Thèse soumise à l'Université d'Ottawa dans le cadre des exigences du programme de doctorat en Sciences des religions

FACULTE DES ARTS
Département des Études anciennes et sciences des religions
Université d'Ottawa

En cotutelle avec l'Université de Lausanne

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)

Directrice de thèse
Irene Becci Terrier
Professeure ordinaire
Université de Lausanne

Directeur de thèse
Peter Beyer
Professeur titulaire
Université d'Ottawa

Membres du jury

Lori Beaman (Professeure titulaire, Université d'Ottawa)

Stefania Capone (Directrice de recherche au CNRS, Paris)

James MacKenzie (Professeur associé, Université de Lethbridge)

Illario Rossi (Professeur associé, Université de Lausanne)

© Manéli Farahmand, Ottawa, Canada, 2018

Résumé

Cette recherche doctorale se consacre à l'étude des enjeux identitaires dans des contextes de renouveaux ou d'appropriations des traditions ethniques et dans leur déplacement, par des acteurs spécifiques, dans le registre des spiritualités holistes. Ces enjeux s'articulent autour de quêtes d'authenticité, de légitimité et de négociation de différences (intra)-culturelles. Ce travail problématise les relations entre mobilité, spiritualité et ethnicité maya, sous l'angle des *Transnational Studies* et des récits de vie, à travers le concept de néo-mayanité. Ces relations sont inscrites dans le contexte plus large des « mutations religieuses » et de leurs modalités depuis les années 1950-1960. Ces mutations impliquent, d'une part, l'essor des courants new age dans le sillage de la contre-culture des années 1968. D'autre part, elles tiennent dans l'émergence de nouvelles formes de « mobilité du religieux ou du spirituel », plus particulièrement dans la circulation transnationale d'acteurs, de pratiques, imaginaires et symboles. Ce travail propose des études de cas issues de recherches qualitatives menées dans différents contextes nationaux. Six terrains ont été réalisés dans le cadre d'une ethnographie multi-située entre le Mexique, le Guatemala, la Suisse et l'Allemagne, mobilisant des méthodes telles que les entretiens narratifs, les observations directes et participantes, la cyber-ethnographie, ou encore l'ethno-photographie. La recherche a pour but de montrer les transformations actuelles du champ de l'ethnicité maya, depuis le contact avec les spiritualités new age globalisées. Les différents exemples empiriques révèlent que depuis le « phénomène 2012 », la transnationalisation accélérée des leaders spirituels a impliqué une resémantisation des contenus symboliques et des rituels par logiques de réagencements, d'innovations visuelles et de cohabitations.

Mot-clés

Mobilité ; transnationalisation ; « phénomène 2012 » ; réinvention des traditions autochtones ; néo-indianisme ; néo-mayanité ; quêtes identitaires ; genre ; frontières de l'ethnicité ; Amérique centrale ; cosmovisions ; New Age ; spiritualités holistes ; ethno-photographie ; récits de vie ; ethnographie multi-située ; appropriation culturelle ; héritages préhispaniques ; tourisme mystique ; *cultic milieu* ; glocalisation.

Abstract

This doctoral research is dedicated to the study of identity issues in contexts of renewal or appropriation of ethnic traditions and their displacement, by specific actors, within the realm of holistic spiritualities. These issues revolve around quests for authenticity, legitimacy and negotiation of (intra)-cultural differences. This research problematizes the relationships among mobility, spirituality and Mayan ethnicity, from the perspective of Transnational Studies and life stories, through the concept of neo-Mayanity. These relationships have been embedded in the broader context of "religious change" and its forms since the 1950s and 1960s. On the one hand, these changes imply the rise of New Age currents in the wake of 1968 counter-culture. On the other hand, they stem from the emergence of new forms of "religious or spiritual mobility", more specifically in the transnational circulation of actors, practices, imaginations and symbols. This research features qualitative case studies conducted in different national contexts. Six field studies were carried out as part of a multi-situated ethnography spanning Mexico, Guatemala, Switzerland and Germany, using methods such as narrative interviews, direct participant observations, cyber-ethnography, and ethno-photography. The research aims to show current transformations in the field of Mayan ethnicity, ever since contact with globalized New Age spiritualities. A variety of empirical examples reveal that since the "2012 Phenomenon", the accelerated transnationalization of spiritual leaders has involved a resemantization of symbolic contents and rituals through processes of rearrangement, visual innovation and cohabitation.

Keywords

Mobility ; transnationalization ; « 2012 phenomenon » ; reinventing indigenous traditions ; neo-indianism ; neo-mayanity ; identity quest; gender ; ethnicity borders ; Central America ; cosmovisions ; New Age ; holistic spiritualities ; ethno-photography ; life stories ; multi-sited ethnography ; cultural appropriation ; Hispanic heritage ; mystical tourism ; *cultic Milieu* ; glocalization.

SANADORA

Caminante de tus caminos,
decisión de ser.

Abierta a la vida
depositaria del Cosmos.

Heridas que cicatrizan
con amor sempiterno.

Sanadora de cuerpos
donde anidan los dolores.

Sanadora del alma
donde anida la sonrisa.

Descubridora de su palabra
constructora de su voz.

Sanadora de sí misma
para reconstruir su vida.

Fruto nuevo, libre y feliz
nacida de un tronco común

Hermana de otras muchas
pero solo igual a sí misma.

Adela Delgado Pop
Guatemala, Mayo 2001



Mexique 2014 © Laetitia Gessler

« Lors des différentes étapes de la création des humains, plusieurs soleils apparurent. Ils étaient imparfaits, à l'image des êtres humains. Ils furent tous anéantis. Le soleil du deuxième âge était incarné par la figure de Vucub Caquix (Sept-perroquets) [qui s'était auto-proclamée comme tel]. Vucub Caquix fut détruit pour son orgueil et sa vanité, par les héros destinés à devenir le Soleil et la Lune durant notre ère [l'humanité de maïs] » (De la Garza, 2002 :59)

Chez Ivan, peintre et acteur des renouveaux mayas du Yucatán, le mythe de *Vucub Caquix* représente une métaphore du *bavardage mental*, incessant. L'image du *Guacamaya* (« perroquet ») désigne la *lutte de l'égo* et *l'illusion*.
(Allégorie du thésard)

Remerciements

Tout travail de doctorat implique des moments de solitude et de retraite. Et pourtant, ces six dernières années ont été joyeusement marquées par des relations riches et nourrissantes. Ce travail 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 Terrier. Je mesure la chance inouïe que j'ai eue de collaborer avec elle durant ces six dernières années. L'avoir rencontrée en 2012, année annoncée de la fin du monde, a été pour moi le signe d'un véritable « renouveau ». Les années qui ont suivi ont été rythmées par nombre de fous rires et d'instants de grande complicité dans le travail. Cette recherche n'aurait pas pu être menée à bien si je n'avais pu profiter de ses dons de supervision, de ses relectures attentives et infatigables, et de son soutien lors de terrains difficiles. Je la remercie enfin de sa confiance indéfectible envers mes choix, de son apport théorique et de la richesse de ses enseignements, dont le travail présenté ici porte indubitablement la trace.

Je remercie sincèrement le Professeur Peter Beyer, d'avoir accepté la direction de cette 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 grandement pour sa supervision généreuse, ses nombreuses 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 questions et pistes d'analyse qui n'auraient autrement pas été envisagées.

Je tiens également à remercier chaleureusement trois anthropologues de renom et spécialistes de l'Amérique latine, qui ont accompagné cette recherche dans ses différentes étapes par leurs conseils, et leurs interventions riches et inspirantes : Cristina Gutiérrez Zuñiga, Renée De la Torre et Stefania Capone. Cette dernière a généreusement accepté d'être membre de mon jury, ce dont je la remercie tout spécialement.

Je tiens enfin à remercier les Professeur-e-s Lori Beaman, James MacKenzie et Illario Rossi, dont les travaux ont influencé et orienté cette recherche, pour avoir accepté d'expertiser cette thèse en prenant part au jury.

Je remercie le Fond National Suisse de la Recherche Scientifique (FNS) et la Plateforme en études genre de l'Université de Lausanne pour leur soutien lors du séjour de mobilité au Canada et l'exposition ethno-photographique à Lausanne.

Mes remerciements seraient incomplets s'ils ne portaient pas mention des Professeur-e-s et collègues de la FTSR qui, de près ou de loin, ont contribué au bon déroulement de cette recherche, et l'ont grandement encouragée : un immense merci à Pierre-Yves Brandt, Christian Grosse, Christophe Nihan, Francesca Prescendi, Raphaël Rousseleau, Monika Salzbrunn et Jörg Stolz.

Je remercie également les anthropologues Anna Fedele et Florence Pasche Guignard pour nos échanges stimulants et leurs travaux inédits sur les spiritualités féministes et les milieux holistiques, qui ont inspirés cette thèse.

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.

Toute ma gratitude s'adresse à ma mère, ma sœur, mon beau-frère, et mon père, pour leur présence et leur soutien chaleureux et aimant. Dans les moments laborieux de rédaction, la bave de mon petit neveu Léo a eu sur mes bras l'effet d'un baume salvateur.

Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien inconditionnel de Francine Cruz, sans son écoute et sa grande disponibilité.

Au terme de ce parcours, je remercie Damien Cerutti de m'avoir joyeusement supportée pendant la rédaction de ce manuscrit final, et de m'avoir inspirée par la rédaction – patiente, rigoureuse et passionnée – de sa propre thèse, en histoire de l'art. Sans aucun doute, Giotto est

le plus grand peintre de tous les temps. Je remercie aussi sa famille, Eliane et Mauro Cerutti pour leurs encouragements et leur grande générosité.

Sans la fructueuse collaboration ethno-photographique avec la talentueuse Laetitia Gessler, ce travail n'aurait pas l'apparence visuelle qui est la sienne. Qu'elle soit remerciée pour son vif intérêt dans cette recherche, pour avoir relevé les défis inhérents à l'enquête ethnographique, et plus encore pour son ouverture d'esprit et son amitié.

Ma reconnaissance va également à Olivier Gschwend pour notre collaboration ethno-photographique au Mexique. Merci aussi à David Monti, responsable de la production vidéo de l'Université de Lausanne, pour ses conseils avisés en matière de montage.

Un grand merci à ma chère amie d'enfance Anne-Sophie Schmid pour sa relecture attentive du travail final et ses précieux commentaires.

Je suis redevable aussi à ma chère amie Emmanuelle Buchard, Francis Kay, et Kelly Akerman pour leurs relectures du projet initial, d'articles connexes, et de ce travail final. Je remercie particulièrement Simon Corthay pour sa relecture rigoureuse et précise du manuscrit. J'adresse aussi mes sincères remerciements à Florence Rivero pour sa contribution à la retranscription de plusieurs entretiens.

Je souhaite enfin exprimer ma reconnaissance à tous mes ami-e-s et collègues, et plus particulièrement à Frank Müller et Aline Hostettler pour leur écoute, et pour avoir éclairé mon parcours, tant au niveau personnel que professionnel, durant ces six années de thèse.

Un merci particulier à Simon Mastrangelo, pour notre complicité tout au long du parcours doctoral, et le partage de nos expériences de terrain. Ma reconnaissance va également à Diletta Guidi, sans qui l'expérience au Canada n'aurait pas eu la même saveur, à Samuel Blouin pour nos échanges et rires partagés, et à Anaïd Lindemann, Audrey Mazurier, Pascal Tanner, Pierre Eichenberger, Eva Marzi, et Apolline Thromas pour leur soutien et leur solidarité.

Merci aussi à Guillaume Goutchtat pour son soutien inconditionnel et nos nombreux voyages qui ont apporté dépaysement et fraîcheur durant les dernières années de thèse.

Christophe Monnot, Maxence Klein (pour ses gâteaux au chocolat), Thomas Witzeling, Jean Chamel, Cécile Navarro, Juliette Dup, Serjara Aleman Villalta, Barbara Dellwo, Frédéric Richard, Caroline Nizard, et Monique Thievent Jaeggi, ont été de précieux collègues et des présences extrêmement bienveillantes tout au long du parcours.

Les sémillants Alexandre Grandjean et Hervé Gonzalez ont été les compagnons de nombreuses pérégrinations intellectuelles, et de parfaits exemples de réussite académique, et d'un dynamisme inspirant.

Je remercie le Chœur de l'Université de Lausanne, qui m'a permis de décompresser, de chanter et faire la fête entre la rédaction de deux chapitres de thèse.

Cette recherche est dédiée à toutes les personnes rencontrées au Mexique et au Guatemala durant mon aventure doctorale. Ce travail n'aurait pas été possible sans leur témoignage, leur confiance et leur accueil. 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.

Table des matières

Table des abréviations ..... **xii**
Avant-propos ..... **xiii**
Introduction générale ..... **xv**
Vignettes ethnographiques ..... **xxii**
Première partie : changements religieux et spirituels contemporains : débats épistémologiques, approches et contextes **1**
Chapitre I **1**
Définition du champ de la recherche **1**
1.1. Des mouvements indigènes aux mouvements « néo-indigènes » : contours du champ de la recherche 1
1.2. Construction de l'objet de la recherche 24
1.3. Sortir des Subalternes Studies pour les approches transnationales du religieux 36
Chapitre II **41**
Conceptualiser la mobilité au sein du champ religieux **41**
2.1. Les pratiques religieuses en contextes de mobilité : débats et enjeux 41
2.2. Par-delà le bricolage et le syncrétisme : les approches méta-discursives 45
2.3. Butiner le religieux : la mobilité religieuse en contexte de diversité 61
Chapitre III **68**
Le champ religieux en débat conceptuel : la spiritualité un avatar de la religion ? **68**
3.1. La spiritualité dans les cercles pan-indianistes globalisés 68
3.2. Des « religions » aux « nouvelles spiritualités » : enjeux méthodologiques et épistémologiques 71
3.3. La « spiritualité » comme un nouvel objet d'étude en sciences sociales ? 79
3.4. Conclusion de la première partie : problématique centrale 98
Deuxième partie : l'ethnographie en contexte de transnationalisation du spirituel **100**
Chapitre IV **100**
Méthodes de récolte des données **100**
4.1. Les enjeux de pouvoir dans l'ethnographie en milieux holistiques 100
4.2. La (cyber)-ethnographie multi-située 110
4.3. Echantillon d'entretien 114
4.4. Classification des données en corpus 115
4.5. Les entretiens narratifs 132
4.6. Ethnographie et photographie : l'histoire d'une collaboration 136
Chapitre V **158**
Méthodes d'analyse des données **158**
5.1. Contextes de l'approche 158
5.2. La Grounded Theory comme méthode d'analyse 159
5.3. La méthode de codage 160
5.4. L'analyse des entretiens 161
Troisième partie : analyse des processus de néo-mayanisation par cas d'étude **163**
Chapitre VI **163**
Des mouvements de renouveaux mayas au Guatemala à la formation d'une néo-mayanité en Suisse, approche comparative du phénomène « 2012 » **163**
6.1. « 2012 » et le millénarisme new age 163
6.2. Principaux arguments 166
6.3. Aux origines de « 2012 » 174
6.4. « 2012 » en Suisse romande 179
6.5. « 2012 » au Guatemala 196
6.6. Observations comparatives 221
6.7. Conclusion 223
Chapitre VII **224**
La Tradition Maya Solaire : ethnographie d'un mouvement transnational **224**
7.1. Introduction 224

7.2. Naissance du mouvement et fondements mythiques de la Tradition Maya Solaire .. 228
7.3. Accès au terrain 235
7.4. La double mobilité de Mère Nah Kin 237
7.5. Registre d'authenticité familiale 247
7.6. Ethnographie des premiers modules 253
7.7. Lignées initiatiques et organigramme 265
7.8. Contexte socio-religieux 272
7.9. Récits de vie de Mayas solaires 282
7.10 Lignées imaginées et enjeux d'(auto)-identification 289
7.11 Origines nationales de la néo-mayanité 291
7.12. Les origines urbaines de la Tradition Maya Solaire 292
7.13. Le tourisme mystique et les origines mexicanistes de la Tradition Maya Solaire 294
7.14. Le cultic milieu de Mérida 301
7.15. Panoplie d'objets, d'accessoires et de vêtements rituels 302
7.16. Entre quête de « pureté » et identités « hybrides » 320
7.17. Syncrétisme vs quête de pureté 340
7.18. Quête d'un matriarcat originel 344
7.19. Conclusion : que nous dit le cas de la Tradition Maya Solaire sur le spirituel en contexte transnational ? 357
Chapitre VIII 360
Revalorisation de la mayanité au prisme du genre et de la mobilité 360
8.1. Introduction contextuelle 360
8.2. La terre au sud-est du Mexique : un symbole cosmovisionnel au cœur des luttes sociales 367
8.3. « Guérir la Terre-Mère, guérir son féminin » : écologisation féminisée des renouveaux mayas au sud-est du Mexique 382
8.4. Mobilité et genre : trois portraits à Mérida 406
Conclusion générale 433
La revendication d'un héritage ancien comme levier de changement social 433
Bibliographie 443
Annexe 1 478
Annexe 2 494
Annexe 3 499
Annexe 4 502

Table des abréviations

AC : Association civile

AL : Amérique latine

ALENA : Accord de libre-échange nord-américain

CEB : Communauté ecclésiale de base

CONACULTA : Conseil National pour la Culture et les Arts

CONAVIGUA : Coordination National des Veuves du Guatemala

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)

MOJOMAYAS : Mouvement des jeunes mayas du Guatemala

NMR : Nouveau mouvement religieux

TMS : Tradition Maya Solaire

Avant-propos

Le titre *In lak'ech Al Lak'en* désigne une lecture « new age »[1] d'une salutation maya[2] : « Je suis un autre toi », auquel l'interlocuteur répond « tu es mon autre moi ». Il symbolise, chez les personnes que j'ai interviewées, un rapport d'identité avec l'altérité. Ce jeu de miroir évoque l'égalité, la reconnaissance et l'acceptation mutuelle. Dans le contexte de cette thèse, cette expression a été intégrée au titre pour désigner les processus de différenciation, d'exotisation et d'appropriation observables aujourd'hui dans les milieux néo-mayas. L'altérité incarne l'idéal ou l'inacceptable, l'autre ou le semblable, et implique la distanciation ou la proximité (Segalen 1989).

