies, au Mexique, de nouvelles politiques de gestion des sites archéologiques par l'INAH³². Cet institut a progressivement interdit les rituels de « purification » (*limpias*), généralement réalisés avec de l'encens de copal (résine utilisée lors des cérémonies mayas), à l'intérieur des espaces afin de préserver les monuments³³. Dans sa recherche sur les espaces sacrés mayas, les droits culturels et la patrimonialisation historique au Mexique, Ethel Katiushka Higuera Cooke explique que l'organe fédéral principal coordonnant les politiques culturelles au Mexique (patrimoine culturel et tourisme), le CONACULTA (Conseil national pour la culture et les arts), en collaboration avec l'INAH et l'ICOMOS (Conseil international des monuments et des sites), a récemment statué sur l'interdiction d'utiliser ses espaces à des fins d'exploitations économiques, idéologiques ou politiques³⁴. Elle souligne que les pratiques cérémonielles des populations mayas, notamment celles des *H'Men* (guérisseurs du Yucatán), devraient être permises selon un droit historico-culturel inaliénable. Toutefois, ceux-ci connaissent aujourd'hui de plus en plus de limitations, les arguments principaux étant la « sécurité des visiteurs et la conservation du site ». Elle montre ainsi les contradictions inhérentes à ces politiques « élitistes et de commodités ».

La TMS se met chaque année dans une position délicate vis-à-vis de la réglementation de l'INAH. Le groupe revendique régulièrement des accès aux sites. Arrivé au second site, l'un des leaders du groupe négocie l'entrée ; celle-ci lui est accordée à condition de ne pas utiliser les instruments de musique. Le groupe, suivi par un vigile, s'installe sous un *ceiba* à l'intérieur de la zone archéologique. Le *ceiba* est un arbre des régions tropicales qui symbolise dans les cosmovisions mayas l'intermédiaire entre le « ciel et la terre » et qui structure verticalement les « différents niveaux de l'univers » (cieux,

32. Galinier et Molinié (2006).

33. *Ibid.*, p. 59.

34. Higuera Cooke, 2013.

terrestre et inframonde)³⁵. Une méditation guidée est réalisée auprès de cet arbre, durant laquelle Mère Nah Kin explique au groupe :

Vous avez tous été des Mayas à l'Âge d'or. Maintenant, nous devons retourner à cet esprit pour que, dans cette réincarnation, notre mission soit accomplie. Ce n'est pas pour rien que nous avons décidé de nous réincarner à l'ère des nouveaux temps, c'est pour porter ce changement et diffuser la sagesse maya dans le monde.³⁶

Elle propose alors d'entonner des chants à la « Terre-Mère ».

Cette vignette ethnographique souligne plusieurs éléments. En premier lieu, il y a une mobilisation de référents locaux pendant les rites. Cette mobilisation renvoie à des dynamiques d'authenticité. On observe par ailleurs une rupture avec les interprétations historiographiques hégémoniques. L'espace joue un rôle important dans la performativité néo-indigène du groupe. De plus, il existe des registres spécifiques autour des catégories de genre. Le genre est apparu, et ceci dans plusieurs de mes terrains, et à différents niveaux – dans les récits de vie, la position des acteurs et des actrices dans le champ, les rôles de genre dans les pratiques rituelles, dans les représentations mythologiques et l'interprétation que font les acteurs des rites. On observe aussi des luttes entre différents acteurs de la région (acteurs religieux et acteurs étatiques par exemple). Enfin, dans ce chamanisme moderne, une filiation spiritualisée est établie avec l'autochtonie (« réincarnation de Mayas cosmiques »).

« 2012 » DANS LE NÉOCHAMANISME MEXICAIN

Le tourisme culturel et éco-indigène au Mexique est structuré autour de la visite des villes coloniales, telles que Mérida, mais aussi des circuits à l'intérieur du « Monde Maya », avec ses « fêtes, événements religieux, artisanats et plats typiques »³⁷. À l'intérieur de cette zone, la péninsule du Yucatán est connue pour sa concentration de sites archéologiques, ses *cénotes* (puits d'eau douce ritualisés

35. Voir De la Garza, 2002, p. 69.

36. Nah Kin, 3 mai 2014, Route Puuc, Yucatán, Mexique

37. Higuera Cooke, 2013, p. 37.

par les Mayas préhispaniques), grottes, monuments, plages et zones naturelles protégées. Un circuit de tourisme culturel est mis en place spécifiquement dans cette région à travers la route Mérida-Cancún. La péninsule reçoit plus de « 9 millions de touristes », avec un chiffre d'affaires de « 300 millions de dollars par année »³⁸.

Au sein de la péninsule, des villes, dont Mérida (située dans l'État du Yucatán) et Tulum (située dans l'État de Quintana Roo) sont réputées pour être une « destination alternative » et voient se déployer ces dernières décennies l'idéologie de la mexicanité³⁹. Le spécialiste de la mexicanité Francisco de la Peña définit ce courant comme :

Un mouvement revivaliste, nativiste et néo-traditionaliste, caractérisé par une affirmation de l'autochtone, par la réinvention des traditions préhispaniques et par la réinterprétation du passé, avec une composante millénariste et prophétique évidente.⁴⁰

En 2001, il recense une quarantaine de regroupements mexicanistes à l'échelle du Mexique, hétérogènes sur le plan idéologique (croyances dans les extraterrestres, inspirations new age, apologies de la supériorité de la culture indienne, exclusion de tout élément occidental) et des activités (astronomie et mathématiques préhispaniques, danses rituelles, médecines traditionnelles, sauvetage des traditions orales, interprétation des codex, arts mexicanistes, rituels urbains. Il divise le mexicanisme en deux courants : le « mexicanisme radical » et le « néo-mexicanisme »⁴¹. Le premier est caractérisé par des discours politisés, anti-occidentaux, anti-synchrétiques et par un « nationalisme indianiste radical » faisant l'éloge de traditions authentiquement autochtones⁴².

Le second courant, « spiritualiste » et pluraliste, s'inscrit dans un projet planétaire de type New Age. À la différence de la première tendance, la néo-mexicanité repose sur un prosélytisme actif renforcé par des ressources économiques⁴³. Le néochamanisme d'inspiration maya observé sur ce terrain s'inscrit dans la deuxième tendance.

38. Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012, p. 244.

39. Elbez, 2016, p. 2, qui a travaillé sur l'idéologie de la mexicanité à Tulum.

40. De la Peña, 2001, p. 96. Traduction personnelle.

41. De la Peña, 2001.

42. *Ibid.*, p. 101 ; voir aussi De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2011, p. 183.

43. De la Peña, 2001, p. 106.

Néo-mexicanisme et tourisme mystique sont corrélés. Le développement du néo-mexicanisme a attiré des *seekers* occidentaux, car il propose un système éclectique : entre indigénéité, ésotérisme et New Age⁴⁴. En 2008, un calendrier maya est construit en l'honneur de « 2012 » sur la place centrale de la mairie de Tulum et différents festivals et événements publics ont lieu. Au programme de ces festivités, des pièces représentant la « culture maya ». Celles-ci continuent à être régulièrement organisées par la mairie⁴⁵.

Le « phénomène 2012 » a ainsi eu des répercussions sur l'industrie du tourisme dans toute la péninsule. Depuis, on observe des imitations chamaniques sur des places publiques, en zones urbaines ou sur des sites archéologiques⁴⁶. Dans leur documentaire *Incidents Of Travel In Chichen Itza*⁴⁷, les anthropologues Quetzil Castañeda et Jeffrey Himpele filment la quête d'exotisme affichée aujourd'hui dans les anciennes citées mayas par les Occidentaux. Ils montrent comment les *seekers* produisent une image fantasmée des spiritualités autochtones tandis que des Mayas ethniques luttent pour accéder aux mêmes espaces archéologiques avec la vente d'artisanat.

Ces divisions locales s'expriment aussi dans la trame du documentaire, qui met en scène une cérémonie de l'équinoxe de printemps durant laquelle des *seekers* nord-américains produisent des rituels en anglais, des chants à *Hunab Kú*. Quand ces personnes sont interrogées sur ce qu'elles font, elles répondent en se référant à une spiritualité sans territoire, *universelle*. En réaction, des *H'Men* des communautés revendiquent leur authenticité, reprochant aux *new agers* de transgresser des espaces qu'eux-mêmes investissent peu rituellement, en raison de leur caractère « sacré ».

À Mérida, encore aujourd'hui, les bus touristiques sont décorés de grandes affiches avec le calendrier maya, « 2012 » apparaissant en gros titre. Les enseignes des boutiques d'artisanat de la ville font aussi appel à des images du calendrier rituel.

En 2013, la ville de Mérida finance une revue en ligne appelée *Proyecto Baktún*. Cette revue sur la culture maya, à diffusion gratuite, est réalisée en collaboration avec des anthropologues de la région. Les thèmes sont le rapport à la nature, les rites et les déités précolombiennes, le rapport à la mort, les calendriers et les

44. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2008, p. 187.

45. Elbez, 2016, p. 7.

46. Basset, 2011 et 2012 ; Himpele et Castañeda, 1997, et Castañeda, 2009.

47. Himpele et Castañeda, 1997. Pour la bande-annonce du documentaire, voir [<https://www.youtube.com/watch?v=sHst2XUsUtw>], consulté le 12 mars 2018.

interprétations archéologiques⁴⁸. J'ai eu l'occasion de rencontrer le directeur de la revue, Eduardo Coss, dans un café de Mérida, et il me dit :

Pour commencer, la culture maya est une culture qui a réussi à transcender. C'est la seule au monde qui ait réussi à transcender à partir de coutumes millénaires, c'est-à-dire que les mêmes coutumes que les Mayas pratiquaient il y a cinq cents ans, on peut les retrouver intactes aujourd'hui (...) quand tu analyses le sens et l'objectif de cette pratique, tu te rends compte de la connexion si profonde que les Mayas arrivaient à avoir avec la nature et l'univers. Tout ce que les Mayas faisaient était centré sur leur prochain, et dans le salut même de « In Lak'ech Al Lak'en » – un salut maya, c'est implicitement une philosophie du New Age qui veut dire quelque chose comme « Je suis toi, toi tu es moi ». (...) Nous voulons universaliser ce salut. On veut le propager dans le monde entier parce que c'est le salut maya le plus antique que l'on connaît. C'est un salut qui témoigne du respect, et l'acceptation de l'être humain. Et dans l'époque dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, ce dont on a le plus besoin, c'est le respect et l'acceptation des êtres humains.⁴⁹

À ma surprise, la « culture des Mayas » est aussi lue sous l'angle du New Age dans cette revue locale soutenue par les institutions ; les narratives cohabitent. Une approche notamment destinée au tourisme – la revue existe aussi dans une version anglaise⁵⁰.

En 2012, vivant dans la même région, Mère Nah Kin (*Madre Nah Kin*)⁵¹, dite aussi « Grande prêtresse maya solaire », est invitée en Suisse pour des conférences sur la fin des calendriers mayas. Ses conférences s'inspirent d'un large répertoire ésotérique occidental⁵². Le 21 décembre de la même année, Mère Nah Kin organise un

48. Pour un exemple, voir le numéro en ligne de mars 2015 : [https://issuu.com/baktunnewsmagazine/docs/revista_bakt_n_marzo_2015], consulté le 3 juillet 2020.

49. Coss, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

50. Pour le site de la revue, voir [<https://proyectobaktun.weebly.com>], consulté le 25 mars 2018.

51. Mère ou Madre Nah Kin (avec le titre Dr précédant parfois son nom) est son nom de « baptême maya ». Aujourd'hui, elle est appelée en espagnol *Venerable Abuela Nah Kin*, désignant son statut élevé au sein d'un courant ésotérique local (« Vénérable » pour la Grande Fraternité Universelle) et son statut d'ancienne de la Tradition Maya Solaire (« *Abuela* »). Dans ce chapitre, j'utiliserai indifféremment « Mère Nah Kin », « Madre Nah Kin », « Nah Kin » ou « Vénérable Mère Nah Kin » pour la désigner.

52. Mayer, 2011. Jean-François Mayer a rencontré Mère Nah Kin lors de la préparation des événements de « 2012 ».

« sommet spirituel planétaire » à Uxmal, au Mexique, l'ancienne cité maya⁵³. L'événement marque la fin du Compte long du calendrier maya, qui symbolise aujourd'hui les mouvements de renouveau mayas en Amérique centrale. Placés sous le signe de l'unité, des leaders spirituels des quatre coins du monde y participent, offrant leurs enseignements, tissant des liens et encourageant de futurs échanges transnationaux. Parmi eux, on reconnaît Emoto Masaru, connu au Japon pour ses recherches alternatives sur l'influence de la pensée sur l'eau⁵⁴; le néo-mayaniste Carl Johan Calleman, auteur de nombreux ouvrages sur le calendrier maya⁵⁵; ou encore James Redfield, écrivain reconnu des milieux du New Age⁵⁶. Dans le cadre de ce sommet, les leaders se reconnaissent mutuellement sur la scène globale des échanges spirituels.

Mère Nah Kin est alors médiatisée pour ses représentations autour de « 2012 »⁵⁷. Un message dont elle revendique « l'authenticité maya ». En 2012, sa maison d'édition, basée à Mérida (Yucatán), publie la dernière version de son ouvrage intitulé *El Amanecer del Nuevo Tiempo Planetario. El Auténtico Mensaje Maya* (« l'aube du nouveau temps planétaire. L'authentique message mayas »). Ce livre a déjà été traduit en allemand par une antenne de la Tradition Maya Solaire installée à Munich et publié aux Éditions Sphinx en 2009. Dans ce texte, Nah Kin annonce l'arrivée d'un changement global devant s'opérer dès 2008, qui atteindrait son pic en 2012 et amorcerait son ralentissement en 2016. Si « l'ère antérieure » est définie par la « douleur, la maladie, la dégénération et la mort », la « nouvelle ère » est perçue comme porteuse « d'amour, de régénération, de bonheur, de longévité »⁵⁸. Les membres de son mouvement soulignent le caractère original de cette version du calendrier et revendiquent l'exclusivité des messages de Nah Kin sur « 2012 ».

53. Pour l'annonce de l'événement, voir [https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l-97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8], consulté le 12 juin 2020.

54. Il a notamment publié un livre au succès mondial, voir l'édition française : *Les messages cachés de l'eau*, 2004.

55. Notamment *The Mayan Calendar and the Transformation of Consciousness* (2004).

56. Dans son livre *The Celestine Prophecy* (1994), Redfield relate un récit initiatique au Pérou à la recherche d'un manuscrit antique qui donnerait naissance à une « nouvelle humanité ».

57. Il est possible de consulter en ligne différents articles de presse sur ses conférences en Allemagne et au Mexique.

58. Atelier sur le calendrier maya révolutionné, donné par la fille de Nah Kin, en avril 2014, à Mérida (Mexique).

Le « changement de paradigme » y est décrit dans un registre new age (« changement accéléré par le rayon christique-doré, provenant du centre de la galaxie »⁵⁹). Comme l'atelier lausannois, son message sur « 2012 » est accompagné d'une lecture téléologique des événements : « tout est écrit à l'avance, résister est vain ». Aussi, Nah Kin propose, tout comme le néo-mayaniste José Argüelles, sa propre version du calendrier maya, qu'elle diffuse en Europe à travers ses circuits transnationaux de thérapeutes holistes. En 2014, elle renouvelle cet enseignement par la publication d'un guide pratique sur l'usage quotidien de 260 *Kines* (« symboles ») du calendrier rituel maya⁶⁰. Ce guide propose un mode d'emploi, dans l'esprit des « Mayas d'autrefois », pour interpréter les situations de la vie quotidienne. Nah Kin élabore ainsi, sur la base de « 2012 », une théorie pratique des calendriers mayas, sous l'angle du développement personnel. En voici un exemple⁶¹ :

Kin	<i>Manik « Main »</i>
Couleur	<i>Noir</i>
Élément	<i>Eau</i>
Qualités essentielles	<i>Rétablir de bonnes relations interpersonnelles</i>
Journée propice à	<i>Améliorer les relations avec les personnes qui te sont importantes dans la vie</i>
Sagesse du jour	<i>Se donner l'objectif de renouveler les liens avec les personnes qui te tiennent à cœur</i>
Affirmations transcendantales	<i>Le but est de guérir de ses relations. « J'ai l'opportunité de voir... (nom de la personne) avec sensibilité, amour et compréhension »</i>

Le 21.12.12, à 5h12 du matin, en posture de prière devant l'imposante pyramide d'Uxmal, des milliers de *seekers* ont célébré l'« arrivée d'un Âge d'or » ; celle d'une ère positive, de « lumière, d'amour et d'harmonie »⁶². Positionnés à la « source même » de la « réception maximale »⁶³ des « rayons galactiques de la nouvelle ère »,

59. Nah Kin, 2012, p. 2.

60. Venerable Abuela Nah Kin, *260 Kin del Calendario Sagrado Maya*, Editorial Kinich Ahau, 2014.

61. Nah Kin, 2014, p. 67. Traduction personnelle.

62. Discours de Mère Nah Kin : [https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l-97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8], consulté le 2 février 2016.

63. Les termes entre guillemets sont des expressions des acteurs.

les adeptes dansent, chantent, pleurent, s'embrassent et forment de nouvelles alliances⁶⁴. Cet événement, organisé par la TMS, marque la naissance de nouveaux liens transnationaux entre acteurs new age, pour qui « 2012 » est un moyen de diffuser un message et de trouver une visibilité internationale.

Les participant-e-s reproduisent ensuite ces cérémonies dans leur contexte propre. « 2012 » devient une référence chez les alternatifs qui ne se situent pas dans l'héritage direct de la mayanité. Dans cette catégorie, mentionnons l'exemple des néochamanes déo-Celtes français, étudiés par l'anthropologue Sybille Rouiller⁶⁵. Les déo-Celtes français ont participé à ce rituel collectif à la suite de l'invitation lancée par la Tradition Maya Solaire⁶⁶ et ont été initiés au sein même du mouvement mexicain. Les groupes néochamaniques européens puisent ainsi leur inspiration dans l'univers néochamanique centre-américain. La participation des déo-Celtes au sommet planétaire, nous dit Rouiller, a pour but, selon les termes des acteurs, de :

Témoigner leur solidarité à *leurs frères* mayas dans la célébration de leur tradition tout en étant dans une démarche d'échange spirituel planétaire : la communion des énergies pour élever les consciences humaines dans la paix, l'amour et le partage en formant une immense roue de médecine fraternelle.⁶⁷

La dimension transnationale de l'événement fait écho à la « convergence harmonique » de José Argüelles en 1987, mais aussi, et plus récemment, à des événements néochamaniques organisés en Europe, comme des festivals pan-indianistes.

(NÉO)-COSMOLOGIES MAYAS

ET TRAJECTOIRES RELIGIEUSES TRANSNATIONALES

Les panthéons mayas classique et postclassique sont composés de différentes « déités », de puissances naturelles et d'entités, qui nous sont rapportées par les récits des chroniqueurs espagnols⁶⁸.

64. Farahmand et Rouiller, 2016, pp. 53-54.

65. Rouiller, 2015. La vidéo de présentation des déo-Celtes invités à ce sommet planétaire organisé par Nah Kin : [https://www.youtube.com/watch?v=YZFCyOYC_WM], consulté 25 juin 2020.

66. Pour l'invitation de Nah Kin, voir [<https://www.youtube.com/watch?v=nK-8ZUV-HLL0>], consulté le 12 juin 2020.

67. Farahmand et Rouiller, 2016, p. 54.

68. Demarest, 2004, p. 177.

Ces déités, dieux et déesses sont interprété-e-s dans l'historiographie classique comme des entités plurifonctionnelles, interactionnelles, et ayant des attributs multiples.

Elles sont structurées de principes duels en constantes interactions, tels que le féminin *vs* le masculin, le jour *vs* la nuit, la mort *vs* la vie, mais qui correspondent à deux faces du même principe⁶⁹. Leurs attributs varient selon les contextes géographiques et les époques. Au Mexique, dans le panthéon yucatèque, ces divinités sont généralement associées aux quatre points cardinaux, qui sont, eux-mêmes, associés à quatre couleurs : « Le rouge à l'est, le noir à l'ouest, le blanc au nord et le jaune au sud. »⁷⁰ La représentation maya classique de l'univers est également structurée en plusieurs plans, comme le fait remarquer l'archéologue mésoaméricaniste Arthur Demarest :

Vingt-deux niveaux – treize pour les cieux, neuf pour le monde souterrain ou inframonde –, chacun étant personnifié par une divinité particulière et chacun formant un plan d'existence distinct (...) . Entre les cieux et l'inframonde, où régnaient la nuit et les morts, se trouvait le plan terrestre de nos existences. (...) Chaque niveau possédait aussi ses quatre couleurs correspondant aux quatre points cardinaux.⁷¹

La vie, l'univers, le temps et les espaces sont sacralisés et ritualisés⁷². Aussi, dans la cosmographie maya classique, les *Bacabes* – une notion apparaissant souvent dans le néochamanisme mexicain – sont des « déités du plan terrestre ». Ils soutiennent les cieux⁷³. Par exemple, Ek Chuah est perçu dans l'univers cosmovisionnel yucatèque comme le « dieu du centre du monde »⁷⁴. Les déités de la pluie, les *Chaaks*, se manifestent sous diverses formes et sont associées aux points cardinaux ainsi qu'à des couleurs spécifiques : « Le *Chaak* rouge de l'est, par exemple, était porteur d'attributs et de présages particuliers, variant en fonction des journées du calendrier et de la position des corps célestes. »⁷⁵

69. De la Garza, 1999 ; Demarest, 2004.

70. Demarest, 2004, p. 178.

71. *Ibid.*, pp. 178-180.

72. Dante, 2011.

73. Demarest, 2004, p. 181.

74. De la Garza, 2002, pp. 13 et 69 ; Bustos Trejo et Del Moral, 2002, p. 34.

75. Demarest, 2004, p. 80.

Ces référents symboliques vont inspirer la TMS. La Tradition Maya Solaire naît dans les années 1970 au Mexique autour d'un mythe fondateur. Au centre de ce mythe, il y a Kinich Ahau, une figure mythologique locale, qui au sein de la TMS est anthropomorphisée et représentée avec des qualités génétiques supérieures. Au fil des années, cette tradition prend la forme d'un véritable mouvement, épicentre d'un néochamanisme urbain. Dans ce récit fondateur, Kinich Ahau est représenté comme un prêtre aux origines atlantes⁷⁶. Le mythe relate le récit suivant : durant « l'épopée atlante », Kinich Ahau a le rôle de chef suprême de la « lignée des prêtres solaires », connue au sein du groupe pour s'être focalisée sur le développement d'une culture génétique. Grâce à un travail sur la génétique, Kinich Ahau revient à une « pureté primordiale ». Fort de ce savoir, il se déplace de l'île de l'Atlantide jusqu'aux côtes de la péninsule du Yucatán afin d'exercer son ministère. Il fonde alors une « lignée », initiant ses disciples à la « plus élevée et la plus pure des cosmologies mayas »⁷⁷. La Tradition Maya Solaire se revendique de cette lignée mythique.

Dans sa phase yucatèque, ce prêtre aurait connu un « Âge d'or » – associé ici à la civilisation maya classique. Il aurait alors « ascensionné » (dans le sens de « s'élever ») dans « une autre dimension » en raison de ses « avancées spirituelles ». Depuis, il apparaîtrait régulièrement et exclusivement à Mère Nah Kin, s'exprimant par des messages codés qu'elle seule serait à même de « décrypter »⁷⁸. Dans cette narration, Mère Nah Kin et Kinich Ahau sont dits former une dualité « féminin-masculin », liés par « mariage spirituel » unissant la « terre (principe féminin) et le ciel (principe masculin) ». La TMS fonde son culte solaire sur un principe de fécondation, au sens métaphorique. Je cite : « L'énergie solaire est masculine, il lui faut une réception féminine qui est la pyramide d'Uxmal, le culte solaire est masculin, le féminin reçoit, donc c'est la pyramide. »⁷⁹

Ce récit fondateur se fonde sur une division de genre⁸⁰, où le « féminin », associé à la terre, est un principe passif, et le masculin une

76. Mère Nah Kin relate le récit de Kinich Ahau dans sa première publication en 1997 : *Kinich Ahau. Sabiduría Solar* (« Kinich Ahau. Sagesse solaire »), Editorial Kinich Ahau SCP, 2012 (1997), Mérida.

77. *Ibid.*, pp. 8-9.

78. Mère Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

79. Conférence de Shantal, pendant les modules initiatiques du 10 avril 2014, Mérida, Mexique.

80. Ici, le « genre » fait référence à des discours, qui véhiculent des idéologies. Il désigne un « champ au sein duquel, ou par le moyen duquel le pouvoir est articulé », Scott et Varikas, 1998, p. 143.

force « créatrice et active ». Une composition qui ne s'inscrit pas dans la ligne des traditions mésoaméricaines, où la terre, ou plutôt le principe tellurique (qui peut être masculin ou féminin) est représenté comme une force transformative, doté d'un pouvoir créateur et actif⁸¹.

Ce récit nous rappelle l'eugénisme dans certaines nouvelles spiritualités. Il s'agit chez Nah Kin de *revenir* à un *Âge d'or*, ceci à condition d'améliorer le patrimoine génétique humain. Elle associe cette représentation à une civilisation mythique du bassin méditerranéen relevant de l'Atlantide et délocalise ainsi les origines du panthéon yucatéque. Dans ces thèses diffusionnistes, une mise en circulation transatlantique de personnes et de représentations survenues avant l'arrivée des colons est à l'œuvre.

Le parallèle entre civilisations précolombiennes et Atlantide, envisagées comme symboles d'une *période heureuse*, est analysé par l'archéologue et anthropologue Arthur Demarest. Dans ce sens, il mentionne le développement d'imaginaires populaires et romantiques sur la disparition des sociétés mayas :

Et puis il y a l'évidence, abondamment discutée, de l'effondrement soudain et inexpliqué d'une civilisation parvenue à un haut degré de sophistication et de culture. Le mystère de cette civilisation a inspiré de nombreux romans et films consacrés aux « cités perdues de la jungle », combinant certains traits de la civilisation classique maya avec un montage incongru d'éléments stylistiques empruntés à d'autres cultures. (...). Il est vrai que l'obsession populaire pour ses aspects mystérieux a suscité d'extravagants récits du passé maya. Certains ont voulu mettre en rapport les anciens Mayas avec les tribus disparues d'Israël, avec les colons issus des continents engloutis de l'Atlantide ou de Mu, ou encore avec des visiteurs extraterrestres (...). Les cités perdues des Mayas, la jungle, les écritures secrètes et les tombes ont fourni le matériau brut pour un large éventail d'interprétations multicolores qui, parfois, ont peu ou pas du tout à voir avec les anciens Mayas, et même, dans certains cas, se montrent assez condescendantes vis-à-vis de leurs descendants contemporains opprimés.⁸²

Le mouvement de Mère Nah Kin s'inscrit parfaitement dans cette ligne. Kinich Ahau est initialement une figure mythologique

81. Monaghan, 2000.

82. Demarest, 2004, pp. 14-16.

locale, traditionnellement conçue comme «gardien du soleil»⁸³. Dans les panthéons mayas classique et postclassique, il est perçu comme «l'ancien dieu solaire», dit aussi le «Seigneur au visage solaire» («*Señor de Rostro Solar*»⁸⁴). Il est parfois représenté en jaguar: «cette puissante divinité était censée se métamorphoser en félin chaque fois que sa course nocturne l'amenait à traverser les profondeurs de la Terre»⁸⁵. Le Kinich Ahau de la TMS est tout sauf un félin, il est relu dans un langage néo-ésotérique et new age:

Constitution physique élancée, robuste, fort, la peau blanche et les cheveux blonds. Il présente des caractéristiques physiques très éloignées de celles des natifs locaux, sa beauté exquise et ses cheveux dorés comme le soleil conduiront le peuple à l'appeler le prêtre au visage doré, ou *Kinich Ahau*.⁸⁶

Kinich Ahau est donc présenté avec un physique que l'on peut qualifier de caucasien, cheveux et barbe blond doré, yeux bleus. Il est vêtu d'un costume sophistiqué, ouvragé et doré. Entouré d'un halo qui peut être qualifié de christique, il reproduit un *mudra*, c'est-à-dire une position symbolique des mains issue de la culture védique. Cette pièce centrale de l'iconographie du groupe contraste avec les représentations classiques tardives qui évoquent l'image d'une divinité monstrueuse⁸⁷, ainsi qu'avec la représentation yucatèque postclassique⁸⁸: un homme à la peau foncée, aux traits indigènes, représenté assis en tailleur, avec une tenue sobre à l'esthétique maya.

À l'instar des observations de Stefania Capone sur le mouvement de réafricanisation qui part d'une quête de «pureté africaine», la néo-mayanisation passe par l'injection d'influences globales dans le local⁸⁹. Cette dynamique est marquée par des précontraintes, que sont les doctrines pré-acceptées avec lesquelles Mère Nah Kin a été en contact au long de sa trajectoire (néo-ésotérisme, néo-orientalisme, New Age, doctrines théosophiques I AM de Guy Ballard

83. Villar Maria, 1989.

84. Sorelo Santos, 2002, p. 94.

85. Taub, 1995, p. 97.

86. Nah Kin, 2012, p. 9.

87. À ce sujet, voir les travaux de Dante, 2011, p. 40.

88. Voir la «liste des divinités mayas» représentées par l'anthropologue Paul Schellhas (1904).

89. Capone, 2014. pp. 110-111.

dans les années 1930 aux États-Unis⁹⁰). Est alors observable une sorte d'« indigénisation », c'est-à-dire une mise en rapport de représentations importées avec une référence locale requalifiée.

L'analyse de la trajectoire de Mère Nah Kin permet de comprendre la généalogie doctrinale du mouvement⁹¹. Mère Nah Kin est une femme mexicaine métisse (*mestiza*), diplômée en psychologie sociale, qui a suivi les enseignements de maîtres spirituels de différentes cultures et traditions. Son cheminement spirituel débute alors qu'elle est très jeune, sur les pas de sa grand-mère « chamane » dite « olmèque »⁹², qui aurait éveillé en elle des « facultés psy » (facultés extrasensorielles, clairvoyance, précognition, médiumnité).

Elle dit avoir eu un premier contact avec le New Age à l'âge de 14 ans, par le biais de son initiation à la Grande Fraternité Universelle (GFU)⁹³. La Grande Fraternité Universelle est issue d'un courant ésotérique français mené par Raynaud de la Ferrière, ayant été diffusé en Amérique latine dans les années 1950. Au fil de son développement, mené notamment par le Vénézuélien José Manuel Estrada, qui était chargé de la mission sur ce continent, des cosmovisions indigènes réinterprétées sont intégrées aux doctrines de la GFU, rompant ainsi avec ses tendances initiales⁹⁴. La GFU originelle, de tendance orientaliste, était caractérisée par la propagation de la « mission du Verseau ». Les pratiques étaient notamment associées au yoga, à l'astrologie et au véganisme, cela à l'intérieur d'ashrams. Au contact avec les contextes autochtones latino-américains, notamment celui des Huichols⁹⁵ au Mexique, certains leaders de la GFU indigénisent le mouvement tout en l'intégrant à un discours néo-ésotérique et new age⁹⁶.

C'est le cas de Días Porta, un leader que j'ai pu rencontrer et interviewer lors de mes recherches au Mexique, qui manifeste une affinité particulière avec l'univers des Mayas. Il va poursuivre

90. Voir à ce sujet Overton Fuller, 2005.

91. Ces données biographiques ont été recueillies de plusieurs façons : entretien conduit sur le terrain avec elle, discours qu'elle a tenu pendant des événements lors du terrain, séries d'entretiens avec d'autres membres du groupe relatifs à son parcours, à ses publications, et biographie de celle-ci sur le site officiel du groupe : [<http://www.kinich-ahau.org>], consulté le 10 mars 2018.

92. Il s'agit ici d'une tradition réinventée, puisque les olmèques en tant que civilisation n'existent plus. Il s'agit donc d'une culture archéologique.

93. Dans ce chapitre, j'utiliserai indistinctement le terme complet Grande Fraternité Universelle ou son abréviation, GFU.

94. Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012.

95. Culture indigène de la Sierra Madre occidentale, au centre-ouest du Mexique.

96. Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012, p. 225.

la diffusion du mouvement dans la région du Yucatán, où je l'ai rencontré lors d'un atelier sur « l'ère du Verseau ». La GFU est, dans les années 1970, l'un des principaux diffuseurs de la culture New Age au Mexique⁹⁷.

Nah Kin aurait obtenu au sein de ce mouvement ésotérique le haut grade de *Vénérable Sat Arha*⁹⁸. Elle est ensuite formée à la métaphysique, alors influencée par les doctrines théosophiques nord-américaines – I AM de Guy Ballard (1878-1939). Ce dernier est, dans les années 1930 aux États-Unis, le véritable précurseur du New Age et le premier théoricien de la philosophie des « maîtres ascensionnés »⁹⁹. À travers ce courant, elle est précisément initiée à la théorie des « maîtres ascensionnés ». Une théorie qu'elle approfondit dans un « Cours de Miracle », connu au Mexique pour ses assemblages entre le monde angélique chrétien et le New Age. À cette période, elle ouvre un restaurant végétarien à Mérida, El Arbol, qu'elle tiendra durant cinq ans, et qui se trouve être l'un des premiers espaces végétariens de la région. Elle est ensuite formée à des méthodes de « sagesse orientales et au chamanisme sud-américain ». Puis à l'ésotérisme occidental combiné à de l'accompagnement psycho-spirituel (psycho-astrologie, reiki, lithothérapie, *rebirthing*, neurolinguistique, quêtes des animaux de pouvoir, régression aux vies antérieures, méditations actives d'Osho¹⁰⁰, entre autres¹⁰¹).

Cette mobilité religieuse et spirituelle participe chez Nah Kin à une construction positive de l'image de soi : elle se considère comme spirituellement « très éveillée » depuis l'enfance et déclare également avoir toujours été une « disciple modèle », « engagée, responsable, parfaite ». Elle précise enfin avoir été reconnue par tous ses maîtres comme une « élève très évoluée ». Dans cette auto-hagiographie, elle met en avant le thème de la reconnaissance ; elle aurait reçu des titres élevés de chaque tradition fréquentée. Elle aurait côtoyé des groupes bouddhistes et hindous, participé à des cercles d'Osho et à des danses soufies et néo-aztèques (*danzas concheras*). Elle aurait également été en contact avec Paramahansa

97. *Idem*.

98. Entretien avec la nièce de Mère Nah Kin, 24 avril 2016, Mérida, Mexique.

99. Overton Fuller, 2005.

100. Bhagwan Shree Rajneesh, né sous le nom de Chandra Mohan Jain en Inde (appelé plus tardivement Osho), est un gourou indien qui a fondé un nouveau mouvement religieux, le Rajneeshisme ou mouvement d'Osho. Il est l'initiateur de la « méditation dynamique ou active ». À ce sujet, voir, entre autres, Palmer, 1992.

101. Voir [<http://venerableabuela.com/bio-ext.html>], consulté le 25 juin 2015.

Yogananda (1893-1952)¹⁰², gourou indien, auteur du fameux *Autobiography of a Yogi* publié en 1946. Elle aurait en particulier suivi ses enseignements autour de la « Mère divine » dans l'un de ses ashrams mexicains. Elle aurait, par la suite, reçu les enseignements de Saint Aeolus, une figure centrale d'un courant ésotérique qu'elle dénomme la Grande Hermandad Blanca¹⁰³.

C'est vers les années 1980 qu'elle dit prendre contact avec l'univers symbolique des Mayas. En 1993, elle reçoit un livre qui « révolutionne sa vision spirituelle », intitulé *Le Temple du Soleil, sur la montagne sacrée d'UXMAL*¹⁰⁴. Dans ce livre, elle dit avoir pris connaissance pour la première fois de la figure solaire de « Kenich Ahan » (telle qu'elle est décrite dans ce livre). Cet ouvrage lui est offert par un groupe nord-américain, The Bridge to Spiritual Freedom, un courant de la métaphysique. Le groupe nord-américain en question, né du mouvement I AM de Ballard, aurait été très prolifique dans les 1940-1950, notamment dans le domaine de la théosophie et de l'ésotérisme.

À la suite de la lecture de ce livre, Mère Nah Kin dit ressentir alors « un appel ». Elle se rend aux temples d'Uxmal et dit y avoir reçu « des visions » qui l'encouragent à « réactiver la sagesse maya ». Dans cette narration, qui met en avant l'idée d'une crise mystique subite et précipitée, des changements importants succèdent à ce premier appel. Nah Kin est alors psychothérapeute dans un cabinet à Mexico City. Nombre de ses patient·e·s auraient reconnu en elle son caractère « d'élue ». Elle décide dès lors de « suivre les signes de la vie » qui l'amènent au Yucatán¹⁰⁵. Son système de sens a donc une influence concrète sur son mode de vie ; elle oriente sa mobilité spatiale. Il s'agit d'une tendance rencontrée chez presque tous les néochamanes interviewés, qui disent s'être rendus à tel ou tel endroit, à la suite d'« appels de l'âme » ou de « révélations » sous la forme de « signes », et parlent de la région du Yucatán comme d'une « terre de guérison ».

102. Probablement par « vision », puisqu'il décède en 1952.

103. Il peut s'agir de la « Fraternité blanche universelle » (un courant ésotérique bulgare), ou d'un courant dérivé de la théosophie I AM de Ballard. Une recherche sur le web, en mars 2018, montre que Saint Aeolus est une figure connue et vénérée dans différents courants ésotériques en tant que « maître ascensionné ».

104. Le titre en espagnol est *Templo del Sol – Maestros Ascendidos*, Editorial Plateada, la date de publication est introuvable sur le web (recherchée le 29 mai 2018). La translittération *Le Temple du Soleil, sur la montagne sacrée d'UXMAL* est une traduction française. Je n'ai pas retrouvé cette édition.

105. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

C'est à la suite de la rencontre avec l'univers du Yucatán que l'idée de transition apparaît dans son discours. Elle passe d'une pratique thérapeutique au leadership d'un mouvement spirituel. C'est à ce moment précis qu'au lexique thérapeutique (« guérison des âmes », « enlever la douleur », « aider à sortir de la souffrance », « patient », « cabinet ») s'ajoute aussi un registre millénariste et utopique (« créer un nouveau monde de paix, d'abondance », « dépasser les conditions actuelles », « trouver un nouvel équilibre pour entrer dans l'univers de pure énergie »)¹⁰⁶.

La multiplication des références (chamanisme, New Age, néo-ésotérisme, etc.) est positivement connotée chez elle, synonyme à la fois d'enrichissement personnel et d'autorité spirituelle. Il s'agit probablement là de l'une des rares versions de « syncretisme » dans la modernité où l'éclectisme est positivement perçu. Une valorisation qui découle aussi de l'héritage théosophique du XIX^e siècle et de l'idée centrale qu'il véhicule : toutes les religions mènent à une même vérité, dont il faut rechercher « l'essence commune ». Face à cette culture théosophique, l'anthropologue des religions peut difficilement retracer des généalogies précises. L'intérêt présenté par le parcours de Mère Nah Kin réside dans sa création d'un corpus central à partir d'éléments a priori disparates.

Lors de l'entretien, elle met en avant sa mobilité d'un courant spirituel à un autre, cela a priori dans la même dynamique que le « butinage religieux » de Edio Soares¹⁰⁷ : elle a multiplié les référents symboliques et leurs contextes d'ancrage. Comme mentionné, pour Soares, le butineur brésilien circule d'une dénomination religieuse à une autre dans un mouvement multidirectionnel, et pour ainsi dire synchronique (à un moment donné) dans le temps et l'espace. Il fait sans cesse des allers-retours d'un point à un autre¹⁰⁸.

Or, Nah Kin a circulé dans une dynamique diachronique (dans le temps) et progressive (ce qui vient après est meilleur). Elle construit ainsi un univers symbolique cohérent sur le long terme. Pour reprendre les termes de Soares¹⁰⁹, elle passe de A à B, puis à C, sans revenir à A ou à B, ni appartenir à aucun des trois. Arrivée à C, en l'occurrence la Tradition Maya Solaire, elle y reste toutefois de manière permanente, persuadée d'avoir atteint son objectif¹¹⁰.

106. *Idem*.

107. Soares, 2009.

108. *Ibid.*, p. 57.

109. Soares, 2009.

110. Farahmand, 2017.

Or, Soares définit que : « Le butinage s'arrête là où les formations syncrétiques ou hybrides se réalisent, le butinage est processus, production et non produit. »¹¹¹

Cette affirmation s'illustre aussi dans les propos de Nah Kin ; elle circule dans le temps, « inhalant le nectar » de chaque tradition, qu'elle intègre pas à pas, selon une métaphore identitaire. Arrivée aux « Mayas », elle sent que le processus a atteint son terme, car elle parvient à une « unité » :

J'ai été beaucoup de choses tout au long de ma vie, mais toujours très engagée, non ? Très, très engagée dans chaque chose. Et chaque chose était un chemin comme pour récupérer une pièce de moi. Je le sentais comme si je l'intégrais [*expiration*]. Comme absorber le nectar, l'essence de ce chemin [*inspiration forte comme pour signifier la respiration pranique qui se pratique au sein de son mouvement*], je le faisais en moi. Beaucoup de Paramahansa Yogananda. Je peux te dire beaucoup de choses sur lui. Beaucoup de Mahatma Gandhi. Donc, la non-violence, pour moi, c'est essentiel, non ? Ça entraînait [*inspiration artificielle*]. Par exemple Paramahansa, l'amour avec la mère divine, tu vois. Je sens l'amour pour la mère divine si profondément, exactement comme je le sentais pour Paramahansa [*Inspiration*], c'est mien maintenant. Donc [*expiration*], des choses comme ça, beaucoup de rencontres avec des maîtres ascensionnés, différents maîtres. Mon maître, comme guide le plus élevé, s'appelle Saint Aeolus, qui est l'Esprit saint cosmique. Donc de chemin spirituel, j'en ai depuis toute la vie. Dans chacune de ces traditions, j'ai eu des niveaux spirituels très avancés. Dans toutes, j'ai reçu la reconnaissance spirituelle maximale, depuis très petite, ne crois pas que : « Ah elle est devenue grande et a été reconnue », non. Depuis toute petite, où que j'arrive, j'étais toujours traitée comme la disciple parfaite, comme la future maître – donc, un niveau de respect très grand. Je sentais que ça faisait partie de mon chemin, mais que ce n'était pas l'objectif sur mon chemin. (...) J'aimais bien, mais c'était encore une étape, ce n'était pas l'objectif de ma vie (...).¹¹²

C'est dans ce langage métaphorique que Nah Kin relate, en des termes extrêmement valorisants, le récit de sa mobilité.

111. Soares, 2009, p. 60.

112. Mère Nah Kin, 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

Son récit biographique est rythmé en deux temps. Une première phase de vie est conçue comme un « apprentissage ». Cette phase est marquée par une mobilité lui permettant d'accumuler des connaissances et des expériences. La deuxième phase est marquée par des discours sur le retour à la tradition et aux racines culturelles. Au sens de la sociologue Danièle Hervieu-Léger¹¹³, cela implique une inscription dans une lignée croyante, c'est-à-dire dans une lignée trouvant une autorité légitimatrice et historique, dans l'idée de la tradition¹¹⁴.

Si le butinage de Soares, dans les quartiers de Joinville au Brésil, repose sur les relations de voisinage dans sa « trame sociale », la mobilité de Nah Kin est motivée par des dynamiques familiales et de genre¹¹⁵. Sa trame est ici biographique. C'est par sa grand-mère qu'elle chemine d'abord vers le chamanisme olmèque (une tradition réinventée), puis, passant par une amie de la famille, elle rencontre son premier maître de la Grande Fraternité Universelle. Sa fille est l'héritière officielle de la Tradition Maya Solaire. Sa nièce est une initiée au haut rang de la Tradition. Son parcours à travers les différents courants de la mexicanité est réalisé avec son premier conjoint. Aujourd'hui, une partie des activités du groupe sont menées par son second époux. Sa mobilité répond aussi à une logique individuelle d'évolution. Dans sa perspective, ce qui vient après est toujours plus évolué, plus juste.

La particularité des groupes religieux transnationaux est leur dynamisme dans l'espace transnational. Celui-ci est fortement généré par la mobilité des membres et de leaders qui circulent rapidement¹¹⁶. Ces réseaux sont constitués d'« agents clés » (*agents-nœuds*) reconnaissables par leur ultra-mobilité et leur rôle de connecteurs ; ce sont les principaux diffuseurs des savoirs¹¹⁷. Dans cette perspective, Nah Kin peut être considérée comme l'un de ces acteurs clés. Cependant, elle présente la particularité d'adopter une double mobilité : à la fois géographique (transnationale) et spirituelle¹¹⁸. Sa mobilité transnationale est intense, puisqu'elle a voyagé non seulement en Amérique du Nord, en Amérique du Sud, en Europe et au Japon, mais a également parcouru différentes régions

113. Danièle Hervieu-Léger, 1993.

114. *Ibid.*, p. 119.

115. Farahmand et Rouiller, 2016, p. 66.

116. Farahmand et Rouiller, 2016.

117. De la Torrée, 2014 ; Capone et Mary, 2012.

118. Farahmand et Rouiller, 2016, p. 66.

du Mexique. Sa transnationalité répond certes à une soif de culture spirituelle, mais aussi à des nécessités missionnaires. Elle dit visiter jusqu'à quatre pays par mois¹¹⁹.

Le lien entre mobilité, appropriation et transmission des connaissances est abordé avec une certaine flexibilité par Nah Kin¹²⁰. Les participant-e-s sont encouragés à diffuser ses enseignements « avec responsabilité » et à devenir enseignant-e-s à leur tour. La « rapide diffusion » du mouvement est expliquée par la portée « pratique » des contenus¹²¹. Dans ses enseignements à l'étranger, elle dit ainsi mettre l'accent sur des contenus « facilement exportables » (par exemple l'usage quotidien des symboles du calendrier). À la fin des années 1990, Nah Kin gagne en visibilité internationale par ses représentations autour de « 2012 ». Un thème qui encourage le mouvement à créer sa chaîne YouTube¹²².

Les initié-e-s à cette tradition sont notamment des Occidentaux *new agers* et/ou thérapeutes holistes. Ils se disent « spirituels, mais pas religieux ». Une majorité d'entre eux proviennent des pays d'Europe de l'Ouest, particulièrement d'Allemagne, de Suisse et d'Italie. Ils participent aux activités au Mexique et les retransmettent chez eux, dans leur espace de bien-être, des espaces d'influence néochamanique. Il en va de même pour les participant-e-s mexicains – tous métis (*mestiza*) –, qui proviennent pour la plupart de Mexico City, ou pour les personnes en provenance du Japon et d'Amérique latine.

Les ressources économiques de cette mobilité sont trouvées au sein même de la transnationalité. Les leaders mexicains sont généralement invités à l'étranger aux frais de l'hôte. Leurs frais d'hébergement, de nourriture et de déplacement sont pris en charge par le centre d'accueil. Bien que la transnationalité apporte des ressources matérielles, sous la forme d'un défraiement, les conférences, en elles-mêmes, ne sont pas ou peu directement lucratives.

C'est dans le champ du symbolique que le groupe négocie des ressources matérielles, à travers des rituels hebdomadaires « d'abondance » avec des « offrandes à la Terre-Mère » sous la forme de semences. J'ai pu participer à l'un de ces rituels d'abondance,

119. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

120. Ces prochains passages sont issus d'une triangulation entre plusieurs sources : mes observations directes, les échanges informels avec les participants et les entretiens.

121. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

122. La chaîne est suivie aujourd'hui par des milliers d'internautes (1460 abonnés à la chaîne, et entre 900 et 2000 « vues » – marquées sous les vidéos), en date du 26 juin 2020.

où sont déposées dans un vase toutes sortes de graines (*semillas*) – céréales, lentilles, haricots, tournesol, courge, sésame, graines de fruits, de maïs –, et de l'argent (pièces et billets), tout en récitant des prières invitant la « Terre-Mère » à les « inonder de son abondance matérielle ».

Le groupe compte des milliers de membres disséminé-e-s sur la carte mondiale. Les flyers des tournées de Nah Kin font systématiquement apparaître les symboles du mouvement sur un fond de paysage local. Les centres thérapeutiques d'accueil, à l'étranger, préparent les posters, les matériaux didactiques et l'autel chamannique à l'occasion de la venue des leaders mexicains. Comme pour chaque événement, une longue table est dressée pour la vente des tenues cérémonielles, accessoires et objets, soulignant la présence d'une logique marchande propre à ces milieux. Les matériaux des conférences données à l'étranger sont traduits dans la langue d'accueil. Une fois le message diffusé, Nah Kin dit ne plus intervenir dans les appropriations de celui-ci, ni dans sa rediffusion. La condition qu'elle impose est de ne pas mélanger substantiellement les contenus de la TMS avec d'autres pratiques. Elles peuvent certes cohabiter, mais le groupe refuse la synthèse, c'est-à-dire la création d'une nouvelle méthode, commercialisée, fondée entre autres sur ses enseignements sans la citer.

CASA DEL SOL : UN ESPACE DE BIEN-ÊTRE PAS COMME LES AUTRES

En 2008, la TMS fonde Casa del Sol à Mérida, le lieu principal des formations et des initiations. Mérida, la capitale de l'État du Yucatán (située au nord-est), connaît une croissance démographique importante à partir des années 1970, en raison de l'exode rural. Cette ville est actuellement considérée comme une zone métropolitaine complexe, qui concentre une forte croissance économique. Dite aussi la « ville internationale de la région du sud-est du Mexique », elle représente le centre le plus dynamique de toute la péninsule, avec, en 2010, plus d'un million d'habitant-e-s¹²³. La région est particularisée par une mobilité urbaine importante.

En 2005, la population de la zone métropolitaine de Mérida (ses six municipalités incluses : Conkal, Kanasín, Mérida, Progreso, Ucu, Umán) compte 265 341 personnes qui parlent le maya sur

123. Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012, pp. 27 et 38.

947 194 habitants, soit un total de 28,01 %¹²⁴. Or, on y observe, aujourd'hui, toute une sous-culture spirituelle avec une sensibilité new age, qui ne se réfère pas nécessairement aux identités ethniques. Celle-ci est centrée sur l'expérience subjective, une conception holiste de la personne et des activités de bien-être. L'espace public foisonne de flyers, plaquettes et affiches holistiques (yoga, tai-chi, reiki, méditation, tarot, massages). Les personnes que j'ai rencontrées circulent en réalité dans cette sous-culture préétablie.

Dès 1990, Mérida est divisée en trois zones organisées par classes sociales : 1) le nord-est est habité par les couches moyennes et hautes, principalement des fonctionnaires d'État, de riches migrant·e·s et des entrepreneur·e·s ; 2) Le sud-est est constitué de quartiers populaires ; 3) Dans les zones semi-rurales en périphérie se trouvent des fermes de sisal et d'henequen¹²⁵. Le centre de la TMS siège dans la municipalité même de Mérida, au nord-ouest de la zone historique, dans des quartiers plutôt aisés.

Si la diversité religieuse de Mérida n'est pas directement délimitée par l'INEGI¹²⁶, ses habitant·e·s témoignent de la présence d'environ 40 églises catholiques, de quelques temples de l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours (mormons) et de plusieurs centres holistiques non répertoriés¹²⁷ ; la pratique d'un catholicisme maya populaire dans la sphère privée est également attestée. L'industrie du tourisme représente la troisième source importante du produit intérieur brut (PIB) de la zone métropolitaine de Mérida¹²⁸.

A priori, Casa del Sol ressemble aux autres espaces holistiques du Yucatán. Mais en le côtoyant davantage, on comprend qu'il est le siège d'initiations à une tradition chamanique. Mon travail de terrain auprès de ce groupe débute ainsi, avec une ethnographie de cet espace, au jour le jour.

124. *Ibid.*, p. 221.

125. Plante locale qui représente l'industrie d'exportation principale du Yucatán.

126. Le panorama des religions au Mexique, recensé par l'INEGI en 2010, indique les spécificités par État, mais ne montre pas les variations au niveau des municipalités. De plus, comme déjà mentionné, ces statistiques semblent limitées, du fait qu'elles n'intègrent pas la catégorie de « spiritualité » et encore moins les pratiques religieuses. Pour ce panorama officiel, voir [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf], consulté le 3 juillet 2020.

127. Il n'existe à ma connaissance aucune cartographie récente de la diversité religieuse à Mérida. L'anthropologue Nahayeilli Juárez Huet cartographie actuellement les pratiques holistiques de la région.

128. Quezada, 2010, p. 243.

L'espace est relativement grand : trois grandes salles, une réception avec une boutique ésotérique proposant des objets provenant des circuits ésotériques occidentaux, mais aussi de la néo-mexicanité (mouvement mexicain de revitalisme indigène), une grande salle de cours, un jardin pour les rituels initiatiques, une cuisine avec des produits locaux ou importés (bio et véganes), ainsi qu'un cabinet de thérapies à l'étage.