In Lak'ech Al Lak'en annonce la problématique de cette recherche doctorale qui tient dans l'étude des enjeux identitaires dans des contextes de renouveaux ou d'appropriations des traditions ethniques et dans leur déplacement, par des acteurs spécifiques, dans le registre des spiritualités holistes. Ces enjeux s'articulent autour de quêtes d'authenticité, de légitimité et de négociation de différences (intra)-culturelles. Plus précisément, cette recherche problématise les relations entre mobilité, spiritualité et ethnicité maya, cela sous l'angle des *Transnational Studies* et des récits de vie, à travers le concept de néo-mayanité. La néo-mayanité constitue les formes les plus récentes et transnationalisées d'auto-identification aux traditions mayas préhispaniques. Cette identification est relue, par des acteurs spécifiques, à travers une grille de lecture new age ou néo-ésotérique[3] occidentale.

Ce phénomène s'inscrit dans le contexte plus large des « mutations religieuses » et de leurs modalités depuis les années 1950-1960. L'expression « mutation religieuse » fait référence aux changements du rapport au *sacré* dans l'œuvre de Roger Bastide, le *Sacré Sauvage* (1975). Cette expression se distingue substantiellement de l'idée du « changement », qui

[1] Cette expression signifie ici une matrice de sens favorisant des hybridations, caractérisées par deux tendances principales : le millénarisme et l'holisme (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013 :25). Il s'agit du sens que nous avons favorisé dans cette recherche.

[2] Cette salutation a été observée dans les cercles néo-mayas où j'ai mené mes ethnographies. Il n'existe à ma connaissance aucune source historique indiquant son usage dans les contextes mayas préhispaniques ou actuels.

[3] Pour une définition de l'ésotérisme occidental en six critères, voir Faivre (1996). Entre autres critères, l'ésotérisme occidental désigne des enseignements maintenus volontairement secrets, synonyme de « gnose » et de quête de métamorphose. Il qualifie aussi une quête de « tradition primordiale », dans laquelle il s'agit de *revenir* (par un cheminement) dans le cadre de différentes traditions. Enfin, il définit des courants de pensée occidentaux modernes : la kabbale, l'alchimie, la théosophie, le rosicrucianisme, l'occultisme. L'expression « néo-ésotérisme » indique, pour nous, les appropriations historiquement récentes de ces courants, cela dans la quête d'une tradition originelle.

évoque des restructurations profondes, des transformations sémantiques et des changements radicaux des systèmes religieux (Bastide, 1975 :95-96). Au contraire, Bastide associe les religions à des « superstructures » qui changent superficiellement en fonction de la variation des structures sociales et culturelles. Mais les religieux, chez cet auteur, opèrent également des changements plus profonds et structurels, gouvernés par des lois propres et qui se situent sur le plan de la sémantisation (Bastide, 1975 :103-104). Dans cette recherche, les modalités d'appropriation et de diffusion de la mayanité, en contexte de transnationalisation du religieux et du spirituel, sont comprises comme l'expression de mutations historico-religieuses plus large, qui donnent lieu à de *nouvelles* sémantisations du religieux ou du spirituel. Le caractère historiquement nouveau du phénomène observé dans le cadre de cette recherche fait précisément référence aux mutations. Ces mutations sont plus précisément de deux ordres. D'une part, elles impliquent l'essor des courants new age dans le sillage de la contre-culture des années 1968. D'autre part, elles tiennent dans l'émergence de nouvelles formes de « mobilité du religieux ou du spirituel », plus particulièrement dans la circulation transnationale de pratiques, imaginaires et symboles, qui sont provoqués par les « déplacements géographiques des acteurs » et des « courants religieux » (Meintel et LeBlanc, 2003 :5).

Introduction générale

La transnationalisation du religieux ou du spirituel implique de fait de l'étudier par-delà ses ancrages territoriaux (Capone 2004). Les études anthropologiques sur la question, en particulier les travaux de Renée la Torre (2014), Stefania Capone (2004) et André Mary (2012), mettent l'accent sur l'analyse des processus de déterritorialisation et de reterritorialisation du religieux et ces implications : les accommodations (resignifications et réangencements), la constitution de réseaux, l'affirmation d'acteurs clés et les relations de pouvoirs. A partir de ces travaux, cette recherche se construit autour d'un récit central, qui constitue le fil rouge reliant les cas d'étude entre eux, mais aussi le point de départ de cette thèse. Ce récit, pour résumé, tient dans le « phénomène 2012 », qui dans la relecture new age des calendriers mayas, semble avoir été l'un des éléments, si ce n'est le moteur de revitalisation et de néologisation[4] du champ de la mayanité. Il a favorisé la mobilité transnationale des leaders néo-mayas et la circulation des contenus symboliques. Cette transnationalisation a, à son tour, eu des impacts sur le déplacement des frontières de l'ethnicité et sur la négociation des différences à une échelle locale.

La littérature scientifique propose trois grandes acceptions de l'expression « New Age ». Au sens strict, cette expression désigne un mouvement historique californien caractérisé par l'attente d'une nouvelle ère, l'« Ere du Verseau » (Van Hoove, 1999). Au sens large, et dans le sillage des courants de la contre-culture, le New Age est une expression générique englobant une multiplicité de représentations, teintées de développement personnel, de sagesses indiennes, d'ésotérisme occidental et d'amérindianisme (Mayer 2013). Françoise Champion, par exemple, défend ces deux acceptions. Elle définit le New Age comme un mouvement spécifique, issu des années 1970-1980, à tendance messianique et caractérisé par l'attente d'une nouvelle ère (Champion, 1995 :233). Elle le définit également comme une mouvance plus vaste, plus actuelle, qui englobe des disciplines comme le yoga, la méditation, les massages, et d'autres disciplines psychocorporelles, se distinguant par leur tendance à emprunter à différentes traditions culturelles comme les religions orientales, l'ésotérisme occidental ou le chamanisme sud-américain Le chercheur Steven J. Sutcliffe (2003) s'inscrit dans une troisième tendance, qui consiste à s'interroger sur la pertinence même de ce terme en

[4] Par la notion de néologisation, j'entends ici des (re)-sémantisations et des usages inédits d'images, contenus, objets et techniques en phase de légitimation sociale.

tant que catégorie en sciences sociales. Il propose de lui substituer les notions de *seekers*, *seeking* ou *seekership* (Sutcliffe, 2003 :206).

Or, à la fin du XX[e] siècle et en l'absence de faits historiques menant à croire à la transition au « nouveau paradigme », des auteurs se sont questionnés sur la fin possible du « New Age » en tant que « mouvement religieux ». Les chercheurs parlent désormais de mutation du New Age, qui se constitue comme des réseaux de thérapeutes alternatifs centrés sur la transformation individuelle et le bien-être. Cette mutation est qualifiée de post-nouvel-âge ou de next-Age (Mayer, 2013 :8 – citant les travaux de Introvigne 2001 ; Hanegraff 1996 et Melton 2007). Cette recherche doctorale se propose d'illustrer, par le phénomène de la néo-mayanité, les prolongations actuelles du New Age à travers des formes *nouvelles* de remodelages des identités ethniques.

Il existe différentes manières d'approcher ce débat dans le monde occidental. Mon « enracinement dans le terrain » dans la perspective de la *Grounded Theory* (Strauss et Glaser, 1967) permet d'indiquer que ces « remodelages identitaires » semblent caractérisés par un glissement des références indigènes centre-américaines dans le champ des spiritualités holistes. Ce glissement semble principalement s'opérer à travers des processus de mobilité et de transnationalisation. Il y a ainsi un passage de l'autochtonie à la « néo »-autochtonie.

Dans ce travail, à partir d'un point de vue empirique, je proposerai plusieurs études de cas issues de recherches qualitatives dans différents contextes nationaux. Ces contextes, que sont le Guatemala, le Mexique et la Suisse[5], se trouvent interreliés par des réseaux transnationaux de *seekers* en quête d'autochtonie. Six terrains ont été réalisés, qui peuvent, en guise d'introduction, être résumés ainsi.

La recherche a débuté entre septembre et décembre 2012 par un terrain exploratoire en Suisse romande sur le « phénomène 2012 » et les appropriations occidentales des calendriers mayas. Cette première recherche avait pour but d'ethnographier les relectures new age et néo-païennes de la date du 21.12.12 et les logiques de structuration des représentations. Trois entretiens compréhensifs ont été réalisés pendant ce terrain, ainsi que cinq observations

[5] Avec une centralité accordée au Mexique, qui intègre aussi des illustrations issues d'une ethnographie en Allemagne.

directes d'ateliers, auxquels il faut ajouter des ethnographies sur le Web, sur des blogs de néo-païens, sur Facebook et sur les sites officiels des groupes (cf. tableau 1 du chapitre IV).

Cette recherche s'est poursuivie avec le suivi plus particulier (géographique et sur le Web) d'un acteur maya, k'iche', Aracadio, à la fois directeur d'une association au Guatemala et militant en faveur des droits des populations autochtones (à Quetzaltenango). Ce terrain est plus difficile à dater (entre 2013 et 2014) puisqu'il s'est fait par alternance : en Suisse, pendant les trois séjours d'Arcadio et, en son absence, par le biais de l'ethnographie en ligne et au Guatemala dans un contexte difficile et dangereux. Le but de ce terrain était de décentrer le regard par rapport au terrain suisse et d'intégrer une dimension comparative. Ce terrain soulève ainsi des tensions et des enjeux, à la fois locaux et globaux, qui sont soulevés par ces millénarismes contemporains ; la perspective étant principalement celle de l'anthropologie sociale comparée sur la question de la construction différenciée du phénomène « 2012 ». Ce terrain au Guatemala, lorsqu'il a été comparé au terrain en Suisse romande, a permis d'observer qu'un seul et même objet, « 2012 », peut susciter des appropriations variées d'un contexte culturel à l'autre. En Suisse romande, il est réinscrit, par les acteurs, dans le prolongement des formes de communication religieuse judéo-chrétienne et se trouve associé à une vision new age syncrétique et apolitique de l'histoire. Par contre au Guatemala, il est principalement sémantisé, par des activistes mayas dont Arcadio fait partie, à travers le prisme des discours sur les droits humains et devient un axe de structuration de luttes politiques qui s'inspire de la cosmovision maya k'iche'. De manière symétriquement inverse, comme nous le verrons, ces activistes cherchent à « épurer », à « désyncrétiser » ce thème de toute influence exogène – principalement new age, chrétienne et néo-libérale. Dans le cadre de ce terrain, six entretiens compréhensifs et narratifs ont été réalisés, sept observations directes de cérémonies et d'ateliers, de nombreux échanges informels, ainsi que de la cyber-ethnographie (cf. tableau 2 du chapitre IV).

A la suite de cette séquence de l'enquête et au vu de la centralité des référents new age, le troisième terrain s'est concentré sur un mouvement néo-maya mexicain, la Tradition Maya Solaire (TMS)[6], qui s'inscrit dans la ligne historique du deuxième âge du New Age (Sutcliffe 2003)[7]. L'étude de ce mouvement explique l'intégration de la région du Yucatán à cette

[6] TMS est une abréviation de la Tradition Maya Solaire. Elle apparaîtra à plusieurs reprises dans cette thèse.
[7] Ce deuxième âge, défini par Sutcliff (2003), comprend la révolution culturelle, la libération sexuelle et le mouvement féministe. Nous reviendrons sur l'approche de ce chercheur dans l'état de la recherche.

recherche. Il s'agit du cas d'étude central de notre recherche, c'est pourquoi il a fait l'objet d'une étude approfondie. Ce terrain semble permettre de conceptualiser le champ de la néo-mayanité, ceci dans une approche transnationale. Il a ainsi permis de problématiser plus précisément le qualificatif « néo », qui constitue dans ce cas : les nouvelles formes d'identification à la mayanité, la relation entre la mobilité des leaders et celle des participants et l'hybridation des discours, des références et des pratiques. Cette relation entre mobilité et hybridation sera analysée au travers d'exemples précis, c'est-à-dire des objets, des parcours de vie, l'iconographie, les rituels et les références mythologiques. Ce terrain nous a permis aussi de commencer à thématiser la dimension du genre ainsi que la question de l'« authenticité ». La trajectoire d'acteurs clés comme Mère Nah Kin, leader de la TMS, sera au centre de l'analyse. Ce terrain s'est déroulé au Mexique sur deux séjours entre 2014 et 2015, dont deux semaines en collaboration avec le photographe Olivier Gschwend, puis, en Suisse allemande (en 2014) et en ligne (Facebook principalement). Dix-sept entretiens biographiques ont été menés (au sein de ce mouvement, mais aussi avec des acteurs externes) et sept activités et évènements de plusieurs jours ont été l'objet d'une session d'observations (cf. tableau 3 du chapitre IV).

Outre la Tradition Maya Solaire, la découverte, sur Facebook, des activités d'Ac Tah, un guide spirituel maya qui a fondé un mouvement au Mexique grâce à sa relecture du calendrier maya, m'ont amenée à ce quatrième terrain, temporellement plus restreint. Celui-ci s'est déroulé en deux temps, sous la forme d'une rencontre au Mexique, à Guadalajara, et d'un séjour en Allemagne, à Sulzfeld. L'approche multi-située m'a permis de thématiser les processus de reterritorialisation de la hutte de sudation maya dans un contexte occidental de réappropriation néo-chamanique et de saisir la portée des réseaux panindianistes sur le continent américain, dont Ac Tah est un acteur clé. Trois entretiens narratifs et quatre sessions d'observations directes ont été menés pour ce terrain (cf. tableau 4 du chapitre IV).

La cinquième séquence de terrain s'articule à la troisième, dont l'objet d'étude était la Tradition Maya Solaire. Dans le cadre de celle-ci, j'ai participé notamment aux activités d'un cercle de femmes formant la section des « femmes chamanes du nouveau temps » de la Tradition Maya Solaire, en Suisse alémanique, à Liestal. Mais j'ai également fait des observations directes pendant une cérémonie de Nouvel An maya, organisée par ce groupe en 2014. Ces événements en particulier m'ont permis de focaliser une partie de mon analyse sur

les logiques de vernacularisation du rituel du nouvel an maya, ceci dans un contexte culturel autre que celui du Yucatán (cf. tableau 5 du chapitre IV).

Enfin, la dernière phase de l'enquête ethnographique s'est déroulée encore une fois au Mexique, entre début décembre 2014 et fin février 2015. Ce terrain multi-situé à l'intérieur de la péninsule du Yucatán a consisté essentiellement en un reportage ethno-photographique réalisé en collaboration avec Laetitia Gessler, cela autour des thèmes du genre et de la mobilité religieuse. Ce terrain a permis, en effet, de mettre en exergue la façon dont, dans certains milieux holistiques de renouveau maya, des concepts tels que la « reconnexion avec la Terre-Mère » constituent un pivot qui alimente tout un univers symbolique qui restructure les rapports de genre. Comme nous le verrons, ces processus de redéfinition des rôles de genre se réalisent par la décolonisation des imaginaires, à travers la récupération de référentiels préhispaniques tels que la « complémentarité, l'équilibre et la dualité ». Les images photographiques de Laetitia Gessler sont autant de supports visuels qui témoignent de la complexité et de l'éclectisme de ces identités néo-mayas. Lors de ce dernier terrain ont été réalisés vingt-quatre entretiens biographiques, deux mille photographies (par Laetitia Gessler), des suivis de publications des acteurs sur Facebook, ainsi qu'environ vingt-deux activités observées, certaines sur plusieurs jours (cf. tableau 6 du chapitre IV).

Mon manuscrit est construit autour de trois parties principales. La première partie (chapitres I, II et III) est consacrée aux débats théoriques, conceptuels et aux aspects contextuels autour des phénomènes « néo ». Dans cet état de la littérature, j'ai pris le parti de ne pas discuter de la généalogie des approches d'un point de vue épistémologique. Mais j'ai, au contraire, travaillé sur l'historicité des concepts et la comparaison des approches entre elles. Il s'agira donc de dresser un panorama du champ pour délimiter les outils heuristiques qui serviront à l'analyse. Cette première partie est structurée en trois chapitres.

Le premier chapitre est consacré à la définition du champ de la recherche, cela en trois points. Premièrement, il s'agira de définir l'autochtonie et l'état de la recherche sur les mouvements dits « néo ». Deuxièmement, j'exposerai les processus de construction de mon objet de recherche. Troisièmement, il s'agira de délimiter et d'expliquer la théorie principale qui permet d'analyser la néo-mayanité, en l'occurrence les approches transnationales du religieux et du spirituel. Le deuxième chapitre a pour but de faire dialoguer des socio-anthropologues sur les modes de conceptualisations de la mobilité religieuse ou spirituelle. Il s'agira ainsi de discuter de la pertinence ou des limites de concepts tels que l'exotisme ou le butinage

religieux, ou encore des métaphores biologiques, linguistiques ou mécaniques (hybridation, bricolage, bris-collage post-moderne, syncrétisme) pour l'étude de la néo-mayanité. Ce chapitre s'organise en trois axes. Dans le premier axe sont discutés les débats théoriques sur les pratiques religieuses et/ou spirituelles en contextes de mobilité. Dans le deuxième axe sont exposées les approches critiques et méta-discursives des notions permettant de thématiser cette mobilité. Dans le troisième axe sont abordées les discussions anthropologiques autour du « butinage religieux ».

Puis, le troisième chapitre a pour but de questionner les termes du débat sur la mobilité religieuse et/ou spirituelle : de quelles religion ou spiritualité parle-t-on et quels sont les enjeux derrière l'usage scientifique de ces catégories ? Ce chapitre, qui discute les notions de « religion » et « spiritualité », se termine par la formulation de la problématique de recherche centrale.

La deuxième partie, composée de deux chapitres méthodologiques (chapitres IV et V), est consacrée à une discussion des différents outils de récolte et d'analyse des données. Ces outils seront expliqués en fonction de leur pertinence, cela dans le cadre d'une ethnographie en contexte de transnationalisation du religieux et du spirituel. Seront également discutées les modalités de production des différents corpus de données ainsi que les conditions de la recherche empirique. Ceci, dans une perspective réflexive soulevant des questions telles que le poids des luttes pouvoir en milieux holistiques sur le déroulement de la recherche ; les difficultés rencontrées ; la négociation des accès et des entretiens ou encore les avantages de l'usage de certains outils de recherche. Dans ce chapitre IV, il s'agira, en dernier lieu, d'expliquer le choix et la nature d'une collaboration ethno-photographique sous l'angle de différents axes (les objectifs de la collaboration, le déroulement concret sur le terrain, l'approche méthodologique de la photographe, notre positionnement théorique, et les résultats). Dans le dernier chapitre méthodologique, le chapitre V, les méthodes de codage et d'analyse des sources, utilisées dans le cadre cette recherche, seront explorées sous l'angle de la *Grounded Theory*.

Enfin, la troisième partie (chapitres VI, VII et VIII) est consacrée à l'analyse des données empiriques et à leurs articulations avec le corpus théorique. Cette partie est divisée en trois grandes parties ethnographiques, celles-ci étant structurées en différents cas d'étude. La première partie ethnographique, le chapitre VI, compare des millénarismes produits dans deux

contextes culturels (Suisse/Guatemala) ainsi que leurs structurations et leurs fonctions socio-politiques. La deuxième partie ethnographique, le chapitre VII, constitue le cœur de ce travail, elle est consacrée à un mouvement en particulier, celui de la Tradition Maya Solaire (TMS). Dans ce chapitre, il s'agit, principalement, de présenter une ethnographie du mouvement à travers différents axes : ses origines historiques, son développement, ses politiques de transnationalisation, les logiques d'agencement des contenus, la mobilité de ses membres, leurs motivations, leurs rapports au genre, le rôle des vêtements et objets rituels et la transnationalisation des rituels. Enfin, le troisième et dernier chapitre ethnographique, le chapitre VIII, est consacré à la thématisation du genre dans les milieux néo-mayas du Yucatán et de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas) sous la forme d'un reportage ethno-photographique. Il s'agira, en premier lieu, d'analyser la stratégie de l'essentialisme sous l'angle du thème de la naissance. Dans ce point, nous verrons les rhétoriques qui sous-tendent les approches holistes - visuelles - de la grossesse. En deuxième lieu, nous analyserons un rituel maya de solstice d'hiver, dans lequel des rôles de genre sont performés sous l'angle différentialiste de la complémentarité. Enfin, nous analyserons trois récits de vie de néo-mayas vivants à Mérida, ceci sous l'angle de la mobilité géographique et spirituelle.

Vignettes ethnographiques



« Centre de bien-être intégral. Kalan Chóoj », Au centre de l'image, Andrea, une initiée à la Tradition Maya Solaire (TMS) prépare l'encensoir pour la cérémonie de « guérison », Mérida, le 20 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Cette cérémonie célèbre le solstice d'hiver. Andrea est la seule initiée de la TMS lors de cet événement, qui est organisé pour l'inauguration de son centre holistique. Depuis sa première initiation en avril 2014, elle décide de cheminer encore avec la TMS : elle est ainsi initiée au « Cercle des femmes chamanes des nouveaux temps » dans lequel elle devient « gardienne de l'élément feu »[8]. Aujourd'hui, Andrea a fermé son centre, elle est devenue journaliste radio et auteure de livres illustrés pour enfants à Mérida, au sud-est du Mexique[9].

Les participants à cet événement du 20 décembre 2014, disent avoir connu le centre de bouche à oreille par des connaissances. La maison est grande, elle contient plusieurs pièces et un patio. La décoration juxtapose des symboles issus de cultures religieuses variées : *Ganesh* apparaît aux côtés des « Tarots de la Mère divine », d'un calendrier en hébreu, de la

[8] Ces expressions émiques seront définies par la suite.

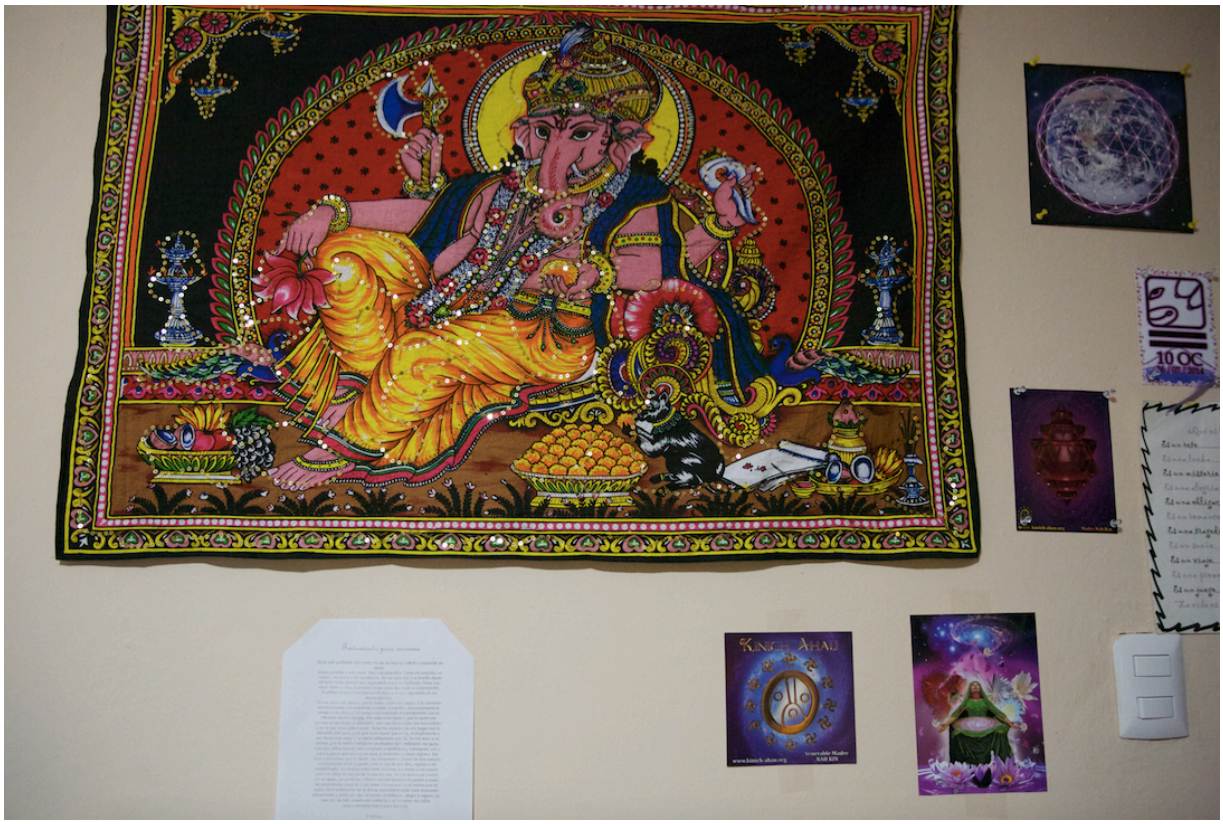
[9] Dans ce manuscrit les images issues du reportage ethno-photographique réalisé avec Laetitia Gessler, au Mexique, entre décembre 2014 et février 2015, sont présentées sous deux formes, parfois avec une légende d'une ligne, parfois avec un commentaire ethnographique plus large intégrant plus d'éléments descriptifs. Le choix de la forme de présentation dépend du contexte d'énonciation. Ces aspects sont discutés dans le chapitre IV sur la collaboration entre photographe et ethnologue.

numérologie kabbaliste, de cartes de « géométrie sacrée », ainsi qu'aux côtés des diplômes d'Andrea, de bijoux fabriqués par celle-ci avec l'inscription des symboles de la TMS. Il y a également dans la décoration, le symbole hindouiste du Aum (Om), des *nahuales* (« symboles ») du calendrier maya, des livres sur les anges et archanges, accompagnés de la panoplie de l'angélologie.



Affiches sur un mur du Centre, « géométries sacrées » ; « chakras » ; « symboles en hébreu », « symboles mayas associés à des parties du corps », le 20 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Pendant les rituels, je suis autorisée à ne filmer que les méditations, de même que la photographe qui m'accompagne, Laetitia Gessler. Elle ne peut ainsi photographier les séquences rituelles autour du feu, jugées trop intimes. La première méditation est guidée, nous devons « visualiser » des « maîtres ascensionnés » pour « trouver les nôtres ». Ana 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 indigènes du Mexique ». Elle dit avoir mis longtemps à les accepter, « effrayée à cette idée », se sentant « plus proche des traditions orientales ».



Tissus avec la représentation de Ganesh, la divinité hindouiste, aux côtés d'un symbole du calendrier maya (10 OC), d'une image de la « Mère divine », d'un symbole de la TMS (celui de Kinich Ahau) et d'une « géométrie sacrée », le 20 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Avant de débuter la méditation, Andrea nous « purifie » au *copal*, c'est-à-dire à l'« encens » et Victoria nous passe le *Caracol* autour du corps[10]. Un silence règne dans la salle, le moment est solennel, ces trois femmes exercent incontestablement une autorité. Pendant la méditation, certains participants pleurent. Pendant ce temps Ana, l'angélologue, parle de façon continue :

> Il faut trouver un équilibre entre les hommes et les 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 (Ana, méditation du 20 décembre 2014, Mérida, Mexique).

Puis, elle récolte les ressentis des participants : l'un d'entre eux raconte avoir eu des « émotions fortes ». Elle lui répond : « lâche le contrôle sur ce que les gens pensent de toi. C'est tes anges qui te disent ça ». Elle lui demande si « ça lui parle » et il répond « oui ». Andrea poursuit en se présentant « J'appartiens à la lignée de la Tradition Maya Solaire. Je suis gardienne du feu ». Commence alors le rituel appelé « couper les liens karmiques ». Dans le patio, autour d'un feu préparé de façon rituelle, les participants récitent « les pactes et promesses » qu'ils auraient conclus dans des « vies antérieures » et demandent à « rompre »

[10] Dit aussi *Concha*, il s'agit de la coquille de l'escargot utilisé chez les Mayas préhispaniques comme un instrument à vent, et qui est associé ici à « l'élément air ».

avec ceux-ci puis jettent le papier au feu. A la fin de la soirée, j'échange avec eux, certains disent participer souvent à ce genre de méditation, mais que cette soirée leur a semblé particulièrement « intense ».

La dimension du genre est une composante importante des spiritualités holistes[11]. La sociologue Linda Woodhead est une des premières chercheuses à s'être intéressée à la place des femmes au sein des différentes traditions religieuses et spirituelles, à leur point de vue, et modalité d'appropriation et détournement stratégique de cette catégorie. Elle intègre, même, le genre comme une perspective d'analyse à part entière, qu'elle articule à une analyse du pouvoir dans différents systèmes religieux et spirituels (Woodhead 2012). 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 ouvrent une espace de négociation et de reconceptualisation des rôles et normes de genre. Néanmoins, ces recherches restent minoritaires et marginalisées dans le champ d'étude des phénomènes religieux et spirituels non-conventionnels et encore moins d'investigations ont été menées sur la représentation de la masculinité et la catégorie *Queer* dans ces milieux (Palmer, 1993 :343). Susan J. Palmer est une des premières chercheuses à indiquer que les rôles de sexe dans les mouvements religieux non-conventionnels, sont plus complexes que la simple opposition patriarcat *vs*. féminisme. Les femmes trouvent au sein des nouveaux mouvements religieux (NMRs)[12] une large gamme de possibilité d'auto-définitions, allant des rôles de mère aimante, sœur, femme, amante, fille, dévote, chamanes et possèdent différentes formes de pouvoirs magiques (Palmer, 1993 :354). Elle montre que les NMRs sont, en réalité, des lieux d'expérimentation des rôles de genre et des espaces d'appropriation et d'adaptation du genre « féminin » aux contextes sociaux actuels. Dans une célèbre recherche menée avec Paul Heelas, « The Spiritual Revolution : Why Religion is Giving Way to Spirituality (Woodhead *et. als* 2005), Linda Woodhead démontre que les femmes sont les principales protagonistes et consommatrices des offres de nouvelles spiritualités en Angleterre. Selon ces auteurs, si les thèses de la sécularisation ont jusqu'alors focalisé leurs analyses sur les changements de mœurs chez les hommes urbanisés, elles ont occulté le fait que le tournant culturel, amorcé avec les changements sociaux dès les années 1960, implique avant tout des changements structurels pour les femmes, qui, en entrant dans le monde du travail,

[11] Nous reviendrons sur ce concept de « spiritualité holiste » plus en détail par la suite.
[12] L'abréviation NMRs désignant les nouveaux mouvements religieux sera souvent mobilisée ce travail.

augmentent leur capital économique (Woodhead, 2012 :240). Ce qui leur permet, une fois les enfants hors du foyer, d'adhérer à des milieux religieux non conventionnels axés sur la dimension du *care*. Les ethnographies d'Anna Fedele et de Kim Knibbe relèvent aussi des enjeux de genre dans ce qu'elles nomment les « spiritualités contemporaines » (Fedele et Knibbe 2013). Les actrices de ces spiritualités créent un féminin archétypal, le « féminin sacré », donnant naissance à des processus de renforcements individuels et des formes de créativités rituelles s'articulent autour de celui-ci (Fedele 2009 ; 2012 ; 2013a ; 2013b ; Fedele et Knibbe 2013). Alors que dans les débuts des années 2000, les travaux intégrant une analyse du genre dans les milieux holistiques sont peu nombreux. A l'heure actuelle, ce thème suscite de plus en plus d'intérêt, notamment dans les contextes anglo-saxons (Bowman 2000a et 200b ; Sutcliffe 2003 ; Schnyder 2016 ; Lepage 2017 ; Pike 2001 ; Pasche-Guignard 2015 ; 2016 ; 2017; Becci *et. als.* 2015 et 2018). Ces travaux s'interrogent sur le rôle du religieux ou du spirituel dans redéfinition des catégories de genre, cherchant à saisir si celui-ci renforce les différences et inégalités ou offre des ressources dans des processus de négociation du pouvoir. Les travaux récents d'Irene Becci regardent plus particulièrement si les nouvelles spiritualités, en dépassant les oppositions historiques entre religion et sécularité, proposent des discours de type différentialistes/égalitaristes ou émancipateurs (Becci et Grandjean 2018).

En Amérique centrale, les recherches, articulant le genre aux cosmovisions indigènes dans la perspective des études postcoloniales et décoloniales, sont aussi périphériques comparées au nombre impressionnant de travaux portant sur les mouvements de renouveaux indigènes. Au Guatemala, Morna Macleod (2011) est l'une des figures de proue dans ce champ, elle est l'une des rares chercheuses avec Manuela Camus (2000/2001) Rachel Sieder et Morna Macelod (2009), Tania Palencia Prado et Hermelínda Patal (2003), et les contributrices de l'ouvrage collectif *Identidad: rostros sin máscara: reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad* (2000), a centrer l'analyse des renouveaux mayas en termes de genre et à intégrer la « cosmovision »[13] comme une variable centrale dans les processus de négociation du pouvoir.

Comme l'indique cette vignette ethnographique, le thème du genre est clairement apparu dans plusieurs de mes terrains, à différents niveaux - dans les récits de vie, la position des acteurs

[13] La « cosmovision » est à entendre ici comme une compréhension du monde centrée sur l'interrelation entre les êtres humains, la nature et le cosmos (Macleod, 2013 :24). En d'autres termes, il s'agit d'une « Vision du monde » impliquant différentes relations structurelles avec d'autres champs de la société. Il s'agit d'une notion proche de celle de *Weltanschauung* (Galinier et Molinié, 2006 :23).

dans le champ, les rôles de genre dans les pratiques rituelles, dans les représentations mythologiques et dans l'interprétation que font les acteurs des rituels.



Panoplie de l'angéologue, lors de la cérémonie du solstice d'hiver, Mérida, le 20 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Les personnes au cœur des milieux néo-mayas sont principalement des femmes. Celles-ci ont des trajectoires complexes. Des transformations et ruptures rythment leurs parcours. La référence à la « mayanité » est ce référentiel commun qui les amène à se rencontrer, et à constituer des réseaux transnationaux. La vignette ethnographique du solstice d'hiver, représente aussi la dimension du nomadisme spirituelle et la recomposition symbolique à partir des vécus. Mon enquête ethnographie a été, à l'image de cette itinérance spirituelle, multi-située. Nous l'aurons compris avec cette illustration, cette recherche doctorale n'est pas directement consacrée à l'autochtonie maya, mais à la mobilité spirituelle en contexte transnational.

Le 1er mai 2014, la Tradition Maya Solaire réalise sa marche annuelle au site archéologique d'Uxmal (ancienne cité maya de la période classique) pour vouer son « culte solaire » à

Kinich Ahau[14]. Le passage suivant, extrait de mon journal de terrain, donne une idée de l'ambiance de cette ethnographie :

2 mai 2014, Mérida

J'ai décidé de les suivre pour les dix jours de cérémonies à Kinich Ahau et de dormir avec eux. Ces dix jours comprennent dix heures de cérémonies, de conférences et d'exercices par jour, l'expérience s'annonce intense. Sergio me dit que le groupe organise cet événement annuel depuis plus de trente ans, au même endroit. C'est là où Mère Nah Kin 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, leurs objets et instruments. Pendant le rituel à Uxmal j'ai l'autorisation de filmer. (...) C'est étrange alors que j'ai toujours parlé l'espagnol avec Gabriel, aujourd'hui il m'aborde en anglais… Est-ce qu'il cherche à marquer les frontières, à montrer que je suis extérieure à eux ? Je ne comprends pas toujours son attitude. J'essaie par moment de m'éclipser pour respirer un peu, l'ambiance est très stricte, je dois enlever ma casquette, mais il fait quarante degrés. (...) Il y a des « Mères Chamanes » de tout le Mexique, des femmes qui cheminent dans les spiritualités alternatives mexicaines depuis plus de quarante ans. Le thème de cette année est l'« unification du féminin et du masculin sacré », pendant les conférences on passe plusieurs heures à faire des exercices « neurologiques » pour « allier les circuits gauche et droit, masculin et féminin ». Ces thèmes reposent sur une métaphore principale : l'histoire du rayon solaire de 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 soleil de plomb, les adorateurs du soleil disent que c'est bon pour le corps : « Père Soleil, Kinich Ahau, régénère tes cellules ». (...) Pendant la cérémonie, les touristes à Uxmal nous regardent étrangement, certains s'arrêtent et d'autres nous filment ou nous prennent en photo. C'est une situation paradoxale. A l'entrée, les personnes de l'INAH[15]*, au guichet, semblent au courant des activités du groupe, on entre facilement. La procession vers le temple principal d'Uxmal se fait en file indienne, dans un ordre hiérarchique et d'ancienneté. Les Abuelas et Madres sont tout devant, derrière Nah Kin, Shantal et Gabriel. Chacun connaît parfaitement son rôle et sa place. Les instruments et accessoires en place, le rituel commence. Il est donné en espagnol. Certains portent de l'eau ce sont les Portadores de agua. Ils ont pour mission d'asperger des gouttes sur le groupe pour les « purifier » pendant la marche. D'autres ont les tambours, ou font du son en soufflant dans des Caracols, appelés les « gardiens de l'élément air ». C'est un moment très solennel pour le groupe. Ils s'exclament en chœur, Hu Hunab Hú ! (« Un seul Dieu ! ») Tout mène à croire que l'on se situe dans un autre temps. (Journal de terrain, Uxmal, Mexique, 2 mai 2014).*

[14] Je reviendrai sur cette figure mythologique traditionnellement « gardienne du soleil » issue de la cosmovision maya yucatèque (De la Garza 1999) par la suite.
[15] L'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire.