Parallèlement aux activités initiatiques, le centre propose des cours de tai-chi, de yoga, de méditation active d'Osho et de « méditation par les anges », des lectures du calendrier maya (calendrier rituel), des thérapies de groupe, des cercles de femmes et des consultations de « kinésiologie maya »¹²⁹. Sur les flyers du centre, les femmes sont plus représentées que les hommes. Ces derniers n'apparaissent jamais seuls, uniquement dans un contexte de couple hétéronormé, bien que le mouvement admette l'éventail des orientations sexuelles¹³⁰. Les femmes sont généralement représentées comme des princesses guerrières, érotisées et aux traits caucasiens. Elles ressemblent à des images de synthèse, évanescentes et digitalisées, tels des personnages de jeux vidéo. L'influence de sources issues de l'industrie culturelle est également visible. Parmi celles-ci figurent la science-fiction, les romans de fantasy ou encore les mangas japonais, avec l'influence particulière des personnages du manga *Saint Seiya*¹³¹. L'un des leaders du groupe m'a d'ailleurs confié s'inspirer explicitement de films utopiques comme *Avatar*¹³² ou *Matrix*¹³³ dans sa représentation du temps, du monde naturel et du futur.

Les enseignant-e-s des cours de tai-chi-chuan, de yoga ou de méditation ne sont pas toujours des initié-e-s directs à la tradition. Le professeur de yoga du centre, Lic. Pablo Valdivia, Reverendo Gag-Pa, est un adepte initié à la Grande Fraternité Universelle (GFU). Pablo Valdivia me dit avoir été enseignant de yoga à Guadalajara (ouest du Mexique) avant de venir à Mérida dans un nouvel ashram de la GFU. Diplômé en géographie, il donne aujourd'hui, parallèlement aux cours de yoga, des ateliers de renforcement de l'auto-estime, de « sexualité sacrée », des massages et des cours d'astrologie.

129. Programme du centre, avril 2014. Je reviendrai sur cette pratique par la suite.

130. Une des filles de Nah Kin a récemment célébré son mariage homosexuel chamannique maya publiquement.

131. 1986. En français, *Les Chevaliers du Zodiaque*.

132. Film de James Cameron, 2009.

133. Film de Andy et Larry Wachowski, 1999.

Contrairement aux initiations, qui se font dans l'espace arrière, les activités quotidiennes du centre, comme le cours de yoga, sont fréquentées par des Mexicain·e·s métis, des femmes de plus de 40 ans, de la classe moyenne inférieure. J'ai vu peu d'Occidentaux·ales participer à ces cours, qui sont relativement peu coûteux pour les bas ou moyens revenus locaux (50 pesos en moyenne par cours). Les enseignements, comme les cours de Pablo Valdivia, sont transmis dans un registre spirituel : celui des « énergies », de l'holisme et des « chakras ».

Dans sa boutique, à côté des cinq rayons contenant les publications de Nah Kin, les étagères regorgent de livres ésotériques, néo-hindouistes et new age. Sont disposés côte à côte des livres sur la médiumnité, la hiérarchie céleste, les nouvelles spiritualités, les thérapies psycho-spirituelles, les plantes aromatiques, la lithothérapie¹³⁴, les sagesses hawaïenne et orientale, les réincarnations et les « registres akhashiques »¹³⁵. Sont aussi vendus des pierres, le calendrier rituel maya avec un pendule comme instrument de travail, des figurines d'archanges et de fées, des porte-clés avec les symboles représentatifs des *World Religions*. On y trouve aussi des objets indispensables pour les cérémonies : accessoires de « purification » (sprays, liquides, baumes, essences), objets de préparation d'autels, tenues, bandeaux, matériel didactique (CD, dépliants, livres, manuels, cartes), stickers et bijoux avec leurs symboles, encens de copal¹³⁶, t-shirts avec le nom de l'organisation ou encore instruments de musique préhispaniques.

Comme le fait remarquer Mayer dans son analyse des boutiques ésotériques¹³⁷, chacun de ces éléments pourrait fonctionner de manière autonome, mais leur juxtaposition n'est pas anodine. Elle démontre l'existence d'un milieu holistique, dans lequel des groupes puisent continuellement des ressources symboliques.

Au sein de la TMS, certains ateliers ne sont pas accessibles sans cette panoplie. Avant la semaine de formation au premier rang,

134. Méthode thérapeutique non conventionnelle, holistique, fondée sur l'usage des pierres et minéraux.

135. « *Akhashique* » est un mot d'origine sanscrite, qui s'utilise dans les milieux holistiques pour désigner une sorte de mémoire universelle : « Un plan de la conscience cosmique agissant comme une archive, dans laquelle s'enregistrent tous les événements, les situations, les pensées, les émotions et les actions d'une personne. » Il indique une forme de « registre » qui contient « l'histoire de la planète » et de ses individus. Voir, à ce sujet, Gutiérrez Zúñiga et García Medina, 2012, pp. 231-232.

136. Résine utilisée lors des cérémonies mayas.

137. Mayer, 1993.

les participant-e-s sont déjà tous équipés selon les exigences du groupe. Pour certain-e-s, il s'agit de la première activité au sein du siège central¹³⁸, d'autres ont déjà participé à son événement annuel l'année précédente. Avisé-e-s, ils et elles portent en pendentifs ou boucles d'oreilles les deux principaux symboles de la tradition.

En mai 2014, je conduis un entretien de quatre heures avec la fille aînée de Nah Kin. Shantal accepte facilement l'entretien, qui se déroule dans la salle de yoga. Elle a alors 30 ans. Née à Mexico City, psychologue de formation, elle est diplômée de l'Université autonome du Yucatán, avec un titre de master spécialisé en thérapie familiale. Elle est ensuite reçue comme «*thanatologue*» au sein de l'Institut Juan Pablo II para la familia à Mérida¹³⁹. À ma question sur les origines de son intérêt pour les Mayas, Shantal le situe dans son intérêt plus large pour la sorcellerie, la médecine naturelle et la métaphysique :

J'ai toujours senti une curiosité pour des thèmes comme la spiritualité, la métaphysique, et d'autres choses. Même si je ne savais pas que c'était ça, non ? Rends-toi compte, j'avais, je ne sais pas, 5 ans ? 6. Et j'entendais des gens dire – je veux dire, ils t'appelaient sorcière, ou quelque chose du genre. Donc je demandais à ma mère : qu'est-ce que c'est une sorcière en réalité ? Et elle me racontait, depuis petite, elle me répondait aux questions que je lui posais, à partir de sa sagesse. (...) Par exemple, je me souviens qu'un jour, par rapport à ça, elle m'a expliqué que les sorcières étaient des femmes de sagesse, qu'elles avaient des pratiques autour de la nature – et, qui, à un moment donné de l'histoire, ont été mal interprétées.¹⁴⁰

L'image de la sorcellerie se construit dans son discours autour de savoir-faire ancestraux. La sorcière agit comme un archétype symbolisant la proximité avec la nature, la sagesse, la médecine naturelle. Dans ce portrait dressé de son enfance, elle se présente comme une personne «*extra lucide*» à travers l'image d'une relation

138. Comme mentionné, le mouvement possède des centres et des cercles d'initiés, actifs dans la rediffusion hors du Mexique.

139. Ces données biographiques ont été recueillies de plusieurs façons : entretiens conduits sur le terrain, discours tenus par elle pendant les événements et textes qu'elle a rédigés sur le site officiel du groupe [<http://www.centrocasadelosol.com/shantal.html>], consulté le 25 février 2018.

140. Shantal, 12 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

privéligiée avec sa mère, qui reconnaît de plus en elle cette qualité. L'accent est mis sur cette « différence » précoce, constituant une forme d'« éveil avant l'heure », ce qui donne l'impression d'une évidence biographique et, pour ainsi dire, l'image d'une personne naturellement spirituelle. Ce tableau idyllique d'une relation mère-fille articulée autour de l'enseignement spirituel révèle un registre d'authenticité familiale¹⁴¹.

La spiritualité vécue et développée au sein de sa famille implique une transmission des valeurs prioritairement de mère en fille¹⁴². Un peu plus tard dans l'entretien, lorsque je lui demande des précisions sur son rôle au sein du groupe, elle déclare :

Ah, oui ! Et sur ça – après qu'on m'ait donné le rôle de gardienne de l'air, alors j'ai poursuivi dans la Tradition. Ce qu'il y a, c'est que mon père – la Vénérable, quand elle a commencé tout ça, elle était avec mon père [lui aussi était dans la tradition, n'est-ce pas ?] –, il poursuit dans la Tradition, mais avec sa propre ligne. On va dire que s'il y a une ligne, c'est la sienne, mais il ne fait pas école, donc on ne peut pas dire une ligne en tant que telle. Sinon que lui est très *air* comme élément (...). Donc, en réalité, ce que me disent les gens, c'est que moi, d'une certaine manière, je vais être celle qui va fusionner ces deux lignes, et donc générer une ligne propre.¹⁴³

Au-delà de la lignée spirituelle matrilineaire, Shantal inscrit ses représentations dans une structure sociale plus large de type parental, généalogique, intégrant également son père. Son discours génère en effet ce que l'anthropologue Daniela Moisa a qualifié de « symbiose entre une biographie religieuse et une biographie familiale et parentale »¹⁴⁴.

En continuité avec l'idée d'un *éveil* précoce, la relation mère-fille est aussi intégrée à une histoire plus « ancienne », à travers les théories sur la « réincarnation ». Ce lien fusionnel et hiérarchisé n'apparaît ainsi pas uniquement comme étant biologique, mais

141. Moisa, 2011.

142. *Ibid.*, p. 848. Comme nous venons de le voir, l'entretien avec Nah Kin, la mère de Shantal, met aussi l'accent sur une spiritualité héritée de sa grand-mère. Contrairement à ce que m'ont indiqué des guérisseurs du Yucatán, dits *H'Men*, selon qui la transmission initiatique suit une logique patrilinéaire dans les communautés.

143. Shantal, 12 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

144. Moisa, 2011, p. 62.

également spirituel. Traversant les âges et les cultures, cette ancienneté revendiquée renforce l'autorité recherchée :

Donc, à partir de plus ou moins 8 ans, j'ai comme une idée qui me vient que ce n'est pas ma première vie que j'ai avec elle, non ? Alors je lui raconte que je sens que nous avons été dans plusieurs vies ensemble. J'avais dans les 8 ans. Je lui ai posé des questions sur la réincarnation, sur toutes ces choses. Et, à partir de là, elle commence à rêver. Elle, la Vénérable, il commence à lui venir des rêves de nos histoires entremêlées d'âmes, de la sienne et la mienne. (...) Par exemple, elle me dit qu'en réalité nos âmes se connaissent depuis beaucoup de temps. Normalement, il y a toujours cette relation maître-élève — je veux dire, elle a plus de savoir que mon rang, et je suis plus jeune, non ? Alors je la suis. Alors, par exemple, des vies qu'elle m'a racontées, la première était dans un contexte européen. J'imagine à l'époque médiévale, juste avant, ou peut-être après, je ne sais pas. Où il y avait une forêt. Alors, elle était une ermite, une personne qui a beaucoup de savoir, mais qui aime être seule. (...) Alors je m'en vais, je meurs et, à ce moment et depuis là, il reste comme un lien qui s'appelle le *pacte de l'âme*. Plusieurs personnes, en fait, font des pactes d'âme, et se re-rencontrent à certains moments, même s'ils ne le perçoivent pas consciemment, non ? Donc, depuis là, il y a eu plusieurs vies, comme je t'ai dit, où elle était maître et moi disciple (...). Par exemple, il y a eu plusieurs vies où on était cathares. (...) Et toute une autre vie où on était, par exemple, je crois, à l'époque de l'Inquisition.¹⁴⁵

Apparaît alors dans son discours une dimension de mobilité (spatiale, temporelle et spirituelle). Elles auraient, toutes deux, suivi un parcours pour ainsi dire « universel », auraient intégré des lignes marginales et la catégorie des minorités opprimées par l'Église catholique.

La mobilité religieuse représente un marqueur d'autorité, l'accumulation de savoirs religieux. Elle y est synonyme de « capital spirituel », pour reprendre l'expression du sociologue des religions Bradford Verter¹⁴⁶. Ce dernier s'inscrit dans l'héritage de Bourdieu et de son concept de « capital culturel »¹⁴⁷. Il suggère cependant

145. Shantal, 12 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

146. Verter, 2003.

147. Bourdieu, 1979.

de dépasser certaines limites inhérentes, plus spécifiquement, à ses théories sur le religieux, en développant un concept plus opératoire – que celui de « capital religieux » – pour les contextes d'éclectismes symboliques, d'organisation en réseau et de mobilité sociale¹⁴⁸. Verter reproche à Bourdieu de ne considérer la religion que sous son angle organisationnel, ne permettant pas de tenir compte de phénomènes tels que la mobilité spirituelle :

En conséquence, la vision de Bourdieu de la religion est unidimensionnelle, caractérisée par l'absence de la complexité et de la subtilité avec laquelle il dépeint les autres domaines sociaux. Le problème, pour le dire simplement, est que Bourdieu perçoit la religion presque exclusivement en termes d'organisation, illustrée notamment par une image plutôt voltairienne de l'Église catholique romaine comme un instrument d'oppression et d'exploitation. Ce qui laisse peu de place pour considérer les laïcs comme des acteurs sociaux capables, par exemple, de manipuler les symboles religieux pour leur propre compte.¹⁴⁹

Il propose ainsi le concept alternatif de « capital spirituel » pour désigner des ressources symboliques s'accumulant tout au long des biographies et s'inscrivant dans un champ plus large de productions culturelles, traversées d'enjeux de pouvoir¹⁵⁰. Le capital spirituel de Verter souligne l'*agency* des personnes, comme des créateurs de capital. La mobilité spirituelle de Shantal marque une évolution sociale au sein du mouvement. Si l'on suit le raisonnement de Verter, elle est aussi un instrument de pouvoir, puisqu'elle permet à son récit de souligner la position importante de sa famille dans le champ des cultures mexicanistes¹⁵¹.

Dans les années 2000, elle se voit elle-même initiée à la Grande Fraternité Universelle, courant au sein duquel elle obtient le titre de « Très Respectable gourou-Ma »¹⁵². Elle est alors « une des plus jeunes gourous à l'échelle mondiale », précise-t-elle.

148. Verter, 2003, p. 150.

149. *Ibid.*, p. 152. Traduction personnelle.

150. *Ibid.*, p. 161.

151. Mouvement porté par des intellectuels métis qui cherchent à revitaliser les héritages préhispaniques.

152. Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique. Elle est plus particulièrement initiée à l'Ordre Ecuménique du Verseau, fondé également par Raynaud de la Ferrière (1916-1962), au rang de « Kurma Devi Dasi ».

Dans la suite de son parcours, elle dit avoir été initiée à la tradition soufie au rang de Ashki Qahhara, puis à celui de Magnan premier dans la ligne du Maître Osho. Elle bénéficie aujourd'hui d'un statut privilégié au sein de la Tradition, cumulant titres honorifiques et fonctions glorifiantes : « Maître *Ahaukan*, Suprême Serpent de Sagesse Solaire », reconnue « Femme Chamane » ; *Lu'mil Nah Quetzal* (« le Foyer de la Mère »), de son nom de baptême maya solaire ; « Leader de l'Air, Mère de la Terre et Porteuse des quatre éléments » ; « Héritière de la Tradition Maya Solaire ».

L'attribution de noms inspirés de noms ethniques peut être liée à des questions d'authenticité. À ce lexique sont ajoutées des idées telles que : le « niveau d'âme » qui, dans le discours, est associée précisément à cette mobilité ; la « reconnaissance spirituelle par mérite » ; la « force acquise durant le parcours ». Ces éléments tendent à souligner par ailleurs des enjeux de reconnaissance.

Au terme de la formation accélérée permettant d'acquérir le statut de chamane maya initié au premier rang de cette tradition, les nouveaux initiés obtiennent : 1) un diplôme ; 2) leur nom de baptême maya ; 3) leur bâton de pouvoir ; 4) l'insigne du symbole solaire pour le front (baigné d'or) ; 5) un t-shirt relatif à leur rang.

La formation pour atteindre le premier rang, que j'observe du 10 au 12 avril 2014, se déroule sur trois jours dans le centre à Mérida, et se termine par une cérémonie d'intronisation. En résumé, et en des termes autodescriptifs, le programme regroupe des thèmes situés à la croisée du néo-mayanisme et du New Age, tels que : « le signe des Nouveaux Temps » ; « le Plexus Solaire. Connexion entre Ciel et Terre » ; « les Corps multidimensionnels » ; « les 20 symboles mayas et leurs qualités essentielles » ; « les triades d'ambre pour la Transfiguration Christique Solaire » ; « l'activation de l'ADN supérieur » ; « les calendriers mayas » ; « les groupes angéliques et l'éveil de l'Archétype Divin », etc.

Les trois jours se terminent avec le rituel de « baptême maya », où chacun reçoit son nom maya solaire, qui marque son accession aux sagesse ancestrales. Le rituel, d'une heure trente environ, se déroule dans le patio du centre autour d'un « autel maya ». La langue principale est l'espagnol, mais des éléments de cosmovision y sont intégrés, par exemple le terme de *Bacabes* et celui de *Hunab Kú*. Le terme *Hunab Kú*, dont la version new age a été récemment théorisée par le néo-mayaniste José Argüelles dans son livre *The*

*Mayan factor*¹⁵³ en tant qu'«impulsion énergétique première», est défini dans la TMS sous le même angle. Son symbole est omniprésent dans l'iconographie du groupe.

L'archéologue et épigraphiste mayaniste Eric S. Thompson le mentionne clairement dans son ouvrage *Historia y Religión de los Mayas*¹⁵⁴ : le terme «*Hunab Kú*» apparaît pour la première fois dans des sources coloniales. Les dictionnaires de Vienne et de Motul l'interprètent comme une idée préhispanique de «même ou unique» associé à *Itzam Na* – la figure mythique principale dans le panthéon maya – sous un angle «biblique», c'est-à-dire comme un «Dieu principal et unique», ou comme le «Créateur»¹⁵⁵. Ainsi, les références de Mère Nah Kin reposent sur des translittérations espagnoles de nature d'abord chrétiennes, puis new age, de représentations préhispaniques.

Ce référentiel symbolique d'intronisation renforce l'impression recherchée de devenir de *vrais Mayas*. La séquence est rythmée de prières aux *Bacabes*, aux quatre points cardinaux et aux quatre éléments (associés à des couleurs). La structure hiérarchique est clairement visible à travers les accessoires, les positionnements dans l'espace et l'ordre de prise de parole. Comme l'affirme Michael Houseman dans son essai sur les rites néo-païens et new age, les rituels «néo»-traditionnels recherchent une relation analogique avec des pratiques archaïques. Ces dernières représentent des ressources, qui sont réactivées par «simulation empathique», c'est-à-dire par la réappropriation de l'état d'esprit dans lequel ces pratiques auraient été réalisées¹⁵⁶. Houseman s'exprime ainsi à ce propos :

La saillance des rituels de premières règles néo-païens et new age dérive ainsi moins du caractère singulier des actions accomplies que du partage d'une expérience intentionnelle et émotionnelle exceptionnelle que l'accomplissement de ce type de rituel implique. Ce qui importe avant tout n'est pas l'exécution de séquences de

153. Argüelles, 1987.

154. Thompson, 1987. Traduction en espagnol de son ouvrage *Maya history and Religion* (1970).

155. Thompson, 1987, pp. 254-255. Au sujet de ces dictionnaires, voir l'article de Michel Davoust, *Diccionario Maya Cordemex* (1982). Les *Dictionnaires du Motul 1 et 2 Maya-Espagnol* datent respectivement de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle. Le premier a été rédigé par un franciscain du Yucatán, Antonio de Ciudad Real. L'auteur du deuxième n'est en revanche pas précisé. Un troisième dictionnaire peut être cité, le *Dictionnaire de Vienne*, datant de la fin du XVI^e ou début du XVII^e siècle. Voir Davoust, 1982, pp. 246-247.

156. Houseman, 2012, p. 157.

comportements étranges, mais l'institution de certaines configurations intentionnelles et émotionnelles inhabituelles. Bref, l'efficacité rituelle de tels événements repose plus sur le modelage des agents que sur l'organisation de l'action.¹⁵⁷

Dans les rituels que j'ai observés, les objets, habillements, couleurs témoignent d'une créativité rituelle¹⁵⁸, mais aussi, et surtout, participent à la performativité néo-indigène dans un sens identitaire¹⁵⁹.

Nous l'avons vu avec la trajectoire de Nah Kin, la mobilité s'affirme sur trois plans. Premièrement, elle se manifeste sur un plan individuel au travers d'une reconstruction symbolique de son parcours de vie. Deuxièmement, elle s'appuie sur sa trajectoire transnationale. Troisièmement, la mobilité se traduit sur un plan collectif, puisque ses réseaux offrent une forme de permanence et d'attache¹⁶⁰. La mobilité de Nah Kin a provoqué des réagencements perpétuels des représentations de la TMS. Ces réagencements se reflètent dans la panoplie d'accessoires rituels¹⁶¹.

LA MATÉRIALITÉ DES RITUELS COMME MARQUEUR DE POUVOIR

En guise de costume initiatique, les personnes s'identifiant à cette tradition portent en général du blanc, symbole de «pureté et lumière». Le bandeau rouge porté comme ceinture autour de la taille représente une «protection contre l'introduction des entités négatives». Le bandeau orange, porté sur la tête, a pour fonction de maintenir sa «conscience éveillée» pour mieux intégrer les informations¹⁶².

Les initié-e-s portent ainsi ces bandeaux et les symbolisent. Ils et elles dessinent un signe d'un geste de la main avant de les mettre et répètent ce geste pour les ôter ; le port des vêtements est ritualisé. Selon les couleurs, la tenue représente un signe d'élévation sociale

157. *Ibid.*, p. 174.

158. Sur la notion de créativité rituelle, voir Fedele, 2013b.

159. Harvey, 2016 ; Galinier, 2011. Voir aussi l'ouvrage collectif édité par Laura R. Graham, H. Glenn Penny, *Performing indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*, University of Nebraska Press, 2014.

160. Farahmand et Rouiller, 2016, p. 67.

161. Les articulations entre mobilité et panoplie rituelle dans le néochamanisme ont été discutées dans un article comparatif avec les déo-Celtes en France, voir Farahmand et Rouiller, 2016.

162. Nah Kin, conférence du 30 avril 2014, Mérida, Mexique.

au sein du groupe¹⁶³. De plus, les initié·e·s portent, accroché à leur ceinture, leur « bâton de pouvoir ». Interprétée comme un symbole d'autorité spirituelle, la forme du bâton indique le grade de l'initié. Le plus petit, avec une pierre d'ambre à sa tête et un signe gravé sur le côté, représente le statut le moins élevé, tandis que les grands initié·e·s reçoivent des bâtons plus imposants, en bois, à tête de serpent, avec des plumes indiquant le nombre d'initiations à différentes traditions. Selon leur logique, plus il y a de plumes, plus l'initié·e a accumulé d'expériences spirituelles en dehors ou à l'intérieur du groupe¹⁶⁴. Lors des cérémonies, les couleurs des costumes correspondent aussi à des charges officielles. Les initié·e·s habillés de rouge sont chargé·e·s de l'élément feu, le jaune représente la terre, le noir l'eau, le blanc l'air. Seuls les « gardiens des éléments » peuvent administrer les initiations. Nous sommes là face à un groupe extrêmement hiérarchisé.

Parallèlement à la panoplie officielle, les initié·e·s disposent aussi de leurs accessoires personnels. Certains sont fabriqués individuellement, d'autres sont obtenus dans d'autres traditions spirituelles comme, par exemple, les pendules dont ils usent ouvertement pendant les cours, les pierres portées comme pendentifs, les plumes typées Lakota aux oreilles, les bracelets typés Huichols¹⁶⁵ aux poignets ou les bâtons de pouvoir fabriqués chez soi. Cette diversité est admise, parfois même valorisée. Entre chaque activité, les initié·e·s se précipitent à la boutique du centre pour obtenir les matériaux et accessoires. En file indienne à la réception, ils et elles discutent des prix, des contenus et se procurent la dernière publication de Nah Kin, l'encensoir pour « purifier leur foyer » ou des stickers avec les symboles du groupe. Pendant les ateliers, celles et ceux qui ressentent une charge « d'énergie négative » ou une « fatigue pesante » sprayent leur environnement et n'hésitent pas à « purifier » librement leur voisin·e.

Le coût des accessoires étant relativement élevé, ceux-ci deviennent un enjeu. J'ai pu observer, en coulisse, des formes d'appropriation ou de personnalisation. À la sortie des rituels, ils se murmurent à l'oreille, évoquant l'idée de reproduire des imitations chez eux, en résine par exemple, une matière moins coûteuse que l'or. Ils déjouent ainsi la logique marchande propre à ce milieu,

163. Farahmand et Rouiller, 2016, p. 60.

164. Il peut s'agir d'expériences dans d'autres traditions spirituelles.

165. Culture indigène de la Sierra Madre occidentale, au centre-ouest du Mexique.

puisque un profit financier est réalisé sur la base de la vente de ces objets. Plus les initiations sont élevées, plus l'adepte doit posséder d'objets¹⁶⁶.

La panoplie est aussi un marqueur de pouvoir, puisqu'elle n'est pas la même selon le statut au sein du mouvement. La posséder est un signe de reconnaissance du groupe dans sa légitimité rituelle¹⁶⁷. C'est dans cette perspective que Gabriel m'approche après la cérémonie annuelle d'Uxmal pour me préciser, non sans insistance, que porter la panoplie est une marque de respect envers leur Tradition. Contrairement aux conclusions de l'ethnologue Vincent Basset sur l'individualisme dans le néochamanisme mexicain¹⁶⁸, les objets sont, dans ce contexte rituel, un opérateur de cohésion sociale et d'appartenance. La panoplie a aussi une valeur symbolique; elle est un moyen d'intégrer l'espace-temps du rite. Mais elle est source de tensions dans la région. Des chamanes de Mérida la perçoivent comme un signe d'inauthenticité et d'industrialisation des initiations.

C'est ainsi que Yax Kin, Don Tiburcio, m'explique que le meilleur bâton de pouvoir est celui donné par un grand-père ou un Ancien (*Abuelo*) sur un long parcours initiatique. Tiburcio Kan May, Yucatèque d'origine, vit en périphérie de Mérida, avec sa femme et ses enfants¹⁶⁹. Il est éduqué dans la tradition catholique par ses parents. Il dit se sentir « en chemin depuis l'enfance »¹⁷⁰. À ses yeux, les personnes qui deviennent des guides sont *destinées* à le devenir par divers signes et messages reçus en rêve. Un « vrai » guide spirituel parle le maya, une langue qui « porte intrinsèquement une connexion sacrée avec l'univers »¹⁷¹. C'est aussi, pour lui, une personne qui a grandi dans une communauté et qui lit les textes sacrés. L'accent est mis sur la lignée, la tradition orale et la descendance.

Son récit met, de plus, l'accent sur des phases de vie difficiles, cela jusqu'au jour où il se sent « désigné » pour devenir à son tour un guide. Pauvre et alcoolique, Yax Kin a vécu dans la rue jusqu'à une première « crise mystique » à l'âge de 37 ans: il dit avoir entendu

166. Farahmand et Rouiller, 2016, pp. 67-68.

167. *Ibid.*, p. 68.

168. Basset, 2012.

169. Deux entretiens ont été réalisés avec Yax Kin lors de deux séjours différents à Mérida.

170. Yax Kin, 10 mai 2014, Mérida, Mexique.

171. *Idem*. Les cérémonies en langue yucatèque sont le propre des mouvements mayas de revitalisation. Ce fait n'est pas nécessairement présent dans les traditions *costrumbristas*.

une voix lui dire « c'est le dernier jour où tu bois de l'alcool »¹⁷². Son discours prend alors un ton positif (« la lumière vient », « j'ai été sauvé », « c'est le messie »).

Il décide dès lors de revenir à l'héritage des *Anciens mayas*, afin d'aider à son tour les personnes en souffrance. Il rencontre son maître et apprend de lui « la médecine et l'astronomie ». Pendant un rituel de « feu sacré », il est baptisé « Ah Kin ». Ce nom désignerait son élection au rang de guide spirituel. Il dit avoir par la suite suivi les enseignements de son grand-père, qui lui offre une ceinture rouge à porter sous le nombril. Cette ceinture symbolise le fait de « prendre le chemin d'éclairer les autres », tout en « se protégeant des énergies négatives ». Il reçoit aussi un bâton de pouvoir, qui marque cette fois son autorité spirituelle. Son grand-père lui demande de « toujours réciter les prières en maya, jamais en espagnol »¹⁷³. À ma question sur les différences entre ses prières aux *Bacabes* (« divinités intraterrestres ») apprises dans sa région d'origine et celles de la TMS, il précise :

Manéli: Les Bacabes sont les mêmes que – dans la Tradition Maya Solaire, on a vu que Ek Chic Chaac, [On l'appelle ainsi ?] est lié à l'eau, c'est ça aussi ?

Yax Kin: Oui.

Manéli: Mais quelle est la différence ?

Yax Kin: Dans la manière de le sentir. Et de le transmettre (...).¹⁷⁴

Yax Kin établit une frontière à la fois dans le ressenti et le mode de transmission initiatique. Il évoque aussi sa non-compréhension des initiations proposées aujourd'hui à Mérida, dans les milieux néochamaniques destinés au tourisme, qui se déroulent *seulement* en quelques jours.

En mai 2014, je participe à l'une de ses cérémonies aux ancêtres. Une personne lui demande de préparer cette cérémonie pour « prendre contact avec son père décédé ». Yax Kin m'invite à y participer. Le rituel a lieu chez lui, le soir, dans un appartement précaire, en banlieue. Le rituel se distingue des activités observées jusqu'alors. La personne pouvait rémunérer Yax Kin par un don,

172. Yax Kin, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique. Il s'agit là d'un élément récurrent de l'initiation chamanique. Celle-ci prend place en général à la suite de trajectoires difficiles (maladies, etc.).

173. Yax Kin, 9 février 2015, Mérida, Mexique.

174. Yax Kin, 10 mai 2014, Mérida, Mexique.

selon ses moyens. À ma question à ce sujet, Yax Kin me répond : « On ne peut pas mélanger l'argent avec le spirituel. Parce que nos grands-pères nous ont enseigné qu'il perd toute son essence. »¹⁷⁵ Yax Kin vit principalement de la vente de son artisanat. Le rituel est guidé en langue maya yucatèque. Sa tenue, l'autel et les objets ont une esthétique sobre. Les formules et les prières demeurent secrètes. Lors de la prière finale, une bougie s'éteint, l'homme au centre du rituel se met à pleurer quelques secondes. Un frisson me parcourt.

L'ethnologue Vincent Basset s'est penché sur le néochamanisme mexicain sous l'angle du tourisme mystique à partir des années 1970. Son analyse nous permet de mieux saisir les variations entre la pratique de Yax Kin et le néochamanisme.

Les lieux et objets (bâtons de pouvoir, tambours, encens) sont autant de vecteurs d'authenticité pour les acteurs¹⁷⁶. Si les pratiques chamaniques communautaires et indigènes ont traditionnellement une fonction sociale et politique (par exemple la résolution de conflits, les relations avec les ancêtres), les pratiques néochamaniques à tendances new age ont, selon lui, des usages plus individualistes.

Dans l'univers thérapeutique, la notion de « guérison » structure aussi les différences entre les deux tendances. Le premier s'intéresse à « l'équilibre cosmogonique entre le patient et les divinités par le biais d'actes symboliques (offrandes) », le second utilise la médecine locale à des fins de guérison intérieure et individuelle¹⁷⁷. Une autre différence établie par Basset réside dans le déplacement des modes d'initiation et d'élection. Tandis que les « chamanes traditionnels » sont élus par la communauté ou initiés au sein d'une chaîne généalogique, les néochamanes s'autoproclament généralement comme tels. Les critères d'authenticisation passent ainsi du « social communautaire » à « l'individuel intérieur ».

Enfin, selon Basset, la menace représentée par l'appropriation culturelle tient dans la transformation du rapport des membres communautaires à leur propre culture¹⁷⁸. Dans sa recherche sur la communauté Wixaritari¹⁷⁹ dans la Sierra Madre occidentale du Mexique, il souligne que chez les chamanes locaux qui décident

175. Sur le caractère moderne du refus de commercialiser les cérémonies dans le chamanisme maya, voir Little, 2009.

176. Basset, 2012.

177. *Ibid.*, pp. 8-9.

178. Basset, 2012, p. 9.

179. Pour une ethnographie détaillée du chamanisme wixarica (Huichol) au Mexique, sous l'angle du corps et de la santé et passant par l'histoire de l'emploi des psychotropes, voir aussi les importants travaux de Ilario Rossi, 1989 et 1997.

de commercialiser leurs activités, il peut y avoir production soit de formes de concurrence internes, soit d'une revalorisation de certaines pratiques sous l'effet du tourisme.

Sur mon terrain, si la mobilité transnationale génère aussi des formes de concurrence, Yax Kin est parfois négativement perçu par d'autres chamanes de Mérida, en particulier pour ses voyages en Allemagne et aux États-Unis, où il est invité pour des cérémonies sur « 2012 » ; il est néanmoins valorisé, par d'autres, pour sa lutte en faveur de l'unité pan-indianiste. Ses collaborations rituelles avec les indigènes du Chihuahua (dans le nord du Mexique) et ses nombreux voyages et dialogues avec des groupes indigènes du Guatemala ont fait de lui un représentant régional de la culture yucatèque.

Les frontières entre le chamanisme « traditionnel » et le néochamanisme global, tant postulées en ethnologie classique, restent fragiles. La multilatéralisation des échanges provoque de part et d'autre des identités nouvelles, des mobilités spatio-religieuses et des recompositions créatives. Il demeure néanmoins une tension entre l'occidentalisation des contenus et le rejet de leur exportation ; la mobilité est positivement ou négativement perçue selon les contextes d'énonciation.

EXPLIQUER LES INITIATIONS AU NÉOCHAMANISME

Le terrain se poursuit avec les activités annuelles du groupe. Les initiés au rang « un » participent tous à ce nouveau cycle d'activités, auxquels se joignent des initiés aux rangs « deux » et « trois » (les *Ahaukan* et les *Madres Chamanes*).

Tout au long des initiations, les participant-e-s se montrent enthousiastes et volontaires. Leur nombre varie légèrement selon les modules. D'abord il y a 9 participants, 4 hommes et 5 femmes, dont deux couples. La plupart sont mexicains non autochtones. Assistent également à ces activités une personne déjà initiée, d'origine nord-américaine, ainsi qu'une personne d'origine péruvienne et une autre d'origine colombienne. Avec l'arrivée des anciens membres, on compte 24 personnes pour les sessions préparatoires à l'événement : 17 femmes et 7 hommes, en provenance d'Allemagne, d'Italie, du Mexique et d'Amérique du Sud.

Les matins, tous et toutes se rendent un peu plus tôt au centre pour « respirer de la lumière », méditer, faire des exercices physiques ou des achats dans la boutique d'alimentation végane.

Les participant-e-s, toutes et tous issu-e-s des classes moyennes supérieures et éduqué-e-s, se procurent régulièrement des matériaux didactiques et rituels pendant les sessions. Pour la plupart, leurs *Kin* de naissance (« thème »)¹⁸⁰ ne leur sont pas inconnus. Ils portent des minéraux en pendentifs et « donne de l'énergie » à l'eau et aux aliments, « sacralise » ce qu'ils ingèrent par des gestes symboliques.

Ces modules accélérés durent en moyenne huit heures par jour. L'un des participant-e-s, Ricardo, habite à Cozumel (une île caraïbe du Quintana Roo, Mexique). Lors de l'entretien que j'ai avec lui qui se déroule à Playa del Carmen (Quintana Roo), il me confie avoir été catholique par éducation, avant de se trouver en contact avec des cérémonies initiatiques. Il a alors 40 ans et est cadre administratif. Les initiations sont à son goût « trop théoriques ». Il me dit préférer la pratique, en particulier celle quotidienne du « rituel des quatre éléments ». Dans son récit, la spiritualité fait corps avec le couple : l'initiation est vécue à deux. Il développe toute une réflexion dans laquelle couple et spiritualité vont de pair.

Il fait partie des personnes m'ayant confié avoir intégré le mouvement par curiosité envers « 2012 ». Comme la plupart des initié-e-s à cette tradition, il est convaincu d'avoir été Maya dans « une autre vie ». L'extrait d'entretien ci-dessous témoigne de ce lien établi entre couple et spiritualité¹⁸¹ :

Ricardo : C'est quand j'ai commencé tout cet éveil que j'ai vu l'énergie de l'autel. Elle était douce, je me suis senti bien, en paix – c'était bien... (...). J'ai commencé à voir des maîtres (...), à ce moment-là, oui, je pratiquais tous les deux jours, avec le *caracol*, c'est comme ça que j'ai commencé à me mettre plus dans la tradition, et ça, ça m'a coûté... ça m'a coûté cher.

Manéli : Ça t'a coûté quoi ?

Ricardo : Ça m'a coûté cher dans le sens où j'étais tellement impliqué dans la tradition, pour la partie de la méditation, que mon couple ne vibrat plus dans la même fréquence, et comme moi j'ai monté, je suis resté là [geste de la main], et elle là [répétition du geste], et là elle m'a plus aimé... Elle est partie. Je crois que c'est ce qui s'est passé. Mais c'est une expérience que je dois analyser.

180. La traduction « thème » correspond à une lecture moderne ; dans le langage yucatéque, *kin* signifie « jour ».

181. Ricardo, entretien du 31 décembre 2014, Playa del Carmen, Mexique.

Manéli : Mais la dernière fois qu'on s'est vus à Mérida, tu me disais, de ce que tu voyais de ton couple, que tous les deux vous étiez en chemin ?

Ricardo : Oui, je sais, si, quand on a commencé, j'ai commencé en premier avec l'initiation du feu et pas de l'air... alors elle est entrée avec moi, ben je l'ai motivée à entrer dans l'initiation du feu, elle était avec moi.

Manéli : À Cozumel ?

Ricardo : À Cozumel, ensemble.

Manéli : Ah, vous avez fait les initiations ensemble ?

Ricardo : Oui, à Cozumel, mais moi je pratiquais tous les jours, je méditais quotidiennement. Je m'asseyais et je méditais. Elle presque pas. Et après j'ai rencontré un groupe pour méditer à Cozumel, c'était chaque mercredi. Et elle, au début, elle m'accompagnait, mais au final j'étais seul, seulement moi.

Une autre participante se présente comme « biophysicienne » dans une clinique privée non loin de Mexico City et dit avoir passé par des « milliers d'initiations » avant de trouver la TMS. Son récit biographique est marqué par des maladies graves : cancer, diabète, ablation d'un rein, avant d'être « sauvée », dit-elle, par la « biophysique ». Chez elle, les initiations au néochamanisme répondent à des motivations thérapeutiques.

Marta, quant à elle, vient du nord du Mexique, à la frontière avec les États-Unis. Elle dit, au passé, avoir été catholique, cela jusqu'à ce qu'elle intègre la « voie du développement personnel ». Elle ajoute alors avoir commencé à étudier la métaphysique, puis avoir intégré des cercles chamaniques nord-américains. Marta circule déjà dans une sous-culture holistique mexicaine. Sa démarche répond à une logique de quête.

Un autre participant s'adresse à moi spontanément pour me parler de sa vie. Il dit connaître l'un des leaders depuis six ans. Il travaille aujourd'hui dans une ferme et, parallèlement, il est écrivain. Cependant, son parcours est marqué par une bifurcation importante permettant de décrire un « avant » et un « après ». Après des dizaines d'années de travail au sein de l'administration publique et dans les banques, il serait passé, selon ses termes, « d'un extrême à l'autre », « fatigué » des modèles de réussite sociale, il cherche alors à reconstruire un « chemin intérieur » par la spiritualité. Les initiations répondent chez lui à une quête individuelle de changement.

Enfin, une autre participante, née à Cancún (Quintana Roo) et vivant aujourd'hui à Mérida, dit avoir connu ce groupe par des connaissances. Depuis maintenant six ans, elle se rend chaque année à l'événement annuel du groupe et pratique les rituels de cette tradition au quotidien. Dans son récit, sa participation à cet événement a pour conséquence de transformer « sa vie intérieure ». Elle dit ainsi : « Mais ce n'est pas possible de l'expliquer, il faut le vivre pour le comprendre, je me sens mieux en la pratiquant tous les jours. » Sa participation découle donc d'une quête de bien-être.

Ainsi, pour toutes ces personnes, l'accent est mis sur le développement individuel, l'intuitif, le non-rationnel, la quête de bien-être et de sens. On observe les idées de transformation intérieure et de guérison.

Lors des ateliers, tout est rapporté aux Mayas selon deux logiques. L'une de correspondance et l'autre de réinterprétation, c'est-à-dire que les références locales sont lues à travers des processus exogènes, ce qui amènent à une requalification des usages :

- « Le corps humain a sept chakras que vous connaissez tous, les Mayas connaissaient ces chakras et les travaillaient comme des centres de pouvoir. »

- « La méditation maya solaire t'apporte dans le quotidien un nettoyage et une évacuation de tes peurs et de tes énergies négatives (...). À chaque niveau des chakras ascensionnels, tu reçois des informations pour toi et ta vie quotidienne, tu rencontres tes guides. »

Chez d'autres leaders, le procédé qui domine est celui de l'homogénéisation entre science et spiritualité¹⁸², avec des correspondances établies entre spiritualité maya et neurosciences. Sont ainsi conservées des traditions mayas des référents symboliques (points cardinaux; noms de divinités; voyages dans les treize ciels; construction rituelle de l'autel; bâtons de pouvoir; calendriers; instruments de musique préhispaniques; la thématique astrologique). Ces référents sont intégrés à des imaginaires new age, desquels participent les théories sur les géométries sacrées, la réincarnation, l'idée de transfiguration christique, la croyance en des maîtres ascensionnés, etc. Ce qui pourrait nous faire penser

182. Champion, 2004.

que ces référentiels sont considérés comme des outils de développement personnel¹⁸³, toutefois, ils représentent bien plus que des outils sortis de leur contexte. Ils répondent à une démarche identitaire qui s'inscrit dans un contexte social plus large qui pousse des classes urbaines à s'identifier à tout un héritage autochtone¹⁸⁴.

Au Mexique, à l'époque de l'indépendance, les élites mexicaines sont soucieuses de construire une identité culturelle nationale homogène, par des processus de « mexicanisation »¹⁸⁵. Dans cette reconstruction de l'identité nationale, les indigènes sont considérés comme une menace à la formation d'une culture nationale dans laquelle est valorisé le métissage. Au siècle suivant l'indépendance, la question de l'intégration des cultures indigènes à l'identité nationale et leur reconnaissance sont écartées des programmes d'action étatiques. Les *Indígenas* et leurs langues sont absents de la Constitution jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle¹⁸⁶.

Au milieu du XX^e siècle, le gouvernement de Lázaro Cardenas (1895-1979)¹⁸⁷ met en place des institutions spécialisées pour l'intégration des cultures indigènes à l'identité nationale selon le modèle indigéniste de l'assimilation, avec en toile de fond la construction d'une mexicanité, c'est-à-dire d'une citoyenneté mexicaine¹⁸⁸. L'indigénisme institutionnel peut être défini comme une idéologie raciale impliquant la diffusion par persuasion de modèles et de politiques nationales de développement destinés aux communautés rurales¹⁸⁹. Selon l'analyse de Galinier et Molinié, la stratégie de l'État est double : elle consiste à assimiler les cultures indigènes au modèle hégémonique, tout en valorisant la conservation de son patrimoine artistique et archéologique, les musées d'anthropologie et autres dimensions folklorisées, qui constituent une référence commune à un patrimoine culturel prestigieux.

183. Rouiller fait notamment cette analyse sur le néochamanisme en France. Le *néo* est compris comme une « technique de développement personnel qui utilise des outils chamaniques », Rouiller, 2014, p. 15. Mais sa conclusion est tout aussi nuancée, se référant davantage à la dimension identitaire et collective.

184. L'appropriation du patrimoine autochtone par des élites urbaines du Mexique est une dimension centrale de l'œuvre de Galinier et Molinié, 2006.

185. García Martínez, 2014, p. 109.

186. Carrasco, 1988, p. 303.

187. Président entre 1934 et 1940.

188. Schaffhauser, 2010, p. 217.

189. Aubry 2005, p. 164.

Galinier et Molinié, font à juste titre remarquer qu'aujourd'hui ces enjeux de patrimonialisation sont en partie liés à l'industrie du tourisme :

Le patrimoine autochtone est aujourd'hui perçu comme un capital symbolique susceptible d'être exploité économiquement, non seulement par l'étranger de passage qui le fait fructifier dans son pays natal, mais sur place, quitte à remodeler celui-ci en le pliant aux canons de la néo-indianité.¹⁹⁰

Les identités indigènes sont sans cesse instrumentalisées dans les processus de formation d'une identité nationale¹⁹¹. Les mouvements d'indépendance et l'indigénisme d'État sont marqués au Mexique, au sein des élites créoles, par cette ambivalence entre, d'une part, l'intégration d'une indigénéité homogénéisée au travers de stéréotypes et de mythes fondateurs et, d'autre part, la formulation de représentations qui les nient, les occultent, effacent leurs spécificités culturelles et historiques, ou les déprécient¹⁹².

Cette quête nationale ambiguë d'autochtonie, débutée au XIX^e siècle, constitue le fondement de l'ambivalence des néochamanes sur l'ethnicité. Les identités néo-ethniques sont sans cesse travaillées entre le *retour* à l'autochtonie et l'effacement de ses traits incompatibles avec le New Age global¹⁹³, et la mexicanité constitue la toile de fond de cette quête.

Lors d'un entretien avec Mère Nah Kin, elle revendique (comme influence) le mouvement de la mexicanité qu'elle associe aux événements de 68. Derrière son désir de réactualiser les valeurs des cultures ancestrales apparaît un discours anticolonial. Son discours exprime un nationalisme mexicain qui s'appuie sur un espoir de changement qui trouverait sa source dans ce pays pour s'étendre à l'échelle planétaire. La TMS marque à ses yeux la naissance d'une « vraie identité mexicaine », résultant d'une quête de racines culturelles :

La Tradition Maya Solaire s'inscrit à l'intérieur d'un mouvement national du Mexique, qui s'appelle la mexicanité, ça c'est

190. Galinier et Molinié, 2006, pp. 203-204.

191. *Ibid.*, p. 181.

192. *Ibid.*, p. 116.

193. Cet argument s'inscrit dans la ligne des travaux de Galinier et Molinié (2006) sur les origines historiques du néo-indianisme au Mexique.

réellement le contexte. Si tu ne connais pas cela, tu es perdue. La mexicanité surgit dans le mouvement de 68. Tu n'as pas entendu parler du 2 octobre de 68, le massacre des étudiants de Tlatelolco ? [Oui] Donc, il y a (...) il y a un chroniqueur qui s'appelle Antonio Velasco Piña, et il lui explique comment ça a été un mouvement pour le réveil de la conscience du Mexique. Et ce réveil de la conscience est en lien avec ses racines. Avec le fait de revaloriser, depuis où nous sommes, depuis où nous venons, nos cultures ancestrales, de retourner au sacré, à ce qui avant était sacré. Ne pas avoir honte de ce que nous considérons avant comme sacré. Donc, ça, ça s'appelle ici au Mexique « mouvement de la mexicanité ». Ça arrive au centre du pays, ça arrive aussi dans d'autres États de la République. Et nous, ici au Mexique, au Yucatán, on représente cette nouvelle conscience du Mexique. Du Mexicain qui se reconnaît lui-même, reconnaît les valeurs des anciens de la culture ancestrale. On ne reste pas seulement ici, mais en plus, on le fait – on le rend actuel. (...) Ça, c'est le travail, mmh, on va dire, en résumé, de ce que nous faisons.¹⁹⁴

Les événements de 68 dans le contexte international ont été d'importants leviers pour l'essor des nouveaux mouvements sociaux et religieux¹⁹⁵. Des mouvements contestataires orientés contre l'État et l'autoritarisme revendiquent le changement, l'émancipation et la rupture avec la société de consommation de l'après-guerre. Ils sont ainsi porteurs de modes de vie alternatifs¹⁹⁶.

Ces vagues de mobilisation n'ont pas manqué de marquer Mexico City, où les mouvements contestataires estudiantins ont été violemment réprimés par l'armée du gouvernement Díaz Ordaz le 2 octobre 1968, sur la place de Tlatelolco¹⁹⁷. En 1988, la parution du livre *Regina*, de l'écrivain national mexicain Arthur Velasco Piña, marque le début des revitalismes indigènes dans la continuité des incidents de 68¹⁹⁸. Le livre annonce le début d'une « nouvelle ère » au Mexique à partir de la restauration des cultures préhispaniques. Il s'inspire à la fois de la prophétie annoncée dans le livre *La Mujer*

194. Nah Kin, entretien du 13 mai 2004, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

195. Ferreux, 2001.

196. Dreyfus-Armand *et al.*, 2000.

197. Lempérière-Roussin, 1989. Il s'agit ici des incidents auxquels fait référence Mère Nah Kin dans son extrait d'entretien.

198. De la Peña, 2001, p. 103.

*Dorminda Debe Dar a Luz*¹⁹⁹ et de l'annonce de «l'ère du Verseau» par le New Age, à partir de la figure de Regina.

Historiquement, Regina est une jeune étudiante mexicaine assassinée lors des mouvements contestataires de 68 à México. La partie romancée de l'ouvrage relate comment elle meurt en sacrifice dans le cadre de sa « mission », celle d'activer l'« énergie cosmique » de deux volcans sur le sol mexicain, cela afin de réaliser la prophétie. *Regina* est une inspiration pour plusieurs néochamanes que j'ai rencontrés au Mexique.

D'UNE NÉBULEUSE SPIRITUELLE À UN NOUVEAU MOUVEMENT RELIGIEUX

Les thèmes disparates des initiations de la TMS forment un corpus doctrinal cohérent. La cohérence est non seulement donnée par l'enveloppement holistique autour de référents mayas, mais aussi par le parcours de Nah Kin, qui ouvre un espace de dialogue entre différentes religions et spiritualités.

L'analyse de De la Torre et Gutiérrez Zúñiga sur la rencontre entre le New Age et les groupes ethniques est, à ce propos, éclairante. Rappelons que ces anthropologues considèrent le New Age comme une matrice de sens, c'est-à-dire une grille de réinterprétation au sein de laquelle des qualifications nouvelles sont constamment générées²⁰⁰. C'est à travers la transnationalité que la TMS induit un glissement de la mayanité dans l'univers globalisé des spiritualités holistes. À partir de matériaux éloignés, Nah Kin crée un véritable corpus et non pas seulement une accumulation d'offres spirituelles diversifiées.

Un tel effort indique que le mouvement est structuré. Il se présente avec un leader charismatique rassemblant autour de lui des *adeptes* proprement dits, et non pas seulement des *seekers* occasionnels. Cette structure n'empêche pas les démarches individuelles de type « quête », telles qu'on l'observe en général dans les nouvelles spiritualités²⁰¹.

199. Ayocuan, 1970. Il s'agit de l'aventure initiatique d'un jeune Mexicain initié aux « traditions sacrées du Mexique et du Tibet ». Ce jeune homme apprend, au Tibet, l'existence d'une prophétie postulant que le Mexique est « appelé » comme l'un des centres de l'éveil de la « nouvelle culture sacrée », voir *idem*.

200. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013, p. 14.

201. Farahmand et Rouiller, 2016, p. 68.

Lors de sa fondation, ce groupe s'apparente à ce type de nébuleuses aux frontières souples, qui autorise une liberté de circulation. Aujourd'hui, il prend la forme d'un nouveau mouvement religieux (NMR) au sens de Eileen Barker²⁰². La reconnaissance d'un NMR, selon Barker, tient dans la centralité d'une autorité charismatique, une structure impliquant des formes d'engagements forts, la promotion de croyances et de pratiques alternatives aux religions hégémoniques, l'adoption d'une posture de tension avec la société dominante et, surtout, la capacité de subir des changements peu après sa fondation²⁰³.

La TMS connaît des changements importants, du fait notamment qu'il se trouve au contact avec une nouvelle génération de membres dont les récits sont particulièrement marqués par une critique des normes sociales, point sur lequel je reviendrai. Le groupe s'institutionnalise ainsi au fil des années et devient une maison d'édition qui s'autofinance et compte, en 2014, cinq langues de traduction (anglais, allemand, français, italien et japonais)²⁰⁴. Le transnationalisme y apparaît alors comme une véritable idéologie, confirmant le prestige du groupe. Les frontières du mouvement se resserrent, un engagement de plus en plus important est exigé. À l'exemple des sociétés ésotériques occidentales, le groupe s'apparente graduellement à une tradition initiatique qui propose une progression des adeptes au rythme de rites de passage.