Culte solaire à Uxmal réalisé par les membres de la TMS, le 1er mai 2014. © Manéli Farahmand

La cérémonie est réalisée 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 anciens prêtres religieux mayas (*sacerdotes*) 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 » (Herrera, Institut National d'Anthropologie et d'Histoire, 2007). Arrivés devant le temple, les adeptes de la TMS, crient haut et fort, *Hu Hunab Kú* à plusieurs reprises[16]. La deuxième phase rituelle[17] correspond aux rituels des *bacabes* (divinités de l'inframonde) [18] dans l'espace dédié annuellement au groupe (une petite clairière au milieu du site

[16] Je reviendrai sur cette expression controversée. 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.

[17] Dans la lignée des travaux de Michael Housman (2012), nous considérons ici ces cérémonies comme des « rituels new age » qui traduisent une certaine créativité tout en s'inspirant d'un passé idéalisé. Ces rituels mettent en forme et en acte des relations hiérarchiques spéciales. Ils reproduisent des structures ethniques, de pouvoir et de genre, des relations entre maîtres et disciples, mais aussi entre adeptes et monde invisible, peuplé d'entités (Housman, 2012).

[18] Je reviendrai sur ce rituel et cette notion par la suite.

archéologique) sur la base d'un contrat financier avec l'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire (INAH). Dans cette « séquence rituelle »[19], inspirée de l'univers cérémoniel préhispanique, les adeptes récitent collectivement des prières aux quatre directions et aux quatre éléments, invoquent des divinités spécifiques et brandissent leur « bâton de pouvoir » au ciel. Le rituel se termine par des chants collectifs à la terre, au soleil, à la lumière et à l'amour.

Il se joue dans cette séquence rituelle une véritable « mise en scène de l'autochtonie » (Galinier 2011; Galinier et Molinié 2006), dans laquelle nous sommes mis en présence avec des symboles, des gestuels, et des discours inspirés d'un univers local reconstitué. Les jours suivants, le groupe poursuit ses pérégrinations à Labná (ancienne cité maya de la période classique), connue pour son temple avec un arc en forme de portail[20]. Sur place, les interprétations archéologiques de Nah Kin sont contraires à l'historiographie classique. Ainsi, le masque de *Chac*, une divinité associée traditionnellement à la pluie, y est perçu comme une image de la « respiration solaire ». Elle ajoute à cela que : « Chac est interprété ici comme le Dieu de la pluie alors qu'en fait ce n'est pas ça, c'est plutôt une manifestation du divin et rien d'autre » (Nah Kin, 3 mai 2014, Labná, Yucatán). Débute alors le rituel des quatre directions et des quatre éléments. Ce sont les trois personnes d'origines allemandes (Munich et Hambourg), qui sont interpellées pour réciter, en allemand, la prière aux *bacabes*. Les adeptes sont ensuite invités à s'agenouiller pour se « connecter avec la Terre-Mère » et « remercier l'abondance qu'elle offre ». Puis, les adeptes initient une « marche mystique » appelée el *Camino Blanco* (« Chemin blanc »)[21].

[19] L'expression « séquence rituelle » évoque ici l'idée d'un protocole rituel marquée par des répétitions de gestes et de codes, et par un langage mettant en scène des symboles reconnus par la collectivité. Le rite comporte donc une efficacité sémantique comme le souligne Martine Segalen dans son livre *Rites et rituels contemporains* (1998) : « finalement, le rituel se reconnaît à ce qu'il est le fruit d'un apprentissage, il implique donc la continuité des générations, des groupes d'âge ou de groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent. A travers sa dimension symbolique, « le rite est un langage efficace en ce sens qu'il agit sur la réalité sociale, d'où il s'ensuit que l'on ne peut faire du rite avec n'importe quoi, qu'il faut s'appuyer sur des symboles reconnus par la collectivité, comme le remarque F.-A. Isambert (1982 :109) » (Segalen, 1998 : 21).

[20] Le symbolisme de l'arche dans la cosmovision maya 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 » (De la Garza, 2002 : 76).

[21] Nous reviendrons encore par la suite sur cette notion.



Marche el « Camino Blanco saak bé », organisée par la TMS dans l'ancienne cité de Labná, le 3 mai 2014. © Manéli Farahmand

Les panneaux indiquent que le chemin commence par la droite mais Nah Kin s'y oppose. Elle déclare que le « vrai *Camino Blanco* que des anciens *sacerdotes* mayas doit être pris depuis la gauche ». Arrivés à l'arche, nous le traversons les uns après les autres. Les personnes les plus élevées socialement au sein du groupe nous précédent. Nah Kin interprète cette traversée comme l'accession à une autre « dimension » mais aussi à un autre « niveau de conscience », celui des « Mayas cosmiques » (Nah Kin, 3 mai 2014, Labná, Yucatán).



Traversée du portail dans l'ancienne cité de Labná, le 3 mai 2014. © Manéli Farahmand

Sous le portail, Mère Nah Kin se place au centre du groupe, les adeptes l'entourent jusqu'à former une spirale. Bâtons brandis au ciel, ils crient *Hu Hunab Kú*. Puis, les adeptes récitent collectivement « je respecte et affirme le dieu et la déesse en moi et je diffuse cette énergie christique[22] et dorée à toute la terre, et à tous les humains »[23]. A la polarité des genres se trouve associé un langage new age (par exemple « l'énergie christique »). Les participants entrent alors dans une transe. Un silence généralisé s'en suit.

Arrivé au site archéologique de Yaxchilán, le groupe se voit refuser l'accès au site. Malgré l'insistance des participants et l'autorisation procurée par l'INAH qui gère ces sites, la présence du groupe n'est pas admise. La panoplie des accessoires, instruments et objets est le

[22] L'expression « énergie christique » signifie, dans ces milieux, l'intégration des qualités du Christ (simplicité, amour inconditionnel, guérison, humilité) extraits de leur contexte théologique et doctrinale initial. Ces qualités décontextualisées sont ici recontextualisées au sein d'un univers symbolique local.

[23] Les citations émiques entre les guillemets dans ce passage ont été traduites de l'espagnol au français.

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[24].

Le groupe change alors de destination. Arrivé au second site, l'un des leaders de la TMS 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*[25] à l'intérieur de la zone archéologique. Une méditation guidée est réalisée durant laquelle Mère Nah Kin annonce à tout le groupe :

> Vous avez tous été des Mayas à l'Age d'Or. Maintenant il faut retourner à cet esprit pour que dans cette réincarnation, notre mission soit accomplie. Ce n'est pas pour rien qu'on a décidé de nous réincarner à l'ère des nouveaux temps, c'est pour porter ce changement et diffuser la sagesse maya (Nah Kin, 3 mai 2014, Route Puuc, Yucatán, Mexique).

Elle dissuade alors le groupe de procéder aux offrandes, qui sont au programme rituel, en raison de la surveillance, et propose d'entonner des chants à la *Madre-Tierra*.

Cette vignette ethnographique indique différents points importants dans le cadre de cette recherche. En premier lieu, il y a mobilisation de référents locaux pendant les rites et celle-ci couvre des enjeux d'authenticité. En deuxième lieu, les néo-mayas sont en rupture avec les interprétations historiographiques hégémoniques. En troisième lieu, l'espace joue un rôle important dans la performativité indigène du groupe[26]. En quatrième lieu, il existe des registres spécifiques autour des catégories de genre. En cinquième lieu, on observe, dans cette région, des luttes de pouvoir entre différents acteurs sociaux et politiques. Enfin, les néo-mayas établissent une filiation imaginée avec la mayanité.

---

[24] Selon Galinier et Molinié (2006), l'effervescence rituelle néo-indienne a suscité ces dernières décennies, au Mexique, des nouvelles politiques de gestion des sites archéologiques par l'INAH. Cet institut a progressivement interdit les rituels de « purifications » (*limpias*), généralement réalisés avec de l'encens de *Copal,* à l'intérieur des espaces afin de préserver les monuments (Galinier et Molinié, 2006 :59). Dans sa recherche sur les espaces sacrés mayas, les droits culturels et la patrimonialisation historique au Mexique, Ethel Katiushka Higuera Cook (2013) 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 politiques. Dans sa démonstration, Cooke souligne que les pratiques cérémonielles des populations mayas, notamment celles des *X'men* (guérisseurs de la région 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 » (Higuera Cook, 2013 :34). La TMS se met chaque année dans une position compliquée vis-à-vis de la règlementation de l'INAH. Le groupe revendique régulièrement ces accès aux sites.

[25] Il s'agit d'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, terrestres et inframonde). Il représente ainsi un « Axis Mundi » (*El Centro del Mundo*) (De la Garza, 2002 :69).

[26] Sur l'investissement rituel des monuments archéologiques par les néo-païens, voire aussi Jenny Blain et Robert Wallis, *Sacred Sites. Contested Rites/Rights* (2007).

Première partie : changements religieux et spirituels contemporains : débats épistémologiques, approches et contextes

Chapitre I

Définition du champ de la recherche

1.1. Des mouvements indigènes aux mouvements « néo-indigènes » : contours du champ de la recherche

Les années 1970 voient l'émergence de la catégorie d'« autochtonie » sur la scène globale. Une nouvelle catégorie identitaire qui reflète des idées de continuité culturelle, d'authenticité et de tradition (Lavanchy 2009). 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 (…) (E/CN.4/Sub.2L566, 34 – cité dans Lavanchy, 2009 :31).

Ainsi, ce terme politico-juridique désigne une catégorie prise dans des rapports de pouvoir asymétriques et la 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 » (Lavanchy, 2009 :25). La catégorie de l'autochtonie s'est ainsi aussi développée relativement à la notion de territoire. Elle est aussi par ailleurs étroitement articulée à la dimension linguistique. Irene Bellier, anthropologue spécialiste de l'histoire de l'autochtonie, 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 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 (Bellier 2006a).

L'autochtonie est donc une catégorie idéologique. Si l'on suit le caractère généalogique, linguistique et territorial de ces approches, qu'en est-il de l'autochtonie dans le contexte actuel de la transnationalisation et de la réinvention des traditions ethniques ? Les déplacements actuels de l'autochtonie, dans le contexte transnational, sont au cœur de cette recherche doctorale qui porte sur les phénomènes de reformulation de l'autochtonie Maya dans des contextes de spiritualités holistes.

Les contextes postcoloniaux des années 1970 sont marqués par la multiplication de mouvements sociaux axés sur le droit à l'autodétermination (Lavanchy 2009 ; Bellier 2003). L'autodétermination est progressivement portée et récupérée sur la scène internationale, reformulée dans un cadre juridico-politique au sein des institutions de droits internationaux et dans les discours des agents de la coopération. C'est ainsi qu'à la fin du XXe siècle, cette problématique est au cœur du projet onusien des droits des groupes « autochtones ». Ce projet accorde une place centrale au « principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». L'enjeu réside dans la revendication des groupes ethniques à se voir attribuer la notion juridique, politique et linguistique de « peuples autochtones » (Bellier, 2006b), la notion de « peuple » prévalant ici dans la constitution d'un état de droits. En 2007, suite 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 collectifs (Bellier 2008 ; Lavanchy, 2007 :80). De par l'histoire et le contexte de son développement, l'autochtonie est traversée par une tension entre des dynamiques à la fois homogénéisantes, avec la construction d'une « identité transnationale », et particularisantes avec ses usages et appropriations locales (Lavanchy 2007 ; Bellier 2006b). Dans ce contexte onusien, l'autochtonie représente donc une construction juridico-politique, permettant de désigner, dans différents contextes nationaux, des populations spécifiques :

> 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 (Bellier 2008).

La catégorie cristallise ainsi des enjeux de reconnaissance et de légitimité. Les mesures de référencement suscitent de nombreux débats dans la littérature scientifique, la reconnaissance juridique, ou non, de ces populations comme des entités de droits publics par les cadres

nationaux, font aussi l'objet de controverses (Jackson et Warren 2005). En Amérique latine, la polémique suscitée par la célébration de la conquête en 1992 a contribué à un regain d'intérêt pour la question indigène (MacKenzie 2016). 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 dissimulées (MacKenzie 2017 ; Galinier et Molinié 2006). Des mouvements indigènes hétérogènes apparaissent alors dans l'espace public latino-américain comme de nouveaux acteurs politiques, visant un changement social avec une remise en question du rôle de l'État (Escárzaga et Gutiérrez 2005 ; Polanco 1998 ; Martí i Puig 2011). 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 campagnes (Konefal 2010 ; Warren 1998). Dans les années 1980, c'est au niveau des échelles nationales que l'on observe l'essor de politiques indigénistes et que l'*intelligentsia* indigéniste porte ces revendications dans les contextes urbains. Ces mêmes élites vont porter la notion d'« autonomie » sur la scène globale avec la préparation des 500 ans de la colonisation (Polanco 1998). Il existe donc, dans ce champ d'études, différentes échelles d'analyse, des dynamiques locales, nationales et globales, qui ne se recoupent pas toujours. Les luttes des mouvements indigènes sont spécifiques par rapport aux différents contextes. Il peut s'agir d'insurrections armées (à l'exemple du mouvement zapatiste au Chiapas), de participation politique à l'État (à l'exemple du Parti WINAQ au Guatemala et de celui de la participation parlementaire en Bolivie). Les mouvements sont composés d'une diversité d'acteurs, de groupes, avec des intérêts variés, avec, néanmoins, des problématiques récurrentes comme l'autonomie, la défense des ressources naturelles, la réforme agraire, la lutte contre le sexisme. Lorsque l'on parcourt la littérature spécialisée sur ces sujets, nous pouvons constater que la question du rôle du champ symbolique[27] est relativement peu prise en considération dans les formes de résistances des mouvements indigènes latino-américains. Alors que les travaux d'historiens et d'ethnologues des religions classiques comme ceux de Vittorio Lanternari sur la *Ghost-Dance* et le Peyotisme (1983) et ceux de Peter Worsley (1977) sur les mouvements millénaristes mélanésiens, apportaient précisément cet éclairage sur le rôle du champ symbolique. Ces deux auteurs ont démontré le rôle singulier des mythes et des rites, notamment des cosmologies millénaristes et du Peyotisme, au sein des mouvements de résistances et d'émancipation des

[27] La référence générale au « champ symbolique » ici est un outil conceptuel qui nous permet d'étudier non pas des objets empiriques fixes (le mythe et le rite), mais des articulations entre des pratiques et des discours. Nous reviendrons sur ces définitions par la suite.

populations indigènes face au pouvoir colonial, et comment ils assument des fonctions d'adaptation et d'émancipation. Aujourd'hui très peu de chercheurs considèrent la variable « religion », « spiritualité » ou « cosmovision » dans l'analyse des stratégies de luttes des indigènes et encore moins de chercheurs travaillent cet objet dans les contextes transnationaux d'appropriation des identités ethniques[28].

Lanternari postule qu'à chaque crise, la société répond en formulant de nouveaux « moyens d'équilibre dans le cadre de sa propre culture » (Lanternari, 1983 : 109). Elle mobilise ainsi de nouvelles formes d'émancipation à travers un développement syncrétique de nouveaux « mouvements religieux » (Lanternari, 1983 : 109). En l'occurrence, ces mouvements s'inscrivent dans une solidarité panindienne pour répondre au phénomène de désagrégation de l'unité communautaire. L'adoption d'une approche dialectique et historique permet à cet auteur de comprendre le Peyotisme comme une réponse culturelle à la politique d'assimilation et de déculturation imposée par le système colonial. Peter Worsley, dans ses travaux portant sur la résistance à l'autorité européenne dans les îles de Mélanésie, indique aussi un changement social. Ce changement social se réalise au travers du développement de nouvelles pratiques cultuelles à tendances millénaristes, celles des cultes du Cargo. Plus récemment, si quelques rares anthropologues se sont penchés sur les articulations entre cosmovisions indigènes et mouvements des femmes, comme Morna Macleod, dans le contexte du Guatemala (2011), entre l'écologie et les spiritualités autochtones, comme James MacKenzie, aussi pour le contexte du Guatemala (2017), ou encore entre le tourisme et le néo-chamanisme au Mexique (Basset 2012), le corps et le chamanisme (Rossi 1997), peu ont directement thématisé la rencontre entre cosmovisions autochtones et le New Age dans une perspective transnationale, ainsi que ses répercussions sur les frontières de l'ethnicité. Durant cette recherche doctorale, j'ai eu l'opportunité d'intégrer un réseau d'anthropologues s'intéressant de près à cette question et de m'appuyer sur leurs travaux récents[29].