1. Les lignées des initiés au premier et deuxième rangs²⁰⁵

Cette lignée est structurée en trois phases initiatiques, avec trois niveaux d'engagement possibles : 1) les sympathisant-e-s ; 2) celles et ceux qui sont initié-e-s au premier rang (*Ahaukin*) et qui « marchent déjà sur le *Chemin blanc* ; 3) celles et ceux qui sont initié-e-s au second rang (*Ahaukan*), les « Suprêmes Serpents de Sagesse », dits aussi « Maîtres de la Tradition », qui l'enseignent et la diffusent.

La notion de *Chemin blanc* – dit aussi « *sakbé* » en maya yucatèque²⁰⁶ – est importante en ce qu'elle permet de distinguer différentes pratiques chamaniques dans le Mexique contemporain. Les échanges avec des *H'Men* du Yucatán (« hommes-médecines »)

202. Barker, 2013.

203. *Ibid.*, p. 2.

204. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

205. Ces rangs sont décrits dans le « Manuel de formación des Ahaukines, Sacerdotes y Sacerdotisas Solares », 2014.

206. Molina Ludy, 1994.

montrent qu'elle est prise dans le sens d'un « chemin mystique de la spiritualité maya ». Elle est interprétée par la TMS dans un sens néo-ésotérique, soit comme le chemin emprunté pour « élever son être aux sphères supérieures » afin de manifester sa « présence christique dorée »²⁰⁷. Dans l'architecture maya préhispanique, on retrouve *los sacbeob* (« chemins blancs ») dans la région Puuc (dans le nord-est de la péninsule du Yucatán), généralement représentés sur des monuments en arc. Ils avaient une signification symbolique et rituelle, celle de pèlerinages religieux impliquant un déplacement à pied d'un site maya à un autre. Mais ils indiquaient aussi la présence d'une « ligne divine entre un centre cérémoniel et un autre »²⁰⁸.

Le *Camino Blanco* de la TMS se distingue non seulement de l'historiographie officielle, mais aussi du *Camino Rojo* (« Le Chemin rouge ») de la tradition mexicaniste, ceci par le non-usage rituel de psychotropes, et des différences d'héritages historico-culturels. Le *Chemin rouge* diffuse un héritage panindien (Mexica, Lakotas et Sioux principalement) à travers des rites anciens revisités, tels que la danse du Soleil, la hutte de sudation, le « rite du feu sacré » ou encore la cérémonie du tabac ou du « Peyotl »²⁰⁹ pour « rencontrer le Grand Esprit »²¹⁰. Les pratiquants de la voie du *Chemin rouge* s'inspirent de prophéties reposant sur le calendrier aztèque, prédisant que cinq cents ans après la colonisation, arrivera le moment où seront restaurées les cultures indigènes; cette nouvelle ère est appelée le « Cinquième Soleil » (*Quinto Sol*)²¹¹.

Au Yucatán, je n'ai pas rencontré de tradition chamanique de type *Camino Rojo*. Les psychotropes sont moins, voire pas du tout ritualisés dans la région. Cette différence peut être liée au fait que les Mayas préhispaniques n'utilisaient vraisemblablement pas d'hallucinogènes rituellement²¹². Chez les Mayas contemporains du Yucatán, les plantes sont davantage employées pour leurs valeurs curatives que psychoactives. Par exemple, l'*Erythrina coralloides*, une plante dite « sacrée », est employée pour guérir diverses maladies de la peau²¹³. Le néochamanisme du Yucatán puise ainsi dans l'héritage du *sakbé* (« Chemin blanc »).

207. « Manuel de formación des Ahaukines, Sacerdotes y Sacerdotisas Solares », 2014.

208. De la Garza, 2002, pp. 75-76.

209. Cactus utilisé pour ses propriétés psychotropes et hallucinogènes.

210. De la Torre et Gutiérrez Zuñiga, 2011, p. 187.

211. *Idem*.

212. De la Garza, 1990, p. 153.

213. *Idem*.

2. La lignée des femmes chamanes

Développée en 2008, c'est-à-dire environ dix ans après la naissance du mouvement, cette lignée est structurée en rangs exclusivement féminins qui impliquent une hiérarchie de femmes chamanes dans l'idée de reconstituer une forme de *matriarcat originel*²¹⁴.

3. La formation en thérapies holistiques

Cet axe concerne l'offre de thérapies holistiques. La formation aboutit à l'obtention d'un diplôme décerné par la section « Médecine alternative de l'Université de Puebla ».

Le groupe se développe ainsi dans une dynamique double : la reconstruction locale de la tradition à l'intérieur de lignées spécifiques *vs* les influences et circulations globales. Il est pour ainsi dire « glocalisés » en référence à la notion du célèbre sociologue Roland Robertson²¹⁵.

Cette simultanéité entre universalisation et replis identitaires est d'ailleurs à la base de ce concept. Popularisée par Robertson dans la littérature des sciences sociales anglo-saxonne des années 1990, le terme « glocalisation » est une réponse aux critiques de la « globalisation » vue comme un processus d'homogénéisation culturelle selon un modèle de domination unilatéral. L'argument de Robertson est que des phénomènes, comme l'ethnicité, sont aujourd'hui « formulés en des termes globaux », mais qu'ils conservent leur caractéristique de différenciation dans l'espace de la localité²¹⁶. Successeur de l'approche initiée par Robertson, le sociologue Victor Roudometof souligne que la dimension de la localité implique, plus qu'une dimension géographique, l'idée d'un « espace social » toujours influencé par le global. Malgré les critiques que lui a valu ce terme, et qui sont liées à ses études en économie et à ses influences néolibérales, il constitue un bon angle pour analyser les nouvelles créativité religieuses²¹⁷. Pour Capone, c'est précisément à travers cette tension entre le local et le transnational que peut être observé un discours de retour à la tradition :

214. Les termes « chamanique » ou « chamane » sont ici employés par le groupe, associés à la médecine naturelle et aux savoirs ancestraux autour des plantes.

215. Robertson, 2012.

216. *Ibid.*, pp. 191-192.

217. Roudometof, 2015, p. 5.

Un processus parallèle à l'intensification d'alliances transnationales se met en place, notamment dans le domaine religieux : au lieu d'affaiblir les liens avec les origines, les mouvements transnationaux renforcent et, parfois, revitalisent les discours sur les origines.²¹⁸

Elle ajoute : lorsqu'il s'intéresse au champ religieux transnational, l'anthropologue est confronté à des discours sur la « pureté » et l'« authenticité ». Les relations entre centres et périphéries sont toujours en voie de réaménagement au sein de la tension entre « terre des origines » et diaspora²¹⁹.

Les discours de Mère Nah Kin sont animés par une tension similaire. Nah Kin oppose en effet un New Age « non-hiérarchisé, spirituel, non structuré », auquel elle identifie son mouvement, à la « religion », qui connote à ses yeux structure et dogme. À cette opposition, elle ajoute une dimension tierce, celle du retour aux origines, qu'elle ancre à mi-chemin entre les traditions indigènes (le local) et la spiritualité (le global). Lors de l'entretien avec elle, à ma question sur les influences du New Age (*Nueva Era*) sur son mouvement, elle affirme :

Si, on pourrait dire que la Tradition Maya Solaire, comme elle se forme, fait partie du New Age. Oui, même si, pourquoi vouloir faire partie du New Age ? Parce que le New Age, c'est pas de structure religieuse, pas de temples, pas de hiérarchie, c'est-à-dire tu es un être spirituel tout comme moi, et les deux on est égaux face à Dieu de la même manière et en tout temps. C'est comme l'être qui se reconnaît librement comme une identité spirituelle. C'est spirituel, pas religieux. Donc, ça, c'est le concept basique du New Age. Les religions, évidemment, elles n'aiment pas ça. Pourquoi ? Parce que les religions aimeraient de la structure, et de la structure (...). Mais attention ! Ça, ici, c'est la tradition maya – toutes les traditions ancestrales de nos peuples ont des hiérarchisations. Et les hiérarchisations sont très, très claires. Donc, même si ce n'est pas une religion, il y a une hiérarchie et on respecte les hiérarchies. Ceux qui sont leaders, maîtres, suiveurs – et on structure les marches, on structure beaucoup de choses à partir du niveau hiérarchique.²²⁰

218. *Ibid.*, p. 241.

219. Capone, 2005 et 2008.

220. Mère Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

Elle distingue ainsi «spiritualité» et «religion». Comme mentionné, la sociologue Nancy Ammerman traite l'énoncé «spirituel, mais pas religieux» sur une base critique, remettant en cause la nature substantielle de cette binarité²²¹.

Ce qui importe chez Ammerman, n'est pas tant l'opposition en elle-même, mais la manière dont les personnes distinguent les frontières. L'opposition formulée par les acteurs participe en ce sens à une «rhétorique culturelle», tout à la fois morale, politique et performative²²². Par une analyse des discours, elle indique quatre types de rhétorique à l'intérieur desquels se construisent les représentations sur la spiritualité: les spiritualités théistes, extra-théistes, les définitions religieuses et celles, éthiques, sur la spiritualité.

La «spiritualité» de Nah Kin est un énoncé politique, dans le sens qu'il permet d'introduire une frontière morale avec le christianisme, puisque le mouvement est extrêmement organisé et hiérarchisé. Enfin, l'énoncé de Nah Kin sur la spiritualité peut être rapproché d'un discours théistique puisqu'elle associe la spiritualité à Dieu, aux déesses et à des pratiques favorisant cette relation. Arrêtons-nous un instant sur le contexte dans lequel est produit cet énoncé.

LE NÉOCHAMANISME:

UNE EXPRESSION DE LA VITALITÉ RELIGIEUSE MEXICAINE

Le lien entre l'État mexicain et l'Église catholique est très fort jusqu'aux processus de séparation entamés au milieu du XIX^e siècle, avec la nationalisation des biens de l'Église et une autonomisation progressive des deux sphères depuis 1857²²³. Le sociohistorien Roberto Blancarte explique ce modèle de laïcité par le fait que s'est développée une religiosité populaire autonome de l'Église depuis le XVII^e siècle:

En effet, contrairement au continent européen, en Nouvelle-Espagne, puis au Mexique, l'Église n'a jamais pu disposer du nombre de prêtres suffisant pour couvrir l'ensemble du territoire. Le type de religiosité prédominant se caractérisera donc par une doctrine assez faible et une autonomie relativement forte en ce qui concerne la gestion des fêtes et de la vie religieuse quotidienne.²²⁴

221. Ammerman, 2013.

222. *Ibid.*, p. 30.

223. Blancarte, 2009 et 2013.

224. *Ibid.*, 2009, p. 22.

Le clergé était surtout présent dans les régions du centre et de l'ouest du Mexique. À l'inverse, les zones proches des côtes et des hauts plateaux, les villages à fortes populations métisse et indigène, n'étaient souvent pas couvertes par la hiérarchie ecclésiastique. Elles pratiquaient alors des formes de catholicisme syncrétiques et autonomes, ayant donné naissance à un catholicisme populaire sans bureaucratie ni hiérarchie centralisée. C'est ainsi que Blancarte explique l'essor des prophétismes et des messianismes mexicains hors du contrôle de l'Église et des politiques locales²²⁵.

Ce catholicisme populaire intègre des cultes aux divinités pré-hispaniques, des rites agricoles et urbains. La Vierge de Guadalupe, figure emblématique de la culture baroque, apparaît comme l'un des symboles clés de la religiosité populaire mexicaine. Elle est aussi une véritable source d'inspiration dans le néochamanisme d'inspiration maya. La légende relate que cette Vierge brune serait apparue à un indigène, Juan Diego en 1531. Elle est depuis devenue la gardienne des cosmologies ancestrales du Mexique et trône dans les lieux de cultes indigènes catholiques ou dans divers lieux séculiers comme les « ateliers de mécanique »²²⁶. La Vierge de Guadalupe est successivement considérée comme « la déesse mère de la terre » ; « Notre Mère » ; la représentante d'une « icône catholique de la nation mexicaine métisse », symbole d'un nationalisme métis émergent et syncrétique ; ou comme la gardienne des cosmologies indiennes. Elle inspire également des mouvements de résistance à la colonisation²²⁷. Dans les milieux de spiritualités holistes tels que les cercles de femmes, elle est une source d'identification, vénérée comme l'« archétype de la féminité sacrée »²²⁸.

Le catholicisme populaire est une référence importante dans les milieux holistiques mexicains²²⁹. L'entretien avec Suzana, participante de la TMS (initiée au rang le plus élevé), l'illustre. Cet entretien a lieu dans le hall de l'hôtel d'Uxmal, où nous sommes installés avec l'ensemble du groupe. Il se déroule juste avant le pèlerinage *el Camino Blanco* (« Chemin blanc ») dans l'ancienne

225. À la suite des mouvements d'indépendance et des guerres civiles, c'est à l'échelle du continent que s'observent, selon lui, des « messianismes politico-religieux », catholiques a-cléricaux, voire anticléricaux, émancipés du catholicisme romain, qui produiront par la suite une laïcité populaire que connaissent des pays comme le Mexique, voir *ibid.*, p. 23.

226. Voir l'article de De la Torre, 2017.

227. *Idem.*

228. Sur le « féminin sacré » au Mexique dans les cercles de femmes néo-païens, voir De la Torre et Gutierrez Zuñiga, 2020.

229. De la Torre, 2017.

cité maya classique de Lábna. Tout au long de celui-ci, j'ai un bon contact avec Suzana, qui entre rapidement dans son récit, partageant des expériences intimes et, parfois, pleurant. Elle se livre sur son parcours, ses illusions, ses échecs et les événements qui l'ont poussée à s'engager dans une voie néochamanique.

Suzana a 56 ans et vit à Mexico City, où elle a grandi en milieu bourgeois. Elle est mariée et a deux enfants. Je ne lui pose que très peu de questions. L'entretien prend la forme d'un long récit personnel. Suzana est diplômée en psychologie, comme la plupart des femmes interviewées. Elle se présente d'emblée par son nom chamanique, *Itzik'aayk'aan*, qui signifie « celle qui chante, qui appelle à la sagesse »²³⁰. Elle vit son baptême maya comme une marque d'engagement profond et intégral avec cette tradition. Elle affirme avoir été dans une « tout autre voie » avant de rencontrer Nah Kin²³¹.

Sa narration est marquée par un « avant » et un « après » découlant d'un événement particulier. Son fils tombe gravement malade, il est atteint d'épilepsie. Elle déclare alors avoir cherché des solutions dans les circuits de thérapies alternatives, notamment les cercles de reiki. À ce stade, l'univers autochtone n'intervient pas encore dans son récit. Le premier moteur est le thérapeutique, c'est-à-dire la recherche d'un moyen de traitement alternatif à la médecine allopathique pour son fils.

Attirée par l'argent et le pouvoir, mais avec un sentiment de « vide intérieur », elle dit avoir commencé à prier « Dieu », l'implorant de lui donner des « signes ». Durant les jours qui succèdent à cette prière, elle aurait reçu le « signe » de suivre un « Cours de Miracle ». Elle y rencontre le premier époux de Nah Kin, Oxkin, un personnage alors connu dans les milieux *concheros*²³² de la mexicanité. Oxkin lui parle d'un « Maya universel » (métaphore d'un pouvoir intérieur de guérison) contenu en chacun et qu'il faudrait contacter pour retrouver bonheur et santé. La mayanité devient alors « l'autre en soi »²³³, une vertu accessible à tous.

230. Indiquant la primauté accordée à l'identité spirituelle sur l'identité civile dans les contextes rituels.

231. Suzana, 5 mai 2014, Uxmal, Mexique.

232. « Agroupements traditionnels qui pratiquent des danses spectaculaires d'inspiration préhispanique », d'influence aztèque principalement. Voir De la Peña, 1999, p. 99.

233. En référence au néochamanisme tel qu'il est défini par l'anthropologue spécialiste Roberte Hamayon (2018). Dans le néochamanisme, le chamane est en chacun, des grands noms comme Jésus, Socrate et Merlin étaient tous des chamanes.

Ce discours est une véritable révélation aux yeux de Suzana, qui poursuit son récit dans un langage énigmatique mettant en jeu faits étranges, rencontres inattendues, prises de conscience, et dans lequel chaque étape mène à la suivante. Le fil conducteur de la narration tient dans la quête d'un changement de vie. Elle relate sa vie comme un récit initiatique, dans un langage similaire à celui des romans de Carlos Castañeda²³⁴, et présente les mêmes caractéristiques : la centralité d'un « Maître spirituel », un voyage mystique, des « signes » à déchiffrer, des coïncidences inexplicables. Les choix sont désindividualisés, laissant entendre que ce n'est pas sa propre volonté qui s'exprime, mais une « volonté supérieure divine ». Le récit de Suzana met aussi en avant un changement au niveau de sa personnalité même. Avant sa rencontre avec le chamane, elle dit avoir été une personne « dure, ferme, orgueilleuse, autoritaire et méchante ». Ce cours lui aurait apporté un changement positif, elle se serait « adoucie ».

Elle me confie que son fils ne refait jamais de crise depuis. Elle associe directement sa guérison à son changement personnel déclenché par les initiations chamaniques. Pendant ces initiations, elle dit avoir ressenti « des choses dans ses mains », de l'« énergie », puis avoir éprouvé de l'empathie, embrassé ses ouvriers, ses jardiniers. Ses employés s'exclamaient « la diplômée est devenue une bonne personne ! » (*la lic se volvio buena !*).

Elle inquiète alors sa famille, qui l'aurait isolée, l'encourageant à consulter un psychiatre, l'accusant de folie. Elle se sent aussi stigmatisée au sein de la bourgeoisie mexicaine. Des personnes lui auraient soudainement tourné le dos, ses ami·e·s l'auraient fuie ou éloignée. Elle décide alors de suivre le pèlerinage de la TMS à Uxmal. Puis les initiations au premier rang. À son retour, son époux, « alcoolique », « surpris » par « son aura de bien-être », l'accuse de l'avoir trompé. Elle lui répond : « Je suis tombée amoureuse du Soleil, je suis la fille du Soleil. Je suis Maya. » Son initiation est vécue comme une véritable conversion identitaire.

Par la suite, Suzana dit avoir reçu en prière, le « message » de trouver une « université ». Elle trouve alors sur le web un groupe de moines installés sur la « montagne sacrée de Toluca ». Nevado de Toluca est en l'occurrence un volcan situé dans l'État de Mexico. On retrouve ici le symbole du mont, central dans les imaginaires néochamaniques

234. Les récits de Castañeda relatent une rencontre romancée entre un ethnologue et un chamane, voir notamment Castañeda, 1968.

décrits par Vincent Basset²³⁵. Dans le néochamanisme, les monts sont des lieux archétypaux. Ils participent au symbolisme des temples et des pyramides, conçus comme des figures géométriques parfaites favorisant par leur hauteur une « connexion avec le ciel ».

En route pour cette communauté de moines, sur le Toluca, elle dit être tombée sur un cercle de femmes qui chantent des « mantras »²³⁶. Quand elle leur demande l'origine de ces chants, ces femmes lui répondent l'« Université de Lumière »²³⁷. Elle se rend alors dans ce lieu en Argentine (Córdoba), où elle suit pendant cinq mois une « formation spécialisée en thérapie de l'âme ».

Son réseau se construit ainsi, au fil de rencontres fortuites. Elle fréquente différents cercles holistiques simultanément, sans jamais renoncer à l'un ou à l'autre. Elle dit avoir voyagé ensuite en Australie pour un « pèlerinage individuel » au Mont Uluru (Ayers Rock), un rocher connu pour son importance au sein du symbolisme aborigène. Suzana mayanise ce lieu. Son pèlerinage initiatique est appelé « la marche serpentine sacrée », en référence aux pèlerinages yucatèques dans les temples mayas. L'Ayers Rock y remplit la même fonction symbolique qu'une pyramide maya²³⁸. Pendant cette marche elle se serait agenouillée front au sol pour sentir la « Terre-Mère », une « entité vivante » qu'elle féminise. Débute alors pour elle un dialogue intérieur sur le rejet de sa « propre féminité ». Elle dit avoir reçu, à cet instant, une manifestation auditive de la Vierge de Guadalupe, qu'elle désigne aussi par l'expression « Mère divine ». La Vierge lui aurait dit « Aime-toi » à deux reprises. Elle représente dans cette expérience l'archétype d'un « féminin sacré », « source de toutes les énergies féminines », indifféremment « sœur, mère, fille » (en ses termes). Suzana aurait ainsi appris à se « réconcilier avec son énergie féminine ».

Le soir même, au souper, elle croise une femme accompagnée d'une traductrice. S'approchant d'elle, cette femme lui aurait dit être à la recherche d'une Suzana venue de Mexico City et avoir un message important à lui remettre. Elle ouvre ses mains, feignant de lui remettre une lettre, mais ses mains sont vides. Elle lui aurait alors dit

235. Basset, 2012.

236. Répétition d'une « phrase ou d'un mot sacré » inspiré de l'hindouisme et du bouddhisme : [<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mantra/49261>], consulté le 4 juin 2018.

237. Une autre participante à la TMS m'évoque ses apprentissages spirituels dans une « Université de Lumière » en Argentine. Ce lieu ne semble pas avoir fait l'objet de recherches académiques, une recherche sur le web n'indique aucun référencement.

238. Suzana, 5 mai 2014, Uxmal, Mexique.

« Aime-toi ». Il s'agit là d'une deuxième apparition mariale, toujours associée à la Vierge de Guadalupe. Suzana associe son expérience mystique à un problème familial vécu dans son enfance, à savoir la « violence de sa mère », s'accompagnant pour elle d'un sentiment d'abandon.

Les figures de la religiosité populaire mexicaine structurent les parcours difficiles, non linéaires, des initiés au néochamanisme. Revenons un instant sur le modèle de laïcité au Mexique, qui favorise la vitalité religieuse. Les processus de laïcisation mexicains sont encore partiels sous les régimes politiques, comme celui de Porfirio Díaz (qui dirige le pays entre 1876 et 1911), car ces derniers continuent de puiser leur légitimité dans la sphère religieuse d'alors²³⁹. En revanche, ces processus de légitimation diminuent au XX^e siècle sous la présidence de Benito Juárez (1806-1872). C'est avec la révolution mexicaine (1910-1920) que le laïcisme mexicain se renforce, et ce par la conjonction de deux mouvements. D'une part, on assiste à l'avènement d'un anticléricalisme militant qui aboutit notamment à l'inscription de mesures juridiques anticléricales dans la Constitution de 1917 et, d'autre part, on observe une montée des régimes libéraux depuis le XIX^e, avec la diffusion de valeurs comme la liberté de conscience et de culte, la tolérance vis-à-vis de la pluralité religieuse et les droits humains.

Ce double mouvement fonde la spécificité de ce modèle de laïcité par rapport au reste du continent²⁴⁰. Si Blancarte observe une baisse, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, de l'influence de la religion dans différents domaines civils, qui s'accompagne de « processus d'individualisation » et de subjectivisation, d'autres chercheurs soutiennent plus fermement que le Mexique est marqué par une ferveur religieuse continue et l'apparition de mouvements sociaux dans les années 1970, tels que la théologie de la libération, l'illustrent, révélant les limites inhérentes aux théories de la privatisation du religieux²⁴¹. De plus, les institutions catholiques et évangéliques exercent toujours, à la fin du XX^e siècle, une forte influence sur les institutions étatiques²⁴².

239. Blancarte, 2009, p. 33.

240. Blancarte parle de laïcisme et non de laïcité pour exprimer qu'il ne s'agit pas d'un modèle intégralement constitutionnel, mais de politiques qui découlent d'un « principe historique des séparations ». Ces processus se sont traduits par l'expulsion des ordres religieux, la fermeture des couvents, la confiscation des biens ecclésiastiques et la laïcisation de l'éducation. Cf. Blancarte, 2009, pp. 31 et 35.

241. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2007, p. 8

242. Masferrer, 1998.

Les parcours de vie des néo-mayas, leur ritualité et mobilité témoignent de cette ferveur religieuse, comme autant de dynamiques qui défient les thèses de la sécularisation. Ces parcours s'inscrivent sur une scène religieuse aujourd'hui plurielle. Historiquement marqué par le catholicisme, le champ religieux mexicain s'est diversifié, avec la croissance de groupes protestants, évangéliques et de « sans confession »²⁴³.

L'enquête nationale sur la croyance et les pratiques religieuses publiée par le Réseau de chercheurs sur le phénomène religieux au Mexique²⁴⁴ l'illustre : en 2016, 85 % d'appartenances catholiques, 8 % d'évangéliques (protestants, pentecôtistes, les Églises Luz del Mundo et autres évangéliques) et 5 % de sans confession²⁴⁵ (cf. infographies ci-dessous issues de cette enquête).

DISTRIBUTION DES APPARTENANCES RELIGIEUSES « NON CATHOLIQUES », MEXIQUE, 2010^a

AFFILIATION RELIGIEUSE	VALEUR	%
Catholicisme	92 924 489	82,7
Protestantisme historique	820 744	0,7
Pentecôtisme et néopentecôtisme	1 782 021	1,6
Luz del Mundo	188 326	0,2
Autres évangéliques	5 595 116	5,0
Adventisme du septième jour	661 878	0,6
Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours	314 932	0,3
Témoins de Jéhovah	1 561 086	1,4
Judaïsme	67 476	0,1
Autres religions	105 415	0,1
Sans religion	5 262 546	4,7
Pas spécifié	3 052 509	2,7

a. Source : INEGI, *XII Censo de Población y Vivienda 2010*, <http://www.inegi.org.mx> – citée dans Hernández Alberto, Gutiérrez Zúñiga Cristina, et De la Torre Renée (2016), « Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Rífrém 2016 », *Informe de resultados*, México : Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM).

243. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2007, p. 8.

244. *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (RIFREM). L'enquête couvre une population majeure de 155 municipalités.

245. Hernández Hernández *et al.*, 2017, pp. 4-5.

L'enquête a pour intérêt majeur de ne pas se limiter aux catégories d'appartenance, mais elle recense aussi les pratiques et croyances. Cela comporte l'avantage de montrer que les frontières religieuses ne sont pas toujours clairement dessinées : il est possible de se dire catholique tout en croyant aux extraterrestres et en pratiquant des rituels néo-indigènes.

Une majorité des néochamanes que j'ai rencontrés ont reçu une éducation catholique et affirment encore cette appartenance. En revanche, l'Église et ses cultes sont souvent abandonnés à l'âge adulte pour privilégier des conceptions néo-ésotériques et new age. La partie sur les « croyances transcendantales » de l'enquête précitée révèle en particulier que 51 % de la population mexicaine croit dans le principe de « réincarnation » (le fait de vivre d'autres vies après la mort)²⁴⁶ ; 80 % des interrogés croient dans la Vierge de Guadalupe²⁴⁷ ; 13 % croient au contact avec les extraterrestres²⁴⁸.

Les néochamanes que j'ai rencontrés croient tous et toutes en la réincarnation ; la plupart d'entre eux considèrent l'existence de mondes extraterrestres et cherchent à les expérimenter par la méditation. Ils composent ainsi avec les ressources symboliques de la région. De plus, l'enquête montre que 51 % des interrogés disent effectuer des pèlerinages dans des sanctuaires ; 12 % disent pratiquer des « purifications » (*limpias*), herboristes, guérisseurs, sorciers, spiritistes et chamanes²⁴⁹ ; 7 % font des rituels d'« énergie » durant les équinoxes dans des lieux comme les anciennes cités ou les sites naturels ; et 6 % disent pratiquer des rituels indigènes (danses ou huttes de sudation)²⁵⁰.

Mes recherches sont en phase avec ces résultats les néochamanes que j'ai rencontrés font des pèlerinages vers des sites archéologiques, des « purifications », et vouent des cultes aux phénomènes naturels (équinoxes et solstices). Une majorité d'entre eux pratiquent régulièrement le yoga, les huttes de sudation ou des danse-thérapies. Ce contexte plus large nous invite à nous pencher sur les trajectoires, à travers les récits de vie.

246. Le taux le plus élevé est atteint avec 61,4 % chez les personnes des régions du Pacifique et du Sud-Est, c'est-à-dire dans les zones géographiques où j'ai mené mes ethnographies et qui ont une forte composition indigène.

247. Dont 69,1 % vivant dans les régions du sud-est.

248. 10,5 % des personnes du sud-est disent y croire.

249. Avec une la plus forte proportion dans les régions du sud et du sud-est.

250. La plus forte proportion se concentrant, encore une fois, dans le sud-est.

DÉSILLUSIONS, ANTICOLONIALISME ET IMAGINAIRES SPATIAUX

Les milieux néo-ethniques sont composés de personnes issues de contextes urbains, majoritairement des femmes, des classes moyennes supérieures et qui ont, pour la plupart, suivi de hautes études, notamment en psychologie sociale²⁵¹. Tout au long du travail sur les récits de vie, je me suis interrogée sur leurs motivations. Répondaient-elles à des besoins de valorisation, de reconnaissance, à des dynamiques de genre, d'*empowerment*, à des quêtes thérapeutiques ou de changement? Si les réponses varient d'une personne à l'autre, on observe toutefois des récurrences.

Les personnes que j'ai rencontrées disent avoir été d'abord attirées par les messages sur « 2012 ». La dimension expérientielle est une autre source d'intérêt; la plupart d'entre elles disent adopter cette spiritualité pour sa propension à s'appliquer à des situations de la vie quotidienne, comme le travail avec les quatre éléments, appliquée à l'eau, aux aliments, à la respiration. Elles affirment avoir un autel maya chez elles, auquel elles adressent des prières chaque jour. Et, elles envisagent la spiritualité maya comme ritualistique et pragmatique.

La plupart de ces personnes ont circulé au sein de cercles holistiques avant de choisir cette tradition. Parfois même elles continuent de jongler avec différentes techniques simultanément (reiki, métaphysique, cercles de femmes, huttes de sudation, yoga, astrologie, médiumnité, numérologie, kabbale, tarot, massothérapie). Les initiations sont vues comme une source de reconnaissance, et l'accumulation d'un capital spirituel est positivement perçue. C'est le cas de Madre Esperanza (nom de baptême chamanique), l'une des plus anciennes de la tradition :

Plus ils savent que tu es là, plus ils t'appellent à d'autres traditions, ou événements, pour que tu participes. Tu augmentes ta spiritualité au contact avec ces personnes. S'ils t'appellent, ça veut dire qu'ils voient en toi une personne importante.²⁵²

Lors de cet entretien (entre deux cérémonies), les dynamiques religieuses, familiales et professionnelles se confondent : la spiritualité

251. Farahmand, 2017. Sur les relations entre psychologie, logiques thérapeutiques et développement personnel, voir les travaux de Nadia Garnoussi (2005, 2007, 2011). Cet aspect n'est pas thématisé dans ce livre.

252. Madre Esperanza, entretien du 4 mai 2014, Uxmal, Mexique. Traduction personnelle.

est une affaire familiale, mais elle est lue en termes de carrière, comme une voie de professionnalisation.

Madre Esperanza est dentiste. Les quatre autres membres de sa famille nucléaire sont tous diplômés universitaires. Sa famille constitue une forme d'élite sociale en elle-même ; elle met fortement l'accent sur ce point. Tous ses membres sont initiés à la TMS. Ils intègrent, en parallèle, les milieux francs-maçons de Mexico City. L'un de ses fils aurait obtenu récemment le plus haut grade franc-maçonnique de la loge régionale. Elle-même débute dans les circuits mexicanistes à l'âge de 33 ans, par des initiations aux traditions Otomis (traditions réinventées), dans la région mexicaine de Toluca. Elle a, par la suite, été formée aux traditions huichols, puis aux traditions néo-aztèques, mais aussi à différentes danses, au reiki et enfin à la section mexicaine de l'Association religieuse Tenrikyo²⁵³. On retrouve chez elle la philosophie théosophique du XIX^e siècle, en particulier l'idée selon laquelle toutes les traditions sont conçues comme similaires et orientées vers la même finalité :

Bouddha, Mahomet, Allah, Dieu, c'est la même... la même chose. Il y a eu beaucoup de dieux préhispaniques, Chaac pour l'eau, Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, le serpent emplumé. Dans la tradition mexica au Mexique et aussi au Yucatán, c'est Kukulcan, c'est le même au fond.²⁵⁴

On constate avec cet exemple que certains ont un profil davantage ésotérisant que new age. La circulation à travers différentes traditions résonne chez elle comme un défi, une volonté de dépassement de soi. Comme d'autres, elle est fière de sa mexicanité et se situe ouvertement dans une démarche de « sauvetage » des traditions préhispaniques :

J'ai eu beaucoup d'initiations dans différentes traditions. La tradition otomi, maya, huichol, mais en ce moment je suis plus la tradition maya. J'ai suivi d'autres écoles ésotériques dans lesquelles j'ai étudié : la kabbale, l'hébreu, l'arbre de vie. Et à côté, moi j'aime beaucoup parler de ma mexicanité. De toutes les cultures

253. Il s'agit d'un mouvement religieux japonais fondé au XIX^e siècle. Mayer souligne que « le mouvement a pour origine les révélations reçues d'Oyagami (Dieu-Parent) par Miki Najayama (1798-1887). Cette religion *« a pour but de guider les hommes vers la réalisation d'un monde de félicité »*, explique le site du Tenrikyo Europe Centre, établi dans la région parisienne ». Cf. Mayer, 2017, p. 2.

254. Madre Esperanza, entretien 4 mai 2014, Uxmal, Mexique.

préhispaniques que nous avons, surtout dans notre pays, on a une excellente tradition parce que nos ancêtres pratiquaient déjà tout ce qui est lié à la spiritualité.²⁵⁵

Les motivations thérapeutiques sont aussi importantes. C'est le cas d'Angélica, avec qui j'ai un entretien en milieu de terrain, à Uxmal. Angélica pleure beaucoup quand elle raconte son histoire. Comme la plupart, elle se présente d'abord par son nom de baptême chamanique, pour lequel elle exprime une certaine fierté.

Elle est née à Mexico City et est psychologue sociale. À la suite de complications liées à sa grossesse, elle apprend, à la naissance de sa fille, que celle-ci n'aura pas un développement psychomoteur stable, car elle est atteinte d'une paralysie cérébrale. Elle cherche alors des réponses, des moyens de l'aider. Elle dit avoir tout essayé au niveau médical. Puis elle s'est intéressée à la médecine alternative, d'abord aux cercles de reiki, où elle dit avoir rencontré différents « maîtres » qui l'ont introduite à d'autres cercles : « À l'intérieur d'un chemin, un maître t'emmène à un autre – je suis entrée ainsi dans les traditions. »²⁵⁶

Elle a alors été initiée à d'autres pratiques comme les Fleurs de Bach²⁵⁷. Par la suite, elle intègre les circuits mexicanistes, au sein desquels elle découvre le roman de l'écrivain mexicain Antonio Velasco Piña *Regina* (1987). Dans ces cercles, elle s'intéresse alors aux traditions mexicaines (aztèques), puis mayas. Comme les autres initiés, elle est dans une quête identitaire qui s'exprime par la récupération des traditions précoloniales²⁵⁸.

Dans la plupart des entretiens, la mobilité transnationale répond à des imaginaires spatiaux : l'Occident renvoie négativement à la religion, à l'Église catholique, à la solitude et à la maladie.

Des schémas méta-narratifs se dégagent. Sont fréquemment mobilisées des étapes de vie significatives pour expliquer les engagements dans une voie spirituelle de type « autochtone ». Les choix sont articulés à d'anciens styles de vie insatisfaisants, à des événements et à des rencontres avec des personnes clés²⁵⁹. Pratiquement, tous et toutes disent avoir été « déçus » par l'Église catholique.

255. *Idem*.

256. Angélica, entretien du 3 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

257. Une pratique thérapeutique à partir de plantes/fleurs.

258. Angélica, entretien du 3 mai 2014, Mérida, Mexique.

259. Deux anthropologues font des observations similaires (au sujet du biographique comme moteur dans les milieux new age), Steil et Toniol, 2011 et 2015.

Avant d'approcher ces voies spirituelles, leur mode de vie est fondé sur la réussite personnelle, c'est-à-dire le mariage, la famille, le travail, la performance sociale et l'accumulation de richesses. Dans la suite des récits, une subite rupture biographique réoriente les trajectoires²⁶⁰. Un incident souvent dramatique les touche : un décès, une maladie ou un divorce, qui s'accompagne d'une « désillusion profonde ». À l'événement succède généralement une expérience dite mystique ; mes interlocuteurs·trices adoptent alors une lecture phénoménologique. Celle-ci se déroule dans un espace naturel, parfois un site archéologique maya, ou un sommet connu. Est alors relatée l'irruption d'une voix ou d'une image associée à des figures mythiques.

Ces figures (Vierge de Guadalupe, Archange Michaël, etc.) ont une fonction performative. L'apparition de la Vierge est un signal de « guérison » ; celle de l'Archange Michaël marque « le retour de la force » ; Ixchel (figure mythologique maya) indique de prendre la voie d'une « sexualité sacrée », etc. Dans cette séquence narrative, les initié·e·s disent avoir essayé divers soins alternatifs. Peu après l'incident dramatique, ils découvrent le néochamanisme, qui leur apporte des « valeurs et modes de vie alternatifs ». Les initié·e·s formulent aussi une critique de l'évangélisation catholique : le savoir maya a été réprimé par le christianisme, pratiqué clandestinement, puis décrédibilisé par la rationalité scientifique. Tous et toutes ont le sentiment de devoir renverser ces valeurs, les récits prennent alors une dimension anticoloniale.

Il est surprenant de constater que si les médecines chamaniques mayas sont valorisées²⁶¹, dans la pratique, elles sont associées à des techniques est-asiatiques, orientales ou occidentales (reiki, acupuncture, ostéopathie, massages, kinésiologie), accompagnées d'un discours sur les origines (« les Mayas connaissaient les points d'acupuncture avant les Chinois » ou « les chakras avant les Indiens »). Gabriel relate ainsi l'histoire de l'assemblage de la kinésiologie et de la spiritualité maya :

Manéli : Est-ce que tu veux me raconter un peu de ta vie ? Qu'est-ce qui s'est passé avant de commencer la kinésiologie ? [Bien] Ce que tu veux partager.

260. Sur la notion de « rupture biographique », voir Sapin *et al.*, 2014.

261. Les origines « énergétiques » ou « divines » des maladies, le pouvoir des pierres et des plantes. Sur ces médecines, voir De la Garza, 1990 ; MacKenzie, 2016.

Gabriel: En réalité ça fait – j'ai toujours été intéressé par les cultures qui pratiquent les énergies en tant que telles. Le taoïsme, qui parle des corps – des autres corps en plus de celui-là [m'indique son corps], où on peut développer et gérer l'énergie avec des exercices déterminés, des méditations et ce genre de choses. L'hindouisme aussi est dans ces courants. Non, bon je l'ai connu même si le taoïsme m'attirait plus. Le taoïsme parle des corps distincts et, d'une certaine manière, c'est plus proche de moi. C'est le monde de l'énergie et des différents corps, de ce dont nous sommes faits. (...) La kinésiologie est un protocole avec lequel tu travailles le physique, tu travailles les émotions, tu travailles avec l'énergétique, les corps énergétiques. J'ai aussi étudié l'acupuncture, donc la médecine traditionnelle chinoise, qui nous donne déjà des informations au-delà du perceptible. (...) En même temps, j'ai éveillé un travail avec les anges. Les anges sont apparus dans ma vie de différentes manières. (...) En fait, dans la kinésiologie, j'avais atteint un certain point. Et les thèmes plus transcendants, on ne les touchait pas. Donc, quand j'ai connecté avec le savoir maya sacré, j'ai eu des explications plus complètes, plus profondes sur la vraie transcendance de ce que nous sommes, de ce que nous faisons ici, ce qui se passe au niveau cosmique, les énergies de la Terre, les énergies de la Lune, planétaires, galactiques. C'est-à-dire pas seulement cosmique, mais aussi les mondes inférieurs, les mondes occultes qui manipulent l'humanité (...), le savoir maya a atteint des stades très élevés. (...) La kinésiologie est un protocole, ce n'est pas une sagesse. C'est une science de communication, c'est un protocole de formes, de tests. Pour vérifier ce qu'il se passe en la personne, ce qui l'a perturbée. (...) Avec la kinésiologie, tu peux travailler le savoir hindou, ou tu peux travailler la médecine traditionnelle chinoise, ou tout ça combiné.²⁶²

La kinésiologie est ainsi vue comme une technique thérapeutique parmi d'autres, une formule limitée, combinable à d'autres techniques ou à différents discours religieux ou spirituels. Gabriel voit les «sagesses mayas» comme un «savoir très évolué» ayant pour fonction de signifier ces pratiques, de leur attribuer un contenu philosophique et une authenticité («la vraie connexion au transcendant»). Gabriel emploie aussi un lexique riche de termes

262. Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

relatifs au cosmos et de métaphores new age (« énergies, Terre, Lune, planétaire, galactique, cosmique, matrice »). Tous ces schèmes narratifs présentent la spiritualité maya comme une ressource, un vecteur de changements positifs.

RITUEL MULTI-SITUÉ : LE NOUVEL AN MAYA EN SUISSE ALÉMANIQUE

Le 26 juillet 2014, je participe à un Nouvel An maya organisé par la TMS à Liestal, près de Bâle, en Suisse alémanique. Chaque année, la TMS ritualise cet événement²⁶³, qui est orchestré à partir du centre mère de Mérida. Chaque antenne transnationale du mouvement, rattachée à celui-ci par un réseau d'initiés, est alors invitée à faire son propre rituel de Nouvel An. Ces antennes sont généralement des plus petits groupes, comprenant entre 20 et 30 personnes qui circulent déjà dans le milieu holistique local.

C'est ainsi qu'en juillet 2014, je recense 15 rituels de Nouvel An, organisés dans 15 régions différentes par la TMS, à la même heure, selon le fuseau horaire local. Chaque antenne – qui a sa propre page Facebook – diffuse l'annonce du rituel. La page Facebook mère, celle du centre de Mérida, rediffuse ensuite, de manière centralisée, toutes les annonces. La multiplicité des lieux d'ancrage du rituel évoque ainsi l'image d'une « communauté transnationale »²⁶⁴.

Dans chacune des cultures, ce Nouvel An maya s'adapte au contexte local tout en « conservant son propre *ethos* » et la ligne dictée depuis le Mexique²⁶⁵. Dans ce type de rituel « multi-situé », en référence à l'expression de De la Torre, les acteurs clés donnent la ligne centrale du rite, à l'aide d'un protocole, des tenues, des objets ou du choix des lieux²⁶⁶. Le noyau du mouvement, à savoir les initiés les plus engagés, font quant à eux le rituel au Japon avec l'équipe d'Emoto Masaru, dans la vallée du Mont Fuji, en présence d'une cinquantaine de participants de différentes nationalités (allemande, mexicaine, japonaise, espagnole).

Le Nouvel An maya de Bâle, celui auquel je participe, est organisé par une thérapeute holiste dans un centre de thérapies alternatives appelé Praxis-Schauenburg. Zentrum für Gesundheit und Bewegung

263. Cet événement, qui a lieu à la date calendaire du 8 B'atz, est aussi ritualisé dans des communautés mayas du Guatemala, et également par certains guides spirituels du Yucatán.

264. Capone, 2004.

265. *Ibid.*, p. 20. Notre réflexion s'appuie sur Capone (2004) qui discute la pensée de Pierre-Joseph Laurent (2003) sur les modalités de transnationalisation du pentecôtisme.

266. De la Torre, 2012, p. 11.

(Cabinet de Schauenburg, Centre pour la santé et le mouvement). Les activités mentionnées sur le site sont : « L'Ayurvêda, l'énergie quantique, la gym cérébrale, la thérapie cranio-sacrée, la physiothérapie, le Pilates et le Power Yoga »²⁶⁷. C'est la section féminine suisse de la TMS (sa seule section suisse) qui organise le rituel bâlois.

Mère Nah Kin est venue en Suisse pour la première fois en 2009, invitée par un chamane répondant au nom de « Loon »²⁶⁸. Ce chamane aurait voyagé en Amérique du Nord pour visiter les Indiens lakotas, puis au Mexique, où il aurait rencontré pour la première fois Nah Kin. Depuis cette première invitation, Nah Kin vient en Suisse une à deux fois par année pour donner les initiations à la « lignée des femmes chamanes ». Avant d'intégrer la TMS, ces femmes – qui suivaient Loon et qui rencontrent donc Mère Nah Kin par ce biais – avaient déjà formé un « Cercle de femmes » avec des ateliers de renforcement de l'auto-estime fondés sur le partage d'expériences intimes. Mère Nah Kin reçoit donc en héritage un groupe déjà constitué, intéressé par le chamanisme et les spiritualités alternatives.

La cérémonie du Nouvel An maya est donnée par Carolina, une initiée allemande formée au Mexique et venue en Suisse spécialement pour ce rituel. Comme les autres adeptes, elle pratique par ailleurs le reiki et d'autres techniques de développement personnel. Pour ce rituel, elle reçoit le protocole en allemand, bien qu'elle-même parle parfaitement l'espagnol.

Sur place, elle dit m'avoir « scannée » sur Facebook à la réception de mon message, et avoir ressenti « à distance » mon appartenance aux « *hijas del sol* » (« filles du soleil »). À ses yeux : « Je ne le sais pas encore, mais mon âme est liée aux Mayas. » Elle me demande « pourquoi les Mayas ? » (concernant ma recherche). Je lui réponds ne pas savoir exactement et elle m'affirme alors « que j'allais l'apprendre un jour »²⁶⁹.

Lors du rituel, l'accent est mis sur l'adhésion à une communauté transnationale. Carolina m'appelle *hija del sol* tout au long du rituel. Elle est venue accompagnée d'une équipe d'initiés qu'elle a formés en Allemagne. L'une d'entre elles, Christina, a une boutique ésotérique à Francfort. Christina me dit sentir depuis toute petite

267. Le site n'existe plus à l'heure actuelle : [https://www.praxis-schauenburg.ch], consulté en avril 2018.

268. Je n'ai pas trouvé d'informations sur Loon.

269. Carolina, échanges informels, 26 juillet 2014, Liestal, Suisse.

des « entités », des « guides » du « monde astral » ; elle dit les « voir et sentir », ayant hérité cette sensibilité de sa grand-mère, d'éducation chrétienne. Elle est aussi initiée au reiki « à tous les niveaux ». Elle a reçu son « nom maya » par la TMS, ce qui l'a convaincue de sa « mission d'amener la lumière dans la vie des gens ». Elle déclare aussi se sentir proche des Indiens d'Amérique du Nord²⁷⁰, des Lakotas plus particulièrement ; elle affirme se sentir en contact avec « leurs anciens maîtres, aujourd'hui dans le monde invisible »²⁷¹. Avant de s'intéresser aux « Mayas », Christina présente déjà un intérêt pour l'autochtonie dans différents contextes. Elle dit même avoir participé à des rituels chamaniques inspirés de « traditions amérindiennes » en Allemagne. D'autres participants sont des thérapeutes holistes qui ont leur propre cabinet.

La cérémonie compte 22 personnes, majoritairement des femmes entre 40 et 60 ans. Un seul homme est présent (l'époux de l'organisatrice, accompagné de leurs deux enfants). La plupart des participant·e·s suisses proviennent des villes de Zurich et de Berne, confirmant l'urbanité du mouvement, et les autres de Liestal même ou d'Allemagne. Lors d'un échange, Erika, l'une des participantes, qui se présente comme une enseignante de yoga kundalini, établit des correspondances entre les quatre éléments (eau, feu, terre, air) et les chakras de la tradition hindouiste. À ma question sur son intérêt pour les spiritualités mayas, elle me répond : « C'est la connaissance de l'univers qui m'intéresse, l'astrologie et les calendriers. »²⁷² Erika a déjà acheté le dernier livre de Nah Kin sur le « Calendrier maya révolutionné » (2014). Elle dit le consulter régulièrement, pour connaître les « énergies de chaque jour » et agir ou décider en fonction de celles-ci.

À 16 heures, les initié·e·s se déplacent en voiture et s'arrêtent à la lisière de la forêt de Liestal. Une marche est entreprise pour trouver le « lieu de pouvoir », qui correspond au lieu même où le groupe suisse organise ses rituels d'équinoxes. La cérémonie du Nouvel An dure quatre heures. Si le rituel suit à la lettre le protocole complexe établi à distance par Nah Kin, le rituel suisse, donné en allemand, est plus flexible que les rituels mexicains, laissant les individualités s'exprimer à leur guise. La structure hiérarchique est aussi moins marquée.

270. Au sujet de l'identification de certains Allemands avec les Indiens d'Amérique du Nord sous l'angle du romantisme, voir l'important travail de Katrin Sieg, 2002.

271. Christina, échanges informels, 26 juillet 2014, Liestal, Suisse.

272. Erika, échanges informels, 26 juillet 2014, Liestal, Suisse

Les adeptes sont tous et toutes habillés en blanc ou en jaune et munis de leur « bâton de pouvoir ». Cependant, certains participants n'ont pas tous les accessoires, ils les empruntent alors au voisin ou font sans. En revanche, la préparation rituelle de l'autel suit le protocole usuel, tel qu'observé au Mexique. Les « Mères de feu », vêtues de tenues et ceintures rouges, préparent alors l'encensoir de copal²⁷³. Elles reproduisent des gestes rituels avant d'introduire le charbon. Carolina, guide de cérémonie, est la seule personne autorisée à placer les objets sur l'autel.

Chaque initié·e tient en main le protocole en version imprimée. Si les « Mères du feu » sont les seules participantes à pouvoir guider les « salutations aux quatre directions », des non-initié·e-s peuvent aussi guider des prières. Des divinités de différentes traditions sont invoquées. Le rituel se termine par des salutations à la « Terre-Mère ». Chacun dépose les objets rituels de l'autel (miel, fleur, cendres, eau, bougies) dans une fosse pour appeler l'abondance.

Les flux transnationaux de la TMS prennent racine dans des groupes sociaux en quête d'approches alternatives de la santé et du corps, et d'expériences chamaniques. Depuis le Mexique, le centre mère conserve l'autorité sur ses sections transnationales ; il veille au respect de la ligne des rituels, au maintien de l'esthétique des flyers ou encore à la reproduction des structures de pouvoir.

Les échanges avec les initié·e-s révèlent une nostalgie d'un monde magique *perdu*. Nostalgie associée à une critique du modèle capitaliste occidental, celui de la société de consommation et de ses valeurs. Le chamanisme maya symbolise pour ces personnes le contact avec la nature, l'harmonie, la communauté et un accès immédiat au « sacré ». Évoluant en contexte de sécularité (en l'occurrence en Suisse), les initié·e-s se disent « appelés » par une ritualité complexe qui les fascine. L'un des initié·e-s, d'origine espagnole, me dit par exemple ne pas trouver de « vraie spiritualité » en Europe :

En Europe, il y a comme une dichotomie entre le spirituel et le quotidien des gens. On a enlevé la conscience du spirituel de l'ordinaire. Normalement, dans l'ordinaire, il y a l'esprit, mais dans la conscience européenne, occidentale, c'est absent. Bon, ça c'est

273. Le copal et les autres matériaux sont directement achetés dans la boutique du Centre à Mérida et importés en Suisse.

lié aux religions et à ces choses-là, mais au final, la conséquence la plus lourde est sur la personne qui a perdu sa connexion avec la source. Qui commence à croire que rien n'existe au-delà de la matière.²⁷⁴

Ce à quoi il ajoute que les sagesses mayas sont une « vraie spiritualité », pure et authentique.

Ce discours peut être rapproché à l'idéal de « pureté » régulièrement invoqué par les néochamanes que j'ai rencontrés, et qui fait écho à l'opposition spirituel *vs* religieux. Un rapide détour par la notion d'authenticité dans la littérature nous permet d'y voir plus clair.

Les anthropologues Daniela Moisa, Charles Lindholm et François Gauthier placent l'authenticité au cœur des trajectoires individuelles, des choix religieux et de la perception des acteurs de leurs expériences. Moisa thématise l'authenticité comme un concept normatif servant à la construction des identités à partir d'éléments comme l'ancienneté, les référents linguistiques, familiaux, spatiaux, politiques, le beau, l'origine, l'autorité, le vrai et l'éthique ; elle est une construction sociale changeante en fonction des situations, des points de vue et des contextes²⁷⁵. Après de nombreuses critiques dans les années 1980, notamment sur son héritage occidental et colonial, la notion d'authenticité est aujourd'hui rétablie dans les textes sur le tourisme, sur la consommation ou encore sur l'« expérience authentique » dans les pèlerinages religieux. De même, elle fait remarquer que l'authenticité est un outil stratégique dans différents lieux de l'expérience sociale :

Plus qu'un idéal personnel, l'authenticité est ici un instrument stratégique individuel et de groupe, invoqué afin de définir un statut, une autorité, un droit à performer une religion ou une spiritualité de son choix. L'authenticité culturelle et spirituelle permet en tant qu'instrument de contrôle social et culturel (Vannini, Williams, 2007, p. 3) ou d'*empowerment* (Clifford, 2004) aussi de définir les appartenances et les exclusions des individus en fonction de critères qui, souvent, dépassent la sphère de l'expérience religieuse (Moisa 2011, 2013).²⁷⁶

274. Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique.

275. Moisa, 2011.

276. Moisa, en cours de publication, p. 16.

Taylor, Moisa, Gauthier et Lindholm²⁷⁷ font remonter l'authenticité à l'essor de l'individualisme de l'après-Seconde Guerre mondiale. Cette notion porte en elle l'héritage du romantisme du XVIII^e siècle, c'est-à-dire l'intériorisation de l'expérience humaine, la spiritualisation de la nature, la valorisation de la connexion immédiate avec le « sacré » et une expérience intérieure qui ne se conforme pas aux modèles des Églises ou à d'autres autorités institutionnelles²⁷⁸.

À l'époque moderne, le terme signifie « vrai », « sincère », « absolu », « justesse » et renvoie ainsi à un idéal de pureté et d'originalité. Dans le registre juridique, il se décline dans le sens d'« attester » (signature, vérification, authentification), de « documents », « preuves », « peintures », issus d'auteurs légalement reconnus. L'authenticité comme adjectif peut être caractérisée en deux modes : « Le généalogique ou l'historique (les origines et l'identité ou la correspondance [(contenu expressif)]). »²⁷⁹

La dimension généalogique implique l'authentification par le lieu d'origine, son appartenance et sa similitude avec la manière originelle. Sur le plan relationnel, l'authenticité est autoréférentielle et elle a un contenu expressif : « je suis vraie et honnête envers les autres ». L'authenticité expressive à des origines religieuses pour Lindholm : elle trouve son origine dans le protestantisme, dans l'idée d'une perpétuelle remise en question personnelle et dans celle de responsabilité individuelle dans son salut, qui implique une auto-analyse et une purification.

Cette authenticité personnelle perdure dans la modernité, comme l'expression d'une spontanéité individuelle résistante aux modèles et à l'ordre social dominants, l'accent étant mis sur l'intériorité qui donne le sens ultime de la vérité²⁸⁰. À l'époque des Lumières, puis à celle de la philosophie romantique du XIX^e siècle, notamment dans les œuvres de Diderot, Rousseau, Hegel et Goethe, l'authenticité expressive est une valeur essentielle au développement humain. Elle évoque le retrait du monde social et de ses mécanismes de contrôles culturels, pour devenir soi et être en accord avec ses références intérieures²⁸¹.

277. Lindholm, 2002 ; Taylor, 2003 ; Gauthier, 2009 ; Moisa, 2011.

278. Gauthier, 2009.

279. Lindholm, 2013, p. 363.

280. *Ibid.*, p. 366.

281. *Ibid.*, p. 378.

Comme le fait remarquer Lindholm, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est l'une des figures de proue de la théorisation de l'authenticité au tournant romantique européen de la fin du XVIII^e siècle. Dans ses *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1755, il dépeint une civilisation qui court à sa perte, avec la destruction de sa nature originelle, provoquée par les structures de pouvoir. Cette nature est initialement authentique, naïve et irrationnelle. Rousseau incite à reprendre contact avec cet état antérieur de la civilisation. Il s'agit du mythe du « bon sauvage » romantisé, selon lequel l'homme naît bon et la société le conduit à la perversion.

Lindholm impute aussi l'idéal de l'authenticité expressive à Friedrich Nietzsche (1844-1900) et à sa théorie du nihilisme comme la source ultime d'authenticité dans un monde moderne où Dieu est mort. En réponse aux philosophes qui placent au centre de l'expérience authentique l'individu solitaire et son autoréalisation, le philosophe Charles Taylor revient sur la dimension sociale de cette quête, détournant ainsi l'attention du « Soi » :

Lorsque l'identité est générée, et non donnée, les individus doivent découvrir et valider qui ils sont réellement par le dialogue ; la personne authentique ne peut exister seule, mais doit gagner la reconnaissance et le respect des autres.²⁸²

La quête d'authenticité a ainsi une dimension sociale et collective dans les processus identitaires. Ces théories nous permettent ainsi d'évacuer « l'authenticité » prise comme un angle d'analyse *per se*. L'authenticité ne doit pas répondre à un modèle de recherche normatif, mais servir d'indicateur pour comprendre les dynamiques sociales²⁸³. Sur le terrain, j'ai pu observer la vision romantique d'un univers autochtone qui symbolise le contact avec la nature et l'expérience authentique, en opposition à la rationalité scientifique et à l'idéologie du progrès. Comme l'indique Rouiller dans ses travaux sur le déo-celtisme en France, l'authenticité telle qu'elle se construit dans ces milieux est rattachée à une vision du temps immobile, l'humanité trouvera son *salut* par le retour à des sagesse anciennes, dont le message – toujours d'actualité – est simple et authentique²⁸⁴.

282. Lindholm, 2013, p. 389 (citant Taylor, 1991). Traduction personnelle.,

283. À ce sujet, voir aussi Farahmand 2020 et 2021.

284. Rouiller, 2014, p. 19.

SYNCRÉTISME VS QUÊTE DE PURETÉ

Au fil des voyages, Mère Nah Kin agrège des éléments exogènes à la TMS. En 2014, la déesse japonaise *Amaterasu* devient le pendant «féminin» de *Kinich Ahau*, la déité yucatèque, ici humanisée et masculinisée. L'esthétique des images change dès lors. La figure shintoïste associée au Soleil y apparaît dans une dualité de genre avec *Kinich Ahau*. *Amaterasu* apparaît comme une «grande déesse solaire», une figure maternelle appelée à contribuer à «l'évolution spirituelle de l'humanité». L'intégration d'*Amaterasu* dans la cosmologie du groupe souligne la reconnaissance de la valeur symbolique de l'univers shintoïste japonais et, par là même, la reconnaissance du leader japonais Emoto Masaru.

Le récit de cette agrégation peut être relié aux effets de «2012»²⁸⁵. Mi-décembre 2012, la TMS organise un sommet spirituel mondial. Des leaders religieux y sont invités, notamment le japonais Emoto Masaru, connu au Japon pour son travail sur «les influences de la pensée sur l'eau». Depuis ce sommet, un lien est tissé entre lui, son équipe japonaise et la TMS. Cela donne lieu à plusieurs rencontres et dialogues inter-spirituels. Un Nouvel An maya est même organisé par la TMS sur le Mont Fuji (Japon) durant l'été 2014²⁸⁶. Mais la rencontre avec le groupe japonais ne se fait pas de n'importe quelle manière, elle répond à une logique de compatibilité ou de permutabilité des contenus. Le travail de Masaru sur l'eau²⁸⁷ fait en effet écho aux «initiations à l'eau» données par le groupe mexicain.

D'autres translogiques agissent en amont, en particulier la relation à l'espace et le mécanisme de reproduction du pouvoir²⁸⁸. La relation à l'espace est centrale, le Mont Fuji devient une sorte d'équivalent japonais d'Uxmal, l'ancienne cité maya du Yucatán. La question du pouvoir est tout aussi importante. Avant 2012, la TMS était en cohabitation avec des traditions nationales, sans qu'il y ait nécessairement de reconnaissance mutuelle. «2012» précipite l'entrée du groupe sur la scène des dialogues interreligieux

285. Cet aspect a été argumenté dans Farahmand, 2016.

286. En 2016, le groupe organise un autre Nouvel An maya au Mont Shasta. Ce sommet, qui s'élève à 4318 mètres d'altitude, est connu pour abriter une communauté de *seekers* proches des spiritualités de la nature.

287. Masaru a notamment publié *L'Oracle de l'eau* (2016), *Le pouvoir guérisseur de l'eau* (2005), *Messages de l'eau et de l'univers* (2013), *La forme de l'Amour* (2012), *Les jeux et les joies de l'eau* (2007).

288. Capone et Mary, 2012, p. 40.

multilatéraux²⁸⁹. Les leaders se reconnaissent mutuellement, gagnant en légitimité symbolique.

Or, les réagencements symboliques liés à la transnationalité sont accompagnés de discours sur la pureté de la tradition. À ma question sur la densité du corpus doctrinal de la TMS, Nah Kin me répond :

Mais c'est une connaissance unique. Je suis une bête pure. Je ne lis absolument rien et tout ce que je génère est dans l'univers de connexion spirituelle. Parce que ce que je sors de moi vient réellement d'un esprit qui veut transmettre à travers moi. Je ne suis pas une ignorante parce que j'ai étudié beaucoup et j'ai eu, depuis toute petite, depuis toute jeune, beaucoup d'expériences spirituelles avec les autres groupes. Mais quand j'arrête, j'arrête. Ça fait plusieurs années que je ne lis plus rien.²⁹⁰

On retrouve cette dimension autoréférentielle (qui se veut prophétique) chez d'autres leaders néochamaniques. Par exemple chez Ac Tah, qui diffuse des enseignements de « techno-spiritualité maya » dans différentes régions du monde. Ac Tah est d'origine maya yucatèque, leader du mouvement « Action pour la paix ». Il s'est proclamé l'un des principaux théoriciens de « 2012 ». Je l'ai rencontré à deux reprises, une fois en Allemagne (à Sulzfeld, près de Francfort), une fois au Mexique (à Guadalajara). J'ai pu observer les initiations aux « chants, danses, soins mayas » en Allemagne et son rituel de *temazcal* (hutte de sudation maya)²⁹¹.

Ac Tah est connu au Mexique dans les réseaux de la néo-mexicanité sous le nom d'*El Caminante Maya* (« le marcheur maya »). Il dit avoir parcouru tout le pays à pied durant trois ans afin de diffuser son message à l'aide d'une pancarte portant l'inscription « je marche pour la paix ». Il dit travailler pour la « renaissance de la sagesse maya », ceci dans l'espoir de « revenir à une humanité solaire »²⁹². Ac Tah voyage au même rythme que Nah Kin pour donner des ateliers et conférences. À la différence qu'il a une

289. Farahmand, 2016, p. 15.

290. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

291. Cette rencontre a eu lieu dans un centre chamanique à Sulzfeld [www.morning-moon-bear.de], consulté le 7 juillet 2020. Sur la circulation transnationale du rituel de la hutte de sudation, voir l'important article de De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2016.

292. Mentions sur ses flyers d'événements publiés sur Facebook le 9 juillet 2014.

présence nord-américaine plus importante. Il visite aussi des régions encore peu explorées par la TMS, comme la Corée, le Canada et les États-Unis. Contrairement à la TMS, son organisation ne repose pas sur une structure initiatique. Il est le seul et l'unique leader, le fondateur et le seul enseignant. En revanche, il propose aussi des ateliers payants, ouverts à tous et à toutes. Il s'inscrit clairement dans une démarche entrepreneuriale.

Le Mexique représente pour lui le pays « élu », destiné à initier le « changement énergétique planétaire » survenu en décembre 2012. Ce changement débute à la réactivation des héritages préhispaniques. Ac Tah revendique l'authenticité de son message et, surtout, son autorité à diffuser les savoirs ancestraux. Lors de l'entretien avec lui, il dénonce l'appropriation culturelle : « Seuls les Mayas peuvent connaître notre culture, la partager, et transmettre notre spiritualité. » C'est dans un langage métaphorique qu'il relate le récit de ses origines :

On m'appelle « *Le Marcheur Maya* ». Je viens de la lignée des Ac Tah, qui veut dire « le porteur de la voix » ou « l'homme qui parle ». On vient de la constellation d'Orion, on a cette connexion dans notre lignée pour entendre et connaître le corps humain comme un corps technologique qu'on utilise et contrôle, à l'intérieur de ça – dans cette réalité que nous vivons, c'est une réalité de lumière, de matière.²⁹³

Bien qu'il affirme à plusieurs reprises ses ascendants mayas du Yucatán, il intègre à son récit une « origine galactique » de sa lignée. Plus tard dans l'entretien, il mobilise des notions telles que « atome, vibration, vitesse, mouvement, nucléaire, fusionner, se connecter, matière, densité ». Il emploie également des expressions telles que : « Nous sommes des êtres de lumière » ; « En 2012, c'est le changement d'une ère solaire » ; « Nous sommes des êtres intergalactiques » ; « Nous sommes des êtres de l'espace ; nous voyageons dans l'univers » ; « Changement d'un cycle solaire » ; « Notre véhicule actuel est la terre et notre tenue le corps humain » ; « J'ai voyagé en Corée pour créer un lien énergétique avec le Mexique ».

L'influence d'une culture populaire fondée sur la croyance extraterrestre est clairement visible dans son récit. Comme le font remarquer Galinier et Molinié : « On sait, au Mexique, la très

293. Ac Tah, entretien du 22 août 2014, Sulzfeld, Allemagne.

grande audience d'une littérature populaire centrée sur la venue d'extraterrestres qui seraient à l'origine des civilisations préhispaniques ou auraient eu des contacts avec elle. »²⁹⁴

Ac Tah cosmicise ainsi ses origines mayas, comme une lignée venue de l'espace. Paradoxalement, son récit abonde de références au territoire, à la transmission initiatique des *Abuelos*, à la terre, à la nature, au monde rural, à la tradition orale, à l'indigénité, enracinant ses activités dans une identité locale.

Lors de notre échange, il a une perception positive de la « spiritualité », comme une activité moderne et technologique, un lieu de dépassement de soi et d'acquisition de pouvoirs magiques. Si le monde rural est aussi idéalisé, il est opposé à un univers urbain « énergétiquement nocif » pour les humains. C'est ainsi qu'à mon arrivée en Allemagne il me confie avoir « travaillé énergétiquement sur le plan collectif des villes d'Allemagne pour nettoyer les mémoires chargées du nazisme »²⁹⁵.

Sa tenue en cuir, qu'il a conçue lui-même, est inspirée d'une mode maya et de celle d'Indiens du Dakota du Nord, dans un style pan-indianiste. Dans sa « techno-spiritualité maya » sont mobilisés des accessoires *high-tech*, comme un instrument électrique pour « calculer le niveau d'énergie ». Ac Tah s'est ainsi créé un personnage complexe et paradoxal, avec une dimension autoréférentielle.

Mère Nah Kin perçoit aussi sa pratique comme dépourvue d'influence extérieure, évoquant l'idée d'une « pureté ». La littérature spécialisée nous permet d'analyser cette idée de pureté, récurrente dans le néochamanisme.

Selon Peter Beyer, sociohistorien, les syncrétismes et les hybridations culturelles et religieuses – notions évoquant le mélange ou le métissage – ne peuvent être traités sans la prise en compte des « puretés » qui en constituent l'autre face, et qui sont elles-mêmes des « syncrétisations antérieures légitimées »²⁹⁶. Il définit le syncrétisme comme suit :

Une réalité qui relève à la fois d'une identité déjà reconnue et d'éléments importants extérieurs à cette identité. Les syncrétismes sont, dans ce sens, des mélanges de puretés et sont considérés, dès

294. Galinier et Molinié, 2006, p. 119.

295. Ac Tah, entretien du 22 août 2014, Sulzfeld, Allemagne.

296. Beyer, 2005, p. 420.

lors, négativement comme « impurs » ou positivement comme de « nouvelles puretés » potentielles.²⁹⁷

La revendication de la « pureté » constitue une étape dans la production d'une « identité synchrétique » et, inversement, le processus de synchrétisation aboutit à l'élaboration d'une « nouvelle pureté religieuse »²⁹⁸. Les notions de synchrétisme et de pureté sont donc contingentes et derrière les modalités de cette contingence se révèlent des luttes de pouvoir²⁹⁹. Toutes les religions sont ainsi en quelque sorte le produit de synchrétismes antérieurs légitimés – et de ce fait instaurés comme de nouvelles puretés :

Lorsqu'on génère le socialement neuf, on ne part jamais du néant : on utilise toujours ce qui existe déjà. On dissout certains éléments en les sortant de leur contexte signifiant antérieur et on les recompose dans ce qui apparaîtra ensuite comme une forme originale. Les mythes originels dominants de l'islam montrent clairement que ce processus y est à l'œuvre. En ignorant la question de leur historicité scientifique, les compilations sacrées du Coran et de la Sunna du prophète Mahomet témoignent d'une recombinaison fortement sélective d'une grande variété d'éléments, tirés notamment des traditions culturelles et religieuses juives, chrétiennes et arabes préislamiques.³⁰⁰

Ces éléments issus de différentes cultures et recombinaison entre eux sont ensuite présentés comme des éléments originaux, qui garantissent l'« authenticité » de la tradition et sa dimension « révélée ». Par opposition, lorsqu'un phénomène religieux est considéré comme « synchrétique », il se voit attribuer des conditions historiques d'émergence. Cette mise en évidence revient alors à le discréditer comme un objet « inauthentique » ou « hybride ».

La question, pour Beyer, est donc de savoir ce qui relève d'un synchrétisme « légitime » ou « illégitime » aux yeux des acteurs. Comme chez Charles Stewart, les perceptions sont d'importants facteurs dans l'analyse³⁰¹. Le néochamanisme tel que j'ai pu l'observer

297. *Idem*.

298. Au sujet de la dialectique « pure/dégénérée » analysée sous l'angle du pouvoir, voir l'article de Capone, 1996.

299. Beyer, 2005, pp. 421-422.

300. *Ibid.*, p. 423.

301. Stewart et Shaw, 1994 ; Stewart, 1999.

ver est constamment traversé par cette tension entre revendication de pureté et hybridation des contenus. Le syncrétisme est souvent synonyme d'impureté, bien que parfois valorisée dans la pratique (au niveau des trajectoires religieuses). Il est « interprété comme le signe d'un manque » – par exemple, le « manque de résistance dans la sauvegarde de la "pureté" des traditions »³⁰².

Chez Nah Kin, la pureté est accompagnée d'un rejet radical du « syncrétisme », comme synonyme d'échec dans la mission de préservation de l'« essence » de la tradition :

[Parlant du syncrétisme] mmh... je crois que ça ne l'est pas. Je vais te dire une chose. Parce que l'aspect maya, j'essaie de le conserver très pur. C'est pour dire, les formes sont de l'authentique tradition maya (...) – comme gardienne d'une tradition, j'essaie de maintenir l'aspect maya très propre. Je pourrais me sentir bouddhiste, ou je peux me sentir, je ne sais pas, shintoïste, je peux me sentir quoi que ce soit. C'est dire, beaucoup de choses me plaisent. Mais en relation avec la tradition, que tout, tout soit en termes de Hunab Kú, Knich Ahau, Bakabes, éléments, parce que je sens que, sinon, je confondrais les gens. Je me sens gardienne d'une tradition. Et une gardienne de tradition doit être très propre dans ce qu'elle projette pour que la tradition ne se perde pas. Si moi-même je faisais du syncrétisme, au final personne ne comprendrait rien et l'essence se perdrait. C'est ce qui est arrivé avec d'autres mouvements qui ont inclus, je ne sais pas, des questions chinoises, avec des questions vikings, avec des questions mayas (...). Que certains sont vikings, font du yi-king, ou disent que l'oracle est maya est un choix. Je ne sais pas si je me fais comprendre ?³⁰³

Son langage métaphorique (« propreté », « tradition », « très pure ») renforce l'idée d'une quête d'un « noyau authentique ». Le ressenti individuel est distingué de l'appartenance à une tradition (« on peut se sentir bouddhiste, shintoïste, etc., mais la tradition enseignée est exclusivement maya »). Si la mobilité spirituelle ou religieuse est valorisée dans les trajectoires, le syncrétisme, lui, est condamné.

302. Bernard *et al.*, 2001, p. 4 (de l'édition en ligne).

303. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique. Les citations de Nah Kin ont été personnellement traduites de l'espagnol au français.

Dans les récits néochamaniques, il est ainsi intéressant de comprendre ces perceptions positives ou négatives. Le syncrétisme négativement connoté établit des frontières avec d'autres traditions. Le syncrétisme ouvertement revendiqué dénote la richesse spirituelle. Il existe, en référence aux travaux de Palmié et Capone³⁰⁴, une réelle « thématization réflexive » dans ces tentatives de recréation d'un chamanisme maya *pur*.

ESSENTIALISME ET PERFORMATIVITÉ DU GENRE

Les initiations qui se produisent dans la lignée des femmes chamanes s'articulent autour d'un désir de *retour* à un matriarcat originel³⁰⁵.

La théorie du matriarcat primitif est habituellement attribuée au juriste suisse Johann-Jakob Bachofen (1815-1887), en référence à son livre *Das Mutterrecht (Le Droit maternel, 1861)*³⁰⁶, où est décrit, stade originel de l'humanité, un régime politique dans lequel le pouvoir et une prépondérance sont accordés aux femmes. Mais ce règne est perçu comme une sorte de stade primitif, une étape précédant le patriarcat. C'est à lui que revient aussi le « mythe moderne de la Grande Mère ». Selon l'historien des religions Philippe Borgeaud : « C'est lui qui a lancé l'idée que les différentes déesses féminines peuvent se ramener en définitive à une seule figure primordiale, celle de la "Grande Déesse" »³⁰⁷. Mais, « dans le *Mutterrecht*, livre fondateur de l'idée matriarcale, la religion primordiale est définie par Bachofen comme une religion chtonienne, voir marécageuse, dominée par la promiscuité sexuelle (hétaïrisme) et l'inceste. Le règne de la Mère, avec le droit qu'il inaugure (ce que nous appelons matriarcat), n'intervient qu'en un second temps, caractérisé par l'agriculture et une première forme de mariage. »³⁰⁸

La réflexion de Bachofen a pour point de départ « l'idée antique de la gynécocratie conçue comme pouvoir domestique de la femme, un pouvoir que les textes anciens désignent aux yeux du patricien bâlois comme une menace susceptible de ramener la civilisation à l'état sauvage », souligne Philippe Borgeaud, ce à quoi il ajoute :

304. Palmié, 1995 ; Capone, 2014.

305. Nous avons un condensé des enseignements sur ce thème dans la publication de Madre Nah Kin, 2011 (2006).

306. Snyder, 2019, p. 73.

307. Borgeaud, 2013, p. 101.

308. *Ibid.*, p. 102.

«L'évolutionnisme de Bachofen postule un trajet universel qui conduit du féminin au masculin (du "matériel" au "spirituel").»³⁰⁹ Comme le fait également remarquer l'historien Patrick Snyder, citant l'helléniste Stella Georgoudi :

Ses assises conceptuelles étaient le droit maternel³¹⁰ et la gynécocratie³¹¹ (2002: 592), tandis que le matriarcat aurait été un terme forgé «vers la fin du XIX^e siècle sur le modèle du terme "patriarcat"» (Georgoudi, 2002: 586-587). Mais les notions de droit maternel, de gynécocratie et de matrilinéarité³¹² qu'utilisait Bachofen sont englobées dans celle de matriarcat, qu'il n'utilisait pas. Il soutenait que, avant le patriarcat, les sociétés étaient organisées autour de la prépondérance des femmes sur les plans familial et social et que ces sociétés de droit maternel représentaient un stade primitif du développement: «Le droit maternel appartient à une période de civilisation plus reculée que le système de droit paternel» (Bachofen, 1996: 7, 36, 56).³¹³

Si les fondements méthodologiques de la théorie de Bachofen sont sévèrement critiqués par des hellénistes et archéologues qui la relèguent au rang de mythe, celle-ci trouve un écho important dans la littérature féministe de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, comme un idéal social à reconquérir³¹⁴. On retrouve aussi l'appropriation positive de la notion de matriarcat originel dans les spiritualités contemporaines, les cercles de femmes et l'écoféminisme spirituel. C'est le cas de la TMS.

Les femmes du mouvement de la TMS occupent les plus hautes charges de l'organisation – politiques et symboliques – et les hommes en sont totalement exclus. Ce fait est observable non seulement au Mexique, mais aussi dans ses sections transnationales, notamment en Suisse, où le groupe est exclusivement géré par des femmes, qui ont un pouvoir politique et spirituel. À cette structure est associé un discours sur un féminin essentialisé. Ce féminin est

309. Borgeaud, 2009, p. 3.

310. Définit comme une «forme d'organisation sociale où les droits familiaux et sociaux des individu-e-s sont déterminés par la filiation avec la mère». Snyder, 2019, p. 74.

311. Définie comme un «régime politique en forme d'État où le pouvoir de gouverner est exercé par les femmes», *idem*.

312. «L'ascendance maternelle détermine les règles de filiation concernant le nom, les privilèges, le clan et la classe», *idem*.

313. *Idem*.

314. *Idem*. (citant la théologienne Rosemary Radford Ruether, 2005).

représenté dans des rôles traditionnels (maternels, avec l'image du foyer), mais aussi associé biologiquement à la nature, aux plantes, à la médecine traditionnelle, et à la spiritualité.

Le discours féministe du mouvement se caractérise par une prise de pouvoir dans les espaces de gouvernance à l'interne. Il passe aussi, contrairement aux luttes féministes qui émancipaient les femmes de la nature, par leur réinscription dans le biologique. Ceci, selon la logique suivante : « Les femmes s'émanciperont à condition de se reconnecter à leur nature profonde, un tel dialogue étant rendu possible par une reconnexion préalable avec le monde naturel. » Sur les images du groupe, on observe systématiquement une mise en scène des femmes, tantôt représentées avec un animal, en période de grossesse, assises en tailleur, en harmonie avec la Terre ou dans un décor naturel, leur proximité avec la nature est toujours soulignée.

La sociologue Linda Woodhead offre une grille de lecture intéressante pour analyser le rapport au genre au sein de ce groupe. Elle établit une typologie des religions en fonction de leur rapport au genre : religion consolidante, religion contestataire, religion marginale, religion instituée.

Puis elle décline les différentes pratiques religieuses par rapport à la question du genre : quête, légitimation, tactique, contre-culture. Les pratiques religieuses de quête naissent en marge de l'ordre judéo-chrétien et se caractérisent par une quête de transformation personnelle ou collective et une volonté d'améliorer sa position de genre, sans pour autant bouleverser l'ordre sexué établi (par exemple New Age, Wicca, magie).

Les religiosités contre-culturelles cherchent, quant à elles, à renverser radicalement l'ordre sexué dominant. Elles s'y « opposent activement et s'efforcent de le modifier en inventant d'autres voies. Dans ce cas de figure, le pouvoir sacré devient une ressource majeure pour tenter de distribuer plus équitablement le pouvoir entre les sexes »³¹⁵, elle donne l'exemple des spiritualités de la Déesse.

La Tradition Maya Solaire se situe dans une tension, à la croisée d'une spiritualité contre-culturelle – en référence au concept de Woodhead – et d'une représentation essentialiste proche d'une définition normative. La sociologue Véronique Altglas, qui thématise aussi le genre dans ses ethnographies, observe que, malgré

315. Woodhead, 2012, p. 46.

un discours potentiellement émancipateur, les milieux holistiques renforcent le genre par l'accent mis sur l'autodiscipline, des formes de contrôle et de régulation sociale³¹⁶. Néanmoins, l'explication essentialiste observée au sein de la TMS peut être qualifiée de *stratégique* au sens de Irene Becci et Alexandre Grandjean :

Considérer les femmes comme proches de la nature n'est plus dans cette optique une faiblesse, mais une force, car la nature elle-même est revalorisée. La représentation de ce que l'on appelle « nature », « Gaïa » ou « terre » est abstraite et idéalisée comme une entité harmonieuse et nourricière nécessitant des soins, mais aussi un lieu où les sentiments, la sensibilité, la sensorialité et les représentations de « l'authenticité » peuvent s'exprimer et être « revendiquées ». ³¹⁷

Dans cet essentialisme stratégique, nous sommes en présence d'un mouvement double, celui d'une revalorisation des femmes qui passe par une revalorisation de la nature. Ce processus ouvre un espace symbolique de négociation de « l'identité de femme ». L'authenticité contient, comme vu avec les travaux de Moisa³¹⁸, une dimension normative qui sert à la construction des identités, ceci à partir d'éléments comme l'ancienneté, le beau, la nature. Cette notion porte l'héritage du romantisme du XVIII^e siècle, c'est-à-dire l'intériorisation de l'expérience sensible, la spiritualisation de la nature et le non-conformisme social.

Aujourd'hui, cet héritage représente la base idéologique des spiritualités holistiques et/ou écoféministes, mais il devient aussi un instrument de pouvoir. En effet, le « pouvoir féminin » est précisément perçu à travers cette grille de « l'expérience intrinsèquement authentique » des femmes dans le monde biologique. Ce qui nous mène à la question des formes de pouvoir, à leur théorisation et structuration.

Morna Macleod, qui étudie les acceptions académiques de cette notion, en propose une typologie³¹⁹. Premièrement, le *pouvoir sur* implique une domination, une oppression et des relations sociales asymétriques (gagnant/perdant). Deuxièmement, le *pouvoir pour*

316. Alrglas, 2005, 2014 et 2014b.

317. Becci et Grandjean, 2018 (citant Carlassare, 2016, et Hache, 2016). Traduction personnelle.

318. Moisa, 2013.

319. Gaventa et Pettit, 2011 ; VeneKlasen et Miller, 2002 (cités dans Macleod, 2011, p. 29).

est articulé à la notion d'*agency* («capacité d'agir en vue de») ³²⁰. Troisièmement, le *pouvoir avec* est associé aux mobilisations collectives. Enfin, le *pouvoir intérieur* est associé à la «valorisation de soi» et au sentiment de «réalisation personnelle».

Dans le système symbolique de la TMS, on observe une articulation entre un *pouvoir intérieur* et un *pouvoir pour* qui se constitue sur l'idée de renforcement interne en vue d'établir un matriarcat collectivement. Ceci se réalise précisément à travers la performativité d'un genre essentialisé. Dans leur quête d'un matriarcat originel, le groupe lui associe des figures féminines comme Ève, Mère divine, Kuan Yin, Lady Nada, Ishtar, Kali, Vénus, Isis, Ixchel, qui sont conçues comme autant de descendantes d'un principe féminin originel.

L'historienne des religions Stella Georgoudi observe aujourd'hui une fascination collective pour les théories de la «Déesse-mère» considérée comme la mère créatrice primordiale des civilisations :

Figure composée à partir d'un matériau disparate, et grâce à la complicité de préhistoriens, d'historiens des religions, de sociologues, de psychanalystes, cette «Grande Déesse primitive» transcende les époques, traverse les civilisations, se donne à voir depuis les représentations paléolithiques jusqu'aux images de la Vierge Marie. De la vallée de l'Indus aux rivages de l'Atlantique, en passant par la Grèce et les Balkans, de la Chine et du Japon à l'Afrique noire, mais aussi «chez les Amérindiens», cette Déesse-Mère «plurifonctionnelle» agit, selon ses partisans, comme une haute figure symbolique du «règne maternel», ce «règne du temps des origines», dont Bachofen se fit l'apôtre le plus fervent. ³²¹

La figure de la Déesse-mère est une source d'identification importante dans les cercles de femmes new age et néochamaniques. Georgoudi dégage plusieurs axes structurant ces relectures :

- L'universalisation, la trans-spatialisation et la trans-historicisation de la Déesse en tant que «première figure connue dans le panthéon de l'humanité» ;
- L'absence ou l'infériorité du masculin dans cette vision en raison de la prédominance d'une conception du féminin réduite à un rôle de mère et à une représentation de la Grande Déesse-Mère comme une déité auto-générée ;

320. Sen, 1993 (cité dans Macleod, 2011, p. 29).

321. Georgoudi, 1994, p. 287.

• L'accent est mis sur sa « primauté » préhistorique. Alors 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 maternité³²².

Ces procédés sont observables au sein de la TMS. La Déesse-mère y est omniprésente dans les matériaux didactiques (cartes, posters, affiches, livres) et constitue un vecteur d'identification chez les adeptes. Le groupe a même élaboré un panthéon à partir de la figure de la Mère divine. Ce panthéon est représenté dans une esthétique à la fois classique et new age (couleurs, cadres, apparition de notions de type développement personnel).

Dans ce panthéon cohabitent des divinités gréco-romaines, mayas, des figures chrétiennes et hindouistes, des déesses mésopotamiennes d'origine sémitique, des déesses issues du paganisme germanique et nordique, et des images de la religiosité populaire mexicaine.

Le groupe reconnaît ainsi une pluralité de figures féminines « menant toutes à un monothéisme féminin primordial ». Ces tarots, utilisés lors des formations à la lignée des femmes chamanes³²³, ont pour but « d'aider les femmes à se reconnecter avec leur féminité perdue »³²⁴. Cet exercice nous fait penser aux groupes de spiritualité contemporaine étudiés par Anna Fedele³²⁵ dans le sud de l'Europe, où les théories de la Déesse sont répandues parmi les pèlerins alternatifs vouant un culte à Marie-Madeleine :

La plupart des pèlerins avaient été exposés aux bases de la psychologie des déesses. Des analystes issus de tradition jungienne, tels que Roger Woolger et Jean Shinoda Boden, ont utilisé la théorie de l'archétype de Jung et l'étude de 1995 d'Erich Neumann intitulée *The Great Mother* pour analyser les modèles de comportement de la société contemporaine et les associer à des déesses ou des dieux du panthéon grec ancien.³²⁶

322. *Ibid.*, pp. 289-291.

323. L'accession au titre de « chaman » est, au sein de la TMS, exclusivement réservée aux femmes.

324. Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique. Sur la notion de « féminité perdue » dans les mouvements new age et néo-païens, voir les importantes recherches de Fedele, 2013, et Eller, 1993.

325. Fedele, 2013b.

326. *Ibid.*, p. 69. Traduction personnelle.

La description de ces auteurs, connus dans les milieux étudiés par Anna Fedele, est la suivante :

Par déesse, nous entendons une description psychologique d'un type de personnage féminin complexe, que nous reconnaissons intuitivement à la fois en nous-mêmes et dans les femmes qui nous entourent (...). Par exemple, la jeune femme carriériste (...) est l'incarnation vivante d'un type de déesse que nous appelons la femme Athéna, du nom de la déesse grecque, patronne de la ville antique d'Athènes. (...) Lorsqu'une telle dynamique psychologique est observée chez tout un groupe d'individus, c'est ce que Jung a appelé un archétype... Lorsque nous rêvons ou fantasmons, notre esprit inconscient peut puiser dans le réservoir commun d'images archétypales dans notre culture (Jung a appelé ce réservoir l'inconscient collectif).³²⁷

Pratiquement toutes les femmes initiées de la TMS ont obtenu des diplômes d'études supérieures, souvent en psychologie analytique ou appliquée. De plus, elles se revendiquent spécifiquement de la tradition jungienne.

Durant les séances, l'image de la Mère Divine doit « être respirée » et « profondément visualisée » ; elle représente la mère nourricière qui offre un « amour total » et un accès au « Soi ».

Les recherches de Fedele et Knibee sur les spiritualités féministes montrent leur fonction de renforcement ou leur production de nouveaux stéréotypes de genre³²⁸. Celles-ci peuvent autant procurer de nouvelles « figures de référence », et contribuer ainsi à la création de nouveaux rôles de genre, que remettre en question les rôles existants dans les religions traditionnelles. Ces auteures soulignent ainsi que :

[Au sujet des spiritualités contemporaines] Elles peuvent renforcer le pouvoir des femmes, en leur offrant de nouveaux rôles et de nouvelles figures de référence, mais elles peuvent aussi finir par reproduire des stéréotypes de genre ou des formes de domination comprenant une dimension de genre, voire conduire à des cas d'abus (...).³²⁹

327. Fedele, 2013b, p. 69 (citant Woolger et Woolger, 1994, pp. 7-8). Traduction personnelle.

328. Fedele et Knibbe, 2013.

329. *Ibid.*, p. 5. Traduction personnelle.

Si les approches féministes ont généralement tendance à dénoncer les productions religieuses et culturelles comme des facteurs de subordination et d'oppression des femmes, ou de régulation des rapports et rôles de genre, plusieurs chercheuses ont démontré, depuis, que les spiritualités holistes peuvent ainsi ouvrir un espace de négociation des rôles et normes de genre.

Dans la TMS, les femmes sont perçues comme ayant « naturellement une connexion profondément harmonieuse avec la nature ». Pour se réapproprier cet héritage pensé comme universel, les adeptes passent par une revalorisation de la fonction « chamanique » des femmes, qu'elles associent à la sorcellerie dans l'Europe du Moyen Âge et de la Renaissance. La figure de la sorcière représente ici la sororité, la puissance, les pouvoirs magiques, l'anti-normatif, la ritualisation de la nature. Elle répond aussi à une démarche rhétorique de retournement du stigmat.

Ce lien discursif à la nature devient dès lors une véritable valeur sociale. Ce groupe utilise le terme « chamanisme » pour faire référence au *soin* et aux savoir-faire autour des plantes. Ce chamanisme, qui met en scène le thérapeutique à travers des plantes médicinales, peut être rapproché du néochamanisme nord-américain de Michael Harner et Carlos Castañeda³³⁰.

D'ailleurs, en 2017, lors de la retraite hivernale de la lignée des femmes chamanes, qui réunit des femmes du monde entier, le groupe accueille Aerin Alexander. Cette intervenante californienne se présentant comme « coach énergéticienne » dit avoir reçu les enseignements directs de Carlos Castañeda. Auteur du fameux *The Teachings of Don Juan: À Yaqui Way of Knowledge*³³¹, Castañeda est tout d'abord un anthropologue qui est initié au chamanisme mexicain. Il deviendra par la suite un *insider* et ses écrits influenceront toute une génération de jeunes néochamanes en quête d'ancestralité et d'authenticité³³².

Or, lors du rituel de prise de contact avec le « féminin primordial » (visualisation à l'aide du jeu de tarot), on observe davantage une performativité du genre – au sens de De Gasquet et Gross³³³ – qu'un travail d'apprentissage direct avec les plantes. Dans le contexte social du sud-est du Mexique, ce rôle est

330. Hamayon, 1994, p. 66.

331. Castañeda, 1968.

332. De la Torre, 2011.

333. De Gasquet et Gross, 2012.

traditionnellement attribué aux hommes – les *H'Men*, dans les communautés rurales du Yucatán, ont une fonction de sorciers ou de médecins travaillant avec les plantes. De manière plus marginale, ce rôle peut aussi être attribué aux *parteras* (« sages-femmes »)³³⁴. Les femmes-médecines, chamanes, travaillant avec les plantes, mais aussi avec des approches holistiques, restent marginalisées par rapport à l'autorité des Anciens. Cette pratique de visualisation de la « Mère divine » favorise donc un renforcement des femmes – au sens symbolique d'*empowerment*, tel qu'il a été défini par Knibbe et Fedele³³⁵.

Penser le rapport des acteurs au genre sous l'angle du féminisme implique nécessairement de l'analyser en termes de subversion ou de stabilisation³³⁶. Or, dans le néochamanisme, l'approche est produite en dehors de la grille de lecture féministe, car elle consiste à rechercher l'union entre des oppositions contradictoires (reproduction de normes de genre ou leur subversion).

QUÊTE SPIRITUELLE NÉOCHAMANIQUE ET APPROPRIATIONS MULTIPLES

Cette ethnographie nous a permis de mettre en évidence notamment la dimension des réseaux et la transnationalité de ces milieux. Des groupes néochamaniques européens puisent leur inspiration dans le socle néochamanique mexicain. Les réseaux de Nah Kin sont composés d'acteurs holistiques qui reproduisent les cérémonies dans leur contexte. Les échanges sont multilatéraux, puisque les enseignements puisent aussi dans un répertoire new age, tout en revendiquant un ethos mexicaniste. La religiosité populaire est une autre source de créativité symbolique. Une généalogie des représentations a ainsi permis de montrer qu'un nouveau mouvement religieux et/ou spirituel naît toujours sur un terreau antérieur³³⁷.

L'analyse des discours révèle l'importance des registres d'authenticité, qui sont de type relationnel/familial, impliquant un partage de valeurs communes et l'acquisition de statuts spirituels honorifiques. Les récits de vie ressemblent ainsi à de véritables biographies familiales. Sur ce plan, deux tendances se dégagent : celle qui valorise le parcours familial à travers l'engagement auprès de TMS, et celle qui trouve dans l'adhésion même au groupe une

334. Quattrocchi et Güémez Pineda, 2007.

335. Fedele et Knibbe, 2013.

336. Palmer, 1993.

337. Mayer, 2004 et Beyer, 2005.

nouvelle famille spirituelle. Dans ce cas, la rencontre avec le groupe est vécue comme un véritable *reborn*.

Les motivations à s'engager dans une quête spirituelle néochamanique sont diverses : logiques thérapeutiques, identitaires, désirs de changement, de reconnaissance, de valorisation, de ritualité, curiosité pour le millénarisme « 2012 » ou logiques de genre. Le schéma narratif des entretiens est aussi répétitif : la mayanité apparaît comme une ressource, une voie de salut.

La Tradition Maya solaire est dominée par des femmes (numériquement et politiquement). Ces femmes sont en quête d'une « féminité sacrée ». Les discours témoignent d'un essentialisme stratégique en référence à l'analyse de Becci et Grandjean³³⁸. Stratégique, car on observe une revalorisation des femmes par une revalorisation de la nature, ouvrant ainsi un espace de dialogue dans un contexte social marqué par des valeurs patriarcales. Les discours sur le genre sont aussi marqués par des luttes de pouvoir, où la destruction d'une norme amène à la création d'une nouvelle.

Ce sont les dynamiques transnationales du groupe qui ouvrent l'accès au néochamanisme. Notons que cet accès reste limité à des classes moyennes, métisses ou occidentales, ou encore à une élite indigène. L'anthropologue Ilario Rossi dressait, déjà en 1997, un tel bilan pour l'intégration du chamanisme dans la pensée occidentale :

Si le regard porté par l'Occident sur le chamanisme a été faussé pendant longtemps par des préjugés d'ordre idéologique, voire religieux, la renaissance néochamanique peut être aussi interprétée comme une nouvelle manifestation de cette déformation. Il est à parier en effet que cette intégration particulière du chamanisme dans la pensée occidentale ne contribuera pas à améliorer la compréhension de sa signification originelle. Toutefois, malgré ses limites, sa vulgarisation a l'avantage de retirer le chamanisme des mains des seuls spécialistes reconnus – théologiens et anthropologues – pour en démocratiser l'approche. Celui-ci est ainsi réinséré dans une culture de masse et peut s'affranchir du statut de patrimoine historique et culturel marginal de l'humanité auquel il avait été réduit. Ce changement devrait contribuer à une sensibilisation, chez les Occidentaux, aux problèmes et au vécu des Amérindiens, beaucoup mieux que ne l'ont fait les publications de spécialistes.

338. Becci et Grandjean, 2018.

De surcroît, l'importance donnée au côté pratique des expériences chamaniques ne devrait pas manquer, à son tour, de relancer le débat anthropologique. (...) Le chamanisme « démocratisé » affiche ainsi son caractère contradictoire : leurre résiduel avant tout, il se révèle en même temps l'instrument potentiel d'une modification de nos références. Il ne cesse en effet de nous interroger sur les critères psychologiques et physiques de nos expériences comme sur les critères logiques de notre connaissance. Le néochamanisme représente ainsi pour l'anthropologue non seulement un nouvel objet de réflexion, en tant qu'expression de la quête d'une « condition perdue » idéalisée, mais aussi, une injonction à redéfinir sa propre compétence disciplinaire et réexaminer son regard, ses catégories.³³⁹

L'approche transnationale révèle, enfin, que les processus d'exotisation ne sont jamais unilatéraux, dans la mesure où des autochtones sont aussi des « agents actifs de ce rapport exotique »³⁴⁰. Ils participent, par leur mobilité et leur performativité rituelle, au développement du tourisme mystique.

339. Rossi, 1997, pp. 20-21.

340. Altglas, 2014, p. 6.



Portrait de deux joueurs de balle (*juego de pelota*, reproduction d'un rite précolombien), sur la place centrale de Mérida, devant l'imposante cathédrale Sainte-Marie Majeure, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler





Stand avec un autel religieux au marché de Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Jeune fille en robe de princesse ou de mariée lors d'un événement festif, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Lors d'une performance rituelle, Yax Kin souffle dans le *caracol* (coquille d'escargot utilisée comme instrument à vent et associée aux rituels préhispaniques), Mérida, Mexique, 2014. ©Laetitia Gessler



Yax Kin nous montre un crâne de singe qu'il utilise comme un objet rituel, Mérida, Mexique, 2014. ©Laetitia Gessler



Portrait d'un joueur de balle, Mérida, Mexique, 2014.
© Laetitia Gessler





Avant la cérémonie du solstice d'hiver, Mérida, Mexique, 2014.
© Laetitia Gessler



Rituel chamanique mettant en scène les relations entre les humains et les cycles naturels, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Prières avec l'encensoir, cérémonie du solstice d'hiver, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Autel religieux inspiré des traditions mayas du Guatemala, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Deux membres du Conseil des anciens mayas travaillent avec le « feu sacré », Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



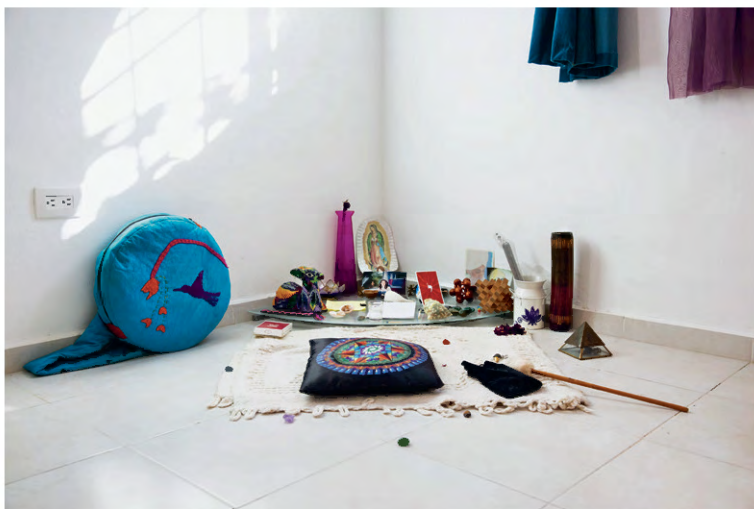
Préparation rituelle de l'autel, cérémonie de la pleine lune, Tulum, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Tambour néochamanique levé au ciel, cérémonie de la pleine lune, Tulum, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Autel de la cérémonie de bénédiction qui comprend la figure de la Vierge de Guadalupe, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Autel holistique dans une salle de pratique, Mérida, Mexique, 2015.
© Laetitia Gessler



Prières pour l'abondance, cérémonie de bénédiction, Mérida, Mexique, 2014.



« Corne d'abondance » avec le message *Hō'oponopono*, « Désolé, Pardon, Merci, Je t'aime », initialement attribué aux anciens Hawaïens, Mérida, Mexique, 2014.
© Laetitia Gessler



Maître Domingo Porto Dias, fondateur de la communauté des Indiens solaires d'Amérique, courant ésotérique issu de la Grande Fraternité Universelle (GFU), Playa del Carmen, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Workshop « Les civilisations à l'ère du Verseau », Playa del Carmen, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Assemblage de « pierres thérapeutiques » lors d'un atelier sur « l'ère du Verseau », Playa del Carmen, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Danza de los Voladores, reproduction d'une cérémonie rituelle totonaque (groupe autochtone de l'est du Mexique), Playa del Carmen, Mexique, 2014.
© Laetitia Gessler



Danseur néo-aztèque, mise en scène publique destinée au tourisme, Playa del Carmen, Mexique, 2014. ©Laetitia Gessler



Sonia Salvador León sème des «graines de l'abondance» par une offrande à la Terre-Mère, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Ivan Baltazar peignant une commande, dans une esthétique qui convoque l'univers rituel préhispanique – le jaguar, la présence du feu, les coiffes, le temple – Mérida, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Carlos a tenu à se faire photographier en blanc, à la suite de son initiation, devant ce monument mettant en scène une cérémonie maya préhispanique, Playa del Carmen, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Emmanuelle Vandendriessche, thérapeute holistique qui vit à Tulum, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Maître Moo, femme-médecine, et sa fille D^r Selmy, dans leur « centre de régénération cellulaire » intégrant la numérologie maya et l'agriculture biodynamique, Mérida, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



D^r Leandro Mena dans sa clinique homéopathique, le premier centre naturopathique de Mérida, Mexique, 2020. © Laetitia Gessler



Tortilleria en périphérie de Mérida, Mexique, 2014.
© Laetitia Gessler



Performance néo-aztèque du rite précolombien à *Huehuetotl*
(en langue nahuatl), déité associée au feu, Playa del Carmen, Mexique, 2014.
© Laetitia Gessler



Autel chamanique, cérémonie de « coupure de liens karmiques »,
Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Crèche de Noël avec un membre du personnel de l'hôtel en tenue traditionnelle
maya-yucatèque, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Maître Domingo Porto Dias et son épouse, Lupita Dias,
Mérida, Mexique, 2014. ©Laetitia Gessler



Yamile Dzul Uuh, accompagnante spirituelle et thérapeute holistique,
Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Fernando Hernández Ojob, guérisseur traditionnel, devant l'affiche d'un footballeur zapatiste, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015.
© Laetitia Gessler



Ac Tah avec sa tenue en cuir d'influence lakota, qu'il a lui-même conçue, Guadalajara, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Ron avec son « bâton de Moïse », qu'il a confectionné au fil de ses rencontres spirituelles, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Cristina Madariaga, thérapeute holistique, dans le patio de son cabinet d'angélologie, Mérida, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Dula (accompagnatrice de la grossesse et de l'accouchement) qui se prosterne devant des éléments rituels, cérémonie pour la paix entre les peuples, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Participante européenne à la cérémonie pour la paix entre les peuples, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Ac Tah, véritable entrepreneur sans cesse sollicité, Guadalajara, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Suzi dans le patio de son cabinet d'ostéopathie maya, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015.
© Laetitia Gessler



Prières lors de la cérémonie pour la paix entre les peuples, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Fernando Hernández Ojob joue de son tambour rituel lors de la cérémonie de la hutte de sudation, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015.
© Laetitia Gessler



Performance néo-aztèque devant un centre commercial, Playa del Carmen, Mexique, 2020. © Laetitia Gessler



Abuela Jaguar en posture de prière dans son espace de consultation chamanique, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler





Sergio Layd Sonidos del Origen nous montre ses masques rituels, Mérida, Mexique, 2015. ©Laetitia Gessler



Autel de Sergio Layd disposé au fond de son jardin, Mérida, Mexique, 2015. ©Laetitia Gessler



Sergio Layd Sonidos del Origen au quotidien, Mérida, Mexique, 2015.
© Laetitia Gessler



Vitalité du milieu holistique, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015.
© Laetitia Gessler



Cérémonie « d'harmonisation par le son » avec Sergio Layd Sonidos del Origen, Mérida, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Fernando Hernández Ojob, *ilol* (guérisseur traditionnel en maya tzotzile), prépare la hutte de sudation (*temascal*) qu'il a construite lui-même, San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Veronica Rivera avec les roses qu'elle utilise dans sa pratique thérapeutique, Mérida, Mexique, 2015. © Laetitia Gessler



Arcadio Salanic vend l'artisanat du Centre maya pour la paix au marché de San Pedro Sacatepéquez, Guatemala, 2013. © Manéli Farahmand



Ajq'ijab (guide spirituel ou consultant en maya k'iche') Don Manuel dans son espace cérémoniel, Xecam, Guatemala, 2014. © Manéli Farahmand



Un groupe d'initiés au premier rang de la Tradition Maya Solaire, Mérida, Mexique, 2014. © Olivier Gschwend



L'autel maya solaire lors des initiations chamaniques, Mérida, Mexique, 2014. © Olivier Gschwend



Yax Kin, lors d'un rituel chamanique pour se connecter aux ancêtres, Mérida, Mexique, 2014. © Olivier Gschwend



Rituel chamanique. Elena Franco prépare l'encens de copal pour purifier les participant-e-s, Mexique, 2014. © Laetitia Gessler



Deux nouveaux initiés à la Tradition Maya Solaire, Mérida, Mexique, 2014. © Olivier Gschwend

7. VALORISATION DE LA MAYANITÉ AU PRISME DU GENRE ET DE LA MOBILITÉ

Le 20 décembre 2014, je participe à une cérémonie du solstice d'hiver à Mérida, dans le centre d'Andréa. Les rituels sont célébrés par trois chamanes, dont Andréa, qui est initiée à un cercle de femmes chamanes de la région. Les participant-e-s à cet événement disent avoir connu le centre par le bouche-à-oreille.

La maison est grande, elle comporte plusieurs pièces et un patio. Elle est décorée de symboles et d'objets de cultures religieuses variées : Ganesh apparaît aux côtés des « Tarots de la Mère divine », d'un calendrier en hébreu, de la numérologie kabbaliste, de cartes de « géométrie sacrée ». Près des diplômes d'Andrea, on aperçoit les bijoux qu'elle a fabriqués, qui portent les symboles propres au groupe au sein duquel elle a été initiée. On aperçoit aussi le symbole hindouiste du *Aum* (Om), des symboles du calendrier maya, des livres sur les anges et les archanges.