1.1.2. L'autochtonie dans ses contextes particuliers

L'Amérique latine des années 1980 connaît des changements importants sur le plan religieux et politique. Face aux nouvelles vagues missionnaires protestantes, à la montée des courants

[28] Hormis le *Handbook of Indigenous Relgion(s)*, édité par Greg Johnson et Siv Ellen Kraft, qui vient de paraître chez Brill, 2017.
[29] Ces chercheurs sont affiliés au CIESAS (Centre d'investigation et d'études supérieures en anthropologie social). Il s'agit principalement de Renée De la Torre, Nahayeilli Juárez Huet, Cristina Gutérrez Zúñiga, Rodrigo Toniol.

fondamentalistes et pentecôtistes, et aux politiques néo-libérales, est observé l'émergence de mouvements identitaires et politiques indigènes. Cet intérêt croissant pour la question indigène a été dans certains cas accompagné de conceptions « primordialistes » de l'identité. 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 « visibilisation » 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 » (Amselle, 2010 :131).

Ces positions « primordialistes » occupent une place importante dans notre recherche, si ce n'est que notre focale est celle des milieux religieux ou spirituels (individus, groupes et réseaux) qui s'identifient d'une façon ou d'une autre aux pratiques « spirituelles » des « peuples originaires », et non celle des ONGs et des politiques multiculturalistes.

Dans cette perspective, les contextes qui nous intéressent le plus sont ceux de la Suisse, du Guatemala et du Mexique. Avant d'aborder plus précisément les transformations de la mayanité en Amérique centrale et ses reterritorialisations transnationales, il est utile de se pencher sur l'histoire du développement des catégories ethniques dans ces régions.

Dans cette recherche nous opérons en effet une distinction entre mayanité et néo-mayanité. La néo-mayanité constitue les formes les plus récentes et transnationalisées d'identification aux traditions mayas préhispaniques, relu par des acteurs à travers des grilles de lecture telles que le New Age. Pour opérer cette distinction, le premier point de cette section consiste à définir la « mayanité » et à relire cette histoire, à travers les débats historiographiques, dans les principales régions qui ont encadré mes ethnographiques. C'est à travers la restitution non exhaustive de ces étapes que l'on peut comprendre comment le terme « Maya », longtemps péjorativement connoté, a été resignifié et revalorisé dans l'espace public. Il est devenu aujourd'hui un outil de créativité rituelle et symbolique, qui déplace les frontières « classiques » de l'ethnicité. Cet historique permet aussi de saisir les variations d'une région à l'autre, selon la différenciation du rapport au politique. Ceci expliquera pourquoi les manifestations néo-mayas observées dans le Yucatán sont davantage inspirées du New Age occidental que du militantisme maya guatémaltèque. La trame historique de cette section nous permettra aussi de comprendre les processus qui ont amené, aujourd'hui, à des usages « politico-spirituels » ou « affectivo-spirituels » de la mayanité.

1.1.2. L'ethnicité maya

En Amérique latine derrière la question de la désignation ethnique, des débats historiographiques épineux réinterrogent les notions d'ethnicité, de classification sociale et les politiques locales de catégorisation identitaire. La mayanité, qui se compose d'un ensemble de traits spécifiques associés à la « culture maya », est une expression à l'héritage historique complexe. L'historienne des civilisations mayas Mercedes de la Garza désigne par cette catégorie une série de groupes qui couvrent aujourd'hui certaines régions d'Amérique centrale - le Mexique, le Guatemala, le Belize et les régions ouest du Salvador et du Honduras. On ne peut pas parler de groupes homogènes dans la mesure où les langues sont différentes (il ne s'agit pas de dialectes), les coutumes et les héritages historiques multiples. Certains traits communs à ces groupes permettent toutefois de les classer dans cette unité culturelle singulière (De la Garza 1999).

Dans une perspective historique classique, le terme générique « Maya » constitue une notion ethnolinguistique polysémique, historiquement et socialement construite (Chavarochette 2013 ; Restall 2004). Elle représente chez les anthropologues et archéologues des années 1940, le « désignant linguistique des populations indiennes » (Chavarochette, 2013 :143) qui vivent dans les régions du sud-est du Mexique, du Belize et du Guatemala, ainsi que dans la région ouest du Honduras et du Salvador. Les définitions exactes des populations que recouvre cette notion ou catégorie apparaissent aussi dans les cadres constitutionnels nationaux. Ce terme a été aujourd'hui largement récupéré par des mouvements, organisations et acteurs sociaux comme une catégorie identitaire favorisant la formulation de revendications et de luttes pour la reconnaissance (Chavarochette, 2013 :143). Si l'on s'intéresse à cette catégorie dans le sens de la désignation sociale au Mexique, elle identifie des « communautés ethnolinguistiques » rattachées à un certain nombre de territoires : les Mayas yucatèques (péninsule du Yucatán), les lacandons (zone orientale du Chiapas), les chols (nord-est du Chiapas), les tzeltales et tzotziles (zone centrale du Chiapas et partie nord), les tojolabales (sud des zones tzeltales du Chiapas), les mames (sud du Chiapas, proches de la frontière avec le Guatemala), les Chontals (Tabasco) (Villa Rojas 1985 :46-78).

1.1.3. Frontières de l'ethnicité maya

Le Yucatán présente un aspect très particulier dans les *Mayan Studies*. Dans cette région, les usages et modes d'identifications à la catégorie « Maya » diffèrent de celles du Chiapas et du Guatemala, notamment en raison de la spécificité de son histoire, de la colonisation aux révolutions mexicaines (Castañeda, 2004 :38). Les « Mayas » yucatèques n'ont par exemple jamais été l'objet de l'effervescence médiatique transnationale qu'ont connu les zapatistes et les mouvements sociaux du Guatemala (*ibid*). Dans cette péninsule, il arrive même que des personnes de langue maya yucatèque se dés-identifient de cette catégorie en déclarant : "We are *not* indigenous" (*ibid*).

Cette désidentification fait réfléchir sur la catégorie d'« ethnicité maya » puisqu'avec ce simple exemple, les critères linguistiques de différenciation ethnique volent en éclats. Cela nous renvoie à l'importance de l'apport de Frédéric Barth dans la problématisation des frontières de l'ethnicité et à son effort de non-typologisation des contenus culturels. Les critères territoriaux et ethnolinguistiques définissant la catégorie juridico-politique de l'autochtonie sont aussi secondaires par rapport à la définition de Barth des « groupes ethniques » (Barth 1969). Nous avons là deux niveaux en tension, l'autochtonie comme une catégorie de pratique sociale et politique (d'attribution, d'identification et de revendication), et les débats sur l'ethnicité en tant que catégorie d'analyse scientifique :

> By concentrating on what is socially effective, ethnic groups are seen as a form of social organization. The critical feature then becomes item (4) in the list on p. 11 the characteristic of self-ascription and ascription by others. A categorical ascription is an ethnic ascription when it classifies a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background. To the extent that actors use ethnic identities to categorize themselves and others for purposes of interaction, they form ethnic groups in this organizational sense. (Barth, 1969 :13).

Dans cette approche constructiviste et interactionniste des frontières sociales et symboliques, les groupes ethniques sont des formes d'organisations sociales catégorisées et auto-désignées dans lesquelles les contenus culturels n'ont de pertinence que dans la mesure où ils indiquent le mouvement ou le maintien de ces mêmes frontières. Dans la lignée de l'approche de Barth, Danielle Juteau (2015) 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 (Juteau, 2015 :32)

Cette représentation de l'ethnicité déconstruit les approches essentialistes qui construisent les groupes ethniques comme des entités « naturelles » et « immuables » (Juteau, 2015 :9). Les traits culturels se construisent donc, pour Juteau, dans un processus relationnel :

> C'est dans la relation de communalisation que les acteurs donneraient un sens à des attributs communs qui serviraient alors de fondement à l'action sociale et à la formation de groupes (Juteau, 2015 :18).

Deirdre Meintel, également anthropologue canadienne, s'intéresse à la construction des identités migratoires dans la lignée de l'apport de Barth. Dans son texte sur les « Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité » (1993), elle définit la notion d'ethnicité comme suit :

> « ethnicité », employée ici, englobe non seulement la notion d'identité ethnique, mais aussi les modèles culturels qui caractérisent le groupe – certains d'entre eux servant à le délimiter –, les systèmes sociaux, les institutions, les organisations, les activités et politiques, qui peuvent amener une catégorie sociale à devenir un groupe ethnique (Meintel, 1993 :10).

Meintel souligne non seulement l'influence du cadre culturel sur la fabrication des frontières entre les groupes ethniques, mais aussi le contexte politique, cela dans le cas de la formation de l'identité québécoise. Elle montre le rôle de l'État dans l'essentialisation culturaliste des groupes sociaux et souligne l'importance de tenir compte des contextes d'initiation. Les approches constructivistes de la catégorie d'« identité » ont fait l'objet d'une critique chez Roger Brubaker (2001) qui s'interroge sur sa pertinence en tant que catégorie d'analyse. Brubaker reproche à ses postures l'exigence de conceptualisation qu'elles imposent aux phénomènes qu'elles considèrent eux-mêmes comme « multiple[s], fragmenté[s] et fluide[s] » (Brubaker et Junqa 2001 :70). Après avoir retracé les origines du terme dans la discipline, les problèmes liés à certaines applications et la différence fondamentale entre l'usage du terme en tant que catégorie de pratique et d'expérience sociale quotidienne (par les individus et l'État) et d'autre part, en tant que catégorie d'analyse sociale et politique (la première n'impliquant pas nécessairement la seconde), Brubaker et Junqa proposent deux notions moins problématiques. Premièrement, l'« identification » qui implique de spécifier les individus ou groupes se prêtant à l'identification. Deuxièmement, le terme d'« auto-compréhension » défini comme « un terme dispositionnel qui désigne ce que l'on pourrait appeler une subjectivité située » (Brubaker et Junqa, 2001 :77). Ces deux termes évacuent les significations réifiantes d'« identité », notamment cette idée de similitude :

> Sur un plan sémantique, l'identité implique une similitude dans le temps, ou entre les personnes ; c'est pourquoi il est maladroit de continuer à parler d'identité si l'on rejette la notion de similitude que le terme implique (Brubaker et Junqa, 2001 :77).

Dans un texte antérieur (2010), Brubaker et Cooper critiquaient l'usage à des fins analytiques d'une catégorie de l'expérience sociale. Car cet usage implique plusieurs présupposés problématiques :

> 1. Identity is something all people have, or ought to have, or are searching for.

> 2. Identity is something all groups (at least groups of a certain kind - e.g., ethnic, racial, or national) have, or ought to have.
> 3. Identity is something people (and groups) can have without being aware of it. In this perspective. Identity is something to be discovered, and something about which one can be mistaken. The strong conception of identity thus replicates the Marxian epistemology of class.
> 4. Strong notions of collective identity imply strong notions of group boundedness and homogeneity. They imply high degrees of groupness, an "identity" or sameness among group members, a sharp distinctiveness from non-members, a clear boundary between inside and outside (Brubaker et Cooper, 2000 :10).

La conséquence de ces présupposés est justement ce que ces approches critiquent le plus, c'est-à-dire la formulation de nouvelles conceptions substantivistes et essentialistes des groupes en question et de leur identité. Nous reviendrons plus loin sur l'intérêt de cette approche pour notre étude.

1.1.4. L'identité maya au Yucatán : enjeux autour de l'ethnicité

Les analyses historico-anthropologiques du recueil : *The Maya Identity of Yucatan, 1500-1935: Re-Thinking Ethnicity, History and Anthropology?* (Castañeda et Fallaw 2004) interrogent l'« ethnicité maya » et ses mutations historiques entre 1500-1935, et cela en adoptant un regard critique sur la question de ses frontières. Ces études montrent que dans la péninsule, le terme « Maya » a été construit vis-à-vis des politiques publiques et non dans un rapport dominants/groupes subordonnés (Castañeda, 2004 :42). Puisque les signifiés ont en fait un usage sélectif re-conceptualisé et calculé, répondant stratégiquement à l'« interpellation » coloniale, puis, étatique dans le but de négocier des modes de gouvernances spécifiques (Castañeda, 2004 :46). Ces auteurs montrent que, contrairement au Guatemala, la construction de l'ethnicité au Yucatán a été co-construite entre l'État et les groupes sociaux en question, et qu'elle n'a pas été réalisée sur un plan horizontal avec d'autres groupes ethniques (métis, *ladinos*). Quetzil Castañeda en conclut qu'au Yucatán, les « Mayas » n'existent substantiellement pas. Les textes de ce recueil rompent ainsi avec les paradigmes scientifiques de la continuité, notamment postulés dans la littérature nord-américaine. Malgré la continuité spatiale avec les civilisations pré-hispaniques, les développements socioculturels depuis la colonisation ont, pour ces auteurs, créés des ruptures temporelles et sociodémographiques qui font que l'ethnicité maya ne peut pas être considérée comme une catégorie *sui generis*.

Dans la même veine que ces recherches, mais travaillant sur le développement de catégories ethniques au Yucatán depuis le XVI^{e} et leurs usages individuels dans les interactions sociales,

Wolfgang Gabbert (2001) critique aussi fortement les partisans de la continuité des identités actuelles par rapport à la culture maya préshipanique. Il dénonce aussi les récents usages de critères biologiques et culturels qui argumentent en faveur de l'unité catégorielle (Gabbert, 2001 :462). Il propose d'analyser l'ethnicité non pas d'un point de vue « ethnique », mais plutôt dans ses logiques sous-jacentes et ses usages stratégiques, et en fonction des différents contextes sociaux (Gabbert, 2001 :463). Dans la veine, toujours de l'approche barthienne[30], il cherche à saisir l'ethnicité comme un processus historique constamment reproduit par les acteurs dans le but de négocier des ressources auprès de l'État.

De plus, il n'existerait aucune preuve empirique qui souligne une quelconque conscience ethnique partagée, que ce soit chez les *indios* ou *indígenas* de l'époque coloniale ou ceux de la fin du XIX^{e} siècle. Cette catégorie sociale aurait été imposée par le pouvoir colonial, puis par les politiques publiques sur la base de critères biologiques, sans que les désignants s'auto-identifient de cette manière. Gabbert montre aussi l'absence du critère de différenciation ethnolinguistique à l'époque coloniale, puisque les métis et certains *ladinos* (les autres catégories sociales de l'époque) parlaient aussi couramment le maya yucatèque. Selon lui, c'est suite aux mouvements de résistance[31] pendant la guerre des castes que les connotations négatives du terme *indios* émergent, et que ces perceptions sont peu à peu adoptées par ces mêmes *indios*. Ce n'est qu'à partir du XX^{e} siècle et après l'impact idéologique des révolutions mexicaines dans le Yucatán (1910-1917), que ces catégories auraient été légèrement revalorisées avec le début des politiques publiques indigénistes, bien que restant associées aux classes populaires (Gabbert, 2001 :474). Dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, l'essor de l'industrie du tourisme et les politiques de folklorisation péninsulaire ont donné une impulsion sémantique élitiste à la catégorie : les « Mayas du Yucatán » sont alors associés, de manière stéréotypée, à la civilisation préhispanique et à ses grandes avancées. Mais cette catégorie occulte totalement les réalités socio-économiques quotidiennes des ouvriers et paysans yucatèques.

A partir des années 1970, c'est l'élite indienne du Yucatán, issue des milieux de l'éducation, proche ou actrice des programmes indigénistes, qui apporte un changement sémantique à ce terme dans l'espace public, par l'initiation d'un processus de revitalisation et de

[30] Suivant son approche générale : "First, we give primary emphasis to the fact that ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people" (Barth, 1969 :10).

[31] Au sujet de la guerre des castes et des mouvements de résitances dans cette région, voir : (Reed 1971 ; Gabbert 2004).

préservation[32]. Ces processus de revitalisation concernent donc des contextes sociaux en particuliers. L'« identité maya » est activée, comme une catégorie d'auto-identification, par une élite métisse ou indigène (enseignants, agents du développement, employés de l'INI) de classe moyenne, qui cherche à rationnaliser les cosmovisions mayas dans une rhétorique homogénéisante. Les personnes qui parlent le Maya yucatèque dans les communautés, privilégient quant à eux les termes « *mestizo, mayero, campesino, gente del pueblo* » (Gabbert, 2001 :466). Gabbert nous rappelle ainsi l'importance de différencier les catégories sociales présentes dans la société yucatèque, les groupes basés sur celles-ci et les individus qui les utilisent dans la pratique (Gabbert 2004 :479).

Ces acceptions constructivistes, relationnelles et non-substantitivistes de l'ethnicité et de ses frontières dans le contexte mexicain ouvrent la voie à l'approche transnationale. A partir du postulat que les frontières ethniques se construisent dans la relation à l'autre, les contenus culturels et religieux sont aussi les produits de ces interactions. La mobilité transnationale peut être considérée comme un autre facteur de déplacement et de fluctuation de ces frontières. La circulation d'une « spiritualité » associée à un imaginaire maya, implique des modalités d'appropriation et de recomposition d'un endroit à un autre, par-delà les frontières nationales et ethniques. La transnationalisation met donc en exergue le caractère situé des catégories identitaires[33]. Penchons-nous maintenant sur l'historiographie des mouvements mayas du Guatemala, qui met plutôt l'accent sur les dimensions militantes et sociopolitiques de l'identification à cette catégorie ainsi qu'aux cosmovisions s'y rattachant.

1.1.5. Les mouvements mayas au Guatemala

En 2012, la population totale du Guatemala s'élève à 15,073, 375 habitants. Sur ce total, le 40% s'identifie comme « indigène » et 51% vivent dans les zones rurales du pays (INE 2013)[34]. Le pays est divisé en vingt-deux zones politiques et administratives appelées « départements ». Pour le spécialiste des mouvements indigènes latino-américain Kay B. Warren, la carte étatique des divisions administratives a été depuis les années 1990 au centre

[32] Dans le sens politique de revitalisation culturelle des langues, des coutumes, etc.

[33] Sur l'impact de la transnationalisation (d'un point de vue de la mobilité migratoire) sur les frontières de l'ethnicité et des traditions religieuses mayas k'iche' du Guatemala, à travers l'exemple de la communauté maya de San Andrés Xecul et de la migration de locaux vers les États-Unis, voir le livre de James MacKenzie, *Indigenous Bodies, Maya Mindis : Religion and Modernity in a Transnational K'ich'e Community*, University Press of Coloardo, 2016.