Pendant les rituels, il m'est seulement possible de filmer les méditations et la photographe qui m'accompagne, Laetitia Gessler, n'est pas autorisée à photographier les séquences rituelles autour du feu, jugées trop intimes. La première méditation est guidée par Rosa, une thérapeute holiste de Mérida. Nous sommes invités à visualiser des « maîtres ascensionnés » pour « trouver les nôtres ». Rosa nous indique être constamment en contact avec ses propres « guides », par des « voix » qu'elle dit entendre dans son esprit ; depuis peu, « certains d'entre eux sont des voix d'indigènes du Mexique ». Elle dit avoir mis longtemps à « les accepter », « effrayée à cette idée », se sentant « plus proche des traditions orientales ».

Avant la méditation, Andréa¹, bandeau jaune sur le front, bandeau rouge serré à la taille, nous « purifie » au copal, un encens mexicain,

1. Andréa a aujourd'hui fermé son centre, elle est journaliste radio et auteure de livres illustrés pour enfants à Mérida.

et Victoria, la troisième chamane, nous passe le caracol autour du corps.

Il règne un silence absolu, le moment est solennel. Les trois femmes qui conduisent la cérémonie exercent incontestablement une autorité. Au cours de la méditation, certain-e-s participant-e-s pleurent. Pendant ce temps, Rosa déverse un flot continu de paroles :

Nous devons trouver un équilibre entre hommes et femmes. Un homme peut avoir été une femme dans une autre vie et doit revenir dans cette vie dans un autre sexe pour expérimenter la partie refoulée en lui dans la vie antérieure. Le but est de trouver l'équilibre entre les deux. Les anges sont bienveillants avec nous.²

Puis elle recueille les ressentis du groupe : l'un raconte avoir eu des « émotions fortes ». Elle lui répond : « Lâche le contrôle sur ce que les gens pensent de toi. Ce sont tes anges qui te disent ça. » Elle lui demande si « ça lui parle » et il répond « oui ».

Andrea, la propriétaire du centre, poursuit. Elle se présente : « Je suis gardienne du feu. » Commence alors un rituel appelé « couper les liens karmiques ». Dans le patio, autour d'un feu préparé de façon rituelle, les participant-e-s récitent « pactes et promesses » qu'ils ou elles auraient conclus dans des « vies antérieures » et demandent à rompre avec ceux-ci, puis jettent le papier au feu.

À la fin du rituel, j'échange avec les participant-e-s : certains disent assister souvent à ce genre de méditation, mais me confient que cette soirée leur a semblé particulièrement intense. Les maîtresses de cérémonie sont des femmes avec des trajectoires de vie difficiles. Le rapport entretenu avec la spiritualité maya est un référentiel partagé par tous et toutes, c'est leur dénominateur commun, ce qui les amène à se rencontrer, à s'organiser en réseau.

Cette vignette ethnographique nous invite à relever plusieurs aspects :

- la pratique d'une forme de mobilité spirituelle dans ces milieux ;
- la recomposition symbolique des rites à partir des vécus ;
- la centralité du genre dans les discours ;
- le leadership féminin dans ce champ ;
- la performativité néo-indigène.

2. Rosa, méditation du 20 décembre 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

Ce dernier chapitre présente une ethnographie multi-située au Mexique, dans les villes de Mérida, Tulum et Playa del Carmen (Yucatán), ainsi qu'à San Cristóbal de Las Casas (Chiapas), entre décembre 2014 et février 2015.

Celle-ci a pris la forme d'un travail ethnophotographique, avec Laetitia Gessler. Outre la photographie, les entretiens biographiques et l'observation participante ont été des outils complémentaires de recherche. Il était question de comprendre comment les concepts de genre sont revisités au prisme de principes préhispaniques et en réponse aux rapports de domination qui s'exercent dans la société mexicaine. Il s'agissait également d'analyser la production d'une authenticité individuelle à travers les récits de vie. Les modalités de mise en récit de soi et des épreuves ont, comme nous le verrons, un rôle dans la légitimation des pratiques. Le terme « épreuve » est compris ici dans le sens accordé par le sociologue Danilo Martuccelli, à savoir :

Des défis historiques, socialement produits, culturellement représentés, inégalement distribués, que les individus sont contraints d'affronter. Ils sont le résultat d'une série de déterminants structurels, se déclinant différemment selon les trajectoires et les places sociales et prenant des significations plurielles selon les acteurs considérés. C'est cette diversité d'inscriptions qui ouvre justement à un travail d'écriture personnalisée – une bio-graphie. Une écriture qui devient susceptible alors de restituer la singularité des expériences des individus, ne serait-ce que parce que, face à toute épreuve, les acteurs peuvent, en s'y mesurant, réussir ou échouer – ce qui donne forme, justement, à leur histoire personnelle.³

Sur ce terrain, 24 entretiens ont été menés pour essayer de saisir ces écritures personnalisées, auxquelles s'ajoutent les photographies de Laetitia Gessler, le suivi des publications sur Facebook et environ 22 activités observées, dont certaines sur plusieurs jours.

L'« ACTEUR FEMME » EN AMÉRIQUE LATINE

Au XX^e siècle, les mouvements de femmes et féministes se multiplient sur le continent et luttent contre le patriarcat et le sexisme⁴. L'anthropologue Sabine Masson relève que la complexité de

3. Martuccelli, 2013, p. 116.

4. Masson, 2009.

«l'acteur femme» en Amérique latine est notamment liée aux agendas différenciés entre, d'une part, un féminisme qui vise à construire une «altérité radicale par rapport au patriarcat» et, d'autre part, un mouvement des femmes qui tend vers une «politique de l'égalité visant leur intégration»⁵. Les revendications sont notamment le droit à l'avortement et la lutte contre les violences envers les femmes.

Il existe, selon Sabine Masson, plusieurs phases historiques à l'intérieur même des mouvements féministes latino-américains. Ceux-ci se diversifient à partir des années 1975 et se rapprochent dès les années 1980 des «secteurs populaires, des partis, de l'État, des ONG et des organismes internationaux d'aide au développement». Il s'agit là de la deuxième vague de féminisme, qui se diffuse à l'échelle du continent⁶. L'émergence de deux tendances est alors clairement observable selon elle : un féminisme institutionnel (pragmatique) et un féminisme autonome (contestataire). Dans les années 1990, les chercheur·e·s observent une division définitive du mouvement féministe latino-américain entre «les femmes qui, à partir du féminisme, prétendent atteindre le pouvoir institutionnel, et les femmes féministes qui tentent de démonter ce pouvoir»⁷.

Les protagonistes de ce chapitre jettent un regard critique sur les féminismes mexicain et occidental, tout en bousculant les codes de genre traditionnels. Elles disent avoir évolué dans un environnement initial hostile, ayant subi des humiliations familiales ou professionnelles à la suite de leur choix de devenir thérapeutes holistes et de s'engager dans une voie spirituelle.

Elles ont dû se cacher ou rompre avec les institutions (la famille, l'Église, le mariage, l'école) pour ouvrir leur espace thérapeutique d'inspiration néochamanique. Une majorité d'entre elles disent avoir pu défier les normes patriarcales grâce à une pratique spirituelle accordant plus de pouvoir symbolique aux femmes. Si, comme le fait remarquer Roberto Blancarte, Mexico City peut être qualifiée de progressiste, du fait qu'elle autorise notamment l'avortement, le mariage homosexuel et l'adoption, le reste du Mexique demeure de tendance réactionnaire. Avec une influence importante de la bourgeoisie mexicaine et du catholicisme dans

5. *Ibid.*, 2009, p. 301.

6. *Ibid.*, pp. 301-302.

7. Pisano, 2001, p. 103 (cité par Masson, 2009, p. 303).

les domaines du couple et du mariage, le Yucatán est même considéré comme l'un des États les plus conservateurs⁸.

Dans le Mexique libéral du XIX^e siècle, la femme archétypale des milieux de la bourgeoisie est une « religieuse dévote », une « maîtresse de maison impeccable » ou une « fille, épouse et mère docile »⁹.

À la fin du XIX^e siècle, les femmes commencent à intégrer le marché du travail, mais dans des conditions extrêmement précaires, rencontrant « d'énormes résistances idéologiques ». « En plus d'être exploitées pour leur force de travail, elles le sont aussi en tant que genre dominé. »¹⁰

Elles travaillent principalement dans les usines de textile ou de tabac ou encore dans le secteur tertiaire (services, soins, commerces). On assiste alors aux premières mobilisations de femmes, dont les organisations ouvrières sont partie prenante, pour revendiquer entre autres de meilleures conditions de travail¹¹. Les femmes participent aussi activement aux luttes d'indépendance (1810) et à la révolution mexicaine (1910-1920)¹². Toutefois, la nouvelle Constitution de 1917 ne leur octroie toujours pas le droit de vote. C'est d'ailleurs à la suite des luttes révolutionnaires que se développe le terme *machismo* au Mexique, pris comme une « caricature du patriarcat dont il est l'expression extrême »¹³. En 1916, se tient au Yucatán le premier congrès féministe, qui contribuera à l'obtention du droit de vote des femmes à l'échelle nationale, droit de vote qui ne sera néanmoins effectif qu'en 1953¹⁴. Mais cette date marque le début des relations historiques qu'entretiendra cette région avec le mouvement féministe mexicain.

Le féminisme du début du XX^e siècle, d'origine bourgeoise, est considéré par ses contemporains comme un mouvement relativement conservateur, caractérisé par une association systématique des femmes à la maternité. Comme le souligne Labrecque, son impact social est faible. Le mouvement renaît et se diversifie à partir des années 1970-1980, cette fois dans le contexte continental de luttes des classes¹⁵. Une faction se rapproche alors des partis de gauche et

8. Blancarte, 2013, p. 137.

9. Labrecque, 1987, p. 97.

10. Labrecque, 1986, p. 211.

11. *Ibid.*, p. 212

12. Fernández Aceves, 2014, p. 10.

13. Labrecque, 1987, p. 98.

14. Gautier, 2007, p. 74.

15. Labrecque, 1987, p. 100.

se recycle dans divers «groupes de conscientisation». Ces groupes dénoncent, à l'échelle des quartiers, «l'invisibilité du travail ménager, la violence sexuelle et les pratiques imposées de contrôle des naissances». Ils se mobilisent donc en faveur des droits sexuels, de la maternité volontaire et du droit à l'avortement¹⁶. Parallèlement, sous l'influence des vagues féministes nord-américaines, des groupes autonomes de femmes émergent également, qui critiquent le féminisme structuré, organisationnel, et sa collaboration avec les partis politiques.

Par la suite, le mouvement se dissout en diverses luttes de femmes qui apparaissent ponctuellement. Certaines de ces luttes, comme celle pour l'accès aux terres, sont menées par des femmes indigènes qui ne rejoignent pas nécessairement le mouvement féministe mexicain, latino-américain ou nord-américain¹⁷.

Les mobilisations de femmes et les mouvements féministes mexicains sont ainsi diversifiés. Cet aperçu historique et sociologique situe le contexte dans lequel doivent être remis les récits des femmes que j'ai rencontrées. Lors de nos rencontres, elles évoquent régulièrement le principe maya préhispanique de «complémentarité» comme une représentation idéale des rapports de genre.

LE GENRE DANS LES SOCIÉTÉS PRÉHISPANIQUES

L'anthropologue Landy Santana Rivas est spécialiste du rôle des femmes à l'époque préhispanique. Elle analyse les débats historiographiques autour des sources archéologiques qui représentent les principes de «dualité» et de «complémentarité»¹⁸.

Dans ces représentations, les femmes préhispaniques sont généralement valorisées. Elles disposent d'une liberté d'action et sont actives dans l'espace public. Au sein des sphères politico-religieuses, elles jouent également un rôle essentiel dans les processus de succession dans les sphères du pouvoir. De plus, les mères jouissent d'une influence certaine dans le système de parenté. Elles assoient les positions politiques et sociales des gouverneurs (la dualité féminin/ masculin; mère/père; épouse/époux est primordiale dans la valorisation du titre de gouverneur) et contribuent au prestige familial. Dans le cas de l'ancienne cité de Palenque, fait remarquer

16. *Idem*.

17. *Ibid.*, pp. 102 et 104.

18. Santana Rivas, 2003.

Santana Rivas, sur douze gouverneurs, deux étaient des femmes : Kanal Ika (583-604) et Zac Kuk (612-640).

La présence des femmes dans la sphère politique est aussi répandue dans la région du Quintana Roo, comme l'atteste une représentation picturale sur la stèle de l'ancienne cité de Tulum, datée de 564, où apparaît une femme en jupe de jade tenant entre les mains un serpent, symbole « de pouvoir et d'autorité ». De même, à Uxul à Campeche, la stèle numéro deux, datée de 613, représente une « femme en jupe de jade avec un bâton de pouvoir »¹⁹.

La dualité féminin/masculin est aussi présente dans les représentations des divinités ; ainsi, Itzamná est mentionné dans une « unité duelle » avec son épouse Ixchel lors du mois associé au symbole *Zip* dans le *tzolkin* :

Dans le panthéon maya, le principal représentant est Itzamná. Il est associé au signe du jour *Ahau*, qui représente le jour et l'ère du seigneur des ciels, de la nuit et du jour. Durant le mois *Zip*, il était invoqué, associé à son épouse Ixchel, en tant que dieu de la médecine. Quand Itzamná est le dieu du Soleil, Ixchel est, elle, la déesse de la Lune, patronne de la grossesse et créatrice de l'art de tisser, et quand Itzamná est le protecteur, Ixchel est la déesse des torrents et des inondations.²⁰

La cosmologie maya exclut l'existence d'entités « pures » : les divinités, les éléments, les forces sont un mélange de « masculin et féminin », selon un principe de complémentarité entre des pôles opposés qui constituent un cycle alternant les grandes forces vitales²¹. Ces forces de vie forment des unités duelles ; on ne saurait par exemple envisager de vie sans mort ou de lumière sans obscurité²².

Certaines représentations picturales de la période classique suggèrent l'existence d'une idéologie de la complémentarité fondée sur des différences de genre, qui se traduisent par une distinction faite au niveau des rôles et des actions et non pas sur des critères biologiques. Cette représentation est le fait d'une construction politique élitiste. La dualité complémentaire féminin/masculin ou

19. *Ibid.*, pp. 51-52.

20. *Idem*, p. 49. Traduction personnelle.

21. *Ibid.* À ce sujet, voir aussi l'excellent article d'Austin López, 1998, historien spécialiste des traditions mésoaméricaines.

22. Santana Rivas, 2003, p. 51.

mère/père constitue le langage dans lequel les élites mayas maintiennent le contrôle, la reproduction et la cohérence du système de pouvoir²³.

Sur mon terrain, le principe de «complémentarité» est convoqué dans la ritualité néochamanique. Bien qu'il opère une reproduction des rôles sexués, il participe non seulement au renforcement du pouvoir symbolique des femmes, mais il traduit aussi une vision écoféministe du genre. Cette vision promeut une relation de soin entre la terre et les femmes. Cette appropriation symbolique de la terre a pour but, souligne l'une de mes interlocutrices, «d'aider à se reconnecter avec sa féminité perdue depuis l'invasion espagnole».

Les sociétés préhispaniques sont des cultures guerrières et bureaucratiques fondées sur une «noblesse patrilinéaire» (organisation sociale fondée sur l'ascendance paternelle) et «une idéologie de la dominance masculine», cela malgré les principes de descendance matrilineaire qui marquent les premières phases de l'empire²⁴. L'arrivée des Espagnols consolide un héritage préexistant. À l'époque coloniale, la subordination des femmes se caractérise par le «contrôle de la reproduction sexuelle» à travers les mariages mixtes et forcés, destinés à servir la mission de l'Église. Les femmes sont «forcées de se définir en dépendance de l'homme selon le principe patriarcal»²⁵.

«GUÉRIR LA TERRE-MÈRE, GUÉRIR SON FÉMININ»:

COSMOVISION MAYA ET ÉCOFÉMINISME SPIRITUEL

Le néochamanisme d'inspiration maya revêt une dimension utopique qui se fonde sur l'idée d'un «changement d'ère» censé advenir par le biais d'une actualisation des traditions préhispaniques du Mexique, des traditions perçues comme des spiritualités connectées à la nature. Les femmes, en particulier, sont vues comme les principales artisanes de l'avènement de cette «nouvelle ère», comme les gardiennes et protectrices de la nature, une «nature» qui n'est pas tant à considérer ici comme un environnement réel que comme un symbole, un principe cosmique de vie, d'énergie²⁶.

23. *Idem*.

24. Labrecque, 1987, p. 96 (citant Nash, 1980).

25. *Ibid.*, p. 97.

26. Cette définition écoféministe de la «nature» vient de Burgart Goutal (2020).

C'est ainsi que Mère Nah Kin me confie, lors d'un entretien, en réponse à ma question sur les héritages de son mouvement :

Oui, de manière évidente, il y a une récupération sincère de tout ce que sont les formes antiques de connexion avec la nature, avec la vie, avec le... avec le Grand Esprit, parce que les Mayas antiques ne parlaient pas véritablement du mot « dieu ». ²⁷

Les adeptes du New Age se disent généralement concernés par les questions écologiques. Les courants néochamaniques s'associent même fréquemment aux mouvements de défense de l'environnement ²⁸. On trouve cette association entre écologie et New Age dans les sources de première main, comme chez Marilyn Ferguson. Dans son livre *Les Enfants du Verseau*, elle définit les milieux californiens du Nouvel Âge comme des spiritualités au féminin, mais aussi comme des groupes écologiques appelant à la « restauration d'une spiritualité de la terre » ²⁹. Martin Geoffroy ³⁰, en référence aux travaux de John Gordon Melton ³¹, montre qu'il existe chez les *seekers* « une conscience écologique » associée à une conception de la terre relue selon « l'hypothèse Gaia », qui en fait une « déesse sacrée » ³².

Parmi les mouvements new age et néo-païens empreints non seulement d'écologisme, mais aussi de féminisme, on retrouve la figure de Starhawk ³³. Californienne d'origine, mondialement connue comme une activiste féministe depuis les années 1990, elle prône un renforcement collectif du « féminin » passant par un retour à la terre, par une sacralisation et une ritualisation de la nature. Starhawk est une référence majeure dans les milieux holistiques écoféministes, chez les adeptes de la Grande Déesse et parmi celles qui se disent néo-païennes ou néochamanes. Elle a publié de nombreux livres et manuels pratiques d'*empowerment* ³⁴. Elle

27. Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.

28. Rouiller, 2014.

29. Ferguson, 1980, p. 306.

30. Geoffroy, 1999.

31. Melton, 1990.

32. Geoffroy, 1999, p. 17 (citant l'hypothèse développée initialement par l'écologue anglais James Lovelock, qui envisage la terre comme un système physiologique à part entière, induisant la nécessité de vivre en harmonie avec elle). Voir Lovelock, 1979, et Rambler *et al.*, 1989.

33. Mayer, 1993, p. 149.

34. Entre autres *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient religion of the Great Goddess*, 1979; *Dreaming the Dark Magic, Sex and Politics*, 1982, traduit en français sous le titre *Femmes, Magie et Politique*, 2003.

fonde d'ailleurs un pan entier de l'écoféminisme, dit spirituel : le *Reclaiming*, qui allie magie et activisme altermondialiste.

Jeanne Burgart Goutal renvoie les origines de l'écoféminisme aux collectifs de femmes luttant contre le nucléaire et la mondialisation dans les années 1970-1980 aux États-Unis. Si l'écoféminisme se caractérise par une grande diversité interne, Burgart Goutal observe une sensibilité commune :

Ce n'est donc pas une addition écologie + féminisme. Au sens strict, on peut très bien être écolo et féministe sans être écoféministe ! Être écoféministe c'est voir « des liens entre l'exploitation et la brutalisation de la terre et de ses populations d'un côté, et la violence physique, économique et psychologique perpétrée quotidiennement envers les femmes » (déclaration d'unité de Women and Life on Earth, premier collectif écoféministe états-unien, en 1979). C'est affirmer que « l'oppression des femmes et la destruction de la planète ne sont pas deux phénomènes distincts, mais deux formes de la même violence » (Mary Judith Ressa, théologienne écoféministe chilienne).³⁵

L'écoféminisme a suscité un vaste débat et a fait l'objet de vives critiques de la part de certaines féministes qui l'ont qualifié d'anti-progressiste et d'essentialiste, lui reprochant de réduire les femmes à une essence féminine, au *soin*, à la nature et au biologique³⁶. Des critiques que J. Burgart analyse de la façon suivante :

Si l'idée de *nature* a souvent mauvaise presse chez les féministes, qui ont dû lutter pied à pied contre la naturalisation des femmes, les écoféministes au contraire, par souci écologique, tiennent à la revaloriser. (...) Elles cherchent à repenser la nature hors de ce dualisme moderne (culture/nature), fondateur de coupures désastreuses pour les relations hommes-femmes comme pour les relations humains-nature. Cosmovisions amérindiennes ou aborigènes, métaphysiques alternatives, écologie systémique, nouvelles sciences quantiques, méditations taoïstes ou tantriques, poésie : tout est bon pour renouveler et faire varier nos images de

35. *Ibid.*, p. 24 (citant Judith Ressa, 2010, p. 113).

36. Sur les critiques féministes adressées à l'écoféminisme, voir aussi le recueil de textes présentés par Émilie Hache, 2016, notamment le chapitre d'Elizabeth Carlassare « L'essentialisme dans le discours écoféministe », pp. 319-341.

la *nature*, afin de pouvoir transformer en profondeur nos façons de la percevoir et de nous y rapporter³⁷.

Les théories écoféministes, d'origines américaines, se diffusent à la fin du XX^e siècle en Amérique latine, où «elles prennent les couleurs locales». L'écoféminisme latino-américain se caractérise par une revalorisation des cosmovisions autochtones et un accent mis sur l'émancipation des femmes. Marqué par le thème du colonialisme, il s'accompagne d'une critique du patriarcat colonial et prône la réhabilitation des pratiques chamaniques traditionnelles et la défense des héritages précoloniaux³⁸. Les protagonistes de ce chapitre peuvent être qualifiées d'écoféministes dans le rapport privilégié qu'elles établissent entre femme et nature.

«Que ton énergie féminine soit honorée, dignifiée, protégée, soignée et respectée» (*Que tu energía feminina sea honrada dignificada protegida, cuidada y respetada*). Ce message est affiché dans la salle de pratique d'un centre holistique de Mérida, dirigée par une femme prénommée Maria³⁹ (entre 2014 et 2015, je rencontre un groupe de femmes à Mérida qui gèrent plusieurs espaces holistiques).

Ce centre se donne pour objectif principal de constituer un espace d'accompagnement psycho-spirituel. Lors de plusieurs entretiens, les participantes me confient avoir subi des violences sexuelles et conjugales. Maria y propose, entre autres, des cours de yoga, de danse-thérapie, une lecture de la cosmovision maya et des thérapies alternatives comme le reiki ou la thérapie par les roses. Elle loue aussi les locaux à d'autres groupes de femmes, notamment pour les réunions d'organisation de sages-femmes, mais aussi pour les assemblées générales du Conseil des anciens mayas du Mexique⁴⁰, dont elle est membre depuis 2015. Ce Conseil coordonne des rencontres de représentants indigènes continentaux et caribéens, rencontres auxquelles participent des «médecins herboristes» et des «prêtres mayas». Il mène aussi un combat social contre la discrimination culturelle et la marginalisation des populations mayas⁴¹.

37. Burgart Goutal, 2020, p. 71.

38. *Ibid.*, pp. 88-89.

39. Le nom du centre est ici rendu anonyme.

40. Il s'agit de l'Association Kuch Kaab Yéetel J-Men Maaya'OB, A.C., qui signifie en espagnol *Consejo de Ancianos y Sacerdotes Mayas* («Conseil des anciens et prêtres mayas»), dont le comité exécutif siège à Mérida. Le mot *J-Men* est en général traduit *H-Men* dans la littérature. Il est créé dans les années 2000.

41. Ces sources proviennent du document officiel du groupe reçu à Mérida lors de leur Assemblée générale, le 21 décembre 2014.

Maria a 31 ans, elle a des ascendants mayas. Elle a grandi au Yucatán dans un environnement urbain, au sein d'une famille de témoins de Jéhovah, avec laquelle elle dit avoir totalement rompu pour « cheminer sur les pas des Anciens Mayas »⁴². Ayant suivi des études supérieures en psychologie appliquée, elle appartient à la classe moyenne mexicaine.

Lors des entretiens, Maria se dit critique vis-à-vis des féminismes méritistes et occidentaux, qu'elle qualifie d'élitistes et d'« ethnocentriques »⁴³. Elle dit privilégier les principes mayas de « dualité, d'équilibre et de complémentarité » dans les rapports entre les genres. Maria s'inspire par ailleurs de la théosophie de Helena Blavatsky (1831-1891)⁴⁴ et de diverses sources psycho-philosophiques (référence au concept défini par Nadia Garnoussi⁴⁵). Sa bibliothèque comporte plusieurs livres de ce genre. Si Maria s'inspire de ces sources et de thèmes comme la « nutrition holiste » ou la « bio-généalogie », elle se dit également proche de la cosmovision maya.

Le 21 décembre 2014, j'assiste à une cérémonie de solstice d'hiver dans son centre. La cérémonie est donnée par les membres des Anciens Mayas du Mexique. À ce jour, Maria est l'unique femme à en être membre.

Le maître de cérémonie, un *H'Men* de la région, me dit qu'il s'agit d'un « rituel de reconnexion avec les astres » par des prières aux quatre éléments et aux quatre directions⁴⁶. Le rituel met en scène les relations entre les humains et leur environnement à travers un culte dédié aux cycles naturels. Avec la photographe Laetitia Gessler, nous accédons à cet événement grâce à Yax Kin,

42. Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique. Un autre entretien est réalisé avec elle le 17 janvier 2015.

43. Au sujet de la critique du féminisme dans les mouvements new age et néo-païens, voir aussi les travaux importants de Salomonsen, 2002, et Fedele, 2013.

44. Cette société théosophique est née à New York en 1875, fondée par Helena Blavatsky (1831-1891), Henry Olcott (1832-1907) et William Judge (1851-1896). Elle « recherche la connaissance divine par des savoirs occultes ou spirituels », Gutiérrez Zúñiga et García Medina, 2012, p. 224.

45. Garnoussi, 2005, p. 202. C'est-à-dire des recompositions hors du religieux institutionnel, à la « frontière de la psychologie, de la philosophie et de la spiritualité, qui exploitent des thématiques telles que la sagesse ». Cette catégorie ne se situe, chez Garnoussi, ni clairement dans le New Age, ni clairement dans l'ésotérisme. Elle désigne des lectures psychologisantes s'inspirant d'une philosophie de « travail sur soi ».

46. Don Valerio, entretien du 11 février 2015, Mérida, Mexique. Sur la représentation du solstice chez les Mayas préhispaniques, voir De la Garza, 2002, p. 80, et Fuente, 2002, p. 142.

un chamane de Mérida devenu informateur privilégié pour ma recherche⁴⁷.

Pendant le rituel, Maria, la directrice des lieux, semble effacée et passive. Elle ne prend jamais la parole et n'est pas invitée à se positionner sur le même rang que les Anciens. À l'issue de la cérémonie, nous avons un moment d'échange toutes les deux. Je lui demande alors pourquoi elle n'a pas participé plus activement au rituel ; elle me répond que sa position est liée à la notion maya de *complémentarité*.

Le lendemain, durant le premier entretien formel avec elle, je reviens sur cette notion évoquée la veille lors du rituel :

[Elle mobilise les différentes questions qu'elle a adressées elle-même à ce sujet aux Anciens du Conseil des Mayas et les réponses qu'elle a pu obtenir] Donc ils m'ont expliqué que, dans une cérémonie, les femmes font tout ce travail parce que leur énergie est celle de la terre, et les hommes, leur énergie est celle du soleil, mais aucun ne vaut plus que l'autre. Ils sont différents, mais ils ne sont pas inégaux. Alors j'ai répondu : « D'accord mais j'aimerais en savoir plus sur ce sujet. Qu'est-ce que ça veut dire ? » Et alors, ils m'ont parlé de ce qui a autant d'importance, de la terre qui est aussi importante que l'eau, aussi importante que le feu, aussi importante que l'air. On ne peut pas dire que l'un vaut plus que l'autre, mais il y a une claire différence entre chacun de ces éléments.⁴⁸

Cette vision différentialiste qui sous-entend une égalité des genres postule une différence de rôles, associés à des qualités inhérentes (« énergétiques »). Un travail intérieur, passif et invisible en lien avec la terre revient aux femmes, tandis qu'aux hommes échoit un rôle plus concret, plus actif et plus visible lié au feu, symbole du ciel.

En analysant l'énoncé sous l'angle de la subversion ou de la stabilisation des structures de pouvoir entre les genres (selon la grille de lecture de Woodhead⁴⁹), on peut affirmer qu'il ne tend pas nécessairement à une transformation radicale de ces structures.

47. Pour participer au rituel, en plus du contact avec Yax Kin, nous avons dû rédiger une demande d'autorisation aux membres du Conseil, avec la présentation de notre projet. Le président du Conseil, Don Valerio, nous autorise à photographier et à filmer le rituel et à faire des entretiens.

48. Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

49. Woodhead, 2012.

La complémentarité est le langage dans lequel s'opère une reproduction des rôles de genre durant la cérémonie.

Les participantes semblent néanmoins trouver un pouvoir symbolique dans le champ du religieux ou du spirituel, en récupérant l'idée d'une connexion spéciale, intérieure et profonde, avec la «Terre-Mère».

Chez Maria et les membres des Anciens Mayas, le genre est à la base de la mise en place et de l'interprétation du rituel. Le récit suivant, extrait d'un deuxième entretien avec elle, environ un mois plus tard, illustre bien cette relation privilégiée entre les femmes et la terre :

[Parlant du fait de retrouver sa féminité perdue] Et donc je me suis retrouvée à travailler davantage avec la terre et les plantes (...), à enlever mes chaussures et à pénétrer la terre avec mes pieds pour la sentir, ce que j'ai senti à nouveau c'est ma partie féminine, depuis ce qu'est la terre. Elle prend soin de toi, elle te couvre, elle est chaude, j'ai commencé à observer tout ce qu'elle fait avec les plantes. Et donc comment à la terre – comment arrive l'énergie du soleil – la terre ne lutte pas avec le soleil ! Mais elle transmute, transforme tout. Donc c'était ça, «Ok je ne vais plus lutter». Si c'est avec la terre que ça s'est fait. Et avec les plantes.⁵⁰

C'est à la suite de cette séquence que Maria déclare avoir rompu avec les mouvements féministes mexicains qui visent un renversement radical des structures de pouvoir. Dans ce sens, et sur la base d'une vision dualiste, elle affirme avoir mis fin, à ce moment précis de sa vie, à une «lutte intérieure contre l'énergie masculine», réalisant qu'en rejetant les hommes, elle rejetait en réalité «sa propre féminité», tout comme sa «part intérieure de masculinité» :

Maria : Après le thème du genre, je suis allée du côté du féminisme pour un temps. Un événement qui a été très fort, c'est le miroir de 21cm d'obsidienne, un miroir noir. C'est une thérapie mexicaine très puissante, je l'ai fait deux semaines pour tout assimiler. Ce que fait le miroir, c'est te montrer ton ombre à toi, ton inconscient à toi, celui que tu ne vois pas. (...) Allons donc à l'énergie féminine, et alors... c'était comme si je n'avais pas de peau, ou de chair.

50. Maria, entretien du 17 janvier 2015, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

Comme si je ne me sentais pas, (...). Sentir comment toute cette furie avec les hommes qui fait du mal, avec les hommes violents, avec toute cette masculinité qui blesse. Alors c'est comme ça que j'ai compris que ce cheminement féministe que j'avais suivi ne portait pas de l'amour, mais de cette même violence, non ? Parce que je ne m'identifiais pas à tout ce féminin sacré, je n'étais mue que par la recherche du pouvoir... Cette colère de ne pas avoir le pouvoir, parce qu'on est dans une société patriarcale. Ça été très fort pour moi, pour mon ego.

Manéli : Oui, et je voulais te demander, comment tu définis le féminin sacré ?

Maria : Un féminin qui prend sa source dans l'amour, l'amour et la force. C'est l'équilibre entre mon côté masculin et féminin, du côté masculin il y a la force et la force, sans amour, c'est la violence. (...) Ça, c'est la dualité maya.⁵¹

Ce schéma narratif a été récurrent dans les entretiens, celui de la rupture avec les épistémologies féministes mexicaines en raison de leur radicalisme. Ces milieux ont tendance à encourager les femmes à trouver leur place sur un « plan énergétique », c'est-à-dire dans le champ du symbolique. Cette démarche n'empêche pas la formulation d'une critique sociale, anticoloniale, qui accuse le christianisme d'androcentrisme et d'être ainsi responsable des inégalités de genre⁵².

Dans le discours de Maria s'ajoute une dimension thérapeutique dans le rapport à la terre. Cette appropriation symbolique de la terre par les femmes yucatèques a pour but, souligne Maria, « de les aider à se reconnecter avec leur féminité perdue depuis l'invasion espagnole »⁵³. Promouvoir des relations harmonieuses avec la « Terre-Mère » en termes de dualité masculin/ féminin peut être considéré comme une réponse au machisme de la société mexicaine. Cette tendance rejoint les discours analysés par Sabine Masson qui externalisent le sexisme et le patriarcat (sous l'angle d'un patriarcat colonial), discours appelant à une réappropriation stratégique des héritages culturels⁵⁴.

51. Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique.

52. À ce sujet, voir aussi Fedele, 2013b.

53. Sur la critique de l'invasion espagnole comme responsable de l'instauration d'une société patriarcale au Mexique et plus généralement dans la région caraïbe, voir Masson, 2009, p. 313.

54. *Idem*.

Dans les traditions mésoaméricaines, la terre, ou plutôt le principe tellurique (une entité masculine ou féminine), représente une force transformative dotée d'un pouvoir créateur ou destructeur⁵⁵. Dans les traditions mexicains (aztèques), la terre – *Coatlicue* en langue nahuatl⁵⁶, représente des forces parfois contraires – la vie, la mort et la renaissance, la destruction et la fertilité – généralement associées à l'agriculture et à la nourriture⁵⁷. *Coatlicue* prend la forme d'une figure féminine à l'apparence hideuse. Elle a l'allure d'un monstre : entourée d'un serpent, pourvue d'une grosse tête recouverte d'écailles, de deux yeux ronds et fixes et d'une bouche à quatre crocs, elle darde une langue fourchue⁵⁸.

Dans les pratiques revitalisées que j'ai observées, la terre est loin de l'image d'une entité dévoratrice et chtonienne, réclamant sang, sperme et autres substances⁵⁹. La « Terre-Mère » en tant que figure bienveillante et nourricière, lue sous le signe d'un dialogue thérapeutique avec les femmes, est une réponse culturelle à une société marquée par les violences de genre, sexuelles et conjugales⁶⁰. Elle performe des rapports de genre plus harmonieux, où l'identité de « femme » est négociée dans le domaine du privé, de l'intime et du corps, mais dont la portée est tout aussi politique.

À ma question sur la position des personnes *queer* et transgenres pendant les rituels – s'ils doivent travailler avec la terre ou le feu –, Maria me répond qu'ils ont le libre arbitre de travailler avec l'élément auquel ils/elles s'identifient le plus. Les éléments naturels (terre/ciel) demeurent néanmoins dans cette binarité en termes d'« énergie masculine /féminine ».

Nous avons ainsi affaire à un espace normatif fondé sur le principe ambigu du : « N'embrassant ni ne rejetant les modèles dominants » (*Neither embracing nor rejecting dominant patterns*)⁶¹. La recherche au Mexique a révélé une diversité de postures à l'intérieur de ce principe ambigu, révélant les limites de la grille d'analyse « patriarcal *vs* féministe », c'est-à-dire reproduction du pouvoir ou subversion de celui-ci.

55. Monaghan, 2000.

56. Pour une représentation de *Coatlicue*: [<http://cesdieux.com/wp-content/uploads/2011/08/coatlicue.jpg>], consulté le 8 juillet 2020. Il s'agit d'une statuette exposée au Musée national d'anthropologie de Mexico City.

57. Taub, 1995.

58. Sur les interprétations de cette représentation, voir Klein, 2008.

59. Galinier, 2011.

60. Plusieurs femmes du réseau de Maria disent avoir subi des violences sexuelles familiales ou conjugales.

61. En référence à la recherche d'Aidala, 1985.

Bien que, de prime abord, le registre de la complémentarité semble neutraliser le politique, ces métaphores naturelles remplissent véritablement des fonctions politiques, agissant comme des ressources. Si la tendance n'est pas au renversement de l'ordre sexué établi, il est néanmoins question de réformer, à travers ce symbolisme, l'ordre traditionnel, tout en améliorant la position des femmes dans ce milieu, et dans la société mexicaine de façon plus large. Nous pouvons donc parler ici d'une spiritualité de quête, en référence à Woodhead :

Les pratiques religieuses qui relèvent de la quête naissent de positions marginales par rapport à l'ordre sexué dominant, mais se servent du pouvoir sacré pour mettre en œuvre une transformation personnelle (et parfois collective) et une ascension vers une position plus avantageuse au sein de l'ordre existant. Il s'agit donc moins de changer l'ordre en place que d'améliorer sa position – et son bien-être – dans son cadre.⁶²

TRAJECTOIRES PLURIELLES, UNIVERS COMPOSITES ET DYNAMIQUES DE GENRE

Les interactions avec Maria sur le terrain me permettent d'entrer en contact avec d'autres femmes gravitant dans ses réseaux. C'est le cas d'Alejandra, thérapeute alternative.

Alejandra est une femme métisse qui pratique le « massage otomi » (tradition réinventée)⁶³, la « thérapie par les roses »⁶⁴ et l'« iridologie » (thérapie non conventionnelle par les yeux)⁶⁵. Elle vit en périphérie de Mérida et travaille dans les communautés indigènes du Yucatán, en étroite collaboration avec Maria. Elle est née et a grandi à Mexico City. Laetitia Gessler et moi la rencontrons une première fois lors de la cérémonie du solstice d'hiver, au centre de Maria. Lors de ce terrain, il est apparu clairement que les mêmes

62. Woodhead, 2012, p. 44. Elle illustre ces spiritualités de quête à travers les exemples de la néo-sorcellerie et du mouvement New Age.

63. Massage intégrant des techniques associées aux cultures otomis du Mexique central.

64. Je n'ai pas trouvé de littérature secondaire sur cette thérapie. Il existe plusieurs sites internet mentionnant les « bienfaits holistiques » des roses, notamment sur sa pratique au Mexique qui est reliée à la légende de l'apparition de la Vierge de Guadalupe – son apparition à une personne signifiant « des dons de guérison ». Voir [<https://larepublica.pe/tendencias/779784-las-rosas-tienen-una-vibracion-energetica-muy-fuerte>], consulté le 10 juillet 2020.

65. Elle m'explique que cette technique permet de diagnostiquer des maux organiques et émotionnels par l'observation des yeux.

personnes se retrouvent continuellement aux mêmes endroits. Alejandra a été, par la suite, rencontrée lors de divers événements à Mérida (au rituel d'abondance, à une thérapie par les roses, lors d'un cercle de femmes).

L'entretien biographique et les photographies d'Alejandra ont été réalisés chez elle, après qu'elle nous a prodigué un soin de « massage otomi ». Ces séances de massage consistaient à nous faire « comprendre par l'expérience » le sens de sa pratique. Le massage combinait différentes techniques et outils (roses, essences, tambours, reiki, shiatsu, invocation de la « Mère divine »). À la suite du massage, je lui demande si ce qu'elle fait va au-delà d'un simple massage, et elle me répond :

Oui... c'est un soin, mais je ne suis pas une chamane... je n'aime pas du tout ce mot. [*Rires*]... Les maîtres, tu les as vus l'autre jour [en référence au Conseil des anciens mayas], des hommes mayas... Nous [*sous-entendu le réseau de femmes thérapeutes dont elle fait partie*], on n'est pas Mayas ou indigènes, ou je ne sais quoi... on est métisses... c'est eux, les chamanes... mais, tu vois, on a quand même un peu cheminé dans notre coin... [*Rires*].⁶⁶

Alejandra reconnaît formellement l'autorité des Anciens Mayas, un champ structuré autour du pouvoir masculin. Mais elle reconnaît aussi, avec modestie, le travail des femmes métisses, thérapeutes holistes. Chez elle, elle possède trois autels religieux. Ces autels font cohabiter des objets de différentes traditions, les référentiels sont multiples. Sur son autel principal, on observe un tambour chamanique, un cerf en feutrine d'origine huichol⁶⁷, un lotus porte-bougie, une rose séchée, une icône de la Vierge de Guadalupe, des plumes d'oiseaux, des géométries en bois appelées « *merkabas* » en référence à la mystique juive, une carte avec la lettre hébraïque Yod, un sac de graines, une calebasse d'eau, un porte-encens de copal, une pyramide de cristal de quartz, un sac de quartz et un coussin de méditation avec des quartz disposés en étoile. Sur l'autel de l'entrée, on aperçoit un bol de graines de maïs (de différentes couleurs), une statuette de Siddhârta, un boomerang aborigène, des plumes de paon, des poupées russes, de l'encens de

66. Alejandra, échanges informels du 15 janvier, Mérida, Mexique. Alejandra, qui a beaucoup voyagé en Belgique, communique en français lors de cet échange.

67. Culture indigène de la Sierra Madre occidentale, au centre-ouest du Mexique.

copal, et, au centre, la figure de la Vierge de Guadalupe. Ces objets, reflets de sa transnationalité, révèle une spiritualité personnalisée, composée au rythme de ses voyages et de sa mobilité.

Alejandra me dit avoir été, pendant longtemps, marathoniennne de haut niveau. Son récit débute par cette activité. Depuis l'âge de 5 ans, elle *court et gagne*. Ses réussites sportives l'emmènent aux États-Unis puis en Europe, pour participer à diverses compétitions internationales. À l'âge de 17 ans, elle se blesse gravement et ne peut plus courir⁶⁸.

Son récit permet de distinguer des étapes et des phases, qui lui servent de jalons dans l'interprétation de sa vie⁶⁹. En l'occurrence, son récit se structure autour de deux éléments biographiques qui interagissent. Premièrement, le genre, qui est évoqué par le biais de ses relations sentimentales. Sa mobilité spatiale et ses choix de thérapies sont relus à travers l'influence de ses partenaires. Deuxièmement, le professionnel intervient comme un discours dans lequel elle combine un registre à la fois spirituel et séculier.

Lors de sa blessure, l'initiative de son ex-compagnon la marque profondément. C'est lui le premier à l'emmener voir une naturopathe à Mexico City. Elle découvre alors l'iridologie. À l'âge de 17 ans, elle dit avoir commencé un travail de « purification » et une « thérapie de guérison ». Parallèlement, elle travaille à la Banque Scotia, où elle occupe un poste élevé au sein du service de comptabilité.

Son mode de vie est alors fondé sur les valeurs familiales, la réussite sociale et la quête de reconnaissance. Petit à petit, avec la naturopathie, elle dit adopter un nouveau mode de vie, d'abord au niveau de l'alimentation, puis en se formant elle-même aux massages⁷⁰. Après neuf ans d'activité dans cette banque, elle ressent des « conflits intérieurs » et un manque, qu'elle attribue à un mode de vie matérialiste. Dans l'interprétation de son parcours, « rien n'est arrivé par hasard », chaque étape appelait nécessairement la suivante :

Mais je n'arrivais pas à les laisser, ça faisait partie de – je devais le vivre, je devais passer par là. Et donc, en travaillant dans cette banque, je me suis dit : « Bon, que va me donner la banque ? Que vont m'apporter ces voyages, une voiture, une maison, une école ? » Je l'ai fait pour comprendre. J'ai fait mon université, j'ai voyagé,

68. Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique. Traduction personnelle.

69. Bertaux, 2005 (1976).

70. Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique.

je suis allée en Europe, j'ai acheté une voiture, acheté ma maison. J'ai passé neuf années de ma vie comme ça, et puis je me suis dit : « Là je ne veux plus de tout ça, je n'en veux plus. »⁷¹

Sa thérapeute, parallèlement aux massages et à l'iridologie, l'initie alors à d'autres « outils », comme les tarots. Les tarots, qu'elle pratique pour elle-même, l'auraient aidée dans sa décision de quitter la banque. Elle poursuit avec l'herboristerie, la réflexologie, la numérologie et l'astrologie :

Je me mets à étudier d'autres massages, l'herboristerie, l'astrologie, tout ce qui me vient à l'esprit, j'étudie toujours plus. Je suis un maître, tous les mardi, jeudi et vendredi, de 7 heures du matin, jusqu'à 15 heures, je vois des patients, des yeux et je les dessine. J'apprenais tout ce qu'elle faisait, les points du corps, l'alimentation, sa gestion des plantes. Tout a été oral et pratique, oral et pratique, tout le temps, pendant neuf mois. À côté, j'avais ouvert ma boulangerie avec une amie (...).

Alejandra évolue donc dans le milieu holistique de Mexico City, dans le cadre d'une relation maître-élève, et cumule l'apprentissage de différentes techniques. Sa famille aurait rejeté en partie son choix, cela jusqu'à la maladie de son père. Son père est atteint d'un cancer de la prostate. Alejandra analyse cet événement sous l'angle des « éléments » (son père aurait eu un conflit avec l'élément « air ») et des cycles lunaires (la pleine lune aurait eu une influence sur l'inflammation de la prostate). Elle relate alors que son père lui demande de l'aide. Alejandra prie et commence des rituels pour sa guérison. Ressentant les effets bénéfiques de sa pratique, il aurait alors reconnu ses choix. En attestant ses compétences thérapeutiques, elle trouve une nouvelle légitimité au sein de sa famille.

En raison de problèmes d'endettement, Alejandra raconte avoir fermé sa boulangerie et travaillé dans un secrétariat comme réceptionniste. C'est durant cette période qu'elle dit avoir subitement vécu une vision mystique. Arrivée chez la dentiste pour un problème dentaire, Alejandra lui parle spontanément de son amie Violeta. À cet instant précis, elle dit avoir entendu « des voix d'anges », qui la guident dans la suite de ses étapes de vie :

71. *Idem*.

Ma dent était bien et tout, et j'entends dans ma tête littéralement – donc, les anges ici qui se réveillent et me disent: Demande-lui!!! J'entends ces cris dans ma tête – c'est bien. «En fait, votre amie Violeta, la docteure, je ne sais plus exactement... Ah si, Alejandra, tu veux que je lui parle de toi, de ce que tu fais, de tes massages et tout ça? Oui s'il vous plaît docteure.» Dans la soirée, je rentre à la maison et j'avais un message d'elle qui m'accordait un entretien. Quinze jours après, j'étais devenue thérapeute accompagnante des membres du personnel de la Banque Scotia.

Elle devient ainsi thérapeute holiste dans les milieux du pouvoir et des personnes influentes de Mexico City. À ce stade du récit, elle intègre pour la première fois le terme de «spiritualité» pour définir sa pratique, ceci en contraste avec la vie séculière de la banque («j'amenais la partie spirituelle à l'univers de la banque»). Elle n'aurait toutefois jamais évoqué ce terme devant ses client-e-s, par peur de leur réaction («j'apportais des solutions à leurs situations personnelles (...) sans dire “ça, c'est spirituel”. Mais on faisait des rituels ensemble dans cette petite pièce.»). Dans la suite de son récit, elle évoque plus explicitement ses relations amoureuses comme des facteurs d'orientation vers un travail sur soi:

Je suis sortie vraiment contente de cet espace [*sous-entendu la banque*]. Après, bon, y a le thème de l'amour. Bon, mais durant la vie j'ai eu beaucoup d'histoires et beaucoup d'amours, évidemment... [*rires*] et pour lesquels j'ai eu – je suis encore en train de guérir de beaucoup de ces histoires.

Elle décide alors de revoir ses ex-compagnons, de dialoguer avec eux sur les conflits émotionnels, et de les remercier pour leur apport dans son parcours. Alejandra pleure beaucoup dans cette partie de l'entretien, affirmant que le travail avec les roses concerne précisément ce domaine.

Si la première partie de son récit est marquée par une imbrication entre le séculier et le thérapeutico-spirituel, sa trajectoire de vie est, dans la seconde partie, relue plus particulièrement en termes de dynamiques de genre. Elle dit avoir traversé un long «parcours de reconstruction», à travers les spiritualités alternatives, à la suite de blessures émotionnelles en lien avec ses relations amoureuses. Entre-temps, elle sort diplômée de l'Université autonome de

Chapingo, en massage (massages occidentaux et mexicains). Durant cette formation, elle découvre le mouvement de la mexicanité et le roman de Antonio Velasco Piña *Regina*, publié en 1987. Cela la pousse à intégrer un cercle de femmes qui se réunissent autour de l'histoire de Regina, l'héroïne mexicaine sacrifiée dans le roman de Piña. Au sein de ce cercle de femmes, elle est initiée aux massages mexicanistes et au *temazcal* maya (hutte de sudation). Elle relate avoir suivi deux nouveaux maîtres qui utilisent la thérapie par les roses et sont associés aux mouvements de femmes mexicanistes.

Le cercle cherche une « guérison collective entre femmes » (*sanación colectiva entre mujeres*). Alejandra relate avoir été progressivement désignée comme gardienne de cette tradition. Les femmes se retrouvent pour des rituels au Mont Iztaccíhuatl (montagne du Mexique qui s'élève à 5230 mètres d'altitude), nom nahuatl (aztèque) signifiant « femme blanche » et son surnom en espagnol *La Mujer Dormida* (« la femme endormie »)⁷².

Alejandra dit avoir été initiée, par la suite, en tant qu'encenseuse (*sahumeria*), c'est-à-dire (en ses termes) « prête » pour aborder de nouvelles étapes initiatiques. Elle apprend à combiner différentes traditions indigènes dans ses massages : massages otomis (intégrant le tambour) ; massages aztèques (intégrant les comptes du calendrier). Enfin, elle relate avoir rencontré un dernier maître, un homme « spécial » et « autoritaire », mais « d'une sagesse infinie », avec lequel elle part en tournée en Europe. Ce maître lui présente son futur époux, un homme d'origine belge, lui aussi actif dans les réseaux de spiritualités holistes.

Son récit prend alors la tonalité d'un parcours initiatique sur l'exemple des romans de Carlos Castañeda⁷³. Nous pouvons reconnaître ce genre initiatique par la mise en avant de la centralité d'un maître qui à la fois déroute et provoque, chez l'initié-e, les découvertes mystiques, notamment les « voix » à décrypter ou les rencontres programmées sur « d'autres plans ». Le maître la questionne quotidiennement sur sa vision du monde, ses rêves, ses intuitions, l'encourageant toujours à « dépasser ses limites ». Il est, dans son discours, un vecteur de changements.

72. Au sujet de l'appellation de ce sommet, voir le *National Geographic*, 2, 2017. En ligne : [\[https://www.nationalgeographic.fr/voyage/2017/02/les-meilleures-randonnees-du-monde-ascensions-au-sommet\]](https://www.nationalgeographic.fr/voyage/2017/02/les-meilleures-randonnees-du-monde-ascensions-au-sommet), consulté le 27 mai 2021.

73. Castañeda, 1968.

Alejandra se marie à 37 ans. À cet âge-là, elle présente déjà une mobilité transnationale en lien avec ses initiations spirituelles. Cette mobilité se voit décuplée dans le cadre de ce mariage. Elle voyage avec son mari au Mexique («sur les pas des anciens Toltèques, Olmèques et autres traditions indigènes») et en dehors du Mexique, principalement en Europe, où elle et lui organisent des rencontres et multiplient des initiations. Ils suivent des gourous indiens, tels que Padma Aon Prakasha, auteur de nombreux livres sur le tantrisme et les relations amoureuses⁷⁴.

Parallèlement, ils suivent aussi des maîtres néo-hindous en Suisse. Elle explique ses orientations tantriques par des incidents biographiques, un avortement subi à l'âge de 21 ans, ou par son éducation catholique stricte. Elle mobilise un lexique thérapeutique associé à la «sexualité tantrique»⁷⁵ («évacuer, libérer, soigner, guérir, travailler sur cette douleur»). Si elle et son conjoint cheminent ensemble sur cette voie et affichent publiquement l'image d'un couple épanoui et réussi, dans l'intimité elle subit des violences sexuelles et domestiques :

Tout à coup si, il m'a jeté une cuillère dessus avec force. Je crois que cet événement de la cuillère, j'ai à le travailler parce que c'est l'unique dont je me souviens, là, maintenant : Ah ! Si... des portes claquaient aussi, des choses volaient, il hurlait, fort, c'était très fort. Et moi, j'étais en Belgique, avec un sentiment de «bon, et maintenant je m'enfuis où?», un océan de peurs. Je n'avais nulle part où aller, «je vais où maintenant?» (...) et donc, on avait une double vie, une double image, parce qu'on était des figures publiques aussi (...), on invitait, on avait beaucoup de relations, avec beaucoup de maîtres (...), mais j'ai appris. (...) Maintenant je peux travailler avec les femmes qui – qui ont vécu ce type de violences, parce que je sais de quoi il s'agit.⁷⁶

À la suite de rencontres et de voyages au Brésil en quête de visions par l'usage rituel de psychotropes tels que l'*ayahuasca*⁷⁷, Alejandra

74. Il publie notamment *Sacred Relationships. The Practice of Intimate Erotic Love* (2017) et *Dimensions of Love. 7 Steps to God* (2013).