[34] INE est une abréviation de l'Institut National de Statistique du Guatemala. Ces chiffres proviennent du relevé de 2012 : https://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2014/02/26/5eTCcFlHErnaNVeUmm3iabXHaKgXtw0C.pdf, consulté le 13 juin 2018.

des préoccupations des mouvements pan-mayannistes guatémaltèques. Celle-ci ne rend pas compte de la variété des langues mayas et des différenciations politiques indiennes opérées par *municipio* (« commune » ou « municipalité ») (B. Warren, 1998: 14). Mais l'État considère qu'une vingtaine de langues mayas sont parlées, ainsi qu'une langue indo-africaine, le *caribe* ou *garifuna*. A l'époque coloniale, ces langues constituaient le critère de différenciation des groupes ethniques par zone géographique. L'imbrication entre religion et politique est particulièrement importante au Guatemala, probablement en raison de la conflictualité historique particulièrement violente : succession de gouvernements autoritaires entre 1821 et 1944 ; conflit agraire ; exploitations de la main-d'œuvre indienne ; conflit armé entre 1960 et 1996, avec ses violences sexuelles ; criminalisation des protestations sociales (Macleod 2013b). Le domaine du religieux y est un « lieu du politique », un outil de reformulations identitaires en interaction avec l'espace public et ses modalités d'intervention (Garzía-Ruiz et Michel 2012). Au Guatemala, c'est auprès des « mouvements mayas »[35] que l'on retrouve le plus souvent cette dynamique d'appropriation et de resignification de la catégorie identitaire « Maya » (Bastos *et. als.*, 2007 :19). Ses principaux leaders entrent dans l'espace public à partir des années 1960, au contact des agents catholiques de la théologie de la libération et pendant les vagues de protestations liées à la réforme agraire (Konefal 2010 ; García-Ruiz 1993 ; Davis 2004 ; Le Bot 1992). Comme ça été le cas au Mexique, au Guatemala, leur apparition décisive sur la scène nationale date de la commémoration de la colonisation en 1992, avec une volonté d'autonomisation radicale par rapport au catholicisme. Ces courants sont politisés et recherchent la « revitalisation », la « redécouverte » et la réaffirmation des « coutumes, valeurs et croyances mayas » (Davis 2004 :13). Ces mouvements sont organisés autour de la promotion de l'auto-détermination culturelle et de la reconstruction de l'« identité maya » (Althoff 2013 ; García-Ruiz 1994).

Au Guatemala, ce contexte de reformulation de l'« identité maya » au sein de ces mouvements– qui passe par des processus de politisation, de revendications et de revitalisations culturelles - est celui qui voit naître l'acception positive et valorisante de l'« ethnicité maya » dans les interactions sociales (Bastos *et. als.*, 2007). Cette observation permet à Bastos de souligner le caractère situé et historiquement contingent des classifications ethniques dans ce pays (Bastos *et. als.*, 2007 :16). La dimension politique n'est généralement pas isolée des revendications culturelles et des représentations cosmovisionnelles. C'est à partir des années 1990, que ces mouvements de renouveaux identitaires intègrent des

[35] Des mouvements au pluriel, puisque fragmentés à l'interne.

éléments de la cosmovision, qui vont progressivement devenir des critères de définition propres (Bastos, Tally, Zamora, 2013 :324). Ce fait concerne surtout les minorité indigènes guatemlatèques de classes moyennes, actives dans ces mouvements mayas[36].

Cette cosmovision repose principalement sur la notion d'harmonie avec la nature et le cosmos, de complémentarité entre les sexes, de développement spirituel, mais aussi sur une approche spécifique du temps, avec l'usage de calendriers cycliques (Bastos *et. als.*, 2007 :8).

Le retour à la cosmovision, implique, pour ces mouvements, une décolonisation des imaginaires symboliques ; la pureté recherchée est localisée dans le « noyau dur » commun localisé dans cette notion de « spiritualité » (Bastos *et. als*,. 2013). Ces processus de décolonisation marquent le passage de la construction ethnico-politique du Maya à sa restitution politico-spirituelle (Bastos *et. als.*, 2013 :334). Pour M. Macleod, la cosmovision maya est un lieu de résistance, de contestation et de redéfinition des rapports de genre, et une ressource dans les luttes de femmes pour l'équité et l'émancipation (Macleod 2013). Mes recherches exploratoires dans une communauté k'iche' du Guatemala confirment cette conception de la cosmovision comme élément moteur de luttes séculières (Farahmand 2014).

La différence entre la mayanité militante et politisée du Guatemala et la mayanité non politisée du Yucatán réside donc dans les relations différenciées, historiquement et socialement construites, avec l'ethnicité maya. Le phénomène 2012, comme nous le détaillerons par la suite, est un autre indicateur de ces différences. Au Guatemala, la date du 21.12.2012 a été probablement la source la plus récente de rapprochement entre les registres religieux et politiques chez les acteurs des mouvements mayas. Cette date fixe ces deux usages extrêmes de la mayanité militante et la mayanité new age (Farahmand 2014).

Les travaux de Morna Macleod (MacLeod 2013a , 2013b) sur « 2012 » au Guatemala, ainsi que de James Mackenzie sur les organisations k'iche' guatémaltèques et « 2012 » (MacKenzie 2015) ont aussi montré que ce phénomène a généré, dans ce pays, la création de toute une vague de discours et d'activités de type politico-spirituels. Ce modèle de mayanité militante du Guatemala et d'imbrication entre politique et religion se retrouve au Chiapas et au Mexique. Dans ce dernier pays, les politiques nationales vis-à-vis des groupes indigènes ont abouti, dans les années 1990, à la formulation d'un discours identitaire fort, notamment au sein du mouvement zapatiste. Ce discours invoque la préservation des spécificités culturelles et se base notamment sur des revendications autour de l'autonomie et l'accès aux terres.

[36] La manière dont la « Cosmovision » est exprimée et formulée dans les communautés indigènes peut être considérablement différente. Voir à ce sujet, les travaux de James MacKenzie, notamment (Mackenzie 2009).

1.1.6. Des mouvements indigènes aux phénomènes « néo »

Si comme nous venons de le voir, la territorialité, la langue et l'héritage généalogique sont des critères centraux dans la définition de l'autochtonie. Même si celle-ci varie d'un contexte à l'autre, ces facteurs restent des éléments déterminants dans les discours des institutions publiques et dans les appropriations sociales. Dans la littérature scientifique, le problème se situe à un autre niveau, les approches constructivistes et interactionnistes déconstruisent l'immuabilité des contenus culturels, tandis que des chercheurs comme Roger Brubaker nous mettent en garde contre un tel relativisme, et proposent de nouveaux termes pour distinguer les niveaux de discours émiques et étiques. Les acteurs au centre de notre recherche doctorale ne sont pour la plupart ni autochtones ni « Mayas » dans le sens de la désignation socio-politique, mais cette identité reste pour elles une catégorie de l'expérience sociale. Ces individus se sentent *spirituellement* Mayas.

Mais quel est donc ce phénomène d'identification[37] à des catégories ethniques, qui consiste à puiser dans un héritage historique et culturel ancien, souvent idéalisé, et de le reformuler dans le présent sous une forme spiritualisée et décontextualisée. Le concept de « tradition inventée », formulée par Eric Hobsbawm pour le contexte européen peut éclairer ce phénomène :

> 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 (Hobsbawm et Ranger 2006 :12).

Les traditions inventées peuvent également se produire lorsque les « supports » 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 » (Hobsbawm et Ranger 2006 :15-16). 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 pré-chrétiennes sous la forme de nouvelles religiosités ou de spiritualités transnationales. Une revue de la

[37] L'usage de l'expression « identification » fait donc référence ici à l'approche de Roger Brubaker mentionné plus haut (2001), elle permet d'éviter les représentations essentialistes de l'identité.

littérature nous permet de diviser ces mouvements en deux grandes tendances (Boissière et Farahmand, 2017)[38].

1.1.7. Première tendance dans les mouvements « néo »

La première tendance concerne les traditions païennes actuelles qui se donnent pour objectif de revivifier les traditions spirituelles préchrétiennes des régions de l'Europe de l'ouest (Harvey 2016, 2014 ; Bouchet 2001 ; François 2007). Dans ce champ d'étude, Sybille Rouiller et Nicolas Boissière ont récemment étudié des groupes déo-celtes français et québécois. Les groupes déo-celtiques se revendiquent du chamanisme occidental, en quête d'un *Age d'Or* celte. Pour le cas français, par exemple, Sybille Rouiller définit le néo-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 (Rouiller, 2016 :4).

Dans le contexte suisse par exemple, comme le souligne aussi Jean-François Mayer (1993), parmi les groupes souhaitant revenir à des traditions préchrétiennes, certaines tendances sont empruntes non seulement d'écologisme, mais aussi de féminisme[39]. Les mouvements néo-païens réalisent des rites aux changements de saisons ou selon les cycles lunaires et dans des lieux naturels afin d'établir des contacts étroits avec ses « esprits ». Ils disent s'inspirer de la sorcellerie du Moyen Âge, du Sabbat des sorcières, et des ritualités païennes de la nature[40]. La figure de Starhawk et son culte à une Déesse primordiale sont aussi connus dans ces cercles. Aux États-Unis, le néo-paganisme est un phénomène numériquement important, mais en France et en Grande-Bretagne se sont plutôt les mouvements druidiques qui reconstruisent

[38] Cette idée a été présentée lors du Congrès de la Société Internationale de sociologie des religions (SISR), édition 2017, à l'Université de Lausanne, dans une perspective comparée Mexique / Canada, conjointement avec Nicolas Boissière qui travaille sur les mouvements néo-druidiques à Montréal.

[39] Ceci, notamment chez les groupes revendiquant un retour à une certaine époque précédant le patriarcat et plus particulièrement en Suisse alémanique, où les livres de Starhawk ont été le plus traduits et diffusés (Mayer, 1993 :149-151). La figure de Starhawk, californienne d'origine, mais mondialement connue comme une activiste féministe depuis les années 1990, est centrale dans ces mouvements néo-païens. Starhawk prône un renforcement collectif du « féminin » passant par un retour à la terre et une sacralisation de la nature. Lors de mes recherches exploratoires en Suisse romande, j'ai pu constater ces influences au sein d'un réseau néo-wiccans, se revendiquant de la tradition néo-sorcellaire britannique de Gardner (dans le sens de *witchcraft*, caractérisé par sa structure hiérarchique rigide et ritualistique).

[40] Sur le néo-paganisme, voir le livre de Graham Harvey et Charlotte Hardman, *Paganism Today*, Thorsons, 1995.

l'autochtonie. En Allemagne, il existe également des groupes se revendiquant d'un héritage germanique ancien ; ce phénomène est qualifié de « néo-germanisme » (Mayer, 1993 :151).

1.1.8. Deuxième tendance dans les mouvements « néo »

Dans le cadre de cette thèse, c'est la deuxième tendance qui nous intéresse le plus, c'est-à-dire les groupes puisant dans un héritage autochtone précolonial, passant par le New Age. Dans le contexte latino-américain, ce phénomène a été qualifié de néo-indianisme par Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006). Il s'agit de mouvements de renouveaux des traditions préhispaniques d'Amérique latine qui intègrent des spiritualités new age.

Il existe une littérature anthropologique récente sur ces mouvements en quête d'autochtonie au travers d'une culture dite New Age en Amérique latine. Je fais référence ici aux importants travaux de Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011, 2013), et Francisco De la Peña (1999, 2001), et comme mentionné, la recherche de Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006). Les travaux de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga et Nahayeilli Juárez Huet (2013) 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 et de resémentisation contextuelle au sein des groupes ethniques locaux qui cherchent justement à revitaliser leurs traditions. Inversement, les *new-ager*s, en quête de traditionnalité, d'authenticité et d'autochtonie, s'inspirent aussi des traditions préhispaniques et leur donnent des nouvelles significations. Le résultat de cette rencontre entre le local et le global est signalé par le préfixe « néo » (néo-tradition, néo-religion, néo-mexicanité, néo-indien, néo-ethnique, etc.) dans le sens d'une requalification du traditionnel (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga et Juárez Huet, 2013 :18). Dans son article, *Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme* (2011), Renée de la Torre indique que la vision utopiste et millénariste du New Age, pénètre en Amérique latine à travers le « Mouvement du Potentiel humain », pionnier du New Age californien des années 1960. Ce mouvement se déplace d'abord en Europe, puis en Amérique latine (De la Torre, 2011 :148). Au Mexique, le New Age aurait d'abord été diffusé par l'intermédiaire de la Grande Fraternité Universelle (GFU) dans les années 1970[41]. Les recherches de Cristina Gutiérrez Zúñiga (2012) montrent que dans les années 1990, une septantaine de groupes se revendiquaient déjà du New Age dans la région de Guadalajara au Mexique. Les réseaux new age se « latino-américanisent » avec la création de mouvements tels que « l'Asociación Antropología Gnóstica » et « s'ethnicisent » à l'instar de la GFU.

[41] Nous reviendrons sur ce courant ésotérique français dans le chapitre VII.

Celle-ci devient ainsi la « Mancomunidad Iniciática India Solar » (MAIS) lorsqu'elle rompt avec les traditions orientales pour intégrer les systèmes indigènes amérindiens. La GFU intègre alors également ouvertement des éléments issus de la culture new age. Ainsi, le New Age pénètre en Amérique latine dans la deuxième moitié du XXe siècle par des réseaux occidentaux transnationaux et néo-ésotériques.

1.1.9. De l'idolâtrie au primitivisme contemporain

L'Amérique latine du XVI[e] siècle est caractérisée par un long processus d'évangélisation des populations locales. L'acteur ecclésiastique sans doute le plus important de cette période est le dominicain Bartolomé de Las Casas (1484-1566). C'est lui le premier à avoir construit théoriquement la notion d'« idolâtrie » dans son ouvrage majeur : *Apologética Historia Sumaria*, rédigé en 1550 (Bernand et Gruzinski, 1988 :41). Il compose sa grille de lecture en prenant appui sur des exemples de pratiques « païennes » de l'Antiquité, et procède à une analyse « anthropologique » de la civilisation indienne. « Anthropologique » dans le sens qu'il cherche à s'émanciper d'une seule lecture théologique pour analyser les fondements d'une culture considérée comme radicalement autre.

Loin d'être une civilisation d'« arriérés » comme pouvaient le sous-entendre un bon nombre de ses contemporains, Las Casas procède à une défense et à une valorisation des productions culturelles indiennes. Seulement, ce qui pourrait sembler paradoxal, il le fait en dénigrant leur « religion » ; la notion de « religion » étant entendue ici comme la catégorie même de Las Casas.

En prenant comme modèle le christianisme et ses différents éléments constitutifs (lieux de culte, prières, prêtres, etc.), Las Casas analyse les multiples formes de la civilisation indienne compatibles avec celui-ci. Il constitue finalement une « religion indienne » à partir d'une application du modèle chrétien. Les Indiens, selon lui, disposent donc d'une « religion » à part entière (avec temples, prêtres, etc.). Seulement, bien que proche du christianisme, cette religion repose sur de prémisses fausses. En effet, les Indiens ont bien compris la nécessité d'honorer la « transcendance », seulement, ils s'égarent en sacrifiant à de « faux dieux », comme jadis les « païens » de l'Antiquité sacrifiaient aux idoles. La catégorie religion dans ce contexte missionnaire symbolise donc la « vraie religion » tandis que l'idolâtrie fait référence à des pratiques païennes, non légitimes. Comme les prémisses de la « religion » des indigènes sont fausses, Las Casas rend possible l'évangélisation par l'acculturation, cela en substituant aux « fausses » pratiques « religieuses » indiennes les « vraies » pratiques religieuses

chrétiennes. En somme, l'idolâtrie est « le culte faux et erroné rendu à des faux dieux et à de fausses créatures », une « superstition »[42], une « sauvagerie », la « fausse religion » des indigènes, qui justifie le développement de l'évangélisation, la « répression des survivances païennes » et l'imposition du modèle culturel chrétien occidental (Bernand et Gruzinski, 1988 :49, 218). Le principe de l'idolâtrie part donc du présupposé que les Indiens sont « religieux » à leur manière et qu'ils peuvent donc accueillir la révélation chrétienne. On pourrait dire que cette première vague d'évangélisation ne se réalise que superficiellement dans les sociétés latino-américaines. Les populations locales ont résisté en développant différentes stratégies d'articulations entre catholicisme romain et représentations préhispaniques. Les phénomènes actuels de néo-indianismes reposent donc sur un double niveau de syncrétisation, entre la culture espagnole et latino-américaine d'une part, entre le New Age et les cosmovisions indigènes d'autre part. Après la diabolisation des cosmovisions indigènes, perçues comme « idolâtriques », accusées de paganisme, nous assistons aujourd'hui à un mouvement inverse : des *seekers* occidentaux en quête de « spiritualités indigènes » revalorisent les cultures autochtones comme des traditions authentiques, écologiques et pacifiques.

1.1.10. La catégorie du néo-indianisme : avantages et limites

Galinier et Molinié ont thématisé ces logiques d'idéalisation à travers l'expression de néo-indianisme. Ce phénomène observé en Amérique latine depuis 1990, est analysé en perspective comparative entre le Mexique, sous l'angle des traditions néo-aztèques, et le Pérou depuis les courants néo-incas (2006). Ces groupes construisent une culture en miroir avec les occidentaux - principalement des *new-agers* – créant ainsi de nouvelles altérités, basées sur des stéréotypes de l'Indien. Mais paradoxalement elles s'affirment entre « particularisme dans le local » et « 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 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 (Galinier et Molinié, 2006 :8-9).

[42] « Superstition » dans le sens de *super-stitio* synonyme de *super-stare* : « une idéologie divine qui détourne la vie et qui éloigne de la vérité (au-delà de la vérité) », dans ce discours, les « païens » ne « connaissent pas le vrai Dieu », leur croyance est donc une sorte de « superstition » « contraire au christianisme ». – Contenu du cours du Professeur Nicola Gasbarro, « Epistémologie et historiographie des sciences des religions I », 18.10.2010, Université de Lausanne.