75. Sur le néo-tantrisme dans les cercles de spiritualité holistes, voir Pasche Guignard, 2019.

76. Alejandra, entretien du 15 janvier 2015, Mérida, Mexique.

77. Sur l'usage rituel de l'*ayahuasca* et sa circulation dans le néochamanisme transnational, voir Losonczy et Mesturini Cappel, 2010.

décide de quitter son conjoint en 2012 et de s'installer à Mérida. C'est là qu'elle entre en contact avec la mayanité et les calendriers mayas. Elle rencontre Maria, directrice du centre holistique précité, lors d'une formation en reiki suivie en 2013. Maria travaille alors directement sur les thèmes du genre, de la violence domestique et des droits sexuels. Alejandra parle avec beaucoup d'admiration du parcours de Maria. En effet, Maria, à côté de ces différentes techniques thérapeutiques, mène un projet psychospirituel avec le programme de santé mentale de l'État du Yucatán. À ce propos, Alejandra précise que l'État intègre pour la première fois dans le cadre d'un programme d'intervention communautaire la cosmovision maya; une cosmovision que Maria combine discrètement à des thérapies alternatives.

Alejandra dit suivre les pas de Maria depuis leur rencontre. En 2014, elle est formée en tant que *dula*, accompagnatrice de la grossesse et de l'accouchement à Mérida. À cet accompagnement, elle intègre des outils indigènes de la région comme la pierre d'obsidienne dans le cadre de la lithothérapie, cela pour « guérir les maladies gynécologiques ». Parallèlement, Alejandra intervient aux côtés de Maria auprès des femmes indigènes dans les communautés rurales du Yucatán, proposant des massages, des thérapies par les roses, du reiki, ainsi que des danses concheras de la tradition mexicaniste, tout cela en collaboration avec les auxiliaires de santé. Les activités dans les communautés indigènes sont alors axées sur l'appropriation d'héritages préhispaniques.

À ma question sur la place des femmes thérapeutes holistes sur la scène des revitalismes mayas du Yucatán, Alejandra met l'accent sur les différences régionales concernant les rôles de genre, en prenant l'exemple des cérémonies néo-ethniques :

Alejandra : C'est que — on ne s'est pas encore fait une place. [*Rires*]. On doit se faire une place. Parce que, regarde, chaque tradition est distincte [*Oui*]. Donc si — si tu vas au centre de Mexico City, tu vas voir plus de femmes, comme celles que je t'ai mentionnées [*sous-entendu des femmes thérapeutes holistes*], des femmes comme Ana Luisa Solis, des femmes comme Sonia [*thérapeute par les roses*], qui est mon maître. Tu pourras y voir plus de femmes qui dirigent des cérémonies et travaillent avec l'encensoir, ou qui font plus. À Mexico City, les femmes sont plus intégrées à l'intérieur des cérémonies, elles ont une place plus — plus définie à l'intérieur de

la tradition *Mexica* [aztèque]. Elles ont leur place dans les danses, ce sont elles qui inaugurent les cérémonies, qui utilisent l'encensoir (...), ce sont elles qui chantent, qui mettent les offrandes de fleurs. Elles ont cette place et elles – elles l'occupent en tant que telle. Ici, les Mayas sont surtout des hommes, les femmes ne sont pas intégrées dans cette histoire, les *Abuelas* [grands-mères] sont en train de faire les *tortillas* [galettes à base de maïs typiquement mexicaines] (...), mais du côté des cérémonies, de ce côté de la République, on ne les voit pas activement. C'est purement des hommes. Mais celle qui a gagné sa place, c'est María, lorsqu'elle a invité les maîtres dans son centre (...).

Manéli : C'est la première fois, non ?

Alejandra : À l'intérieur du cadre du Secrétariat de la santé (*Secretaría de Salud*), dans un cadre politique, un cadre je ne sais pas – attend, le mot me vient. Dans un cadre, donc oui, politique ou public. Public!! Parce que le gouvernement si – si, il parle des *Abuelos*, mais cette parole se convertit en acte folklorique : « On va fêter ensemble la culture maya, dis-lui de nous faire une cérémonie. »⁷⁸

Alejandra formule une critique féministe sur l'invisibilité des femmes dans les cercles néo-ethniques du Yucatán. En réponse à ma question sur la nature de la collaboration entre le réseau de femmes, dont elle fait partie, et le Conseil des anciens mayas, l'échange suivant a lieu :

Manéli : Mais eux, ils ne travaillent pas, par exemple, avec des thérapies alternatives ?

Alejandra : En fait, si, par exemple, si tu parles avec Maître Jorge, il va te parler de tes cellules, de changer ton ADN, des messages de l'astre Arcturus, donc c'est très cosmique, non ? Donc lui est très en phase avec les portails cosmiques et je ne sais pas quoi. (...). Et les sages-femmes, on pourrait dire qu'elles viennent après les *H'Men* [chamanes] (...).⁷⁹

Le Conseil des anciens mayas connaît ainsi des formes d'invention de la tradition, en intégrant des éléments s'apparentant aux spiritualités new age. Comme mentionné, les traditions inventées,

78. Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique.

79. *Idem*.

dans le sens de Hobsbawm, se produisent lorsque les supports des anciennes traditions ne se montrent plus suffisamment adaptables ou utilisables dans les nouveaux contextes⁸⁰. Les membres du Conseil m'ont confié avoir la sensation que l'association n'est plus à jour, et perd du terrain.

Les situations ne sont ainsi jamais univoques. L'opposition pureté *vs* syncrétisme n'a pas de validité anthropologique en soi⁸¹. Chez Alejandra, le syncrétisme est assumé. Il n'est en aucun cas perçu comme péjoratif ou significatif d'une spiritualité inauthentique. Au contraire, il dénote un parcours riche en expériences. Elle évoque à ce sujet l'image du mouvement continu de la vie :

Moi je mélange tout. Je suis la pire pour ça, j'aime mélanger parce que bon, en fait, parfois, tu es révérencieux, parfois tu deviens irrévérencieux avec les *Abuelos*. Mais, tu vois, moi j'ai eu une histoire si forte avec les maîtres, qui ont été pour moi, surtout des femmes, que j'aime bien mélanger parce que les formes sont infinies. L'univers est un flux continu d'énergie, il faut le suivre.⁸²

Le fait de « mélanger » est donc une manière de s'identifier à un champ holistique occupé par des femmes ; un acte politique de résistance face aux rapports de domination.

Un autre acteur important de cette recherche, dont je n'ai pas directement thématisé le parcours, mais qui est une personne clé dans ces milieux, est Ivan Baltazar. Ivan est apprécié par une majorité des personnes rencontrées. En apparaissant publiquement à ses côtés, il m'a ouvert de nombreuses portes à Mérida.

Ivan Baltazar⁸³ a 39 ans. Il est un ex-membre de la TMS ; il a intégré ce mouvement en 2012, par intérêt pour la prophétie du « changement d'ère » formulée par Nah Kin. Ses propos à ce sujet témoignent d'une sensibilité new age :

On est entrés depuis les années 1950 dans le grand nouveau paradigme, l'ère du Verseau. Un équilibre se prépare entre l'homme et la femme depuis cette nouvelle ère. Avant, c'était le contraire.

80. Hobsbawm, 2006, pp. 15-16.

81. Capone, 1996.

82. Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique.

83. Plusieurs échanges de terrain ont lieu entre avril et mai 2014, puis entre décembre 2014 et février 2015. Ivan est mon principal contact sur place, il joue le rôle de passeur ou *gatekeeper*. Depuis, nous avons tissé des liens d'amitié.

La terre est dans une nouvelle fréquence vibratoire depuis 2012. Il y a des changements dans notre manière d'être, de sentir et de penser. Cette façon de penser n'est pas maya, mais, tu vois, c'est bien aussi.⁸⁴

Après de longues années dans un milieu professionnel qui ne l'épanouit pas, il est aujourd'hui peintre, cela par « choix du cœur ». Le cœur est, me dit-il, le « seul guide fiable dans la vie ». Ivan lit son activité en termes de genre. La peinture lui ferait « couper avec son mental », qu'il associe au « masculin ». Cette coupure lui permettrait « d'activer son féminin » pour être plus « créatif et intuitif ».

Originaires de Cancún, les ancêtres d'Ivan sont mayas⁸⁵. Il se distingue des membres de la TMS par sa sobriété et la simplicité de ses rituels, principalement des méditations silencieuses dans la nature, sans accessoires ni tenues particulières. Ivan vit également très modestement sur le plan matériel, ceci par choix. Certes, il a représenté sur le terrain un lien privilégié pour entrer en contact avec différentes personnes. Mais il est resté tout au long mystérieux, refusant d'exprimer précisément ses opinions et insistant sur la nécessité de faire « mes propres expériences », de « lâcher mon mental », de « me laisser aller au flux de la vie » (*Que la vida fluya a favor tuyo. Paz y bien para ti Manéli*).

Il reste évasif sur son parcours et se confie peu. Il me dit sans cesse : « Va au flux, sois heureuse, la vie est douce » (*A fluir Manéli, Sé Feliz, la vida es dulce*) ou encore « laisse-toi aller au flux dans ce nouveau cycle, reçois la lumière de la Mère Gaia et Cosmique aujourd'hui et toujours, bénédictions, paix à ton cœur » (*Flue en este ciclo nuevo, recibe la Luz de la Madre Gaia y Cósmica hoy y siempre, bendiciones, Paz al corazón*).

Lorsque je lui demande ce qu'est l'événement déclencheur de sa quête, il me répond : « Lorsque j'ai ressenti la nécessité de prendre contact avec mon féminin intérieur, avec lequel j'étais en conflit. »⁸⁶ Ce « féminin », il le définit selon des qualités inhérentes : une « part intuitive, hors du mental, lunaire, créative, dans la compassion,

84. Échanges informels avec Ivan, 21 avril 2014, Mérida, Mexique.

85. Il est important d'établir, notamment dans la lignée des travaux de Barth (1969), une distinction entre la revendication d'ancêtres mayas et l'expérience ethnolinguistique en communauté, notamment dans le contexte mexicain, qui est marqué par l'identité *mestiza*.

86. Échanges informels avec Ivan, 21 avril 2014, Mérida, Mexique.

l'amour inconditionnel, en lien avec l'énergie de la mère qui embrasse tous tes démons, la tolérance et la douceur».

La démarche d'Ivan s'inscrit aussi dans une quête identitaire de type pan-indianiste : il dit peindre pour « récupérer les racines culturelles indigènes d'Amérique du Nord et d'Amérique latine » et avoir amorcé cette quête de « racines profondes » à la suite d'une « crise ». Ivan affiche aussi une ouverture vis-à-vis du pluralisme spirituel :

Il n'y a pas besoin d'être Maya pour être dans cette spiritualité. Tout est synchrétisme maintenant, il faut prendre ce qui te parle, c'est la roue de la vie. La vie met sur ton chemin des messages que tu reçois que quand t'es prêt, peu importe tes origines.

À la fin de notre séjour, Ivan accepte finalement de se faire photographe dans le café où nous avons l'habitude d'échanger. Grâce à lui, Rosa, une « angélologue » chamane de la région, accepte un entretien sur sa vie.

Arrivées chez Rosa, je pénètre dans un univers à part, merveilleux, féérique. Son appartement abonde d'images colorées, miniatures de licornes, poupées, statuettes, figures angéliques et autres fées. Sa salle de thérapie, à l'arrière, foisonne de livres, d'images, de cartes figurant des anges et d'essences artisanales qu'elle a produites elle-même et qui sont soigneusement dressées. Rosa, qui a grandi dans la religion catholique, est influencée par cette tradition et cela se ressent dans sa spiritualité, qui est axée sur les figures angéliques.

Elle et son mari sont engagés dans les activités de l'Église catholique. Après son divorce, « désillusionnée par le mariage », elle s'intéresse à des univers ésotériques. Elle se passionne pour le tarot, l'astrologie et l'angélologie new age. Endeuillée, elle s'essaie aussi à des thérapies douces comme le reiki ou les Fleurs de Bach. Elle relate entendre « des voix » depuis toute petite et les interprète, depuis son divorce, comme provenant des anges. Elle prend ses distances avec sa famille, qui ne comprend pas ses choix spirituels ni sa décision de vivre seule : « Une femme ne vit pas seule au Yucatán, ça ne se fait pas », me dit-elle. Le mode d'habitation des femmes est un véritable enjeu de lutte dans la région : une femme vit en couple ou reste au sein de sa famille.

Rosa s'éloigne ainsi du christianisme. Aujourd'hui, elle a ouvert son cabinet de « thérapie par les anges » et collabore avec d'autres

femmes chamanes de Mérida. Elle est licenciée en psychologie de l'Université Anáhuac Mayab du Yucatán. Elle relate avoir travaillé dix-huit ans dans le domaine de la psychologie pour enfants en difficulté. Parallèlement, elle s'est formée à la méditation, au reiki, au tai-chi, aux Fleurs de Bach, à l'astrologie, au reiki par les roses et finalement à l'angélologie (« thérapie de guérison par les anges »). Elle dit combiner parfois ces différentes techniques. Ce dernier domaine, celui de l'angélologie, l'aurait toujours « fascinée » pour sa dimension « spirituelle », qu'elle définit dans une rhétorique de type théiste⁸⁷.

Rosa a une mobilité religieuse tout au long de son parcours. Si l'on se réfère à la typologie du butineur élaborée par Droz, Soares, Gez et Rey, Rosa a une pratique à la fois polyflore (goûtant à différentes fleurs, additionnant des pratiques religieuses de manière autonome et critique vis-à-vis des institutions) et monoflore (butinant dans un même univers symbolique, à savoir la sous-culture holistique mexicaine)⁸⁸.

Droz, Soares *et al.* développent une théorie critique de l'anthropologie de la mobilité religieuse. Ils regrettent qu'une majorité des travaux existants analysent la mobilité religieuse sous l'angle normatif de la déconversion, de la déviance et des conversions manipulées (associées aux NMR, *cults*, « sectes »), ou encore, depuis les années 1970, dans la perspective du « bris-collage » en contexte de modernité religieuse. La plupart présente, de plus, un caractère judéo-christiano-centré, avec comme référence centrale l'idée ouest-européenne de « religion » et l'opposition négative qu'elle induit, fidélité/infidélité. Ils critiquent ainsi le fait que la mobilité n'est vue autrement que comme un régime d'existence transitoire qui précède l'adhésion à une nouvelle appartenance religieuse⁸⁹. Leur approche du butinage cherche à pallier ces biais normatifs.

La mobilité de Rosa ne précède en effet aucune nouvelle appartenance religieuse. Mais elle répond à des logiques spécifiques. Elle a pour but de compléter sa méthode initiale, tout en nourrissant, chez elle, une critique sociale. Par exemple, elle intègre à sa « thérapie avec les anges » des « lectures de cartes d'anges », l'usage « d'essences » et la notion de « guides non angéliques », de manière

87. Ammerman, 2013.

88. Droz *et al.*, 2016, p. 7.

89. *Ibid.*, p. 5.

critique vis-à-vis des activités de l'Église, des normes de genre et des pratiques médicales hégémoniques. Ce n'est que depuis peu qu'elle intègre les référents mayas. Elle associe ce fait à deux événements clés. Premièrement, à la reconnaissance, parmi ses «voix», d'un «guide» spécifiquement autochtone; un événement qui aurait suscité d'abord de la peur, puis de l'enthousiasme. Deuxièmement, depuis qu'elle participe à un réseau local de femmes chamanes, elle dit avoir initié un travail avec «les éléments, le feu sacré, la sagesse des grands-pères». À quoi elle ajoute: «J'ai toujours rencontré des gens sur le chemin qui me parlent de la tradition, tant des peuples indigènes du Yucatán que d'autres parties du Mexique.»⁹⁰

À l'intérieur du milieu holistique mexicain, Rosa rencontre en particulier Tania Karam, une angélogue connue de Mexico City. Elle se forme auprès d'elle pendant plusieurs années et s'insère ainsi progressivement dans un réseau national de spiritualités holistes. C'est face au «dogmatisme du christianisme institutionnel» de sa famille, puis de son conjoint, que Rosa dit avoir adopté des pratiques alternatives.

Après son divorce – impliquant sa rupture avec l'univers ecclésial –, elle relate son «retour aux voix entendues durant son enfance», se réappropriant un univers ésotérique propre, qui précède son mariage. Ces «voix» sont modélisées en fonction des phases de sa biographie religieuse. Si, durant sa jeunesse chrétienne, Rosa précise avoir entendu plutôt les «voix de Jésus et Marie», sous la forme de «conseils positifs» destinés à être «appliqués» à son quotidien, aujourd'hui, les «voix» prennent la forme des traditions religieuses explorées plus tardivement: «des guides hindous, autochtones et soufis».

On observe donc un lien entre itinéraire religieux et biographique. On notera qu'une cohérence est ainsi produite dans les récits de vie. Rosa relate avoir étudié le bouddhisme, à la «recherche d'une paix intérieure» à la suite d'un divorce «long et déchirant». Ce divorce marque une rupture dans son récit:

J'étais contente pour lui. Le divorce allait lui amener la paix. Quant à moi, je suis entrée dans une dépression très forte, parce que depuis toute petite on m'a dit que le mariage c'est la chose la plus importante, qu'il faut maintenir les idées religieuses et

90. Rosa, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique.

catholiques... il faut maintenir jusqu'à ce que la mort nous sépare et le fait que ça ne fonctionne pas, ça a été un coup pour moi. Donc je n'aurais pas dû partir, mais si, je suis partie...!⁹¹

Le genre est une composante importante de son récit. Il est lu sous l'angle du couple et des blessures émotionnelles. Elle s'investit au sein de l'Église dans une dynamique de couple. Puis elle chemine individuellement dans le champ des spiritualités holistes pour déconstruire précisément cette norme du couple et l'institution du mariage.

De manière générale, les entretiens menés sur ce terrain ont permis d'observer la récurrence de notions. Ainsi, le « karma » est récurrent dans les récits. On retrouve aussi le même intérêt pour les mêmes types de thérapies : le reiki en premier lieu, puis le tarot, l'astrologie, les massages et enfin l'autochtonie (sous l'angle du thérapeutique ou du millénarisme new age), qui intervient généralement en fin de récits associés à des quêtes identitaires et néochamaniques.

Chez la plupart de mes interlocutrices, la Vierge de Guadalupe est omniprésente tant dans les discours que sur les autels religieux. Elle incarne l'archétype du « féminin sacré », accompagnant des processus de guérison émotionnelle ou d'*empowerment*. On observe aussi la récurrence d'objets rituels (bâtons de pouvoir, cristaux, encens, essences, instruments de musique associés aux rites préhispaniques).

Les prochains et derniers récits, prenant place à San Cristóbal de Las Casas (Chiapas) ainsi que dans la dernière phase de ma recherche, indiquent des dynamiques analogues.

Le Chiapas, dans le sud-est du Mexique, est composé de 122 municipalités⁹², qui comprennent les « hauts plateaux » (*los Altos*), où s'est déroulée une partie de mon ethnographie⁹³. La terre et la question agraire sont des problématiques centrales dans la région, mais sont aussi sources de conflits depuis la colonisation. San Cristóbal de Las Casas est mondialement connue pour l'insurrection de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) en 1994,

91. Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique.

92. Pour une liste détaillée des 122 municipalités du Chiapas, voir [<http://www.chiapas.gob.mx/ubicacion>], consulté le 10 juillet 2020.

93. Une précédente immersion ethnographique de quatorze mois avait été réalisée entre 2009 et 2010, à San Cristóbal de Las Casas. En 2015, je suis retournée à San Cristóbal pour des éléments comparatifs avec Mérida.

sous le cri « *Ya Basta! Otro mundo es posible* » (« Ça suffit! Un autre monde est possible »). La lutte pour les droits agraires des indigènes prend la forme d'une résistance à l'ordre économique mondial⁹⁴. Les luttes de l'EZLN ont un retentissement dans tout le Mexique et au niveau international.

San Cristóbal de Las Casas (un diocèse des hauts plateaux), composée d'une majorité de groupes ethnolinguistiques mayas, connaît un essor gigantesque à la fin du XX^e siècle, dû à une croissance démographique sans précédent et au tourisme mystico-culturel, autour du mouvement zapatiste entre autres. Depuis lors, on y assiste à un phénomène de gentrification.

Dans cette région, les identités ethniques sont sans cesse recomposées sous l'influence des *seekers*. Comme le fait remarquer Astrid Maribel Pinto Durán, anthropologue mexicaine :

San Cristóbal de Las Casas est aujourd'hui une destination touristique qui offre non seulement les avantages d'une ville coloniale, mais aussi les attractions liées à une tradition maya attribuée aux indigènes de la région. Une tradition maya qui connaît à l'heure actuelle des dynamiques de recomposition. Dans cette région affluent des personnes en provenance de diverses régions du monde recherchant en l'EZLN⁹⁵ une alternative politique. Cet afflux touristique et migratoire varie selon la demande. Il répond à une logique de consommation et favorise l'entrée du Chiapas dans la spirale de la globalisation, avec l'usage des technologies, la mobilité symbolique, le déplacement accéléré des personnes et de l'information.⁹⁶

Pinto Durán analyse la création récente d'un réseau local, celui dit des « Guerriers de la Lumière » (*Los Guerreros de Luz*), autour de la figure de Don Lauro, un chamane de la région. Les Guerriers de la Lumière existent en marge des instances religieuses et se construisent autour de quêtes de visions (en référence au *Camino Rojo*, « Chemin rouge »).

Sont produits, dans ce cadre, des imaginaires hybrides et des utopies sociales, avec l'idée d'un « changement d'ère » survenu après

94. L'EZLN se fonde sur une longue tradition de lutte paysanne et exige le droit à la santé, au travail, à l'éducation, et l'autonomie des communautés indigènes, voir Baschet, 2005, p. 37.

95. Armée zapatiste de libération nationale.

96. Pinto Durán, 2012, p. 15. Traduction personnelle.

« 2012 »⁹⁷. Ces recompositions identitaires s'inscrivent dans un paysage religieux déjà diversifié. Il existe au Chiapas une multitude de formations chrétiennes qui entrent en concurrence (presbytériens, baptistes, nazaréens)⁹⁸. Mais aussi des pentecôtismes et néo-pentecôtismes, une Église orthodoxe, des mouvements para-chrétiens indépendants (témoins de Jéhovah, adventistes, mormons)⁹⁹, et l'Église catholique (catholicisme romain, catholicisme traditionaliste *costumbrismo*).

Lors de ce séjour, je rencontre Ron. Australien d'origine, il est installé depuis plusieurs années à San Cristóbal de Las Casas, où il a ouvert un espace dédié, entre autres, à la production de café chiapanèque (le Chiapas est le principal producteur de café au Mexique). Ron, qui se présente comme un *homme-médecine*, a construit tout un système symbolique autour du calendrier maya rituel. Dès notre arrivée, il nous propose, à Laetitia Gessler et moi, de calculer nos « thèmes de naissance mayas », grâce à un logiciel informatique qu'il a lui-même conçu. D'après lui, Laetitia Gessler et moi nous sommes rencontrées il y a plus de 50 000 années dans une culture asiatique antique. Elle serait mes « yeux » et moi son « esprit ». Ron croit en la théorie de la « réincarnation » et au « karma ».

D'après la sociologue Françoise Champion, la notion de « karma » est reprise unanimement dans les milieux holistiques. Il s'agit de l'idée selon laquelle « tous les actes des hommes sont pris en compte pour déterminer quelle sera leur prochaine renaissance dans le long cycle des réincarnations ». Cette idée permettrait « non seulement de donner sens à la mort, mais aussi de concilier l'idéal d'égalité et la prise en compte des inégalités »¹⁰⁰.

Le récit de Ron se poursuit sur le même ton. Ron relate avoir été diplômé en physique quantique, puis en géologie, et avoir obtenu un master en géophysique¹⁰¹. Voyageur invétéré, il aurait été en contact avec différentes spiritualités durant ses nombreux voyages. Il aurait appris la numérologie en Inde pendant une année. Il aurait aussi étudié l'astrologie durant six ans et séjourné en Afrique, puis en Angleterre, pays où il dit avoir travaillé dans le secteur de l'industrie

97. *Ibid.*, p. 16.

98. Issues originellement de la réforme européenne du XVI^e siècle. Au Mexique, ces groupes se diffusent dès 1857 avec les premiers missionnaires nord-américains, voir Rivera Farfán, 2001.

99. *Idem*.

100. Champion, 1989, p. 163.

101. L'entretien avec Ron se déroule en anglais et en espagnol.

des matières premières (mines d'uranium). Dans ce contexte, il est invité au Mexique, où il reste un certain temps, travaillant dans le domaine de la géochimie. Il est alors chef de plusieurs entreprises actives dans le traitement de matières premières. Par la suite, il devient actionnaire au Canada et fonde ses propres entreprises dans l'industrie du diamant.

Sa femme et lui divorcent et il part vivre plusieurs années au Tibet. Il se lance alors dans une longue quête spirituelle. Là-bas, Ron dit avoir rencontré des « maîtres spirituels », dont un chamane qui lui aurait dit un jour : « Tu as une force incroyable, tu dois maintenant utiliser un bâton de pouvoir. » En réponse à ces paroles, il décide de changer radicalement de vie. À son retour au Mexique, accompagné par l'un de ses « maîtres », il relate avoir « tout vendu », ses entreprises, sa maison, ses biens, pour devenir lui-même « chamane » (ses termes). Ron est alors persuadé d'avoir été Maya dans « d'autres vies », durant lesquelles il aurait « déjà rencontré ses maîtres ». L'un d'eux aurait été le « fils de Pakal [un gouverneur de l'ancienne cité de Palenque au Mexique], qu'il aurait rencontré « dans une vie très importante ». Ils se seraient rapprochés « dans une autre vie », « il y a cent ans » en Inde, où lui-même aurait été un *maharaja* (« grand roi, empereur »). Tous deux auraient ensuite travaillé ensemble au Brésil¹⁰².

Les références de Ron s'inspirent directement des romans de Castañeda. Pendant l'entretien, il déclare : « Don Juan, le maître de Carlos Castañeda, était le maître de mon maître. » Ce maître aurait aussi suivi le *Camino Rojo* (« Chemin rouge »), sur les pas d'un chamanisme pan-américain.

Ron cumule ainsi les initiations d'une manière étalée dans le temps, au fil des rencontres et des voyages, ce qui lui permet de développer, à terme, sa propre pratique. Son récit met en scène un changement de vie radical, avec l'adoption de valeurs nouvelles, autres que celles fondées sur le matérialisme et la carrière.

À San Cristóbal, je rencontre aussi des personnes pratiquant « l'ostéopathie maya », le « kung-fu » ou encore le « yoga maya ». Par exemple Juan, qui est originaire de Mexico City et enseigne le « yoga maya » dans un centre holistique de San Cristóbal.

Juan m'explique que les « Mayas ont connu le yoga avant les hindous »¹⁰³. L'origine de la discipline est ainsi mayanisée. Les postures s'apparentent au yoga classique, mais les référents intègrent d'autres

102. Ron, entretien du 28 janvier 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique.

103. Échanges informels avec Juan, le 3 février 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique.

notions : « Animaux totems, points de lumière sur le corps, position des astres, lieux de pouvoir. »

Suzi, quant à elle, est originaire du Michoacán (centre du Mexique, sur la côte Pacifique). Elle me parle des origines otomís de sa famille (tradition réinventée). En langue vernaculaire, son nom, *nzaki*, signifierait « santé par les mains ». C'est ainsi que Suzi relate le récit de ses initiations par des « guérisseurs otomís » à la « thérapie par les mains », à l'âge de 17 ans. Elle a aujourd'hui 33 ans et a migré à San Cristóbal, ville où, au contact avec des guérisseurs locaux (*curanderos*), elle relate avoir appris à « guérir par les plantes et à produire des huiles et pommades naturellement ».

Elle est aussi initiée aux « massages mayas », une technique qu'elle qualifie de « traditionnelle » consistant à « travailler en profondeur, au niveau des os »¹⁰⁴. La référence à la tradition offre un gage d'authenticité. Elle adopte ainsi une technique thérapeutique régionale, mais aussi des référents mayas : « Chacun, selon les Mayas – chacun depuis qu'il naît, depuis le moment de la naissance –, contient en lui sa destinée. » À ma question sur ses affinités avec les cultures mayas, elle me répond :

Toutes les cultures se rejoignent sur un aspect. Parce qu'elles veulent toutes la santé physique. Mais aussi la santé de ton esprit, et de ton âme.

Suzi pratique aujourd'hui l'« ostéopathie maya » dans son propre cabinet. La séance d'ostéopathie maya se déroule comme une séance de chiropraxie classique (avec craquements pour remédier à des problèmes articulaires). La différence tient dans le fait que les côtés du corps sont analysés en termes de genre : elle associe le côté gauche au « féminin », le côté droit au « masculin ».

En l'occurrence, Suzi observe chez moi un « féminin effacé », « timide », qui se traduit par un « mouvement naturel du côté gauche de mon corps vers l'arrière ». Elle me conseille alors « d'affirmer ma féminité » et de « prendre ma place » dans ma vie sociale. Aussi, un linge est déroulé sous ma nuque et secouée d'un mouvement linéaire de gauche à droite, pour le craquement des cervicales. Suzi m'explique ainsi que cet aspect « spécifiquement maya » se distingue de l'ostéopathie occidentale.

104. Suzi, entretien du 5 février 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique. Traduction personnelle, de même que pour les occurrences suivantes.

Ces illustrations de pratiques revitalisées indiquent un haut degré de créativité religieuse et une néo-mayanité vécue selon des modalités plurielles. Dans ces trajectoires multiples, la problématique du genre, les héritages anciens et les quêtes initiatiques sont au cœur d'expérimentations identitaires, individuelles et collectives.

CONCLUSION: LA REVENDICATION D'UN HÉRITAGE ANCIEN COMME LEVIER DE CHANGEMENT SOCIAL

La globalisation a induit des transformations importantes, tant sur le plan social et culturel qu'économique, entraînant l'émergence d'identités et d'appartenances plurielles fondées sur des référents multiples.

A) REVENDIQUER LE CHANGEMENT EN L'INCARNANT

La mobilité croissante des individus déplace les référentiels dans un champ transnational au sein duquel ils sont soumis à des modes de légitimation et à des dynamiques de pouvoir différents, et de ces nouvelles configurations globales naissent des changements dans les dynamiques locales. C'est dire si l'idée de changement est centrale dans cet ouvrage. Un changement – ou des changements – que les acteurs revendiquent et incarnent tout à la fois. Si, dans les milieux étudiés, l'accent est mis avant tout sur le changement intérieur, selon le principe *incarner le changement, c'est incarner la révolution*¹, on relève des changements à un niveau plus large, notamment dans le fonctionnement des différents espaces sociaux, dans la manière de se référer, d'un point de vue identitaire, au religieux ou au genre, dans les quêtes et les imaginaires en lien avec l'autochtonie et le passé précolonial, ainsi que dans les représentations spatiales ou celles liées au corps. Autant de changements à mettre en relation avec cet espace redéfini par une plus grande mobilité géographique, culturelle et sociale. Le changement touche aussi les modes de vie, influencés qu'ils sont par des thèmes aujourd'hui omniprésents, tels que l'écologie, la justice sociale, l'*empowerment* des femmes, les droits culturels,

1. Ferguson, 1980, p. 19.

l'équité de genre, le rapport à la terre, les rituels contemporains ou les médecines alternatives, etc. On s'aperçoit néanmoins que ces aspirations au changement sont, à l'origine, motivées par une volonté de *retour* à des héritages anciens ou, comme le dit si bien le site internet du festival néochamanique de «la convergence cosmique» : «Le rêve est de créer un ancien futur»².

B) DIMENSION PARADOXALE DU CHANGEMENT

Cette ambition révèle donc un paradoxe : le changement doit se réaliser par le biais d'un *retour* à l'ancien. Les chamanismes contemporains reposent ainsi sur l'appropriation d'univers précoloniaux, conçus comme des leviers de changements futurs. Mais de manière tout aussi paradoxale, le retour aux anciens récits s'appuie sur les ressources offertes par la modernité : mobilité, transnationalisme, modes de communication modernes et connectés. Dans le contexte des nouvelles interconnexions globales, virtuelles ou effectives, il est donc possible de se *sentir Maya* ou *connecté aux Mayas* sans pour autant incarner les critères de l'ethnicité (au sens classique). Pour reprendre les termes de Francisco de la Peña, «ce retour à la tradition est moins un retour au passé qu'une interprétation du présent. Un mécanisme d'adaptation qui se manifeste de façon diverse, mais qui a pour fonction d'absorber le choc engendré par l'hyper-modernité, lui donnant un sens et une orientation.»³

Les identités néo-ethniques sont donc performatives. La mayanité est requalifiée dans des dynamiques *bottom-up* et est envisagée dans une perspective de «spiritualité». Le lien affectif et la spiritualisation dissolvent les singularités historico-culturelles. La Tradition Maya Solaire, que nous avons longuement parcourue, illustre parfaitement ces processus transnationaux de création d'une communauté globale – «reliée par le cœur» – dans laquelle le référent maya joue un rôle performatif.

Peter Beyer, socio-historien, le dit bien : «Étudier les transformations contemporaines du religieux, c'est problématiser les expressions actuelles du changement social.»⁴ Ce livre a ainsi

2. Voir <http://cosmicconvergencefestival.org>, consulté le 30 juillet 2018 (ce site n'existe plus).

3. De la Peña, 2001, p. 110. Traduction personnelle.

4. Beyer, 2005, p. 428.

voulu thématiser des dynamiques sociales plus vastes, comme celles conduisant certains individus à se prêter à des processus d'altérisation (internes ou externes), afin d'appuyer des quêtes, des utopies ou des idéologies.

Ce regard tourné vers un passé idéalisé – vers des civilisations disparues –, que nous dit-il ?

De l'avis des experts réunis sur le plateau de l'émission *Pourquoi les civilisations disparues nous fascinent-elles ?*, diffusée sur France Inter en 2020⁵, ce regain d'intérêt pour ce passé nous en apprend plus sur nos sociétés actuelles et sur leurs préoccupations que sur ce qu'étaient véritablement ces civilisations. Dans ce jeu de miroirs anachronique, souvent archaïsant, « nous réinventons sans cesse les civilisations du passé au prisme de notre présent » et des questionnements que nous mettons en avant (crise environnementale, théories collapsologiques, millénarismes, problématiques liées au genre, etc.)⁶. La récupération des mythes du passé vient alimenter nos imaginaires : l'île de Pâques, l'Égypte antique, l'effondrement des civilisations précolombiennes, l'Atlantide. « Tous ces mythes ont en commun de nous avoir laissé des traces, mais pas assez pour les expliquer dans leur globalité. Et c'est ce qui déclenche les passions. »⁷

Les néochamanes sont des passeur-e-s de savoirs, des tisseur-e-s de liens, des agent-e-s clés des circuits transnationaux de spiritualités holistes. Le référent maya (réinventé) est herméneutique. Créant du sens, il structure les modes de vie, les récits, et suscite l'émergence de valeurs et de normes nouvelles. La mayanité est perçue comme une *essence* susceptible d'être combinée à une infinité de représentations sociales. On assiste ainsi à un glissement de l'ethnicité dans la grille d'interprétation du New Age. Si sa signification varie d'un contexte à l'autre, la valeur thérapeutique qui lui est attribuée tient lieu de dénominateur commun. Pour autant, si cette valeur thérapeutique est conçue comme un levier devant contribuer à s'affranchir des référents culturels et ethno-sociaux, ce dernier n'en demeure pas moins culturellement déterminé.

5. Par Daniel Fiévet, avec la participation de Christian Grataloup, géohistorien ; Xavier Mauduit, agrégé et docteur en histoire ; et Roger-Pol Droit, philosophe et écrivain, mardi 28 juillet 2020. En ligne : [<https://www.franceinter.fr/emissions/l-ete-comme-jamais/l-ete-comme-jamais-28-juillet-2020-0>], consulté le 28 juillet 2020.

6. *Idem*.

7. Citation issue du site de l'émission de France Inter, citée plus haut.

C) ENTRE PARTICULARISME ET UNIVERSALISME/NATIONALISME ET TRANSNATIONALISME

La mobilité des néochamanes joue un rôle dans les remaniements symboliques, dans l'hybridisme, mais aussi dans les modes d'auto-compréhension (« avoir été *Mayas* dans une autre vie ») qui s'expriment dans le langage des traditions spirituelles explorées par les acteurs et actrices (« réincarnation », « énergie », « lignées cosmiques », « origines galactiques », etc.).

On observe une tension entre revendication de pureté et éclectisme des références, entre dimension locale et dimension globale. La mobilité (dans l'espace ou dans le champ du symbolique) génère des alliances sur la scène globale des échanges spirituels, mais elle représente aussi une source de conflits à l'échelle locale. S'y affrontent des visions du monde antagoniques, des réseaux de sociabilité divers, des vécus multiples et des définitions différentes de l'authenticité. Si l'approche transnationale souligne la dynamique interne et externe des processus d'exotisation, elle met aussi en lumière le caractère multilatéral des appropriations – toutefois limitées à une classe moyenne (à supérieure) urbaine, cosmopolite et mobile.

Au Mexique, la réinvention de la tradition par la spiritualité entre en contradiction avec l'idéologie nationaliste, mexicaniste, promue par certains néochamanes, dont les récits reposent à la fois sur l'espoir d'un changement planétaire, initié au Mexique, et sur la nécessaire sauvegarde d'une *pureté* maya. Le transnational reste donc intimement lié aux cadres nationaux, avec ses références culturelles et historiques. Dans ce pays, le néochamanisme n'est pas un simple outil de développement personnel, mais une réponse culturelle à l'idéologie du métissage promue par l'État⁸.

Ce livre a privilégié l'analyse des processus *bottom-up* de réinvention de la tradition, mais l'on rencontre aussi des logiques *top-down* – de types indigénistes – auxquelles participent certaines élites mexicanistes (intellectuels, politiques, anthropologues, acteurs des milieux culturels et artistiques). Des artistes tels que Frida Kahlo ou Diego Rivera ont produit des œuvres revalorisant les cultures précolombiennes, tout en reflétant l'indigénisme étatique de l'époque⁹. La politologue mexicaine Paula López Caballero déconstruit cette opération idéologique *top-down* qui puise dans les régimes postrévolutionnaires et qui consiste à créer une normativité politique autour

8. Cet énoncé s'aligne sur les conclusions de Galinier et Molinié, 2006.

9. À ce sujet, voir Tiedje, 2006 ; García Martínez, 2014.

de l'autochtonie, qui se voit tour à tour valorisée comme l'« incarnation d'une *essence préhispanique* » et comme la représentation « de la véritable *mexicanité* », ceci sous des régimes qui se sont efforcés d'évacuer l'héritage colonial dans la construction de l'histoire nationale¹⁰. Le néochamanisme tel qu'il a été décrit dans cet ouvrage participe à cette narrative.

Le phénomène « 2012 » est le fil conducteur du glissement des cosmovisions mayas dans la mouvance des spiritualités new age. Nous avons souligné les dynamiques d'universalisation et d'intériorisation de la spiritualité maya.

À ce propos, Roberte Hamayon relève que, dans le chamanisme moderne, la figure du « chamane » est considérée comme *l'autre en soi*, une ressource intériorisée appelée à être reconnue par la reconstitution de sa mémoire¹¹. Ces milieux considèrent le Christ comme un chamane, au même titre que Merlin l'enchanteur ou encore Socrate. De tels processus favorisent une forme de démocratisation de l'accès aux spiritualités chamaniques¹².

Au terme de ce livre, il est possible d'affirmer qu'un mouvement semblable s'opère sur mes terrains, à la différence que l'identité intériorisée ne se constitue pas seulement dans le miroir des cultures occidentales, mais aussi par le recours à une « altérité exotisée » au sein de sa propre culture. L'anthropologue Alejandro Frigerio affirme ainsi :

Les appropriations new age des traditions indigènes se produisent seulement s'il existe d'autres externes exotisés et d'autres internes [*du propre pays*] glorifiés ou suffisamment inclus dans les narratives dominantes de la nation, ou du moins là où le développement d'une contre-narrative de la nation est suffisamment importante pour les valoriser.¹³

La capacité d'hybridation du New Age n'est donc pas infinie. Au Mexique, les identités autochtones sont instrumentalisées par les instances politiques depuis le XX^e siècle afin d'assurer une cohésion sociale dans la construction de l'identité nationale¹⁴. Les narratives dominantes sont suffisamment importantes pour permettre la production d'altérités internes exotisées.

10. Caballero López, 2009, p. 3.

11. Hamayon, 2018.

12. En réalité, et nous l'avons vu plus haut, cet accès est restreint à une classe sociale.

13. Frigerio, 2013, p. 63. Traduction personnelle.

14. Galinier et Molinié, 2006.

D) DIVERSITÉ DU CHAMP

Une vision dynamique des rapports sociaux au sein du champ souligne l'hétérogénéité des récits et des pratiques – et ce, malgré les sensibilités communes et la répétition de schèmes narratifs. Cette diversité s'exprime dans les usages du terme spiritualité, dans le rapport au politique, aux féminismes, au pouvoir, à « 2012 », à la mobilité, aux initiations, aux objets et aux tenues rituelles, etc.

On la retrouve également dans les motivations (individuelles ou collectives) et dans les formes d'organisation (nouveaux mouvements religieux, réseaux lâches, groupes hiérarchisés, structures initiatiques, nouvelles spiritualités, offres thérapeutiques, stages, événements, etc.).

On observe par ailleurs une diversité sociodémographique (élites indigènes, métisses, Occidentaux, touristes, etc.). Les registres d'authenticité sont variés eux aussi (pratiques familiales impliquant le partage de valeurs communes et l'acquisition d'un capital spirituel, accent mis sur la transmission généalogique et communautaire, la langue, la dimension économique des rituels, l'autorité individuelle puisant dans le récit des épreuves existentielles). Comme le fait remarquer Paul Gilroy, sociologue et historien, l'authenticité peut être considérée comme un mode de fabrication des différenciations culturelles¹⁵. Le néochamanisme oscille entre, d'une part, la singularisation, établissant des frontières avec d'autres mouvances religieuses, et, d'autre part, l'universalisation, encourageant la diffusion des *sagesses autochtones* à l'échelle planétaire.

E) LE TRAVAIL SUR LES RÉCITS DE VIE

Le travail sur les récits de vie est sans doute l'outil qui a révélé de la manière la plus concluante le passage de la mayanité au néochamanisme new age. Contrairement au « bris-collage post-moderne » postulé par André Mary, qui désigne une action irréfléchie, individualiste, voire amateuriste de se rapporter au religieux dans les sociétés occidentales actuelles¹⁶, les néochamanes s'approprient et recomposent de manière cohérente et réfléchie. Mossière met ainsi en évidence le caractère composite des pratiques et croyances

15. Gilroy, 1993.

16. Mary, 1994.

d'aujourd'hui, « issues de processus subjectifs reliés aux parcours biographiques et expériences de vie »¹⁷.

Nous avons souligné plus haut les dynamiques collectives et historico-culturelles qui sous-tendent ces appropriations, mais il faut aussi relever l'importance des motivations thérapeutiques. À ce propos, on observe dans les récits un recours marqué au vocabulaire caractéristique des spiritualités holistes (« soins, miracles, guérisons, énergies, douleurs, connexion, source, lumière, karma, chakras, déprogrammations »). À ce lexique s'ajoutent des métaphores naturelles (« tellurique, lunaire, planétaire, intergalactique, voyage multidimensionnel, cosmique, matrice, cycle solaire, Terre-Mère, etc. ») et des notions associées (dans les récits) à la physique quantique (« atome, fréquence, onde, particule, photon, vibration, vitesse, mouvement, nucléaire, fusion, matière, densité »); les démarches répondent également à des logiques de quête, notamment chez les personnes qui évoluent déjà dans un milieu holistique; le thème de la reconnaissance est tout aussi important, les initiations sont perçues comme un signe d'élévation sociale, comme une marque de prestige et de réussite; le genre constitue par ailleurs une composante notable, il est appréhendé sous l'angle de la violence conjugale et des blessures émotionnelles, phénomènes souvent à même d'expliquer l'engagement dans des voies spirituelles qui sacralisent le « féminin ». La plupart des protagonistes disent en outre n'avoir pu recevoir de rôles gratifiants en contextes religieux institués.

Les choix spirituels découlent bien souvent d'une insatisfaction liée à d'anciens styles de vie et se concrétisent peu à peu au contact de personnes clés favorisant des changements de différents ordres. Ainsi le Suisse Pascal K'in Greub, dont j'ai découvert l'existence en fin de recherche¹⁸, a-t-il fondé en 2012 le mouvement *Es Tiempo del Corazón*. Sur sa page internet, cet ancien économiste ayant connu des revers de fortune (maladies entre autres) dit avoir « reçu » en rêve une « guidance », par l'intermédiaire d'un *sacerdote maya* (« prêtre maya »), qui l'encourageait à entendre l'« appel de son âme ». Depuis lors, treize années se sont écoulées, durant lesquelles il a proposé des méthodes – mouvements sacrés, dynamiques de groupe, rires ou guérisons invisibles – pour devenir

17. Mossière, 2018, p. 65.

18. Il m'a été indiqué par Jean-François Mayer, en mai 2018.

« heureux, sain et prospère en quelques heures »¹⁹. Fondée sur le principe de donations libres, sa société propose aujourd'hui des activités humanitaires et spirituelles en Amérique centrale, en contextes mayas. En tant que « coach de vie et guide spirituel », il définit sa « mission » de la manière suivante :

Être un pont entre les cultures les plus antiques du monde, comme celles des Olmèques, des Mayas, des Tibétains, et la culture moderne globalisée. Mettre l'accent sur l'apprentissage respectueux des sources antiques de sagesse pour trouver des outils aidant à amorcer un nouveau style de vie et un monde en paix.²⁰

Deux éléments constitutifs de tous les récits consignés sont donc à relever : 1) l'ajustement aux impératifs de la modernité en s'appropriant des sagesse anciennes ; 2) l'affirmation de son autorité à travers le récit des épreuves de vie.

Le travail sur les récits de vie met ainsi en évidence la dimension normative servant à la construction des identités. L'authenticité est construite à une échelle autoréférentielle. Ces récits ont, par ailleurs, constitué un outil pour la compréhension de la mobilité telle qu'elle se construit dans les vécus et les imaginaires spatiaux. Nous avons ainsi vu que l'insertion dans un contexte local avec ses référents induit des discours sur la *pureté* de la tradition, tandis que la nécessité de s'affirmer dans un champ global favorise une perception positive du syncrétisme.

F) COMMENTAIRE FINAL

L'élaboration de ce livre a nécessité le recours à plusieurs registres disciplinaire – l'histoire, la sociologie, l'anthropologie – et aborde une large palette de thèmes tels que le genre, les débats sur la construction de l'ethnicité ou les renouveaux identitaires. L'objectif de cet ouvrage est de contribuer à la littérature sur les phénomènes dits « néo », en privilégiant une étude fondée sur les trajectoires de vie et prise sous l'angle du transnationalisme.

19. Données issues de son site internet : [<https://www.tiempodelcorazon.com>], consulté le 31 mai 2018.

20. Traduction personnelle. Citation issue de sa biographie : [<https://www.tiempodelcorazon.com/esp%C3%B1ol/sobre-pascal-k-in-greub/>], consulté le 31 mai 2018.

Ces phénomènes (néo-tradition, néochamanisme, néo-sorcellerie, néo-mexicanité, néo-indien, néo-ethnique, néo-celtes, néo-druides, etc.) constituent un champ d'études encore marginalisé et peu admis par l'ethnologie classique. Ces mouvances contemporaines étant par ailleurs particulièrement mobiles, il a fallu mettre en place une épistémologie adaptée. Il s'est avéré essentiel de revoir les politiques de l'enquête, en multipliant les méthodes de terrain et en se rendant soi-même mobile dans l'espace²¹. Dans ce champ d'études articulant religion et transnationalisation, ma recherche entend montrer que, pris dans de tels processus, les référentiels se transforment à l'infini et que les frontières religieuses sont sans cesse redessinées selon des dynamiques tant locales que globales.

21. Marcus, 1995.

POSTFACE

Le livre de Manéli Farahmand présente un intérêt anthropologique majeur, en apportant une contribution ethnographique importante et inédite sur les phénomènes « néo » au Mexique et sur leur transnationalisation. Par la qualité de ses descriptions et la richesse de ses matériaux ethnographiques, ce travail contribue, non seulement à la connaissance ethnographique du « néo-chamanisme maya » et de la « néo-mayanité », mais également à la réflexion anthropologique sur l'imbrication du champ politique, religieux et culturel dans les recompositions et les tensions qui structurent les processus de transnationalisation. En plaçant au centre de son analyse les relations entre mobilité, spiritualité et ethnicité maya, cet ouvrage vient ainsi combler un manque dans la littérature sur les phénomènes « néo », en privilégiant leur étude à partir des trajectoires individuelles, des rapports de genre et des mobilités transnationales. À la différence d'autres interprétations de la néo-indianité, le livre de Manéli Farahmand ne se limite pas à la dénonciation d'une supposée inauthenticité de la néo-mayanité, mais prend au sérieux ce mouvement, en interrogeant des questions actuelles, telles que la redéfinition des frontières de l'ethnicité ou l'appropriation culturelle.

En reprenant les analyses de Frederik Barth, Manéli Farahmand met en avant une acception constructiviste, relationnelle et non substantiviste de l'ethnicité qui permet de penser, à nouveaux frais, la « néo-mayanité » et la question de l'autochtonie. Le terme « maya » devient alors un outil de créativité rituelle et symbolique qui déplace les frontières « classiques » de l'ethnicité, comme dans le cas des Mayas « de cœur », des personnes occidentales ou métisses qui se sentent affectivement et spirituellement proches de la mayanité. Ce déploiement de la « mayanité », grâce à l'adhésion à un

système de valeurs et à une vision du monde explicitée dans l'adoption de pratiques rituelles qui mettraient en contact les adeptes avec une spiritualité ancestrale n'est pas sans rappeler les chemins qu'emprunte aujourd'hui la « religion des orishas » pour s'implanter dans de nouveaux espaces nationaux et se répandre au sein de nouveaux groupes sociaux. Les initiés blancs dans les religions d'origine africaine dans les Amériques deviennent ainsi les représentants et défenseurs des connaissances ancestrales apportées par les Africains réduits en esclavage au Brésil ou aux États-Unis. On peut alors être un Blanc, aux yeux bleus, et revendiquer son « africanité » par le biais de ses initiations rituelles dans des religions afro-atlantiques.

La tension entre ces constructions identitaires, fondées sur la transformation intime entraînée par l'initiation, et la perception qu'en ont les détenteurs de ces connaissances ancestrales devient encore plus évidente lorsque l'on accompagne dans leurs périples en terre nigériane ceux que j'appelle les « trans-*olorishas* », ces initiés dans une des variantes des religions d'origine yoruba dans les Amériques toujours prêts à réafricaniser leurs pratiques grâce à de nouvelles initiations en Afrique. Comme pour les « néo-Mayas », leur construction identitaire est fondée sur le désir de retrouver les liens avec une culture ancestrale. Comme le dit avec justesse Manéli Farahmand, le préfixe « néo » désigne alors, paradoxalement, une volonté de retour à la civilisation maya antique, tout comme les « néo-Yoruba » d'Oyotunji Village qui essayent depuis les années 1970 de reproduire la culture et l'organisation sociale yoruba sur le sol américain¹. Dans ces cercles, on retrouve cette même tension entre engagement politique et romanticisation de l'altérité.

Pour Farahmand, la notion de « spiritualité maya » constitue une sorte de noyau dur de la « néo-mayanité », la cosmovision maya devenant un lieu de résistance qui alimente une entreprise de décolonisation des imaginaires au travers du croisement avec les idéologies new age, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Elle montre comment la néo-mayanité s'articule aujourd'hui entre Mayas « ethniques », qui revisitent leurs pratiques ancestrales dans un langage new age, et Mayas « du cœur », qui « mayanisent » le New Age. Dans les deux cas, la volonté de retour à la pureté des traditions engendre une profonde redéfinition de ce qui est censé définir la « mayanité ».

1. Capone, 2005.

L'analyse fine des métaphores du travail syncrétique aide Manéli Farahmand à conceptualiser la notion de mobilité religieuse dans le champ religieux. Dans la première partie de ce livre, elle revisite des notions telles que syncrétisme, hybridation, bricolage ou bris-collage, montrant comment ces débats sur la rencontre culturelle sont aussi au cœur des analyses des processus de transnationalisation religieuse. Elle questionne ainsi la pertinence et les limites de concepts tels que «butinage», en mettant l'accent sur les logiques de pouvoir qui sont souvent estompées dans les études sur la mobilité religieuse, mais qui sont au cœur des travaux sur la transnationalisation.