Les axes principaux qui constituent le néo-indianisme pour Galinier et Molinié sont au nombre de huit selon nous :

1. Les néo-indiens font preuve de créativité rituelle.
2. Ils ont un esprit de conquête qui « vise une expansion maximale par-delà les barrières culturelles, sociales et géographiques » (Galinier et Molinié, 2006 :120). Leur universalisme entre en tension avec leur revendication d'une certaine « pureté » et authenticité.
3. Leurs leaders sont, pour la plupart, non-indigènes, urbanisés, et se considèrent généralement « plus purs » que les autochtones des communautés rurales, avec un déni pour leurs conditions de vie.
4. Ils prônent un retour à l'*Age d'Or* indigène dans une perspective millénariste, aspirant ainsi à un « rapatriement d'une Histoire dérobée » par les colons (Galinier et Molinié, 2006 :118). 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 » (Galinier et Molinié, 2006 :119).
5. Ils partent en « quête d'énergie » dans des lieux où ils disent ressentir de hautes « vibrations », qu'ils associent généralement aux sites archéologiques. Par rapport 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 » (Galinier et Molinié, 2006 :120, 305).
6. Le terme « néo-Indien » désigne alors un acte de « d'appropriation symbolique du passé » (Galinier et Molinié, 2006 :19). L'un des avantages du terme, nous disent ces auteurs, est sa non-localisation dans un contexte géographique particulier, qui favorise le comparatisme régional et même transnational (avec des néo-Indiens en Europe par exemple).
7. Historiquement, le néo-indianisme est rendu visible au Mexique avec la Célébration du Cinquième Centenaire de la colonisation, en 1992, qui a été dénoncé fortement par ces groupes (Galinier et Molinié, 2006: 27). Les origines historiques 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 national (Galinier et Molinié, 2006 :93). 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.

8. Dans leurs explications, le néo-indianisme est perçu comme une réponse au dogmatisme des religions traditionnelles ; un « mode alternatif de croyance » à celle du syncrétisme existant, une formulation postcoloniale face à la « crise de la croyance » propre aux sociétés hybrides, qui remettent en cause l'historicité classique (Galinier et Molinié, 2006 :305).

Dans un article plus tardif, portant spécifiquement sur les relations entre les mouvements néo-indiens et les rites à la « Terre-Mère », Jacques Galinier va plus loin dans l'analyse, et prend en compte de la dimension des images (2011). A travers l'expression « le montage des autochtonies », il met l'accent sur le rôle majeur de la manipulation des images et des symboles dans ces milieux. Les images terrifiantes de la terre, une entité préhispanique dévoratrice et monstrueuse, chtonienne, qui réclame du sang, du sperme et d'autres substances, sont occultées, dissolues dans le négationnisme new age. Ces images épurées contribuent à la création de « fictions culturelles aseptisées » (Galinier, 2011 :32), toute image négative contrecarrant l'idéal d'harmonie auquel ces mouvements aspirent est écartée. Lorsque Galinier étudie l'investissement de certains territoires clés par ces groupes, il démontre également la présence les enjeux de légitimations spatiaux et historiques.

Une des limites de l'œuvre de Galinier et Molinié (2006) est probablement sa focalisation sur des unités évènementielles (festivals, séquences rituelles et cérémonies). Il manque par exemple à leur étude, une analyse des trajectoires incluant la variable du genre ou encore celle de la mobilité, ce qui permettrait de comprendre les logiques sociales (collectives et individuelles)[43], d'analyser les discours et leurs contextes sociaux. Ces auteurs n'ont d'ailleurs pas analysé de près la dimension transnationale de ces groupes, leurs réseaux, les dynamiques de pouvoir qui les structurent ou encore les logiques derrière l'organisation des rituels ou des représentations symboliques. Leur démarche consiste à observer un phénomène historiquement récent, à retracer ses origines contextuelles, ses caractéristiques socio-démographiques et, finalement, à dénoncer son inauthenticité. Derrière leur réflexion critique, il semble se cacher un présupposé, une idéologie anthropologique que Jean-Loup Amselle

[43] Telles que des logiques thérapeutiques, la quête de reconnaissance ou des enjeux identitaires.

commente dans son article sur « Le retour de l'indigène » publié en 2010 dans la revue *L'Homme* (2010) :

> 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 néo-chamanisme 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 (Amselle, 2010 :135).

Les approches qui nous intéressent de plus près dans cette thèse sont celles d'anthropologues qui évacuent les grilles d'analyses normatives pour étudier les phénomènes « néo » à travers une analyse des réseaux, des parcours de vie et de la mobilité (De la Torre 2012 ; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, Juárez Huet 2013). Mais aussi les approches cherchant à innover sur le plan méthodologique favorisant une anthropologie multi-située en contexte de transnationalisation (Capone 2004). Comme le souligne Illario Rossi sur la méthode de l'anthropologie en contexte contemporain de glocalisation, dans son ouvrage majeur *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical* :

> L'enquête de terrain, en effet, n'est plus le lieu de domestication du différent, ni le temps de l'épreuve qu'était la réduction d'autrui à ses propres mesures. Il s'agit au contraire d'écarter toute tentation de réification de la notion d'ethnie, qui « n'est pas le fondement, mais le produit d'une classification » [citant Kilani, 1994 :26]. Dans cette perspective, la rencontre avec l'altérité tend à se transformer, de reproduction d'un absolu, en une construction rassemblant une multiplicité d'absolus. La relation à la différence devient ainsi l'occasion d'expérimenter un regard nouveau, nous permettant de passer d'un discours « sur » une culture à un discours « de » culture et en même temps de nous affranchir de nos préjugés pour interroger nos connaissances ainsi que nos limites (Rossi 1997 : 11).

Le défi de cette thèse a été de comprendre, avec un regard affranchi de préjugés, ces renouveaux mayas new age, c'est-à-dire la néo-mayanité, comme un mouvement identitaire sérieux qui a des conséquences importantes sur les frontières de l'ethnicité.

1.1.11. L'« appropriation culturelle » comme paradigme scientifique : enjeux et limites

La création de ces nouvelles identités soulève le débat épineux de l'appropriation culturelle qu'il semble crucial de parcourir dans ce cadre théorique. Les *seekers* sont souvent qualifiés de pilleurs de savoirs, critiqués pour leur production d'images romantiques et fantasmées des Indiens, idéalisant leurs modes de vie « pré-industriels », nostalgiques d'un *Age d'Or*. Ils sont

accusés d'ancrer ces représentations dans une notion statique de la culture, de produire une historicité spéculée, de décontextualiser les narratives locales. Enfin, ils sont dénoncés pour leur manque d'intérêt porté aux politiques indigènes - c'est justement l'une des critiques de Galinier et Molinié (2006). Au Canada, par exemple dans un contexte postcolonial avec un accroissement des politiques et mouvements autochtones ces dernières décennies, le débat sur l'appropriation culturelle est une préoccupation centrale des anthropologues. Laurent Jérôme, qui s'intéresse notamment aux rituels chez les Atikamaekw de Wemotaci (Algonquiens du centre du Québec) fait partie de ces anthropologues qui discutent l'appropriation culturelle et propose des méthodes participatives et collaboratives visant à dépasser les schémas coloniaux et à poursuivre dans la lignée d'un projet d'émancipation (Jérôme 2008a, 2008b)[44]. Dans le champ de la « spiritualité des Atikamaekw », il dénonce aussi fermement les appropriations new-ages, rappelant les conséquences d'une telle activité sur les communautés autochtones. Avec cette approche postcoloniale, on ne peut traiter des renouveaux indigènes passant par le New Age sans formuler des questions éthico-politiques sur la dimension de l'appropriation. En contraste avec cette vision, avec l'adoption d'une approche transnationale du sujet, nous verrons que l'appropriation culturelle ne peut plus constituer pour nous un angle d'analyse en soi. Cela en raison de la multilatéralisation des transferts qui amène au dépassement des oppositions classiques centres-hégémoniques *vs.* périphéries-subalternes. L'appropriation culturelle reste toutefois une dimension importante à considérer et à thématiser, puisque l'on observe une hiérarchisation des accès aux identités transnationales en termes de classes sociales. En ce sens, l'approche de Janice Hladki est pertinente. Elle propose de sortir des *Cultural Studies* pour saisir l'appropriation culturelle comme un phénomène plus complexe, qui dépasse les simples relations de pouvoir impliquant des résistances, des subversions, et des oppositions (1994). Hladki comprend l'appropriation culturelle dans la continuité des travaux de Janisse Browning en anthropologie de la culture et des arts, qui définit ce phénomène comme "taking the experiences of 'others,' interpreting them, and materially benefiting from them" (Hladki, 1994 :97, citant Browning 1992). L'appropriation culturelle implique donc ici une dimension de bénéfice matérielle. Hladki critique deux visions concurrentes dans l'état de la recherche sur la question. Premièrement, celles qui perçoivent derrière l'appropriation culturelle des enjeux d'authenticité et la problématique de l'auto-détermination : un groupe dominant qui utilise dans ses formes de productions culturelles, les

[44] Il encourage aussi les protocoles éthiques, notamment ceux qui soulignent les dimensions de la propriété, du contrôle, de l'accès, et de la possession (Jérôme ; 2008b :189).

voix, les expériences ou matériaux d'un groupe opprimé, ce qui induit des rapports de pouvoir et parfois même une critique morale chez les chercheurs (Hladki, 1994 :99). Le biais induit par cette approche est, selon elle, qu'il suppose que les subalternes sont les seuls détenteurs de l'authenticité d'une expérience. Ce qui impliquerait des formes de régulations avec des lignes directrices et des réglementations. Selon Hladki, cette perspective n'intègre pas les « identités hybrides » qui remettent en cause l'opposition dichotomique entre oppresseurs *vs*. opprimés. Cet aspect est aussi au centre de nos préoccupations : comment se déclinent les rapports de pouvoir, dans la formation d'identités « hybrides » transnationalisées ? Faut-il donc déconstruire les grilles de lectures dichotomiques héritées des *Subaltern* et *Cultural Studies* pour analyser la complexité de ces phénomènes ou poursuivre la réflexion dans un mode de pensée binaire ? Nous reviendrons sur cet élément dans la dernière section de ce chapitre. Deuxièmement, les personnes qui justifient l'appropriation au nom des libertés individuelles (liberté d'expression, droit à la liberté religieuse, « *ce qui est à toi m'appartient aussi* »). Or, cette vision perpétuerait aussi l'héritage raciste de la colonisation. Pour Hladki, ces deux approches ont pour défaut d'essentialiser les identités. Elle suggère donc d'éviter les réponses fixes. La question à se poser est, nous dit-elle, la suivante :

> It is imperative to ask why the 'ability' to use the 'voice' of non-dominant cultures is usually an ability of those from a dominant culture and not the reverse. It is also important to note that the ability to do so is fuelled by racist, sexist, and capitalistic practices and is accompanied by privilege (Hladki, 1994 :109).

L'approche de Hldadki est essentielle en ce qu'elle considère l'existence et thématise la question des appropriations inversées. Elle formule, en outre, une autre interrogation pertinente : qui a l'autorité d'identifier une appropriation culturelle et quels sont ses intérêts propres ? Elle souligne ainsi le caractère situé de cette grille de lecture. L'idée d'appropriation demande selon elle des « actes de définitions » et d'analyser des conditions historiques de productions culturelles afin de dépasser les oppositions binaires. La question de l'appropriation culturelle, nous l'aurons compris contient des dimensions politique, éthique et sociale. Elle cristallise, chez les acteurs, des conflits autour de l'authenticité, la légitimité symbolique, mais aussi de l'autorité spirituelle au sujet de qui a le droit de diffuser et d'enseigner, ou non, les cosmovisions ancestrales. L'appropriation culturelle peut représenter aussi un agenda de recherche. Avec la transnationalisation croissante des mouvements néo-ethniques, l'appropriation culturelle émerge de façon encore plus problématique.

La transnationalisation brouille les dynamiques centres-périphéries et l'appropriation culturelle devient multilatérale. Ce fait peut être illustré par l'exemple de Mayas mexicains qui intègrent des symboliques ésotériques occidentaux dans le remodelage de leurs pratiques,

ou par leur intégration de concepts tels que les « chakras » ou la « réincarnation » dans leurs cosmovisions. Dans ce contexte, pouvons-nous encore parler de « mauvais new-agers *vs.* des indigènes victimes ? » pour reprendre l'interrogation soulevée à juste titre par Christina Welch dans ses travaux sur les appropriations new age des huttes de sudation nord-américaines (Welch 2002). L'objectif de Christina Welch est précisément de dépasser ce paradigme qu'elle définit de la manière suivante :

> Cultural appropriation can be said to occur when members of one culture take the cultural practices of another as if their own, or as if the right of possession should not be questioned or contested. (Hart, 1997: 138, cité par Welch, 2002 :21).

Welch perçoit les cultures comme des entités non-statiques, dynamiques et interactives. Par une analyse fine des usages indigènes de certaines pratiques, elle démontre que ceux-ci, ne constituant pas un groupe homogène, ce qui contribue aussi à ces transferts culturels (Welch 2002). Il existe une diversité de formes d'appropriations à la fois endogènes et exogènes, les postures normatives à ce sujet sont donc problématiques souligne-t-elle. L'anthropologue Alejandro Frigerio adopte aussi un regard critique sur cette question en déplaçant la focale (Frigerio 2013). Nous le verrons dans la section sur la mobilité religieuse, sa posture est proche de celle de la sociologue Véronique Altglas. Toutes deux ont pour force de dépasser ce débat autour de l'appropriation culturelle tout en intégrant l'analyse des rapports de pouvoir, mais sous l'angle des logiques idéologiques derrière l'exotisation. Nous verrons, dans les prochaines sections, comment le débat sur les appropriations culturelles est aussi décentré avec les approches transnationales, et l'apport de celles-ci pour notre recherche.

1.2. Construction de l'objet de la recherche

Puisque la littérature s'accorde sur l'inspiration new-age comme la caractéristique principale des mouvements « néo »-indigènes dans les contextes latino-américains, un détour par celle-ci s'avère utile. Parmi les multiples approches académiques du « New Age », nous avons choisi de présenter ici une approche critique qui nous permet de construire théoriquement l'objet de notre recherche. Nous reviendrons par ailleurs sur les définitions substantivistes du New Age et les critiques qui leur sont adressées dans le chapitre II.

1.2.1. Cadre spécifique d'analyse

Renée de la Torre et Cristina Gutiérrez Zúñiga, font partie de ces chercheuses qui, comme nous l'avons mentionné, problématisent directement cette rencontre entre groupes ethniques et New Age. Ces anthropologues ne s'attachent pas à définir le New Age de façon substantielle. Au contraire, elles le considèrent comme une « matrice de sens », c'est-à-dire un cadre de « réinterprétation holiste ». Cette définition leur permet d'évacuer la question des typologies pour percevoir le New Age comme une plateforme en perpétuelle resignification (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013 :14). Cette approche s'avère très utile pour analyser les hybridations récentes entre cosmovisions indigènes et new age[45]. Elle représente le cadre d'analyse le plus spécifique de notre objet d'étude. La dynamique de création de ces nouvelles identités hybrides est à la fois double et inverse, c'est-à-dire :

1. La resignification des cultures traditionnelles à partir de cette matrice de sens, et son impact sur les frontières de l'ethnicité (De la Torre, 2014 :2).
2. L'ethnicisation des contenus du New Age au contact avec les cultures indigènes latino-américaines (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013).

Les études proposées dans cet ouvrage collectif (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013) ont pour objectif non seulement de saisir l'influence du New Age dans les mouvements locaux de « sauvetage » (*rescate*) de l'autochtonie locale, mais aussi dans l'« indigénéisation » (*nativación*) ou l'essentialisation de ces mêmes traditions locales (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga 2013:19). De manière symétriquement inverse, ces recherches montrent que la latino-américanisation du New Age génère une amplification de l'aspect holistique et qu'elle transforme le « Soi » sacralisé en une « spiritualité davantage sociétale que centrée sur l'individu »[46] (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga 2013: 25). Les mouvements transnationaux en quête d'autochtonie se développent généralement au sein de cette plateforme de resignifications multiples, au contenu changeant, situé dans une tension permanente entre le local et le global.

[45] Nous pouvons différencier trois types de cosmovisions : 1. Les cosmovisions syncrétistes de types traditionnalistes (*costrumbristas*) que l'on retrouve majoritairement dans les communautés. 2. Les cosmovisions formulées par les activistes des mouvements mayas, urbanisés, et de classes moyenne, qui cherchent une désyncrétisation et une décolonisation des représentations. 3. Les cosmovisions New Age, créer au contact avec les réseaux globalisés de spiritualités holistes et qui sont, somme toute, fortement empruntes de christianisme.
[46] Traduction personnelle de l'Espagnol au Français.

1.2.2. Originalité de la recherche

Comme nous venons de le voir, il existe une littérature anthropologique récente sur les phénomènes néo-indiens en Amérique latine (Chemin rouge, néo-mexicanité, néo-aztèques ou néo-incas), ainsi qu'une littérature socio-historique, également récente, sur les néo-paganismes et néo-chamanismes ouest-occidentaux. Néanmoins, il existe encore très peu de recherches à proprement parler sur les néo-mayas. Les seuls travaux dans ce champ sont ceux qui l'approchent uniquement sous l'angle du « phénomène 2012 » et du « tourisme mystique » (Bastos, Tally, Zamora 2013 ; Elbez 2016). L'un des objectifs de cette thèse est ainsi de contribuer aux débats sur les phénomènes « néo » à travers une ethnographie de la néo-mayanité, articulée à des angles d'analyse tels que les trajectoires individuelles, le genre ou encore la mobilité transnationale. Dans les prochains points, nous élaborerons une première tentative de conceptualisation de ce champ sur la base de cette première revue de la littérature portant sur le passage de l'autochtonie à la néo-autochtonie[47].

1.2.3. Introduction à la néo-mayanité

Dans sa conférence publique sur le « calendrier maya », le néo-mayaniste[48] 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) ? »[49]:

> 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 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. Nous avons ajouté à cette information ou connaissance qu'ils ont gardée, notre science très avancée, le cercle s'est ainsi refermé[50].