Ce souci épistémologique constant est aussi accompagné par un souci méthodologique qui montre le haut niveau de réflexivité de Manéli Farahmand. La deuxième partie de son livre est, en effet, consacrée à la méthodologie et à la production de corpus de données, issues d'observations sur le terrain, mais aussi d'une «cyber-ethnographie» du néochamanisme maya sur les réseaux sociaux et d'une collaboration ethnophotographique avec Laetitia Gessler. C'est une partie remarquable, dans laquelle la perspective réflexive assumée permet de repenser le rapport observateur/observé et les enjeux de la relation ethnographique. L'analyse des «affaires» d'un chercheur sur son terrain illustre bien la difficulté d'un terrain où l'ethnologue devient une pièce importante du jeu de légitimation du mouvement religieux étudié.

Trois études de cas viennent ancrer le débat théorique et méthodologique dans le terrain : une approche comparative du phénomène «2012» entre le Guatemala et la Suisse ; le mouvement néochamanique mexicain de la Tradition Maya Solaire et sa trajectoire transnationale ; et la question du genre dans la «néo-mayanité», formulée autour du concept de «Terre-Mère» et de la (re)production de stéréotypes genrés. Ces cas illustrent avec justesse la diversité des formes d'appropriation, à la fois endogènes et exogènes, en privilégiant l'analyse des rapports de pouvoir.

Or, cette attention accrue aux rapports de pouvoir et la centralité des relations de genre montrent toute la force et la portée de ce travail. Elles permettent de repenser les théories présentées dans la première partie, en les mettant à l'épreuve du terrain. Manéli Farahmand développe ainsi une critique nécessaire des approches du syncrétisme en termes de bricolage ou bris-collage religieux à partir de ses données de terrain. La question qui s'impose aujourd'hui

est la suivante : sommes-nous confrontés à un bris-collage, libéré de toute précontrainte, où l'on puise dans les diverses traditions religieuses comme dans une boîte à outils, tel que le voudraient certains sociologues des « nouveaux mouvements religieux », ou, au contraire, est-il possible de déceler des logiques inhérentes à ce processus, une mise en cohérence des différents univers religieux en présence, avec réinterprétation et adaptation aux nouveaux contextes sociaux et culturels ?

Manéli Farahmand se rend bien compte des limites des différentes approches proposées, telles que le butinage religieux. Le cas de Mère Nah Kin montre que le mouvement multidirectionnel, qui serait caractéristique du butinage, ne peut se mettre en œuvre qu'au sein d'un univers religieux dépourvu de tensions. Comme dans toute construction d'une carrière religieuse son parcours n'est pas multidirectionnel, mais diachronique et progressif, et son « capital spirituel » est construit au sein d'une même matrice de sens (néochamanique, New Age, etc.). Le choix de Farahmand de privilégier les parcours de vie comme des outils ethnographiques essentiels pour la compréhension de la mobilité religieuse, s'avère alors particulièrement judicieux, puisqu'il permet de réintroduire la cohérence et les logiques subjacentes dans ce cadre théorique recomposé. Elle montre avec finesse que les « néo-Mayas » recomposent leurs pratiques selon une cohérence interne et collective, grâce à une mobilité socialement et culturellement précontrainte. Les métaphores du bris-collage et du butinage semblent ainsi ne plus fonctionner dans les processus de transnationalisation religieuse.

Mais la critique ne se limite pas à ces nouvelles métaphores du travail synchrétique. Farahmand reconnaît que la question du syncrétisme occupe une place importante dans la réflexion sur l'hybridation des identités transnationalisées. Pour cela, elle analyse en profondeur les différents apports théoriques sur cette question, en soulignant le déplacement ou le renforcement des critères d'authenticité religieuse et spirituelle dans les processus de transnationalisation. Elle montre la nécessité d'une articulation constante entre la notion d'authenticité et les processus de légitimation religieuse. Comme l'affirment, à juste titre, Charles Stewart et Rosalind Shaw², l'authenticité dépend toujours de stratégies discursives « *involving power, rhetoric and persuasion* ». Les discours sur l'authenticité sont

2. Stewart et Shaw, 1994, p. 7.

ainsi intimement liés aux stratégies de légitimation. Le but du livre est alors d'intégrer à la question de la mobilité religieuse l'analyse des relations asymétriques de pouvoir, centrale dans les travaux sur la transnationalisation religieuse.

Mais le point fort de cet ouvrage est, sans aucun doute, l'attention portée aux processus de redéfinition des rôles genrés, mettant en lumière l'équilibre changeant entre complémentarité et dualité, illustré par de riches vignettes ethnographiques. Si le travail de Farahmand se distingue par un souci méthodologique accru, grâce à un va-et-vient entre théorie et données de terrain, cet ouvrage développe aussi une approche réflexive particulièrement bienvenue dans l'analyse des relations de genre, résultat de l'insertion de la chercheuse dans un terrain où la plupart des pratiquants sont des femmes.

Manéli Farahmand montre bien comment la cosmovision maya et sa relecture millénariste sont censées être une contribution à la « décolonisation » du féminisme, en affirmant une complémentarité nécessaire entre masculin et féminin. Elle s'attache à comprendre quelles sont les caractéristiques – et les rôles genrés qui en découlent – de ces féminin et masculin idéalisés, des notions souvent véhiculées par des hommes. Ainsi, dans la philosophie de la Tradition Maya Solaire, la femme est hiérarchiquement subordonnée à un principe spirituel masculin défini comme une force « créatrice et active » par rapport au principe féminin, qui est censé être « passif ». S'il y a quête d'un « matriarcat originel », d'une « féminité sacrée perdue », cela est souvent associé à un féminin essentialisé qui met en avant les rôles traditionnels de la femme et réactive des stéréotypes qui remettent en question la grille de lecture féministe. L'émancipation des femmes passe alors par la reconnexion avec leur « nature profonde » et l'*empowerment* féminin implique un retour à un genre qui est déterminé par la nature. Les spiritualités holistes et les « nouveaux mouvements religieux » sont ainsi caractérisés, tout comme les processus de transnationalisation, par des espaces de négociation et de reconceptualisation des rôles et des normes genrées.

De façon paradoxale, nous rappelle Manéli Farahmand, la volonté de changement passe par un retour à l'ancien. Comme le disaient les fondateurs d'expériences contre-acculturatives afro-américaines, telles que le Yoruba Temple de New York ou Oyotunji Village en Caroline du Sud (États-Unis), il n'y a pas de

futur sans la redécouverte du passé. Or, cette redécouverte passe par une sélection d'éléments cultu(r)els à revitaliser et à recombinaison, dans laquelle s'affirme une perception positive du syncrétisme, détachée de toute idée de pureté culturelle, un syncrétisme « positif » et « réfléchi » qui permet de redessiner de nouveaux chemins vers le futur. Comme les « néo-Yoruba », les « néo-Mayas » reconstruisent leur passé en regardant vers le futur, au travers d'une connexion avec une culture ancestrale et une extension des frontières de l'ethnicité. Cela nous montre que les phénomènes « néo » sont aussi bons à penser que ceux ancrés dans « la tradition ». Des traditions constamment repensées, négociées, adaptées, autant dans les processus de transnationalisation que dans les sociétés qui les ont produites.

Stefania Capone
Directrice de recherche au CNRS,
École de Hautes Études
en Sciences sociales (Paris)

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

AMLAS-MARIE (2012), *Restaurer le plan divin sur Terre. Enseignements de l'Archange Michaël et de Mère Terre. Enseignements canalisés par Amlas-Marie*, Québec: Le Dauphin Blanc.

FERGUSON, Marilyn (1980), *Les Enfants du Verseau*, Paris: Calmann-Lévy.

FERGUSON, Marilyn (1982), *The Aquarian Conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*, Neville: Tarcher Cornerstone Editions.

GOMEZ, Gabriela (2014), « Activation de l'ADN avec le Chant », *Revue Recto-Verseau, Le bien-être, Corps et Âme*, n° 248H, pp. 41-44.

JENKINS, John Major (1998), *Maya Cosmogenesis 2012*, Vermont: Bear & Company.

KUCH KAAB YÉETEL J-MEN Maaya'ob A.C. (2015), *Consejo de los Ancianos Sacerdotes Mayas de Mexico*, document officiel du groupe lors de leur assemblée générale, Mérida.

MADRE NAH KIN (2009), *La Visión Maya Solar de la Ascensión*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP (première édition 2000).

MADRE NAH KIN (2010), *Cartas de la Rueda de la Sabiduría Maya*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

MADRE NAH KIN (2010b), *El Arte de la Comunión Espiritual de la Pareja. La magia sexual para la iluminación conjunta*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

MADRE NAH KIN (2010c), *Cartas de las Diosas y sus Virtudes*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

MADRE NAH KIN (2010d), *Las Geometrías Sagradas de Hunab Kú. Hologramas Multifuncionales de Cocreación*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP (première édition 2007).

MADRE NAH KIN (2011), *La Diosa Viviente. Mujer Medicina, Mujer Sabiduría: Mujer Chamán*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP (première édition 2006).

MADRE NAH KIN (2011b), *La Mujer Luz del Nuevo Tiempo*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

MADRE NAH KIN (2012), *Kinich Ahau. Sabiduría Solar*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP (première édition 1997).

MADRE NAH KIN (2012b), *Kinich Ahau. Sabiduría Solar*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP (première édition 1997).

MADRE NAH KIN (2012c), *El Amanecer del Nuevo Tiempo Planetario. El Auténtico Mensaje Maya*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

MADRE NAH KIN (2014), *260 Kin del Calendario Sagrado Maya*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

MADRE NAH KIN et Alberto ARRIBALZAGA (2010), *Los Grupos Angélicos en el Despertar del Arquetipo Divino*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP (première édition 2004).

Manual de Formación de Ahaukines (2014), *Sacerdotes y Sacerdotisas Solares, elaborado por la Heredera de la Tradición Maya Solar, Maestra Ahaukan Lumi'il Nah*: Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

Manuel du rituel du «Nouvel An maya» (2014), *Guía para celebrar la ceremonia del año nuevo maya 10 OC. En Conexión con la Magna Ceremonia realizada en el Sagrado Monte Fuji, en Japón por la Venerable Abuela Nah Kin*, Mérida, Yucatán, Mexico: Editorial Kinich Ahau SCP.

ZAPIL XIVIR, Juan/Pop No'j (2010), *Oxlajuj B'aqtun*, Guatemala City: Éditions Maya Na'oj.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

ABGRALL, Jean-Marie (1999), *Les sectes de l'Apocalypse: gourous de l'an 2000*, Paris: Calmann-Lévy.

AIDALA, Angela (1985), «Social change, Gender Roles, and New Religious Movements», *Sociological Analysis*, vol. 46, n° 3, pp. 287-314.

ALTGLAS, Véronique (2005), *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris: CNRS Éditions.

ALTGLAS, Véronique (2014), *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, Oxford: University Press.

ALTGLAS, Véronique (2014b), «Exotisme religieux et bricolage», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 167, pp. 315-332.

ALTHOFF, Andrea (1997), «El conflicto étnico en Guatemala», *Papeles de Cuestiones Internacionales*, n° 62, pp. 151-162.

ALTHOFF, Andrea (2013), *Divided by Faith and Ethnicity: Religious Pluralism and the Problem of Race in Guatemala*, Berlin: Verla Walter de Gruyter.

AMMERMAN, Nancy T. (2013), «Spiritual but not Religious?: Beyond Binary Choices in the Study of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 52, n° 2, pp. 1-44.

AMSELLE, Jean-Loup (dir.) (1979), *Le sauvage à la mode*, Paris: Le Sycomore.

AMSELLE, Jean-Loup (2010), «Le retour de l'indigène», *L'Homme*, n° 194, pp. 131-138.

ANDA VELA, Francisco (dir.) (1984), *Capitalismo y Vida rural en Yucatan*, Mérida: Departamento de Estudios Economicos y Sociales Centro de Investigaciones Regionales «Dr. Hideyo Noguch».

APPADURA, Arjun (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris: Payot.

ARBORIO, Anne-Marie et Pierre FOURNIER (2005), *L'observation directe*, Paris: Armand Colin.

ARGYRIADIS, Kali (2012), «Formes d'organisations des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques», in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE, André

MARY, *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Paris : Harmattan, pp. 49-61.

ARGYRIADIS, Kali et Renée DE LA TORRE (2012), « Présentation générale et méthodologie : les défis de la mobilité », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE, André MARY, *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Paris : Harmattan, pp. 13-25.

ARGÜELLES, José (1987), *The Mayan Factor : Path Beyond Technology*, Vermont : Inner Traditions/Bear & Company.

ASAD, Talal (1993), *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore : The Johns Hopkins University Press.

ASAD, Talal (2003), *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford : Stanford University Press.

AUBRY, André (2005), *Chiapas a contrapelo : una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Mexico : Editorial Contrahistorias.

AUSTIN LÓPEZ, Alfredo (1998), « Los opuestos complementarios. La parte femenina del cosmos », *Arqueología Mexicana*, vol. 5, n° 29, pp. 6-13.

AYACHE, Magali et Hervé DUMEZ (2011), « Le codage dans la recherche qualitative : une nouvelle perspective? », *Le libellio d'Aegis*, vol. 7, n° 2, pp. 33-46.

BACHOFEN, Johann Jakob (1861), *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart : Kraiss & Hoffmann.

BAKHTIN, Mikhail M. (1981), *The dialogic imagination*, Austin : University of Texas Press.

BAKLANOFF, Eric N. (2008), « Yucatán : Mexico's Other Maquiladora Frontier », in Eric N. BAKLANOFF, Edward H. MOSELEY, *Yucatán in an Era of Globalization*, Tuscaloosa : The University of Alabama Press, pp. 92-111.

BAKLANOFF, Eric N. et Edward H. MOSELEY (2008), *Yucatán in an Era of Globalization*, Tuscaloosa : The University of Alabama Press.

- BAÑOS RAMÍREZ, Othon (1989), *Yucatán: Ejidos sin Campesinos*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- BARKER, Eileen (1984), *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell Publisher.
- BARKER, Eileen (1990), *New Religious Movements: A Practical Introduction*, Londres: HMSO.
- BARKER, Eileen (1995), «The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 34, pp. 287-310.
- BARKER, Eileen (1998), «New Religions and New Religiosity», in Eileen BARKER et Margit WARBURG (éds), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus: Aarhus University Press, pp. 10-27.
- BARKER, Eileen (2002), «New Religions, Haft Asman (Seven Heavens)», *A Journal for the Center for Religious Studies*, vol. 4, n° 19, traduit du perse par Baqer Talebi Darabi.
- BARKER, Eileen (éd.) (2013), *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Londres: Ashgate.
- BARKER, Eileen et Margit WARBURG (1998), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus: Aarhus University Press.
- BARKUN, Michael (2013), «Messages from Beyond: Prophecy in the Contemporary World», in Sarah HARVEY et Suzanne NEWCOMBE, *Prophecy in the Millennium: When Prophecies Persist*, Londres: Ashgate, pp. 17-26.
- BARNES, Douglas F. (1978), «Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 17, n° 1, pp. 1-18.
- BARTH, Frederik (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*, Londres: George Allen & Unwin.
- BASCH, Linda, Nina GLICK-SCHILLER et Cristina SZANTON BLANC (1994), *Nations Unbond: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Chicago: Gordon Breach.
- BASCHET, Jérôme (2005), *La Rébellion zapatiste*, Paris: Flammarion.

BASSET, Vincent (2011), *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*, Paris: L'Harmattan.

BASSET, Vincent (2012), «Monts sacrés et cultes néochamaniques. Regards croisés Mexique-France», *L'autre Voie*, vol. 9. En ligne: [<http://www.deroutes.com/AV9/mexique9.htm>], consulté le 27 janvier 2020.

BASTIAN, Jean-Pierre (1983), *Protestantismo y sociedad en Mexico*, Mexico D.F.: Casa Unidad de Publicaciones.

BASTIAN, Jean-Pierre (1994), *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides.

BASTIAN, Jean-Pierre (2008), «Religion, violence et politique chez les Mayas du Chiapas», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 141, pp. 93-111.

BASTIAN, Jean-Pierre, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.) (2001), *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan.

BASTIDE, Roger (1970), «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *L'Année sociologique*, vol. 21, pp. 65-108.

BASTIDE, Roger (1975), *Le sacré sauvage. Et autres essais*, Paris: Payot.

BASTOS, Santiago et Aura CAMUS (éds) (2007), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Estudios de caso, vol. 2, Ciudad de Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholosamaj.

BASTOS, Santiago, Aura CAMUS et Leslie LEMUS (2007), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para debate*, Ciudad de Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

BASTOS, Santiago, Engel TALLY et Marcelo ZAMORA (2013), «La reinterprétation del oxlajuj b'aqtun en Guatemala: entre el new age y la reconstitution maya», in Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA, Nahayeilli JUAREZ-HUET (dir.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 309-336.

BAUD, Michael et Annelou YPEIJ (éds) (2009), *Cultural Tourism in Latin America. The politics of space and Imagerie*, Leiden : Brill, Leiden.

BAUMANN, Martin et Jörg STOLZ (dir.) (2009), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève : Labor et Fides.

BAVA, Sophie et Stefania CAPONE (2010), « Introduction », in Sophie BAVA et Stefania CAPONE (éds), « Migrations et transformation des paysages religieux », *Autrepart*, vol. 56, n°4, pp. 3-5.

BEAUD, Stéphane, et Florence WEBER (1997), *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris : La Découverte.

BECCI, Irene (2010), « Tactiques religieuses dans les espaces carcéraux d'Allemagne de l'Est », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 23, n°2, pp. 141-156.

BECCI, Irene (2012-2017), « Cours d'introduction à la pluralité religieuse contemporaine en perspective socio-anthropologique », Institut de sciences sociales des religions, Université de Lausanne.

BECCI, Irene (2015), « New religious diversity in Potsdam : keeping, making, and seeking place », *Dokumentation. Theologie der Stadt – Berichte aus dem Theologischen Labor Berlin*, vol. 3, pp. 11-17.

BECCI, Irene (2015b), « Languages of Change in Prison : Thoughts About the Homologies Between Secular Rehabilitation, Religious Conversion and Spiritual Quest », in Irene BECCI et Olivier ROY (éds), *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*, Springer, pp. 159-176.

BECCI, Irene (2016), « La régulation de la pluralité religieuse contemporaine. Les institutions pénitentiaires entre sécurisation et spiritualisation », in Amélie BARRAS, François DERMANGE et Sarah NICOLET (éds), *Réguler le religieux dans les sociétés libérales ?*, Genève : Labor et Fides, pp. 23-43.

BECCI, Irene (2016b), « Changes and Stability of Italian Prison Chaplaincy in the Context of Religious Pluralisation », in Ryan VAN EIJK, Gerard LOMAN et Theo DE WIT (éds), *For Justice and Mercy. International Reflections on Prison Chaplaincy*, Nijmegen : Wolf Legal Publishers, pp. 229-248.

BECCI, Irene et Marian BURCHARDT (éds) (2016), «Religion and Superdiversity», *New Diversities. An online journal published by the Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity*, vol. 18, n°92.

BECCI, Irene et Johann Ev. HAFNER (2016b), «Religious pluralization in Potsdam : a spatial perspective», *Historia Religionum*, vol. 8, pp. 97-108.

BECCI, Irene et Alexandre GRANDJEAN (2018), «Tracing the absence of a feminist agenda in gendered spiritual ecology: ethnographies in French-speaking Switzerland», *Antropologia*, vol. 5, n°1, pp. 23-38.

BECCI, Irene, Manéli FAHRAMAND et Alexandre GRANDJEAN (2015), «The structuration of power and gender in the varieties of contemporary spiritualities. Globalized cases studies», *Etnografia e ricerca qualitativa*, avril, pp. 155-169.

BECCI, Irene, Mohammed RHAZZALI et Valentina SCHIAVINATO (2016), «Appréhension et expérience de la pluralité religieuse dans les prisons de Suisse et d'Italie: une approche par l'ethnographie», *Critique internationale*, vol. 3, n° 72, pp. 73-90.

BECCI, Irene, Marian BURCHARDT et Mariachiara GIORDA (2016b), «Religious Super-diversity and Spatial Strategies in Two European Cities», *Current Sociology*, pp. 1-18.

BECCI, Irene, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (2018), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.

BECCI, Irene, Francesca PRESCENDI MORRESI et Manéli FARAHMAND (2019), «Actes de Terrain. Saisir le genre à travers des nouveaux rituels spirituels: le cas de Damanhur», *Working Paper des cahiers de l'ISSR*, Université de Lausanne.

BECCI, Irene, Manéli FARAHMAND et Alexandre GRANDJEAN (2020), «The (b)earth of strategies of emancipation and conservation through gendered eco-spiritual practices: crossing fieldworks from the European Alps and Mexico», in Kim KNIBBE et Ana FEDELE, *Secular societies, spiritual selves?*, New York/Londres: Routledge.

BECCI, Irene et Zhargalma DANDAROVA-ROBERT (2021), «Se dire "spirituel", "religieux", les deux ou aucun des deux en Suisse: une analyse sociologique», *Working paper*, n°16, ISSR, Université de Lausanne.

BECKFORD, James A. (2001), « Perspectives sociologiques sur les relations entre modernité et globalisation religieuse », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, pp. 273-282.

BECKFORD, James A. (2003), *Social theory and Religion*, Cambridge : Cambridge University Press.

BECKFORD, James A. (2010), « Nouveaux mouvements religieux et Postmodernité », in Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (éds), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, pp. 808-816.

BELLAH, Robert N. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley : University of California Press.

BELLIER, Irène (2003), « Les peuples autochtones entre mondialisation et périphérie », *Socio-Anthropologie*, vol. 14, pp. 53-67.

BELLIER, Irène (2006), « Le projet de déclaration des droits des Peuples autochtones et les États américains : avancées et clivages », in Christian GROS et Marie-Claude STRIGLER (dir.), *Être indien dans les Amériques*, Paris : Institut des Amériques, pp. 27-42.

BELLIER, Irène (2006b), « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, vol. 38, pp. 99-118.

BELLIER, Irène (2006c), « Les Peuples autochtones à l'ONU : genèse d'une identité globale, avatars régionaux et logiques représentatives », in Pierre-Wilfrid BOUDREAU (dir.), *L'identité en miettes. Limites et beaux risques politiques aux multiculturalismes extrêmes*, Paris : L'Harmattan, pp. 71-88.

BELLIER, Irène (2007), « Partenariat et participation des Peuples autochtones aux Nations unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in Catherine NEVEU (dir.), *Cultures et pratiques participatives. Perspectives comparatives*, Paris : L'Harmattan, pp. 175-192.

BELLIER, Irène (2008), « Le Développement et les Peuples autochtones ; conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques », in Vincent GERONIMI, Irène BELLIER, Jean-Jacques GABAS, Michel VERNIÈRES et Yves VILTARD (dir.), *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXI^e siècle*, Paris : Karthala, pp. 119-139.

BELLIER, Irène (2009), « Usages et déclinaisons internationales de l'autochtonie dans le contexte des Nations unies », in Natacha GAGNÉ, Thibault MARTIN et Marie SALAÜN (dir.), *Autochtones: vues de France et de Québec*, Québec: PUL, pp. 75-92.

BERGER, Peter (2001), *Le Réenchantement du monde*, Paris: Bayard.

BERNAND, Carmen et Serge GRUZINSKI (1988), *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris: Seuil.

BERNAND, Carmen, Stefania CAPONE, Frédéric LENOIR et Françoise CHAMPION (2001), « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 114, pp. 61-66.

BERTAUX, Daniel (2005), *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, Paris: Armand Colin (première édition en 1976).

BERTAUX, Daniel et Martin KOHLI (1984), « The life Story Approach: A Continental View », *Annual Review of Sociology*, vol. 10, pp. 215-237.

BEYER, Peter (1994), *Religion and Globalization*, Londres: Sage Publications.

BEYER, Peter (2001), *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg: Ergon Verlag.

BEYER, Peter (2005), « Au croisement de l'identité et de la différence: les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », *Social Compass*, vol. 52, n° 417, pp. 417-429.

BEYER, Peter (2006), *Religion in Global Society*, New York/Londres: Routledge.

BEYER, Peter (2007), « Globalization and Glocalization », *The Sage Handbook of the Sociology of religion*, janvier 2007, pp. 98-117.

BIEWENER, Carole et Marie-Hélène BACQUÉ (2011), « Empowerment, développement et féminisme: entre projet de transformation sociale et néolibéralisme », in Marie-Hélène BACQUÉ et Yves SINTOMER, *La démocratie participative: histoire et généalogie*, Paris: La Découverte, pp. 82-99.

BLAIN, Jenny et Robert WALLIS (2007), *Sacred sites: contested rite/ rights*, Brighton: Sussex Academic Press.

BLANCARTE, Roberto (2009), « Laïcité au Mexique et en Amérique latine. Comparaisons », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 146, pp. 1-25.

BLANCARTE, Roberto (2013), « Droits sexuels, catholicisme, sécularisation et laïcité au Mexique », in Florence ROCHEFORT (éd.), *Normes religieuses et genre*, Paris : Armand Colin, coll. « Recherches », pp. 137-150.

BOESPFLUG, François (2006), *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris : Bayard.

BOISSIÈRE, Nicolas et Manéli FARAHMAND (2017), « When Indigeneity Meets New Age : A Comparison of Two Ethnographies in Quebec and Mexico », *Papier présenté à la 34^e Conférence de la Société internationale de sociologie des religions*, Université de Lausanne, 4-7 juillet 2017.

BOFF, Leonardo (1995), *Dignitas Terrae. Ecologia : Grito da Terra, Grito dos Pobres*, São Paulo : Ática.

BORGEAUD, Philippe (2009), « La Mère des dieux l'ici et l'ailleurs », *Micrologus, XVII. Nature, Science and Medieval Societies*, Florence : Sismel-Edition del Galluzzo.

BORGEAUD, Philippe (2013). « De la Grande Mère à la Mère des dieux », in Philippe GUIARD et Christelle LAIZÉ (éds), *La famille*, Paris : Ellipses Collection Cultures antiques, pp. 101-115.

BOUCHET, Christian (2001), *Néo-paganisme*, Puiseaux : Pardès.

BOUCHET, Christian (2004), *Wicca*, Puiseaux : Pardès.

BOURDIEU, Pierre (1971), « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 3, n° 12, pp. 295-334.

BOURDIEU, Pierre (1977), « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 32, n° 3, pp. 405-411.

BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1980), *Question de sociologie*, Paris : Minuit.

BOWMAN, Marion (1995), « Cardiac Celts : images of the Celts in Contemporary British paganism », in Harvey GRAHAM et Charlotte HARDMAN (dir.), *Paganism Today*, Londres : Thorsons, pp. 242-251.

BOWMAN, Marion (2000), «The nature, the natural and pagan identity», *Pagan Identities*, Special Issue of DISKUS, vol. 6.

BOWMAN, Marion (2000b), «More of the same? Christianity, vernacular religion and alternative spirituality in Glastonbury», in Steven SUTCLIFFE et Marion BOWMAN (éds), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 83-104.

BOWMAN, Marion (2015), «Christianity, Plurality and Vernacular Religion in early Twentieth Century Glastonbury: A sign of Things to Come», in Charlotte METHUEN, Andrew SPICER et John WOLFFE (éds), *Christianity and Religious Plurality, Studies in Church History*, n°51, Woodbridge: Boydell & Brewer, pp. 302-321.

BOWMAN, Marion et Ülo VALK (éds) (2012), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, New York/Londres: Routledge.

BROWN F., Michael (1994), «Who Owns What Spirits Share? Reflections on Commodification and Intellectual Property in New Age America», *PoLAR*, vol. 17, n°2, pp. 8-18.

BROWNING, Janisse (1992), «Self-Determination and Cultural Appropriation», *Fuse Magazine*, vol. 33, pp. 31-35.

BRUBAKER, Rogers (2001), «Au-delà de l'identité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, pp. 66-85.

BRUBAKER Rogers et Frédéric JUNQUA (trad.) (2001), «Au-delà de l'identité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, pp. 66-85.

BRUBAKER, Rogers et Frederick COOPER (2000), «Beyond "identity"», *Theory and Society*, vol. 29, n°1, p. 1-47.

BURCHARDT Marian et Irene BECCI (2016), «Religion and Superdiversity: An Introduction», *New Diversities*, vol. 18, n°1, pp. 1-7.

BURGART-GOUTAL, Jeanne (2020), *Être écoféministe. Théories et pratiques*, Paris: L'Échappée.

BUSTOS, Trejo et Gerardo RAÚL DEL MORAL (2002), «Las Fuentes», in Mercedes DE LA GARZA et Martha ILLIA NÁJERA CORONADO (éds), *Religión maya*, Madrid: Editorial Trotta, pp. 23-51.

CABALLERO LÓPEZ, Paula (2009), « Quel héritage pour quels héritiers? Passé précolombien et héritage colonial dans l'histoire nationale du Mexique », *Sociétés politiques comparées. Revue européenne d'analyse des sociétés politiques*, n°15, pp. 1-22.

CAILLÉ, Alain, Philippe CHANIAL et François GAUTHIER (2017), « Religion. Le retour? Présentation », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 49, pp. 5-26.

CAMPBELL, Colin (1972), « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », *A Sociological Year-book of Religion in Britain*, n° 5, pp. 119-136.

CAMPBELL, Colin (2002), « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », in Jeffrey KAPLAN, Hélène LÖÖW (dir.), *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek: AltaMira Press, pp. 12-25.

CAMPECHANO MORENO, Lizette Yolanda (2010), « Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio », Mémoire de master, Département de philosophie et humanités, Tlaquepaque, Mexique.

CAMPICHE, Roland (1995), *Quand les sectes affolent*, Genève: Labor et Fides.

CAMUS, Manuela (2000/2001), « Mujeres y mayas: sus distintas expresiones », *Indiana*, n°17-18, pp. 31-56.

CAPELLO, Héctor M. (1993), *Nuevas Identidades Culturales en Mexico*, Mexico, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

CAPONE, Stefania (1996), « Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées », *Journal de la Société des américanistes*, t. 82, pp. 259-292.

CAPONE, Stefania (2004), « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, n° 51, pp. 9-22. En ligne: [<http://civilisations.revues.org/634>], consulté le 12 mai 2018.

CAPONE, Stefania (2005), *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris: Karthala.

CAPONE, Stefania (2008), « De la santería cubana al Orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religion "neoafricana" », in Kali ARGYRIADIS, Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA et Alejandra AGUILAR ROS (éds), *Raíces*

en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, pp. 129-155.

CAPONE, Stefania (2010) «Religions en "migration": De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale», *Autrepart*, vol. 4, n°56, pp. 235-259.

CAPONE, Stefania (2014), «Les *babalawo* en quête d'une Afrique "universelle" ou le syncrétisme revisité», in Philippe CHANSON, Yvan DROZ, Yonatan N. GEZ et Edio SOARES (éds), *Mobilité religieuse: Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris: Karthala, pp. 95-114.

CAPONE, Stefania (2014b), «La religion des *orisha*: les enjeux d'une transnationalisation religieuse ou le syncrétisme revisité», conférence au colloque de recherche de l'ISSRC, *Enquêter en sciences sociales des religions: psychologie de la religion, sociologie des religions, sciences sociales des migrations*, Université de Lausanne.

CAPONE, Stefania (2014c), «The making of an ethnographic object», *Review of The Cooking of History. How Not to Study Afro-Cuban Religion*, Chicago, by Stephan Palmié (2013), *The Journal of African History*, vol. 55, n° 2, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 273-275.

CAPONE Stefania et ARGYRIADIS Kali (dir.) (2011), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris: Hermann.

CAPONE, Stefania et André MARY (2012), «Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers», in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY, *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques*, Paris: Harmattan, pp. 27-45.

CARATINI, Sophie (2004), *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris: PUF.

CARLASSARE, Elizabeth (2016), «L'essentialisme dans le discours écoféministe», in Émilie HACHE, *Reclaim: Recueil de textes écoféministes*, Paris: Cambourakis, pp. 319-341.

CARRASCO, Tania (1988), «Teoría y práctica del indigenismo», in Rodolfo STAVENHAGEN, *Pensar a los indios, tarea de criollos*, Instituto interamericano de derechos humanos, derecho indígena y derechos humanos en América latina, Colegio de México: Mexico D.F., p. 303.

- CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago : The University of Chicago Press.
- CASTAÑEDA, Carlos (1968), *The teachings of Don Juan, a Yaqui way of Knowledge*, University of California Press.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. (1996), *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichen Itza*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. et Jeffrey HIMPELE, filmmakers (1997), *Incidents of Travel in Chichén Itzá*, Ethnographic Film, Watertown, MA : Documentary Educational Resources (distributeur).
- CASTAÑEDA, Quetzil E. (2000), «Approaching Ruins: A Photo-Ethnographic Essay on the Busy Intersections of Chichén Itzá», *Visual Anthropology Review*, vol. 16, n° 2, pp. 43-70.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. (2000b), «The Topography of Maya Culture: On the Political and Scriptural Economy of the Modernizing Maya», *Estudios de Cultura Maya*, vol. 21, pp. 249-264.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. (2004), «“We Are Not Indigenous!”. An Introduction to the Maya Identity of Yucatan», *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, n° 1, pp. 36-63.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. (2009), «Aesthetics and Ambivalence of Maya Modernity: The Ethnography of Maya Art», in Jeff KOWALSKI (éd.), *Crafting Maya Identity: Contemporary Wood Sculpture from the Puuc Region of Yucatán*, Mexico, D.F. : DeKalb, IL, Northern Illinois University Press, pp. 83-110.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. et Ben FALLAW (éds) (2004), «The Maya Identity of Yucatan, 1500-1935: Re-Thinking Ethnicity, History and Anthropology», *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, n° 1.
- CASUTT, Géraldine (2012), «“Facteur Maya” au prétexte maya: quand la fin d’un monde est annoncée pour le 21 décembre 2012. Étude d’un phénomène de société de type millénariste à travers les mythes qui le portent», mémoire de master, Faculté des lettres, Université de Fribourg.
- CEFAÏ, Daniel (2006), «Une perspective pragmatiste sur l’enquête de terrain», in Pierre PAILLÉ (dir.), *La méthodologie qualitative*, Paris : Armand Colin, pp. 33-62.

CHAKRABARY, Dipesh (1999), « Postcolonialité et artifice de l'histoire. Qui parle au nom du passé "indien" ? », in Mamadou DIOUF (dir.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris: Karthala, pp. 73-107.

CHAMPION, Françoise (1989), « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 1, n° 67, pp. 155-169.

CHAMPION, Françoise (1993), « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 1, n° 82, pp. 205-222.

CHAMPION, Françoise (1995), « La nébuleuse New Age », *Études*, n° 14, pp. 233-242.

CHAMPION, Françoise (1996), « Approches sociologiques des nouvelles spiritualités mystiques-ésotériques », *Variations herméneutiques*, n° 5, pp. 19-25.

CHAMPION, Françoise (2000), « La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux », *Ethnologie française*, vol. 30, n° 4, pp. 525-533.

CHAMPION, Françoise (2004), « Logique des bricolages: retours sur la nébuleuse mystique ésotérique et au-delà », *Recherches sociologiques*, vol. 23, n° 1, pp. 59-77.

CHAMPION Françoise, et Danièle HERVIEU-LÉGIER (dir.) (1990), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion.

CHAVAROCLETTE, Carine (2013), « L'État guatémaltèque et les populations mayas: stratégies d'identifications ethniques négociées chez les Chuj (1821-2011) », *Presses de Sciences Po I*, vol. 3, n° 60, pp. 133-150.

CHAVAROCLETTE, Carine, et Magali DEMANGET (2008), « Renouveaux religieux (néo) indiens au troisième millénaire », *Trace*, n° 54, pp. 11-18.

CHAVES, Mark (2011), *American religion: Contemporary trends*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

CHÁVEZ, Adrián Inés (1990), *Pop Wuh: le Livre des événements*, Ambernny Anny (trad.), Paris: Gallimard.

- CHÁVEZ, Adrián Inés (2001), *Pop Wuj: Poema Mito-histórico K'iche'*, Quetge: Centro de Estudios Mayas TIMACH (édition populaire).
- CIPRIANI, Roberto (1981), «Sécularisation ou retour du sacré?», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 2, n° 52, pp. 141-150.
- CLIFFORD, James (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Londres: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James (2004), «Traditional Futures», in Mark PHILLIPS et Gordon SCHOCHET (dir.), *Questions of Traditions*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 152-168.
- CLOT, Jean (2006), «Le commerce équitable: un facteur de transformation sociale? Le cas des coopératives des petits producteurs de café au Chiapas», Mémoire de master, Faculté des sciences sociales et pédagogiques, Université de Lausanne.
- COLONOMOS, Ariel (éd.) (1994), «Les évangélistes en Amérique latine: de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale», *Cultures & Conflits*, n° 15, pp. 15-16.
- CONORD, Sylvaine (éd.) (2007), *Ethnologie française. Arrêt sur images: Photographie et anthropologie*, vol. 1, n°37, Paris: PUF.
- COOK, Garrett et Thomas OFFIT (2013), *Indigenous Religion and Cultural Performance in the New Maya World*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- COPANS, Jean (2005), *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris: ArmandColin.
- CORCUFF, Philippe (2001), *Sociologies contemporaines. Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel*, Paris: Armand Colin.
- CROWLEY, Karlyn (2001), *Feminism's New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*, Albany: SUNY Press.
- CSORDAS, Thomas J. (2009), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley/Londres: University of California Press.
- CUSACK, Carole M. (2010), *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*, Londres: Ashgate Publishing.
- CZARNIAWSKA, Barbara (2007), *Shadowing and Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies*, Malmö: Liber AB.

DAGENAIS, Bernard (1996), « Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion », *Communication & Organisation*, n° 9. En ligne : [<http://communicationorganisation.revues.org/1834>], consulté le 10 avril 2017.

DAVIE, Grace (1990), « Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain? », *Social Compass*, vol. 37, n° 4, pp. 455-469.

DAWSON, Lorne L. et Douglas E. COWAN (2004), *Religion online. Finding Faith on the Internet*, New York/Londres : Routledge Taylor & Francis Group.

DAS, Veena (1999), « Le subalterne comme perspective », in Mamadou DIOUF (dir.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris : Karthala, pp. 231-247.

DAVIS, Shelton H. (2004), « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 2, n° 90, pp. 137-166.

DAVOUST, David (1982), « Diccionario Maya Cordemex », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 68, pp. 246-247.

DE GASQUET, Béatrice et Martine GROSS (2012), « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations », *Genre, sexualité & société*, n° 8, pp. 1-14.

DE LA GARZA, Mercedes (1990), *Le chamanisme Nahua et Maya : Nagual, rêves, plantes-pouvoir*, Paris : Guy Trédaniel Éditeur.

DE LA GARZA, Mercedes (1990b), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México : Universidad Nacional Autónoma de México.

DE LA GARZA, Mercedes (1999), *Los Mayas, 3000 Años de Civilización*, México : Monclém Ediciones.

DE LA GARZA, Mercedes (2002), « Origin, estructura y temporalidad del cosmos », in Mercedes DE LA GARZA et Martha Illia NÁJERA CORONADO (éds), *Religión maya*, Madrid : Editorial Trotta, pp. 53-82.

DE LA PEÑA, Francisco (1999), « Le mouvement de la mexicanité ou l'invention de l'autre néo-tradition : millénarisme et imaginaire indigène », thèse de doctorat, Ethnologie, EHESS, Paris.

DE LA PEÑA, Francisco (2001), « Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual », *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 3, n° 3, pp. 95-113.

DE LA TORRE, Renée (2011), « Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, pp. 145-158.

DE LA TORRE, Renée (dir.) (2012), *El Don de la Ubicuidad: Rituales étnicos multisituados*, México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

DE LA TORRE, Renée (2013), « Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age », in Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA et Nahayeilli JUAREZ HUET (éds), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Guadalajara.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 27-45.

DE LA TORRE, Renée (2014), « Los Newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas », *Religião e Sociedade*, vol. 34, n° 2, pp. 36-64.

DE LA TORRE, Renée (2015), « Red Path (Camino Rojo) », in Henri Gooren (éd.), *Encyclopedia of Latin American Religions*. En ligne: [https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-08956-0_8-1], consulté le 2 janvier 2016.

DE LA TORRE, Renée (2017), « La Virgen de Guadalupe, un ícono cultural en la posmodernidad », *El Informador*. En ligne: [<https://www.informador.mx/suplementos/La-Virgen-de-Guadalupe-un-cono-cultural-en-la-posmodernidad-20171209-0098.html>], consulté le 22 juin 2020.

DE LA TORRE, Renée et Lizette Y. CAMPECHANO (2014), « ¿Apocalipsis o nueva era? Transmedia e industrias culturales en la producción de la creencia posmoderna. (El caso de la profecía maya 2012) », in Francisco de Jesús GONZALEZ ACEVES, *Abordajes Emergentes al estudio de la comunicación*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 35-57.

DE LA TORRE, Renée et Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA (dir.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco,

Jalisco; Mexico D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

DE LA TORRE, Renée et Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA (2011), «La neomexicanidad y los circuitos *new age*. ¿Un Hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, pp. 183-206.

DE LA TORRE, Renée et Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA (2013), «Introducción», in Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA et Nahayeilli JUAREZ HUET (éds), *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp 13-27.

DE LA TORRE, Renée et Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA (2016), «El Temazscal: un ritual pre-hispanico transculturalizado por redes alternativas espirituales», *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 18, n°24, pp. 153-172.

DE LA TORRE, Renée et Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA (2018), *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*, Mexico, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

DE LA TORRE, Renée, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA et JUAREZ HUET Nahayeilli (éds) (2013), *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

DE LA TORRE, Renée et Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA (2020), «The Sacred Feminine in Mexico's Neopagan Women's Circles», in Kim KNIBBE et Ana FEDELE, *Secular societies, spiritual selves?*, New York/ Londres: Routledge.

DEMAREST, Arthur (2004), *Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.

DE PIERREPONT, Catherine (2010), «La sexualité post-partum dans les fora internet. Socialisation entre pairs et transmission des savoirs», *Civilisations*, vol. 59, n° 1, pp. 109-127.

DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier (1995), *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille/ Paris: APAD/Karthala.

DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier (2008), *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.

DESCAMPS, Florence (2005), *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris: Institut de la gestion publique et du développement économique.

DESROCHE, Henri (1973), *Sociologie de l'espérance*, Paris: Calmann-Lévy.

DEVERRE, Christian et Raul REISSNER (1980), « Les figures de l'indien-problème. L'évolution de l'indigénisme mexicain », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 68, pp. 149-169.

DIAS, Nélia (1994), « Photographier et mesurer: les portraits anthropologiques », *Romantisme*, vol. 84, pp. 37-49.

DOCIP (2013), *18th recommendation, International Symposium, « Indigenous Peoples at the United Nations: From the Experience of the First Delegates to the Empowerment of the Younger Generations »*, Indigenous Peoples Center for Documentation, Research and Information. Genève: The United Nations.

DOMINIQUE, Joye, Nicole SCHÖBI, Sylvie LEUENBERGER-ZANETTA, Alexandre POLLIEN et Marlène SAPIN (2010), *MOSAïCH: Enquête sur la religion, les inégalités sociales et la citoyenneté – 2009*[Dataset], Schweizer Kompetenzzentrum Sozialwissenschaften – FORS, Lausanne. <https://doi.org/10.23662/FORS-DS-559-3>

DREYFUS-ARMAND, Geneviève, ROBERT Frank, LEVY Marie-Françoise et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (éds) (2000), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris: Complexe.

DROZ, Yvan, Soares EDIO, Yonatan N. GEZ et Jeanne REY (2016), « La mobilité religieuse à l'aune du butinage », *Social Compass*, vol. 63, n° 2, pp. 251-267.

DUBUIS, Christian (2008), « Le mouvement néozapatiste, une victime de l'opportunisme dans les communautés indigènes au Chiapas? Étude comparative de deux conflits sociaux à partir d'une perspective systémique », mémoire de master, Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne.

DURKHEIM, Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.

EDWARDS, Elizabeth (1992), *Anthropology and Photography, 1860-1920*, Londres : Yale University Press.

ELBEZ, Melissa (2016), « Qui sont les mayas de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique », *L'Espace politique*, n° 28. En ligne : [<https://journals.openedition.org/espacepolitique/3731>], consulté le 16 juin 2017.

ELIADE, Mircea (1952), *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris : Gallimard.

ELIADE, Mircea (1978), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris : Gallimard.

EL KOTNI, Mounia (2016), « Porque tienen mucho derecho : Parteras, Biomedical training and the Vernacularization of Human Rights in Chiapas », thèse de doctorat, Department of Anthropology, University at Albany State and University of New York.

ELLER, Cynthia (1993), *Living in the Lap of the Goddess : the Feminist Spirituality Movement in America*, New York : Crossroad.

ELMENDORF, Mary (1976), *Nine Mayan Women. A Village Faces Change*, New York : John Wiley & Sons.

ESCÁRZAGA, Fabiola et Raquel GUTIÉRREZ (dir.) (2005), *Movimiento indígena en América Latina : resistencia y proyecto alternativo*, Mexico : Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos Centro Cultural S.A.

FAIVRE, Antoine (1996), *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris : Gallimard.

FARAHMAND, Manéli (2013), « Ethnographie de la fin du monde. 2012 chez les acteurs de nouvelles voies spirituelles en Suisse romande », Lausanne, Institut de sciences sociales des religions (ISSR), ISSN : 2297-203X.

FARAHMAND, Manéli (2014), « Une date, deux discours ? Le 21 décembre 2012 en Suisse et au Guatemala », in Jean-François MAYER, *Le phénomène 2012, Cahiers de l'Institut Religioscope*, n° 12, pp. 15-37.

FARAHMAND, Manéli (2016), «Glocalisation and transnationalisation in (neo)-mayanisation processes: ethnographic case studies from Mexico and Guatemala» *Religions*, n° 7 (2).

FARAHMAND, Manéli (2018), «Photography and ethnography: what collaborations for which writing», *AnthroVision-VANEASA, special issue Photography-Collaboration-Ethics*, 5 (2), pp. 1-29.

FARAHMAND, Manéli (2018), «La neo-mayanidad en Mexico. Ethnografía de un fenómeno transnacional», in Renée DE LA TORRE, Alberto Carlos STEI et Rodrigo TONIOL, *Entre Trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era Entre Mexico y Brasil*, Ciudad de México, San Luis Potosí: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

FARAHMAND, Manéli, et Sybille ROUILLER (2016), «Mobility and Religious Diversity in Indigenousness-Seeking Movements: A comparative case study between France and Mexico», *New Diversity*, vol. 18, n° 1, pp. 53-71.

FARAHMAND, Manéli (2020), «Current faces of Maya shamanic renewals in Mexico», *International Journal of Latin American Religions*, vol. 4, n°1, pp. 48-74.

FARAHMAND, Manéli (2021), «Maya revival movements. Between transnationality and authenticity», in Jayeel SERRANO CORNELIO, François GAUTHIER, Tumoas MARTIKAINEN et Linda WOODHEAD (éds), *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, Londres/New York: Routledge, pp. 212-225.

FAVRET-SAADA, Jeanne (1977), *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*, Paris: Gallimard.

FAVRET-SAADA, Jeanne (2009), *Désorceler*, Paris: L'Olivier.

FAVRET-SAADA, Jeanne et Josée CONTRERAS (1981), *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris: Gallimard.

FEDELE, Anna (2009), «From Christian religion to feminist spirituality: Mary Magdalene pilgrimages to La Sainte-Baume, France», *Culture and Religion*, vol. 10, n° 3, pp. 243-261.

FEDELE, Anna (2012), «Gender, sexuality and religious critique among Mary Magdalene pilgrims in Southern France», in Willy JANSEN et Catrien NOTERMANS (éds), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Farnham: Ashgate, pp. 55-70.

FEDELE, Anna (2013), «2012. The Environmental Prophecy That Could Not Fail», *Religion and Society: Advances Research*, vol. 4, pp. 167-195.

FEDELE, Anna (2013b), *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, New York: Oxford University Press.

FEDELE, Anna (2014), «Reversing Eve's curse. Mary Magdalene, Mother Earth and the creative ritualization of menstruation», *Journal of Ritual Studies*, vol. 28, n° 2, pp. 23-35.

FEDELE, Anna, et Kim KNIBBE (éds) (2013), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*, New York/Londres: Routledge.

FERNÁNDEZ ACEVES, Teresa María (2014), *Mujeres en el cambio social en el siglo XX Mexicano*, Mexico, D.F.: Siglo XXI Editores.

FERRAN, Hugo (2015), «“Rate This MezmuR”. Ethnographie d'un groupe de discussion Facebook sur le gospel éthiopien», *Cahiers d'ethnomusicologie*, n° 28, pp. 107-125.

FERREUX, Marie-Jeanne (2001), «Le New-Age. Un “nouveau monde” cybersacré», *Socio-anthropologie*, n° 10, pp. 2-8.

FILLEULE, Olivier (2009), «De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux?», *Politiques et sociétés*, vol. 28, n° 1, pp. 15-36.

FILLIEULE, Olivier, Éric AGRICOLIANSKY et Isabelle SOMMIER (2010), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris: La Découverte.

FLORES REYES, Gerardo (2002), «Quelques aspects importants de la théologie indienne», in Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ et Alain DURAND (dir.), *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*, Paris: Les Éditions du Cerf, pp. 68-80.

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

FRIGERIO, Alejandro (2013), «Lógicas y límites de la apropiación new age donde se detiene el sincretismo», in Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA et Nahayeilli JUAREZ HUET (éds), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*,

Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 47-70.

FUENTE, José (2002), «El arte como expression de lo sagrado», in Mercedes CAMINO DE LA GARZA et Martha ILLIA NÁJERA CORONADO, *Religión maya*, Madrid: Editorial Trotta, pp. 139-169.

GABBERT, Wolfgang (2001), «Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, Mexico», *Journal of Latin American Studies*, vol. 33, n° 3, pp. 459-484.

GABBERT, Wolfgang (2004), «Of friends and foes: The caste war and ethnicity in Yucatan», *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, n° 1, pp. 90-118.

GALINIER, Jacques (2011), «Le montage des autochtonies. Translocalisation de la Terre Mère dans le New Age amérindien», *Topique*, vol. 1, n° 114, pp. 23-34.

GALINIER, Jacques (2013), «Endo y exochamanismo en Mexico. Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica», in Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA et Nahayeilli JUAREZ HUET (éds), *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 105-115.

GALINIER, Jacques et Antoinette MOLINIÉ (2006), *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris: Odile Jacob.

GAME, Valérie (2007), «Quelles autorisations pour l'utilisation d'une photographie?», *Ethnologie française*, vol. 37, n° 1, pp 87-88.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo (2014), «La Época colonial hasta 1760», in Pablo ESCALANTE GONZALBO, Bernardo GARCÍA MARTÍNEZ, Luis JAUREGUI, Josefina ZORAIDA VASQUEZ, Elisa SPECKMANN GUERRA, Javier GARCADIAGO et Luis ABOITES AGUILAR, *Nueva Historia Mínima de Mexico*, Mexico, D.F.: El Colegio de Mexico, pp. 58-112.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, Josefina ZORAIDA VASQUEZ, Pablo ESCALANTE GONZALBO, Luis ABOITES AGUILAR, Luis JAUREGUI, Elisa SPECKMAN GUERRA et Javier GARCADIAGO (2014), *Nueva Historia Mínima de Mexico*, Mexico, D.F.: El Colegio de Mexico.

GARCÍA-RUIZ, Jesús (1988), «L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala», *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5, pp. 758-769.

GARCÍA-RUIZ, Jésus (1993), «L'émergence politique des sociétés mayas dans le contexte de l'État-nation au Guatemala», *Civilisations*, vol. 42, n° 1, pp. 91-120.

GARCÍA-RUIZ, Jésus (1998), «Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux», *Critique internationale*, n° 22, pp. 81-94.

GARCÍA-RUIZ, Jésus (2006), «La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir», *Socio-anthropologie*, n° 17-18, pp. 151-186.

GARCÍA-RUIZ, Jésus et Michaël LÖWY (1997), «Religion et politique en Amérique latine», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 97, pp. 5-8.

GARCÍA-RUIZ, Jésus, et Patrick MICHEL (2012), *Et Dieu sous-traite le salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris: Armand Colin.

GARNOUSSI, Nadia (2005), «Le développement de nouvelles ressources de sens "psycho-philo-spirituelles": dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique», *Social Compass*, vol. 52, n° 2, pp. 197-210.

GARNOUSSI, Nadia (2007), «Paul Heelas, Linda Woodhead. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 138, pp. 97-251.

GARNOUSSI, Nadia (2011), «Le *Mindfulness* ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle: des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale», *Sociologie*, vol. 3, n° 2, pp. 259-275.

GAUTHIER, François (2009), «Religion in Contemporary Consumer Societies. In Search of a Global Comprehensive Analytic», *Revue du MAUSS*. En ligne: [<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article539>], consulté le 8 août 2017.

GAUTHIER, François (2012), «Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux», *Studies in Religion*, vol. 41, n° 1, pp. 93-111.

GAUTHIER, François (2017), «Religieux, religion, religiosité», *Revue du MAUSS*, n° 49, pp. 167-184.

GAUTHIER, François et Tuomas MARTIKAINEN (dir.) (2016) [2013], *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, New York/Londres: Routledge.

GAUTHIER, François et Tuomas MARTIKAINEN (dir.) (2013), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Farnham: Ashgate.

GAUTHIER, François, Tuomas MARTIKAINEN et Linda WOODHEAD (2011), «Introduction: Religion et société de consommation/ Introduction: Religion in Consumer society», *Social Compass*, vol. 58, n° 3, pp. 291-301.

GAUTHIER, Arlette (2007), «Genre, travail et solidarité dans l'ex-zone henequenera du Yucatan», *Autrepart*, n° 43, pp. 73-88.

GAVENTA, John et Jethro PETTIT (2011), «A response to "Powecube: understanding power for social change" », *Journal of Political Power*, vol. 4, n° 2, pp. 309-316.

GEERTZ, Clifford (2002), *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris: PUF.

GEOFFROY, Martin (1999), «Pour une typologie du nouvel âge», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 17, pp. 51-83.

GEORGOUDI, Stella (1994), «À la recherche des origines», *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 9-10, pp. 285-292.

GILL, Anthony (1998), *Rendering Unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago: University of Chicago Press.

GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres: Verso.

GIRARD, Raphaël (1960), *L'Érotisme du Popol Vuh*, Paris: Adrien Maisonneuve.

GIRARDI, Giulio (1994), *Los excluidos construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*, Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano y Ediciones Nicarao.

GLASER, Barney et Anselm STRAUSS (2010), *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris: Armand Colin (première édition 1967).

GOFFMAN, Erving (1973), *La présentation de soi*, Paris: Minuit.

GONIN, Mélanie (2004), «Femmes en mouvement(s). Empowerment et organisations de femmes dans le conflit et le postconflit au Guatemala», *Études du développement*, n° 20, Genève: Institut universitaire d'études du développement, service des publications.

GRAHAM, Laura R. et Penny H. GLENN (2014), *Performing indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*, Nebraska: University of Nebraska Press.

GRAZIANO, Manlio (2007), «L'Église catholique et la "théologie de la prospérité" en Amérique latine», *Outre-Terre*, n° 1, pp. 55-85.

GROARK, Kevin P. (2005), «Vital warmth and well-being: steam-bathing as household therapy among the Tzeltal and Tzotzil Maya of highland, Chiapas, Mexico», *Social Science & Medicine*, n° 61, pp. 785-795.

GRUZINSKI, Serge (1999), *La pensée métisse*, Paris: Fayard.

GUHA, Ranajit (éd.) (1982), *Subaltern Studies I*, Delhi: Oxford University Press.

GUHA, Ranajit (éd.) (1983), «The Prose of Counter-Insurgency», in Ranajit GUHA (éd.), *Subaltern Studies II*, Delhi: Oxford University Press, pp. 45-84.

GUÉMEZ PINEDA, Miguel A. (2000), «La concepción del cuerpo humano. La maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucakteas», in Armando J. ALFONZO et George W. LOVELL, *Mesoamérica*, Año 21, n° 39, pp. 305-332.

GUÉMEZ PINEDA, Miguel A. (2001), «Mujer "maya", identidad y cambio cultural en el sur de Yucatán», *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 217, n° 16, pp. 3-11.

GUÉMEZ PINEDA, Miguel A. (2004), «Consideraciones sobre la lengua maya de Yucatán», *Palabra en Flor, Nicté'T'aan* (Órgano Informativo de la Academia de la Lengua y Cultura Mayas de Quintana Roo, A. C.), *Nueva Época*, n° 2, Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexico.

GUÉMEZ PINEDA, Miguel A. (2008), «La lengua maya en el contexto sociolingüístico peninsular», in Esteban KROTZ (dir.), *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos*

Indígenas, Mexico, D.F. : Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 115-148.

GÜÉMEZ PINEDA, Miguel A. (2009). «Mayan Language: Sound of the Souls of the Ancestors en Voices of Mexico», *Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN)*, n° 85, pp. 53-54.

GÜÉMEZ PINEDA, Miguel A., Alcocer GAUDENCIO HERRERA et Xool ABELARDO CANCHE (2008), «El triple reto de educar en el contexto indígena: consideraciones en torno a la educación intercultural bilingüe en Yucatán», *Temas Antropológicos*, vol. 30, n° 1, Mérida, Yucatán: Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY, pp. 37-64.

Akhil GUPTA et James FERGUSON (1992), «Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, pp. 6-23.

GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina (2013), «Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza conchero-azteca como práctica terapéutica *new age* en Mexico y España», in Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIERREZ ZUÑIGA et Nahayeilli JUAREZ HUET (éds), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Mexico, D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 227-255.

GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina et Jesús GARCÍA MEDINA (2012), «La indianización de la nueva era en Guadalajara», *Cuicuilco*, vol. 19, n° 55, pp. 220-244.

HACHE, Émilie (2016), «Introduction: Reclaim ecofeminism!», in Émilie HACHE, *Reclaim: Recueil de textes écoféministes*, Paris: Cambourakis, pp. 13-57.

HALLOY, Arnaud (2006), «Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique», in Joël NOREL et Pierre PETIT (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris: Publibook, pp. 87-115.

HAMAYON, Roberte (1994), «Conférence de Mme Roberte Hamayon», in École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, *Annuaire*, vol. 103, pp. 59-71.

HAMAYON, Roberte (2015), *Le Chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris: Eyrolles.

HAMAYON, Roberte (2018), Conférence, «Tours et (re)tours du chamanisme, d'hier à aujourd'hui de là-bas à ici. Jeu, transe et don, au cœur des dynamiques de la religion», Conférence à l'Université de Fribourg, 28 février 2018.

HAND CLOW, Barbara (2007), *Time Acceleration and Awakening the World Mind*, Vermont: Bear & Company.

HANEGRAAFF, Wouter J. (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill: Leyde.

HANNERZ, Ulf (1996), *Transnational connections. Culture, people, places*, New York/Londres: Routledge.

HARNER, Michael (2011), *La Voie du chamane. Un manuel de pouvoir et de guérison*, Paris: Mama Éditions (1^{re} édition en 1981).

HART, Jonathan (1997), «Translating and Resisting Empire: Cultural Appropriation and Postcolonial Studies», in Bruce ZIFF et Pratima V. RAO (éds), *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*, Rutgers University Press: New Jersey, pp. 137-168.

HARVEY, Graham (2014), «Pagan studies of paganisms? A case study in the study of religions», in George CHRYSSIDES et Ben ZELLER (éds), *Bloomsbury Companion to New Religious Movement*, Londres: Bloomsbury Publishing, pp. 37-40.

HARVEY, Graham (2016), «Paganism», in Linda WOODHEAD, Christopher PARTRIDGE et Hiroko KAWANAMI (éds), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, New York/Londres: Routledge, pp. 345-367.

HARVEY, Graham (2017), «Paganism and Animism», in Willis JENKINS, Mary TUCKER, Evelyn et Grim JOHN (éds), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, New York/Londres: Routledge International Handbooks, pp. 209-217.

HEELAS, Paul (1993), «The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern», *Religion*, n° 23, pp. 103-116.

HEELAS, Paul (2002), «The spiritual revolution: from "religion" to "spirituality"», in Linda WOODHEAD, Paul FLECHTER, Hiroko KAWANAMI et David SMITH, *Religions in the Modern World*, New York/Londres: Routledge, pp. 357-377.

HEELAS, Paul, Linda WOODHEAD, Benjamin SEEL et Bronislaw SZERSZYNSKI (2005), *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford : Blackwell.

HERNÁNDEZ, Alberto et Carolina RIVERA (dir.) (2009), *Regiones y religiones en Mexico. Estudios de la transformación Sociorreligiosa*, Mexico, D.F. : El Colegio de la Frontera Nort, Baja California ; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social ; Michoacán : El Colegio de Michoacán.

HERNÁNDEZ, Alberto, Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA et Renée DE LA TORRE (2016), «Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Mexico. Rifrem 2016», *Informe de resultados*, Mexico : Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en Mexico (RIFREM).

HERSKOVITS, Melville Jean (1941), *The Myth of the Negro Past*, New York : Harper & Brothers.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993), *Religion pour mémoire*, Paris : Éditions du Cerf.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999), *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris : Flammarion.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2006), «La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation», *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 44, n° 135, pp. 111-121.

HERVIEU-LÉGER, Danièle et Françoise CHAMPION (1986), *Vers un renouveau du christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris : Éditions du Cerf.

HERVIK, Peter (1999), *Mayan People Within And Beyond Boundaries*, Amsterdam : Harwood Academic Publishers.

HIGUERA, Cooke et Katiushka ETHEL (2013), «Modalidad iniciación a la investigación. Los espacios sagrados mayas- Patrimonio Histórico: gestión y derechos culturales indígenas», *mémoire de master*, Estudios comparativos de Literatura, Arte y Pensamiento Trabajo, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

HIMPEL Jeffrey et Quetzil CASTAÑEDA (1997), *Incidents of Travel in Chichen Itza*, Documentary Educational Resources.

HLADKI, Janice (1994), «Problematizing the Issue of Cultural Appropriation», *Alternate Routes*, n° 11, pp. 95-119.

HOLMES, Barbara (1978), « Women and Yucatec Kinship », thèse de doctorat, Tulane University, Nouvelle-Orléans, Louisiane.

HOBBSAWN, Eric et Terence RANGER (dir.) (2006), *L'invention de la tradition*, Paris : Amsterdam.

HOSTETTLER, Ueli et Matthew RESTALL (éds) (2001), « Maya Survivalism », *Acta Mesoamericana*, vol. 12, Munich : Verlag A. Saurwein.

HOUSEMAN, Michael (2012), *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail.

HOUTMAN, Dick et Peter MASCINI (2002), « Why do churches become empty, while new age grows?, Secularization and religious change in the Netherlands », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, n° 3, pp. 455-473.

HOUTMAN, Dick et 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*, vol. 46, n° 3, pp. 305-320.

Human Development Report (UNDP) (2000). En ligne : [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/261/hdr_2000], consulté le 2 novembre 2014.

HUSS, Boaz (2014), « Spirituality : The emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 29, n° 1, pp. 47-60.

HUTNYK, John (2005), « Hybridity », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n° 1, pp. 79-102.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010), « Panorama de las religiones en Mexico 2010 ». En ligne : [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf Mexico], consulté le 6 novembre 2020.

Instituto Nacional de Estadística (2013), « Caracterización estadística. República de Guatemala 2012 ». En ligne : [<https://www.inec.gob.gt/sistema/uploads/2014/02/26/5eTCcFIHErnaNVeUm-m3iabXHakgXtw0C.pdf>], consulté le 24 juillet 2020.

INTROVIGNE, Massimo (dir.) (2001), *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Turin : Elledici.

IRACHETA CENECORTA, Alfonso et Jorge BOLIO OSES (2012), *Mérida Metropolitana. Propuesta Integral de Desarrollo*, Mérida : Fundación Plan Estratégico de Yucatán A.C.

JACKSON, Jean E. et Kay B. WARREN (2005), «Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions», *The Annual Review of Anthropology*, vol. 34, n° 1, pp. 549-573.

JÉRÔME, Laurent (2008), «Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant: ritualisation et pouvoirs des rituels de la première fois chez les Atikamekw», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, n° 2, pp. 45-54.

JÉRÔME, Laurent (2008b), «L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. Un terrain politique en contexte atikamekw», *Anthropologie et sociétés*, vol. 32, n° 3, pp. 179-196.

JOHNSON, Greg et Ellen KRAFT SIV (2017), «Handbook of Indigenous Religion(s)», *Handbooks on Contemporary Religion*, vol. 15, Leyde: Brill.

JOSEPHSON, Jason (2012), *The Invention of Religion in Japan*, Chicago: University of Chicago Press.

JUTEAU, Danielle (2015), *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal: Presses universitaires de Montréal.

KAUFMANN, Jean-Claude (2001), *L'entretien compréhensif*, Paris: Armand Colin (première édition en 1996).

KLEIN, Cecilia F. (2008), «A New Interpretation of the Aztec Statue Called Coatlicue, "Snakes-Her-Skirt" », *Ethnohistory*, vol. 55, n° 2, pp. 229-250.

KNOBLAUCH, Hubert (1999), «Metaphors, Transcendences and Indirect Communication. Alfred Schütz Phenomenology of the Life-world and the Metaphors of Religion», in Lieven BOEVE, Kurt FRAYAERTS et James FRANCIS (éds), *Metaphor and God-Talk*, Berne: Peter Lang, pp. 75-94.

KNOBLAUCH, Hubert (2009), *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Francfort: Campus Verlag.

KNOBLAUCH, Hubert (2010), «Popular Spirituality», *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 19, n° 1, pp. 22-39.

KONEFAL, Betsy (2010), *For Every Indio Who Falls: A History of Maya Activism in Guatemala, 1960-1990*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

LABRECQUE, Marie-France (1986), « Femmes, travail et domination masculine au Mexique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 10, n° 1, pp. 199-217.

LABRECQUE, Marie-France (1987), « Les femmes et le mouvement féministe mexicain », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 11, n° 2, pp. 95-106.

LAHIRE, Bernard (1998), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris: Nathan.

LANTERNARI, Vittorio (1983), *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris: La Découverte/Maspero.

LAPLANTINE, François (1996), *La description ethnographique*, Paris: Nathan.

LASSALLE, Grégory (2012), *Des dérives de l'art aux dérives du pétrole*, Paris: Collectif Guatemala.

LAURENT, Pierre-Joseph (2003), *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris: Karthala.

LAVANCHY, Anne (2009), *Les langages de l'autochtonie. Enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili*, Neuchâtel: Éditions de l'Institut d'ethnologie/Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

LEPON, Bertrand (2002), *Le calendrier sacré des Mayas. Lecture du temps dans la cosmovision maya*, Saint-Jean-de-Braye: Éditions Dangles.

LE BOT, Yvan (1992), *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris: Karthala.

LEMPÉRIÈRE-ROUSSIN, Annick (1989), « Le mouvement de 1968 au Mexique », in *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 23, pp. 71-82.

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, Montréal.

LEVI-STRAUSS, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris: Plon.

- LEVITT, Peggy et Nina GLICK SCHILLER (2004), « Conceptualizing Simultaneity. A transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, pp. 1002-1039.
- LINDHOLM, Charles (2002), « Authenticity, Anthropology and the Sacred », *Anthropological Quarterly*, n° 75, pp. 331-38.
- LINDHOLM, Charles (2013), « The Rise of Expressive Authenticity », *Anthropology Quarterly*, vol. 86, n° 2, pp. 361-396.
- LITTLE, Walter E. (2009), « Maya daykeepers : new spiritual clients and the morality of making money », in Katherine E. BROWNE et B. Lynne MILGRAM (éds), *Economics and Morality: Anthropological Approaches*, New York : Altamira Press, pp. 77-97.
- LOEWE, Ronald (2010), *Maya or Mestizo ? : Nationalism, Modernity, and its Discontents*, Toronto : University of Toronto Press.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar (2002), « Les Indiens à l'orée du III^e millénaire », in Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ et Alain DURAND (dir.), *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*, Paris : Éditions du Cerf, pp. 12-28.
- LOSONCZY, Anne-Marie et Silvia MESTURINI CAPPO (2010), « Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amérique », *Autrepart*, vol. 56, n° 4, pp. 93-110.
- LOVELOCK, James (1979), *Gaia : A new look at life on earth*, New York : Oxford University Press.
- LÖWY, Michael (1996), « Religion et politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 96, pp. 51-58.
- LÖWY, Michael (1998), *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris : Éditions du Félin.
- LUCKMANN, Thomas (1967), *The invisible religion : the problem of religion in modern society*, Basingstoke : Macmillan.
- LUDDEN, David (dir.) (2002), *Reading Subaltern Studies : Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Londres : Anthem.
- MACKENZIE, James (2009), « Judas off the Noose. Sacerdotes Mayas, Costumbristas, and the Politics of Purity in the Tradition of

San Simón in Guatemala», *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 14, n° 2, pp. 355-381.

MACKENZIE, James (2015), «The Mayan Pope and his Competition : Local, National and Transnational Representations of the 2012 Phenomenon», *Anthropologica*, vol. 57, n° 2, pp. 367-381.

MACKENZIE, James (2016), *Indigenous Bodies, Maya Minds: Religion and Modernity in a Transnational K'iche'Community*, Colorado: University Press of Colorado.

MACKENZIE, James (2017), «Politics and Pluaralism in the Círculo Sagrado: The Scope and Limits of Pan-Indigenous Spirituality in Guatemala and Beyond», *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, n° 2, pp. 1-23.

MACLEOD, Morna (2011), *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala City: FLACSO.

MACLEOD, Morna (2013), «Las epistemologías del Oxlajuj B'qtun – 2012», papier présenté au Colloque III: *Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe*, Université de Santiago de Chile.

MACLEOD, Morna (2013b), «Mayan Calendrics in Movement in Guatemala: Mayan Spiritual Guides or Day-keepers Uniderstandings of 2012», *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 3, n° 18, pp. 447-463.

MACLEOD, Morna et Cabrera PÉREZ-ARMIÑAN (éds) (2000), *Identidad: Rostros sin Máscara. Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad*, Ciudad de Guatemala: Editiorial Nojib'sa.

MAINGUENEAU, Dominique (1996), *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris: Seuil.

MALINOWSKI, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Londres: G. Routledge & Sons.

MANCINI, Silvia (dir.) (2006), *La fabrication du psychisme*, Paris: La Découverte.

MANCINI, Silvia (2007), «Comparativism in the history of religion. Some models and key issues», *Religion*, n° 37, pp. 282-293.

MANCINI, Silvia (2012), «L'histoire des religions entre universalisme anthropologique et particularisme historique. Contradictions et atouts d'une discipline en quête d'identité», in Jean-Philippe SCHREIBER (éd.), *L'école bruxelloise d'étude des religions: 150 ans d'approche libre examiniiste du fait religieux*, Bruxelles: E.M.E. & InterCommunications, pp. 193-211.

MARCUS, George E. (1995), «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, n° 24, pp. 95-117.

MARESCA, Sylvain (2007), «Photographes et ethnologues», in Sylvaine CONORD (éd.), *Ethnologie française. Arrêt sur images: Photographie et anthropologie*, vol. 1, n° 37, Paris: PUF, pp. 61-67.

MARESCA, Sylvain et Michaël MEYER (2013), *Précis de photographie à l'usage des sociologues*, Rennes: PUF.

MARTÍ I PUIG, Salvador (2011), «L'impact des mouvements indigènes sur la scène politique en Amérique latine», *Alternatives Sud*, n°18, pp. 193-206.

MARTIKAINEN, Tuomas et François GAUTHIER (dir.) (2013), *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, Farnham: Ashgate.

MARTINO, Ernesto (1999), *La terre du remords*, Le Plesis-Robinson: Institut Synthelabo.

MARTUCELLI, Danilo (2013), «Qu'est-ce qu'une biographie extrospective?», in Christophe NIEWIADOMSKI et Christine DELORY-MOMBERGER (dir.), *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines*, Villeneuve-d'Ascq: Presse universitaire du Septentrion, pp. 115-125.

MARY, André (1994), «Bricolage afro-brésilien et bris-collage post-moderne», in Philippe LABURTHE-TOLRA (éd.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris: L'Harmattan, pp. 85-98.

MARY, André (2001), «D'un syncrétisme à l'autre: transe visionnaire et charisme de délivrance», *Social Compass*, vol. 48, n° 3, pp. 315-331.

MARY, André (2009), «Culture globale et religions transnationales», in Francine SAILLANT (éd.), *Réinventer l'anthropologie?*

Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations, Montréal: Liber, pp. 89-108.

MARY, André (2012), «Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers», in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY, *Religions transnationales des Suds*, Louvain-la-Neuve: Academia/Paris: L'Harmattan, pp. 27-45.

MASFERRER, Kan Elio (1998), «La Configuración del Campo Religioso Después de Acteal», in Kan Elio MASFERRER et Sylvia MARCOS, *Chiapas: El factor religioso: un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Mexico: Revista Académica para el estudio de las religiones, Tomo II, pp. 1-15.

MASSON, Sabine (2009), «Genre, race et colonialité en Amérique latine et aux Caraïbes. Une analyse des mouvements indigènes et féministes», in Olivier FILLEULE et Patricia ROUX, *Le sexe du militantisme*, Paris: Presses de Sciences Po, pp. 299-317.

MAURINES, Béatrice et Angel SANHUEZA (2004), «Renouvellement du terrain par la photographie: La coopération d'une ethnologue et d'un photographe», *Bulletin de méthodologie sociologique*, vol. 81, pp. 33-47.

MAYER, Jean-François (1987), «The Emergence of a New Religiosity in the Western World», in Allan R. BROCKWAY et Paul RAJASHEKAR (dir.), *New Religious Movements and the Churches*, Free University, Amsterdam, September 1986, Genève: WCC Publications, pp. 60-68.

MAYER, Jean-François (1989), «Nouveaux mouvements religieux: une perspective historique et interculturelle», in Silvio FERRARI (dir.), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi*, Padoue: CEDAM, pp. 17-40.

MAYER, Jean-François (1993), *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne: L'Âge d'Homme.

MAYER, Jean-François (2004), «Qu'est-ce qu'une nouvelle religion?», in Jean-François MAYER et Reender KRANENBORG (dir.), *La Naissance des nouvelles religions*, Genève: Georg Éditeur, pp. 5-22.

MAYER, Jean-François (2006), «Biens de salut et marché religieux dans le cultic milieu», *Social Compass*, vol. 53, n° 1, pp. 97-108.

MAYER, Jean-François (2007), « Orthodoxie et dissidence : réflexions d'historien autour des sectes et de la religiosité parallèle », *Heresis. Revue d'histoire des dissidences européennes*, n° 46-47, pp. 163-175.

MAYER, Jean-François (2011), « 2012, l'année de toutes les catastrophes », *Migros Magazine*. En ligne : [<https://www.migros-magazine.ch/archives/2012-l-annee-de-toutes-les-catastrophes/>], consulté le 12 juin 2020.

MAYER, Jean-François (2013), « 2012 and the Revival of the New Age Movement: The Mayan Calendar and the Cultic Milieu in Switzerland », in Sarah HARVEY et Suzanne NEWCOMBE (dir.), *Prophecy in the New Millennium: When Prophecies Persist*, Farnham : Ashgate, pp. 261-276.

MAYER, Jean-François (2014), « Le réveil du Nouvel Âge: 2012 comme chemin de salut », in Jean-François MAYER, *Le phénomène 2012, Cahiers de l'Institut Religioscope*, n° 12, pp. 5-14.

MAYER, Jean-François (2017), « Tenrikyo au Congo-Brazzaville: l'inculturation d'une nouvelle religion venue du Japon », *Religioscope*. En ligne : [<https://www.religion.info/2017/10/13/congo-brazzaville-inculturation-tenrikyo/>], consulté le 3 juillet 2020.

MCGUIRE, Meredith B. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford : Oxford University Press.

MELTON, Gordon J. (1990), *New Age Encyclopaedia*, Detroit : Gale Research, 1990.

MELTON, Gordon J. (2004), « Toward a Definition of "New Religion" », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n° 8, pp. 73-87.

MELTON, Gordon J. (2007), « Beyond Millennialism: The New Age Transformed », in Daren KEMP et James R. LEWIS (dir.), *Handbook of New Age*, Leyden : Brill, pp. 25-50.

MEINTEL, Deirdre (1993), « Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité », *Culture*, vol. 13, n° 2, pp. 10-16.

MEINTEL, Deirdre et Marie Nathalie LEBLANC (2003), présentation : « La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, pp. 5-10.

MENDOZA LÉRTORA, Celina A. (sans date) « Ecofeminismo latinoamericano », *Systemic alternatives*, [<https://systemicalternatives>].

org/2017/07/08/ecofeminismo-latinoamericano/], consulté le 10 mars 2021.

MEYLAN, Niclas (2019), *Qu'est-ce que la religion?*, Genève: Labor et Fides.

MILLER, Mary et Karl TAUB (1993), *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Londres: Thames & Hudson.

MOLINA LUDY, Virginia (1994), «Antropología de la Ciudad pequeña», *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 26, n° 2, pp. 357-364.

MOISA, Daniela (2011), «Être un vrai orthodoxe. L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité», *Diversité urbaine*, vol. 11, n° 2, pp. 45-68.

MOISA, Daniela (2013), «La religion n'est pas la culture! De la grande authenticité religieuse à l'authenticité spirituelle subjective. Les convertis à l'orthodoxie au Québec», *Théologiques*, vol. 21, n° 2, pp. 201-227.

MOISA, Daniela (2020), «L'authenticité religieuse créative: récits, pratiques et expériences du religieux au Québec», *Studies in Religion/Sciences religieuses*. En ligne: [<https://doi.org/10.1177/0008429820922121>], consulté le 10 juillet 2020.

MOISA, Daniela (en cours de publication), *L'authenticité religieuse: entre expérience individuelle et lien social*.

MONAGHAN, John (2000), «Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions», in John MONAGHAN (éd.), *Study of Mesoamerican Religions*, vol. 6, Austin: University of Texas Press, pp. 24-29.

MONSUTTI, Alessandro (2007), «Le baiser de l'ethnographe: entre don de soi et usage de l'autre sur le terrain», in Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, Alessandro MONSUTTI et Olivier SCHINZ (dir.), *Entre ordre et subversion: logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes*, Paris: Karthala, pp. 23-35.

MONTOLÍU VILLAR, María (1989), *Cuando los Dioses Despertaron. Conceptos Cosmológicos de los Antiguos Mayas de Yucatán Estudiados en el Chilam Balam de Chumayael*, Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico.

MOSELEY, Edward H. et Helen DELPAR (2008), «Yucatán's prelude to globalization», in Eric N. BKLANOFF et Edward H. MOSELEY (dir.), *Yucatán in an Era of Globalization*, Alabama: The University of Alabama Press, pp. 20-41.

MOSSIÈRE, Géraldine (2018), «Des esprits et des hommes: regard anthropologique sur le sujet spirituel», *Théologiques*, 26 (2), pp. 59-80. <https://doi.org/10.7202/1065195ar>

NÁJERA CORONADO, Martha Illia (2004), «Del Mito Al Ritual», *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, n° 6, pp. 1-18.

NEVEU, Éric (2010), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris: La Découverte.

NIEWIADOMSKI, Christoph et Christine DELORY-MOMBERGER (dir.) (2014), *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines*, Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

Office fédéral de la statistique (OFS) (2014), *Enquête sur la langue, la religion et la culture 2014*. En ligne: [<https://www.bfs.admin.ch/bfsstatic/dam/assets/1011432/master>], consulté le 9 janvier 2020.

OKIN, Susan (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press.

O'REILLY, Karen (2012), *Ethnographic Methods second edition*, New York/Londres: Routledge.

ORITZ, Renato (1975), «Du syncrétisme à la synthèse. Umbanda, une religion brésilienne», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 40, pp. 89-97.

OTTO, Rudolf (1995), *Le Sacré*, Paris: Payot (première édition en 1917).

OVERTON FULLER, Jean (2005), *The Magical Dilemma of Victor Neuburg*, Oxford: Mandrake of Oxford.

OXLAJUI, Ajpop (2001), *Fuentes y fundamentos del derecho de la nacio'n Maya K'iche*, Guatemala City: PNUD.

OXLAJUI, Ajpop (2007), *Teologia maya: Fuente de vida de los sabios profetas*, Guatemala City: ASDI, CATIE, Oxlajuj Ajpop and Secretaria de la Paz.

PAILLE, Pierre (éd.) (2006), *La méthodologie qualitative. Posture de recherche et travail de terrain*, Paris: Armand Colin.

PADOUX, André et Véronique ALTGLAS (2006), «Le nouvel hindouisme occidental», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 136, pp. 115-283.

PALENCIA PRADO, Tania et Hermelinda PATAL (2003), *Género y cosmovisión maya*, Guatemala City: Prodesa.

PALLISTER, Kevin (2013), «Why No Mayan Party? Indigenous Movements and National Politics in Guatemala», *Latin American Politics and Society*, vol. 55, n° 3, pp. 117-138.

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*, vol. 32, n° 4, pp. 343-355.

PALMER, Susan Jean et Frederick BIRD (1992), «Therapy, Charisma and Social Control in the Rajneesh Movement», *Sociology of Religion*, n° 53, pp. 71-85.

PALMIÉ, Stephan (1995), «Against syncretism: "Africanizing" and "Cubanizing" discourses in North American orísá worship», in Richard FARDON (éd.), *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*, Londres/New York: Routledge, pp. 74-108.

PALMIÉ, Stephan (2006), «Creolization and Its Discontents», *Annual Review of Anthropology*, n° 35, pp. 433-456.

PALMIÉ, Stephan (2013), «Mixed Blessings and Sorrowful Mysteries: Second Thoughts about "Hybridity"», *Current Anthropology*, n° 54, pp. 1-20.

PARGAMENT, Kenneth (1999), «The psychology of religion and spirituality? Yes and no», *International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 9, n° 1, pp. 3-16.

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, vol. 40, n° 1, pp. 105-124.

PASCHE GUIGNARD, Florence (en préparation), « Féminisme et “sexualité sacrée” dans les spiritualités contemporaines du bien-être », *Nouvelles Questions Féministes*.

PASCHE GUIGNARD, Florence (2016), « Nurturing the Sustainable Family. Natural Parenting and Environmentalist Foodways in Francophone Contexts », in Florence PASCHE GUIGNARD et Tanya M. CASSIDY (éds), *Mothers and Food. Negotiating Foodways from Maternal Perspectives*, Bradford : Demeter Press, pp. 55-69.

PASCHE GUIGNARD, Florence et Tanya M. CASSIDY (éds) (2016), *Mothers and Food. Negotiating Foodways from Maternal Perspectives*, Bradford : Demeter Press.

PENICHE BARRERA, Roldán (2011), *Los Dioses Mayas*, Pasta Blanda : Editorial Dante.

PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie (2001), « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, n° 10. En ligne : [<http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/156> ; DOI : 10.4000/socio-anthropologie.156], consulté le 10 février 2014.

PIETTE, Albert (2007), « Fondements épistémologiques de la photographie », in Sylvaine CONORD (éd.), *Ethnologie française. Arrêt sur images : Photographie et anthropologie*, vol. 1, n° 37, Paris : PUF, pp. 23-28.

PIKE, Sarah M. (2001), *Earthly Bodies, Magical Selves : Contemporary Pagans and the Search for Community*, Oakland : University of California Press.

PIKE, Sarah M. (2009), « Why Prince Charles Instead of “Princess Mononoke?” : A Response to The Encyclopedia of Religion and Nature », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 77, n° 1, pp. 66-72.

PINNEY, Christopher (2011), *Photography and Anthropology*, Londres : Reaktion Books.

PINTO DURÁN, Astrid Maribel (2013), *Guerreros de Luz. Enseñanzas de Don Lauro Para una Red Cósmica de Espiritualidad*, Mexico, D.F. : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

POIRIER, Sylvie (2000), « Contemporanéités et autochtones, territoire et (post)colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 1, pp. 137-153.

POIRIER, Sylvie (2004), «La (dé) politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, n° 1, pp. 7-21.

POLANCO, Héctor (1998), «Autoderterminación, autonomía y liberalismo», in *Autonomías indígenas, diversidad de culturas, igualdad de derechos*, Mexico. En ligne: [http://latautonomy.com/SA_DiazPolanco_Art1.pdf], consulté le 20 janvier 2018.

POUCHEPADASS, Jacques (2000), «Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité», *L'Homme*, n° 156, pp. 161-186.

POUCHEPADASS, Jacques (2004), «Que reste-t-il des Subaltern Studies?», *Critique Internationale*, n° 24, pp. 67-79.

QUATTROCCHI, Patrizia et Miguel GUÉMEZ PINEDA (coords), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*, Mérida: Sociales de Trieste: Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales.

QUESADA GARCÍA, Octavio (2008), «La Imagen de Chaac durante el período clásico», *Kezalcalli*, n° 1, pp. 19-34.

QUEZADA, Sergio (2010), *Yucatán. Historia Breve*, Mexico, D.F.: El colegio de Mexico.

RADFORD RUETHER, Rosemary (2005), «The normalization of Goddess religion», *Journal Feminist Theology*, vol. 13, n° 2, pp. 151-157.

RAMBLER, Mitchell B., Lynn MARGULIS et René FESTER (éds), «Global ecology: Towards a science of the biosphere», *Ecological Economics*, vol. 2, n° 4, pp. 348-349.

RAMÍREZ MORALES, María Del Rosario (2019), «Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres», *Encartes*, vol. 2, n° 3, pp. 144-162.

REED, Nelson (1964), *The Caste War of Yucatan*, Palo Alto: Stanford University Press.

RESS, Judith Mary (2010), «Espiritualidad ecofeminista en América Latina», *Investigaciones Feministas*, vol. 1, pp. 111-124.

RESTAL, Matthew (2004), «Maya Ethnogenesis», *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 9, n° 1, pp. 64-89.

RIVERA FARFÁN, Carolina (2001), «Expresiones del cristianismo en Chiapas», *Pueblos y fronteras*, vol. 1, pp. 67-91.

ROBERTSON, Roland (2012), « Globalisation or glocalisation? », *The Journal of International Communication*, vol. 2, n° 18, pp. 191-208.

ROBIN AZEVEDO, Valérie et Carmen SALAZAR-SOLEN (éds) (2009), « El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas », *Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, pp. 39-70.

ROCCHI, Valérie (1999), « Du religieux au thérapeutique : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains », thèse de doctorat, Université Paris V.

ROCCHI, Valérie (2003), « Des nouvelles formes du religieux ? Entre quête de bien-être et logique protestataire : le cas des groupes post-Nouvel Âge en France », *Social Compass*, vol. 2, n° 50, pp. 175-189.

RODRIGUEZ, Ileana (éd.) (2001), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham : Duke University Press.

ROSSI, Ilario (1989), « Le passage de Nierica », *Psychotopes*, vol. 5, n° 3, pp. 97-103.

ROSSI, Ilario (1997), *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, Paris : Armand Colin.

ROUDEMETF, Victor (2015), « The Glocal and Global Studies », *Globalizations*, vol. 12, n° 5, pp. 1-14.

ROULET, Anne et Marianne STRUB (2012), « L'année 2012 – À quoi invite-t-elle ? Collection de quelques réflexions et voix mayas sur le calendrier maya et l'année 2012 », in Philippe BORNET, Claire CLIVAZ, Nicole DURISCH GAUTHIER, Philippe HERTIG et Nicolas MEYLAN (dir.), *Espoirs millénaristes, catastrophes et fins du monde : Quelques éclairages sur la réalité de 2012*, Genève : Labor et Fides, pp. 131-141.

ROUILLER, Sybille (2014), « Perspective spirituelle globale et revendication identitaire locale dans le milieu néochamanique occidental. Étude de terrain : le cas des déo-celtes », mémoire de master, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.

SABBATUCCI, Dario (1978), *Il mito, il rito, e la storia*, Rome : Bulzoni Editore.

SAINT-BLANCAT, Chantal (2001), « Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, pp. 75-86.

SALOMONSEN, Jone (2002), *Enchanted Feminism. Ritual, Gender and Divinity Among the Reclaiming Witches of San Francisco*, Londres/ New York: Routledge.

SALZBRUNN, Monika (2010), «Rescaling Processes in Two “Global” Cities. Festive Events as Pathways of Migrant Incorporation», in Nina GLICK SCHILLER et Ayse CAGLAR (éds), *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*, New York: Cornell University Press, pp. 166-189

SANTANA RIVAS, Landy (2003), «La construcción del género en la cultura maya», *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 225, n° 47, pp. 46-59.

SAPIN, Marlène, Dario SPINI et Éric WIDMER (2014), *Les parcours de vie. De l'adolescence au grand âge*, Lausanne: PPUR.

SCOTT, Joan et Eleni VARIKAS (trad.) (1988), «Genre: Une catégorie utile d'analyse historique», *Les cahiers du GRIF. Le genre de l'histoire*, n° 37-38, pp. 125-153.

SEGALEN, Martine (1989), *Rites et rituels contemporains*. Paris: Nathan.

SCHAFFHAUSER, Philippe (2010), «Indigénisme et pragmatisme au Mexique: l'expérience éducative de Carapan par Moisés Sáenz Garza», *Journal de la Société des américanistes*, vol. 96, n° 1, pp. 215-253.

SCHELHAS, Paul (1904), «Representations of deities of Maya Manuscripts», *Papers of the Peabody Museum*, vol. 4, n° 1, pp. 1-47.

SCHNYDER, Patrick (2016), *Une brève histoire des déesses*, Montréal: Fides.

SCHÜTZE, Fritz (1980), «Prozessstrukturen des Lebensablaufs», in Joachim MATTHES (dir.), *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*, Nuremberg: Sozialwissenschaftliches Forschungszentrum der Universität Erlangen-Nürnberg, pp. 67-156.

SCHÜTZE, Fritz (1983), «Biographieforschung und narratives Interview», *Neue Praxis*, vol. 13, n° 3, pp. 283-293.

SIEDER, Rachel et Morna MACLEOD (2009), «Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala», *Descatos*, n° 3, pp. 51-72.

SIEG, Katrin (2002), «Indian Impersonation as Historical Surrogation», in Colin G. CALLOWAY, Gerd GEMÜNDEN et Susanne ZANTOP, *Germans and Indians. Fantasies, Encounters, Projections*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, pp. 217-242.

- SITLER, Robert K. (2006), «The 2012 phenomenon. New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar», *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 3, n° 9, pp. 24-38.
- SITLER, Robert K. (2011), «The 2012 phenomenon. New Uses for an Ancient Maya Calendar», in Gelfer JOSEPH (éd.), *2012. Decoding the Countercultural Apocalypse*, Sheffield/Oakville: Equinox, pp. 8-22.
- SIVARAMAKRISHNAN, Kartik (1995), «Schools & Scholars, Situating the Subaltern: History and Anthropology in the Subaltern Studies Project», *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, n° 8, pp. 395-429.
- SMITH, Jonathan Z. (1978), *Map is not territory: studies in the history of religions*, Leiden: Brill.
- SMITH, Jonathan Z. (2014), *Magie de la comparaison. Et autres études d'histoire des religions*, Genève: Labor et Fides.
- SNYDER, Patrick (2019), «Le mouvement de la Déesse: controverses dans le champ académique féministe», *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n°1, pp. 70-85.
- SOARES, Edio (2009), *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris: Karthala.
- SOARES, Edio (2014), «Le butinage religieux», conférence dans le cadre du cours «Introduction à la pluralité religieuse contemporaine en perspective socio-anthropologique» de la Prof. Irene Becci, Université de Lausanne.
- SOTELO SANTOS, Laura Elena (2002), «Los dioses: Energía en el espacio y en el tiempo», in Camino MERCEDES DE LA GARZA et Martha Illia NÁJERA CORONADO, *Religión maya*, Madrid: Editorial Trotta, pp. 83-114.
- ERNST STAEHLI, Michèle, Marlène SAPIN, Alexandre POLLIEN, Michael OCHSNER, Karin NISPLE et Dominique JOYE (2019), *MOSAïCH 2018. Measurement and Observation of Social Attitudes in Switzerland. Study on Religion and related topics [Dataset]*, FORS, Lausanne. [<https://doi.org/10.23662/FORS-DS-962-3>], consulté le 15 avril 2021.
- STARK, Rodney et William BAINBRIDGE (1985), *The Future of Religion. Secularization, revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press.
- STARHAWK (1979), *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess*, New York: Harper & Row.

STARHAWK (1982), *Dreaming the Dark Magic, Sex and Politics*, Michigan: Beacon Press, traduit en français sous le titre *Femmes, Magie et Politique* (2003), Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

STEARNS, Robert David (1983), « Using ethnography to link school and community in rural Yucatan », *Anthropology and Education Quarterly*, n° 1, pp. 6-24.

STEIL, Carlos A. et Rodrigo TONIOL (2011), « Ecología, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas », *Caderno CRH*, n° 24, pp. 29-49.

STEWART, Charles (1999), « Syncretism and its synonyms: reflections on cultural mixture », *Diacritics*, vol. 29, n° 3, pp. 40-62.

STEWART, Charles et Rosalind SHAW (1994), « Introduction: problematizing syncretism », in Charles STEWART et Rosalind SHAW (éds), *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, New York/Londres: Routledge, pp. 1-26.

STOLZ, Jörg et Judith KÖNEMANN (dir.) (2011), « La religiosité des chrétiens en Suisse et l'importance des Églises dans la société actuelle », résultats d'une sélection de projets du Programme national de recherche 58 « Collectivités religieuses, État et société », Cahier thématique IV, pp. 8-9.

STOLZ, Jörg et Mallory SCHNEUWLY PURDIE (2015), « Quatre profils de l'(in) croyance », in Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN, Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Thomas ENGLBERGER et Michael KRÜGGELER, *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*, Genève: Labor et Fides, pp. 75-89.

STOLZ, Jörg, Judith KÖNEMANN, Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Thomas ENGLBERGER et Michael KRÜGGELER (2015), *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*, Genève: Labor et Fides.

STRAUSS, Anselm L. et Juliet CORBIN (1998), *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Thousand Oaks: Sage Publications.

STRAUSS, Anselm L. et Juliet CORBIN (2004), *Les fondements de la recherche qualitative. Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée*, Fribourg: Saint Paul.

STREIB, Heinz (2008), « More Spiritual than religious: changes in the religious field require new approaches », in Heinz STREIB, Arstin

DINTER et Kerstin SÖDERBLOM (éds), *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden : Brill, pp. 53-67.

STREIB, Heinz et Ralph W. HOOD (2011), «“Spirituality” as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives», *Implicit Religion*, vol. 14, n° 4, pp. 433-453.

SUTCLIFFE, Steven J. (2003), *The Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*, New York/Londres : Routledge.

TAHAR CHAOUCH, Malik (2008), «L'actualité de la théologie de la libération en Amérique latine: déclin et héritages», *Cahiers de l'Institut Religioscope*, n°1, pp. 3-20.

TALLY, Engel (2006), «Turismo espiritual en tiempos postmodernos. El estudio del caso de San Marcos de la Laguna, Sololá, Guatemala», thèse de doctorat, Social Science Faculty. Anthropology Department, Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.

TALLY, Engel (2012), «Las interpretaciones New Age y mayas del oxlajuj B'aqtun-2012», *CAS Tercer Coloquio de Antropología y sociología*, pp. 41-58.

TALLY, Engel et Josué CHAVAJAY (2007), «Multiplicidad y antagonismo en torno a la mayanización en San Pedro La Laguna», in Santiago BASTOS et Aura CUMES (éds), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 2, Los estudios de caso, Guatemala : FLACSO CIRMA Cholsamaj, pp. 495-532.

TAYLOR, Mark C. (1998), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/Londres : University of Chicago Press.

TAUB, Karl (1995), *Mythes aztèques et mayas*, Paris : Seuil.

TAUB, Karl et Mary MILLER (1993), *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Londres : Thames & Hudson.

THOMPSON, Eric S. (1970), *Maya History and Religion*, Norman : University of Oklahoma Press.

THOMPSON, Eric S. (1987), *Historia y Religión de los Mayas*, Mexico : Siglo Veintiuno (première édition en anglais en 1970).

THOMPSON, Richard (1974), *The Winds of Tomorrow: Social Change in a Maya Town*, Chicago: University of Chicago Press.

TIEDJE, Kristina (2006), «Des modernités autres: L'équinoxe de printemps et la performance de la mexicanité», *Socio-anthropologie. Revue interdisciplinaire de sciences sociales. Religions et modernités*, n° 17-18, pp. 97-112.

TONIOL, Rodrigo et Carlos Alberto STEIL (2015), *On the nature trail: converting the rural into the ecological through a state tourism policy*, New York: Nova Science.

TORRES FLORES, Jorge (1997), *Los Mayas Yucatecos y el Control Cultural. Ethnotecnología, mayaeconomía y pensamiento político de los pueblos centro-orientales de Yucatán*, Mexico D.F.: Universidad Autónoma Chapingo, Universidad Autónoma de Yucatán.

TOURAINE, Alain (1978), *La voix et le regard*, Paris: Seuil.

TSCHANNEN, Olivier (1992), «Les théories de la sécularisation», Collection Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie, Genève: Droz.

VAN DER LEEUW, Gerardus (1938), *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*, Londres: Gerge Allan & Unwin.

VAN HOVE, Hildegard (1999), «L'émergence d'un marché spirituel», *Social Compass*, vol. 46, n° 2, pp. 161-172.

VAN MAANEN, John (2011), *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago: Chicago Guides to Writing Editing and Publishing (première édition en 1988).

VANNINI, Phillip et J. Patrick WILLIAMS (éds) (2007), *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Aldershot: Ashgate.

VASCONCELOS, José (1998), *Breve Historia de Mexico*, Mexico, D.F.: Editorial Trillas.

VERTER, Bradford (2003), «Spiritual Capital: theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu», *Sociological Theory*, vol. 21, n° 2, pp. 150-174.

VERTOVEC, Steven (2007), «Super-diversity and its implications», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, pp. 1024-1054.

- VILLA ROJAS, Alfonso (1980), «La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán», *Anales de Antropología*, Mexico D.F.: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, pp. 31-46.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1985), *Estudios etnológicos: Los mayas*, Mexico: Universidad Autónoma de Mexico.
- WALLIS, Roy (1984), *The elementary forms of the new religious life*, Londres/Boston/Melbourne/Henley: Routledge/Kegan Paul.
- WALLIS, Roy (1982), *Millenialism and charisma*, Belfast: Queen's University.
- WARMAN, Arturo (1985), «Estrategias de sobrevivencia de los campesinos Mayas», *Cuadernos de Investigacion Social*, n° 13, Mexico: UNAM.
- WARREN, Kay B. (1998), *Indigenous Movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton: Princeton University Press.
- WEBER, Max (1995), *Économie et Société: les catégories de la sociologie*, Paris: Pocket (première édition en 1921)
- WELCH, Christina (2002), «Appropriating the Didjeridu and the Sweat Lodge: New Age Baddies and Indigenous Victims?», *Journal of Contemporary Religion*, vol. 1, n° 17, pp. 21-38.
- WOOD, Matthew (2010), «The sociology of spirituality: reflections on a problematic endeavor», in Bryan TURNER (éd.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 267-285.
- WOODHEAD, Linda (2012), «Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion», *Travail, genre et sociétés*, vol. 1, n° 27, pp. 33-54.
- WORSLEY, Peter (1977), *Elle sonnera, la trompette: le culte du cargo en Mélanésie*, Paris: Payot.
- ZEBADUA, Emilio (1999), *Breve historia de Chiapas*, Mexico: El Colegio de Mexico, Fideicomiso Historia de Las Américas, Fondo de Cultura Económica.

ABRÉVIATIONS

AC	Association civile
AL	Amérique latine
ALENA	Accord de libre-échange nord-américain
CONACULTA	Conseil national pour la culture et les arts
EZLN	Armée zapatiste de libération nationale
GATT	Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce
GFU	Grande Fraternité Universelle
IAM	The Institute of Applied Metaphysics
ICOMOS	Conseil international des monuments et des sites
INAH	Institut national d'anthropologie et d'Histoire
INE	Institut national de statistique
INI	Institut national indigéniste
INEGI	Institut national de statistique et géographie
ISKCON	The International Society for Krishna Consciousness
MCRA	Mouvement confédérateur restaurateur de l'Anahuac
MAIS	Mancomunidad Iniciática India Solar (Alliance initiatique indienne solaire)
NMR	Nouveau mouvement religieux
TMS	Tradition Maya Solaire

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	6
INTRODUCTION	9
PARTIE I. CHANGEMENTS RELIGIEUX CONTEMPORAINS	21
1. DES MOUVEMENTS INDIGÈNES À LA RÉINVENTION DES TRADITIONS:	
CONTOURS D'UN NOUVEAU CHAMP DE LA RECHERCHE	23
Perceptions de la mayanité (Mexique/ Guatemala):	
entre essentialisme et approches militantes	26
Des mouvements indigènes aux phénomènes néo-indiens	32
« Contacter le Maya en soi » : vers de nouveaux modes	
d'identification?	40
L'approche transnationale	
dans le champ du religieux et du spirituel	46
2. LE CHAMP RELIGIEUX EN DÉBAT:	
LA SPIRITUALITÉ, UN AVATAR DE LA RELIGION?	49
Des religions aux nouvelles spiritualités	52
3. CONCEPTUALISER LA MOBILITÉ AU SEIN DU CHAMP RELIGIEUX. ..	71
PARTIE II. L'ETHNOGRAPHIE EN CONTEXTE	
DE TRANSNATIONALISATION DU SPIRITUEL	85
4. MÉTHODES DE RÉCOLTE DES DONNÉES	87
Les enjeux de pouvoir dans l'ethnographie	
en milieux holistiques	87
Changer les politiques de l'enquête:	
l'ethnographie multi-site	97

Une proximité commune ressentie avec les « Mayas »	98
L'observation participante sur les terrains sensibles	99
La construction des corpus de données.....	103
La mise en récit de soi.....	105
Ethnographie et photographie:	
histoire d'une collaboration	110
PARTIE III. CAS D'ÉTUDE	117
5. APPROCHE COMPARATIVE DU PHÉNOMÈNE « 2012 »:	
SUISSE / GUATEMALA	119
Le phénomène « 2012 » en Suisse.....	125
Le champ religieux latino-américain	139
Le phénomène « 2012 » au Guatemala	142
Entre millénarisme postcolonial et sous-culture spirituelle:	
observations comparatives	155
6. ETHNOGRAPHIE D'UN NÉOCHAMANISME MAYA AU MEXIQUE	157
« 2012 » dans le néochamanisme mexicain	166
(Néo)-cosmologies mayas	
et trajectoires religieuses transnationales	172
Casa del Sol: un espace bien-être pas comme les autres	184
La matérialité des rituels comme marqueur de pouvoir	194
Expliquer les initiations au néochamanisme.....	199
D'une nébuleuse spirituelle	
à un nouveau mouvement religieux.....	206
Le néochamanisme:	
une expression de la vitalité religieuse mexicaine	211
Désillusions, anticolonialisme et imaginaires spatiaux.....	219
Le rituel multi-situé:	
le Nouvel An maya en Suisse alémanique	224
Synchrétisme <i>vs</i> quête de pureté.....	231
Essentialisme et performativité du genre.....	237
Quête spirituelle néochamanique	
et appropriations multiples.....	245
PHOTOGRAPHIES	248

7. VALORISATION DE LA MAYANITÉ AU PRISME DU GENRE	
ET DE LA MOBILITÉ	291
L'«acteur femme» en Amérique latine.	293
Le genre dans les sociétés préhispaniques	297
«Guérir la Terre-Mère, guérir son féminin» : cosmovision maya et écoféminisme spirituel	298
Trajectoires plurielles, univers composites et dynamiques de genre.	307
 CONCLUSION: LA REVENDICATION D'UN HÉRITAGE ANCIEN	
COMME LEVIER DE CHANGEMENT SOCIAL	327
 POSTFACE DE STEFANIA CAPONE	337
 BIBLIOGRAPHIE	343
 ABRÉVIATIONS	395

Impression
La Vallée – Aoste
Février 2022

NÉOCHAMANISME MAYA

PASSÉ REVISITÉ, POUVOIR AU FÉMININ ET QUÊTE SPIRITUELLE

Ce livre porte sur les chamanismes contemporains nés dans un contexte globalisé, plus communément désignés sous l'appellation néochamanisme. Le néochamanisme spécifiquement à l'étude ici fait référence à une spiritualité autochtone d'origine centraméricaine: la spiritualité maya. Partant d'un travail d'enquête ethnographique, cet ouvrage expose les résultats d'observations menées pendant six ans dans quatre pays (Guatemala, Mexique, Allemagne, Suisse). L'autrice apporte un éclairage original sur ces mouvances, en privilégiant une étude à partir des récits de vie, des trajectoires religieuses, du genre et de la mobilité.

La recherche soulève des questions actuelles, telles que l'empowerment des femmes, le rapport à la terre, la récupération d'héritages anciens et les rituels contemporains. Elle s'adresse à tout public intéressé par le chamanisme moderne et les religiosités contemporaines.

Manéli Farahmand est docteure ès sciences des religions des Universités de Lausanne et Ottawa. Elle dirige le Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC), à Genève. Elle est également postdoctorante dans le projet Fonds national suisse (FNS) *Religion and embodiment* pour une habilitation à l'Université de Fribourg. Cet ouvrage est issu de sa thèse de doctorat, qui a reçu le prix 2019 de la Société académique vaudoise (SAV) avec la mention Lauréat de l'Université.

Postface de Stefania Capone.

Photographies de Laetitia Gessler et Olivier Gschwend.

ISBN 978-2-88901-188-9