Cet extrait illustre deux faits : 1. L'existence de pragmatisme et d'utilitarisme chez les occidentaux qui s'inspirent ou s'approprient l'altérité religieuse/spirituelle, car il s'agit de

[47] Comme mentionnée notre revue de la littérature est structurée en trois axes théoriques : les phénomènes « néo » ; la mobilité religieuse ou spirituelle ; les termes de spiritualité ou de religion.
[48] Le terme « mayaniste » désigne généralement les anthropologues et archéologues spécialistes des civilisations mayas (Villa Rojas 1985) ; par « néo-mayaniste », j'entends 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). Ce courant est l'une des sources majeures dans les cercles néo-mayas actuels.
[49] Sa conférence publique la plus connue est diffusée en dix-huit parties sur YouTube : http://www.youtube.com/watch?v=fPvC7dv-ROo&feature=relmfu, consulté le 8 octobre 2012. Vidéos sous-titrées en français.
[50] Lungold, *op. cit.*, partie 9, 5 min.

représentations où prime l'usage, un usage personnalisé et subjectivé, ce qui nous renvoie au débat sur les nouvelles spiritualités et le New Age. 2. Le caractère approximatif des représentations occidentales autour des « Mayas » ; ce peuple lointain aux légendes et prophéties mystérieuses dont on ne connaît ni vraiment les origines historiques ni leurs localisations, ce qui caractérise la problématique de l'appropriation culturelle.

Cet extrait n'est pas sans rappeler également un reportage de Gregory Lassalle, « Des dérives de l'art aux dérives du pétrole » (Lassalle 2013). Ce film dénonce l'esprit culturaliste et capitaliste derrière l'organisation de l'exposition « Maya, de l'aube au crépuscule »[51], en 2011, au Musée du Quai Branly. Organisée sous le mécénat de la compagnie pétrolière Perenco, une multinationale qui exploite des concessions pétrolières non loin des sites archéologiques des pièces exposées. Cette exposition met en scène « la civilisation maya du Guatemala » en insistant sur l'esthétisme des cosmovisions et sur les savoir-faire traditionnels tels que le tissage, mais sans contextualisation sociale ou politique des « Mayas d'aujourd'hui ». Un silence gênant règne ainsi autour des conditions de vie et des luttes quotidiennes (Lassalle 2013). Dans son article « We Are *Not* Indigenous ! » (2004), Quetzil Castañeda s'efforce de déconstruire les stéréotypes occidentaux autour de la catégorie « Maya ». Touristes, ONGs, médias, politiques et new ager sont autant d'agents qui participent à la construction d'une image fantasmée des « Mayas » : une image vacillante, entre victimisation excessive, hyper-spiritualisation, militantisation et esthétisation vidées de ses contenus politiques (Castañeda, 2004 :36-38). Les Mayas sont ainsi devenus une catégorie transhistorique, homogène et abstraite, figée quelque part dans une autre dimension, en dehors du temps et de l'espace.

1.2.4. Champ de la recherche

Cette thèse est consacrée aux transformations contemporaines de la mayanité, non seulement lorsque celle-ci se déplace en dehors de ses frontières culturelles, mais aussi au sein même des contextes nationaux qui ont produit cette catégorie socio-ethnique. Elle a pour but d'analyser ces transformations à travers des processus tels que :

- La mobilité religieuse et/ou spirituelle et ses effets sur les frontières ethniques
- La transnationalisation des acteurs, des objets, des images et, des rites
- La création de nouvelles iconographies

[51] http://www.lepoint.fr/arts/maya-de-l-aube-au-crepuscule-21-06-2011-1344332_36.php, Consulté le 21 octobre 2017.

- La dimension du genre
- La politisation ou la neutralisation du politique

L'objectif de cette section est, d'abord, de proposer une structuration de ce champ à travers une typologisation de ces tendances principales. Dans un deuxième temps, nous introduirons les nouvelles identifications à la mayanité, en nous appuyant sur des illustrations ethno-photographiques afin d'introduire les traits communs aux études de cas.

1.2.5. Structuration du champ de la recherche

Dans l'ensemble, ce champ portant sur les transformations récentes de la mayanité, est traversé par des logiques de revitalisation. Celles-ci s'expriment, sur le plan individuel et collectif, par des formes d'auto-identifications, nuancées par rapport aux attributions exogènes et/ou des (ré)-appropriations identitaires, à la fois endogènes et exogènes, intra-culturelles ou inter-culturelles. Parmi ces formes de (ré)-appropriations nous distinguons quatre mouvements généraux : la néo-mayanisation, la mayanisation intra-ethnique, et les appropriations new-ages, et les new-agisations intra-ethniques :

1. Les processus de néo-mayanisations intra-nationaux. Il s'agit par exemple de la création du yoga maya, du kung fu maya et de l'ostéopathie maya par des Mexicains non-mayas d'origine. Ces processus sont accompagnés d'une mayanisation discursive des origines (les Mayas connaissaient le Yoga avant les hindouistes)[52]. Un autre exemple peut être la relecture des traditions mayas préhispaniques par des métis mexicains à travers une grille de lecture new-age.
2. Les mayanisations[53] intra-ethniques. Il s'agit par exemple de mouvements mayas au Guatemala qui revendiquent un héritage préhispanique, passant par des processus endogènes de désyncrétisation. Ces formations sont généralement de types « pan-indigènes ». Elles se présentent en l'occurrence sous la forme de réseaux pan-Mayas[54].

[52] Nous reviendrons sur les termes de cette néo-mayanisation intra-nationale dans le dernier chapitre de ce travail.
[53] Par « mayanisation », il faut comprendre ce concept développé par Santiago Bastos pour analyser l'étendue symbolique des « mouvements mayas » au Guatemala et leurs modalités de réception et de reformulation chez des *outsiders* que sont l'État, les églises catholiques, les agents de la coopération, et des instances privées (Bastos *et. als.,* 2007 :9). Ce processus signifie pour lui, l'action de diffuser les discours et systèmes symboliques mayas par-delà les frontières organisationnelles, à des acteurs situés au-dehors des structures générant ces discours mais aussi leurs impacts au sein de communautés spécifiques (Bastos *et. als.*, 2007 :11-12). Ces acteurs s'approprient et réinterprètent ces systèmes symboliques, qui se voient ainsi transformés (Bastos *et. als.,* 2007 :12).
[54] Voir à ce sujet (Makenzie 2015).

3. Des appropriations new age en tout genre. Il s'agit par exemple d'une cérémonie de hutte de sudation maya en Allemagne, relue dans un langage new age et néo-chamanique par des occidentaux.
4. Des new-agisations intra-ethniques. Il s'agit par exemple d'indigènes qui intègrent une réinterprétation new age de leurs pratiques communautaires, relisant leur représentation du corps en termes de chakras par exemple.

1.2.6. Du Maya « ethnique » au Maya « mythique »

Mon premier étonnement lorsque je suis arrivée sur le terrain au Yucatán, a été d'observer que des groupes spécifiques et des individus considèrent la dimension spirituelle comme l'axe central, voir le seul axe de définition de la mayanité. La dimension politique et militante reste marginalisée dans le mouvement de renouveau maya de cette région, alors qu'elle reste très présente comme nous l'avons vu au Chiapas et au Guatemala.

Ces modes d'identification contemporains, où l'affectivo-spirituel prend le dessus (même dans les cas où l'engagement socio-politique est toujours présent), forment ce champ[55], que j'ai appelé la « néo-mayanité ». La « néo-mayanité » désigne la production, depuis les années 1980, de discours et d'usages dits « spirituels », tirés d'un imaginaire maya préhispanique, qui déplacent et multiplient les ancrages territoriaux par leur caractère transnational.

Ce champ loin de constituer une unité homogène, repose sur une diversité d'acteurs, de représentations et de pratiques. Mais il se distingue toutefois par l'adoption commune, partielle ou intégrale, de discours et pratiques « spirituels » associés à la mayanité sur le plan émique. Ce fil permet de dessiner les frontières d'un champ où circulent des personnes qui sont à la fois, ou à tour de rôle, des producteurs, diffuseurs, et récepteurs. En somme, la mayanité et la néo-mayanité sont deux manières d'exprimer une même réalité : l'invention ou la réinvention de la tradition maya[56].

Le préfixe « néo » souligne ici la nouveauté historique de ces « nouvelles formes d'indianités », *visibles* sur la scène nationale mexicaine depuis les années 1990 (Galinier et Molinié, 2006). Mais de façon paradoxale il désigne surtout un mouvement de « retour » à la

[55] Le concept bourdieusien de « champ » est à comprendre ici dans une acception sémantique. Il est perçu ici comme un espace structuré, dont les frontières, en perpétuelle évolution, sont constamment redéfinies de l'intérieur par les acteurs. Cet espace de la (néo)-mayanité, qui a été mon champ d'observation pendant trois ans, est traversé de luttes de pouvoir, de luttes pour la légitimité symbolique et d'autres enjeux spécifiques qui sont traités dans ce texte.

[56] Mais pour construire l'ossature conceptuelle de cette thèse, il a fallu induire cette distinction qui est surtout de nature chronologique.

civilisation maya antique, retour qui résulte de la rencontre entre le local et les réseaux mondiaux du New Age (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013 :155). L'expression « néo-mayanité » est donc née d'un compromis entre les niveaux d'analyse émique et étique. Elle est une manière d'accepter les modes d'identifications émiques, tout en y apportant des précisions historiques et ethnographiques. Le phénomène dont je fais l'analyse questionne la distinction classique entre le New Age, souvent taxé d'« inauthenticité », et l'indigénéité, synonyme de pureté et de traditionnalité. Mes terrains me permettent de diviser le champ de la néo-mayanité en deux tendances principales. Cette typologisation ne se décline en aucun cas selon des principes comme le degré d'authenticité ou de syncrétisme. Sans vouloir réifier des divisions sociales émiques, elle reprend toutefois la structuration des acteurs par souci de classification des données empiriques. Parmi les dynamiques déclinées plus haut, les deux formes d'identification le plus fréquemment observées sur le terrain sont les deux suivantes :

1. Les Mayas du cœur[57] (*cardiac* en anglais[58]), mayanisant le « New Age »
2. Les Mayas « ethniques » qui resignifient leurs pratiques ancestrales dans le langage du New Age

Malgré cette distinction conceptuelle, ces deux catégories sont reliées, car dans les deux cas, nous assistons à une production de « non-autochtonéité » à partir d'une volonté de retour à l'autochtonie. La notion d'autochtonie est importante ici, car elle renvoie à la dimension politique. La distinction entre « maya ethnique » et « maya cardiaque » est en partie politique, dans le sens large du terme. Cette distinction renvoie à des stratégies qui sont différentes. Mais elle renvoie aussi à des questions d'authenticité, de pouvoir et à toute la discussion postcoloniale, qui veut, et insiste sur ces distinctions.

La différence est aussi d'ordre politique, car elle ne peut être territoriale ou linguistique puisqu'avec sa transnationalisation, la néo-mayanité multiplie et déplace les lieux d'ancrages. La transnationalisation induit donc la dimension politique de la différenciation entre ces deux tendances. Alors que jusqu'alors on pouvait encore analyser dans une perspective subalterniste des oppositions claires pré-colonial *vs.* colonial, territorialement ancrées,

[57] Les Mayas cardiaques sont des personnes qui se sentent affectivement et spirituellement proches de la mayanité sans pour autant répondre aux critères sociaux classiques d'appartenance à l'ethnicité Maya (langue, territoire, ancestralité) et qui opèrent des phénomènes d'hybridations.

[58] L'expression *cardiaque*, renvoie au rythme du cœur. Elle fait référence aux travaux de Marion Bowman, qui dans ses recherches sur le celtisme contemporain, utilise la dénomination « Celtes cardiaques ». Cette dénomination désigne des personnes qui ressentent l'identité celte dans le cœur, sans connexion ancestrale avec la catégorie historique (Bowman, 1995). N'importe qui peut être « celte cardiaque » puisque la relation est d'ordre affectivo-spirituelle.

aujourd'hui ces dichotomies sont floues puisque la précolonialité est devenue l'objet même d'identification par les cultures coloniales.

Par ailleurs, les deux, « Mayas du cœur » et « Mayas ethniques », se retrouvent à la fois dans les « lieux ethniques » (Amérique Centrale) que dans les « lieux cardiaques » (partout ailleurs qu'en Amérique Centrale). Ce fait est en lien avec la transnationalisation, qui a son importance d'un point de vue conceptuel, révélant cette modélisation commune, à l'intérieure de laquelle il est question, pour les acteurs, d'établir de nouvelles frontières identitaires que celles qui étaient territorialement et linguistiquement établies[59]. Sur un plan émique, ces deux catégories sont divisées par des discours sur la pureté et le syncrétisme. C'est pourquoi, dans le chapitre suivant, portant sur la mobilité religieuse, nous discuterons de manière plus détaillée la littérature socio-anthropologique sur ces notions, mais attachons-nous d'abord à introduire les profils socio-démographiques des « Mayas du cœur », la catégorie au centre de ce travail.

1.2.7. Qui sont les Mayas du cœur ?

Les Mayas du cœur présentent des caractéristiques socio-démographiques communes. Ils vivent tous en zones urbaines, sont pour la plupart métis ou non-mexicains et, majoritairement des femmes. Issus des classes moyennes supérieures, parfois des milieux de la haute-bourgeoisie, ils ont pour la plupart suivi des hautes-études et sont le plus souvent diplômés en psychologie. Tout au long du travail sur les parcours de vie, nous nous sommes interrogées sur les logiques de participation, d'appropriation et de reformulation. Nos questions étaient : ces processus répondent-ils à des logiques de reconnaissance, d'ascension sociale, d'estime de soi, de genre, d'affirmation dans l'espace public ou privé, ou encore à des parcours thérapeutiques ? Quels sont les évènements biographiques déclencheurs ? Cet engagement mayaniste répond-t-il à une idée de changement après des déceptions de différents ordres ?

1.2.8. Nouvelles formes d'identification à la mayanité

Les Mayas du cœur opèrent un véritable *shift* entre la mayanité ethnique et la figure d'un Maya mythique, décontextualisé, diffus, « cosmique ». Les illustrations ethnographiques ci-dessous démontrent ce fait.

[59] Sur la question de la globalisation et des frontières socioreligieuses, voir l'important ouvrage de Peter Beyer (2005).



Deux nouveaux initiés à la Tradition Maya Solaire, Mérida, le 12 avril 2014. © Olivier Gschwend

Les membres permanents de la Tradition Maya Solaire, par exemple, ne se définissent pas comme un groupe ethnique ou culturel. Dans leur discours, il est question d'une « tradition spirituelle issue d'une lignée solaire » (Suzana, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). Les participants à ce mouvement s'auto-représentent comme « la réincarnation » de « Mayas cosmiques ». Des entretiens personnalisés avec les participants ont confirmé cette conviction personnelle d'avoir été Maya « dans une autre vie ». Dans ce groupe, la lignée est imaginée comme en témoigne aussi l'extrait suivant[60] :

> Et en cela apparaît un Maya vêtu d'une tunique, et moi j'ai dit, « bon, c'est quoi ça ? », en fait, encore beaucoup de moi – beaucoup des 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'une zone, il 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

[60] Tous ces extraits d'entretiens ont été personnellement traduits de l'Espagnol au Français.

> soleil. On est les enfants du soleil ». Et moi je n'ai pas eu de papa. Mon papa est parti quand j'avais deux ans, et quand j'étais petite, les gens me disaient, « qui est ton papa ? ». Mon papa est parti quand j'avais deux ans, et quand j'étais petite, ils me disaient, « qui est ton papa ? Quand ils allaient à une fête scolaire. Je leur disais, « mon papa est le soleil » (Cristina[61], entretien du 5 mai 2014, Uxmal, Mexique).

Cristina est originaire de Mexico City. Métisse et psychologue de formation, elle est mariée, et mère deux enfants. Elle est cheffe d'entreprise et, elle a reçu une éducation catholique. Elle a grandi dans l'univers de la bourgeoisie mexicaine. Sa vie change radicalement suite à la maladie de son fils. En cherchant une solution non-médicale à son traitement, elle se forme alors à des thérapies alternatives. Dans sa trajectoire, elle entre en contact avec un maya yucatèque, qui l'introduit dans les cercles de la néo-mexicanité. Elle vit son initiation maya solaire comme un engagement profond et absolu avec cette tradition. Cristina perçoit sa mayanité comme une posture ontologique, un état d'être au monde. Dans son esprit, un « Maya » est contenu en chacun, cela sous la forme d'une énergie primordiale et universelle. Son initiation à la TMS répond à des besoins psycho-émotionnels, affectifs, qui résonnent avec son parcours familial. *Kinich Ahau*, représente à ses yeux un père mythique, le père qu'elle n'a jamais eu, et Mère Nah Kin, une mère bienveillante. La néo-mayanité est son outil de reconstruction d'une famille spirituelle[62].

[61] Certains prénoms sont fictionalisés, par soucis d'anonymat.
[62] Nous reviendrons sur l'analyse de son parcours au chapitre VII de ce travail.



Cérémonie de la pleine lune, Tulum, le 13 janvier 2015. © Laetitia Gessler

> Pour parler d'Ixchel. 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 verité est que le catholicisme en Europe, bon dans tous les coins, s'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 parlée, elle m'a – m'a enseignée des choses, elle m'a – m'a montrée des choses, mais très intenses, très divines réellement, très hautes en vibration (Lise, entretien du 8 janvier 2015, Tulum, Mexique).

Lise est d'origine Belge, elle vit à Tulum depuis 2012 et organise régulièrement des cérémonies à la pleine lune et des stages de tantrisme. Elle se dit aussi cranothérapeute. Elle s'est auto-déclarée représentante de l'"énergie féminine" et, se revendique d'un contact qu'elle dit privilégié avec *Ixchel* depuis sa transe mystique dans l'ancienne cité maya de Tulum. *Ixchel* est une figure féminine archétypale issue de la mythologie maya yucatèque (Villar María, 1989). Dans l'historiographie classique, elle est associée à la lune, l'eau, la maternité. Lise se réfère à la figure d'*Ixchel* et d'autres principes comme la notion de *complémentarité*, qu'elle intègre à son quotidien, dans son rapport à elle-même et aux hommes, pour redéfinir les rapports de force entre les genres. Elle relit aussi *Ixchel* à sa quête d'un « féminin sacré » en harmonie avec le monde qui l'entoure. Son discours établit une

dichotomie entre la religion catholique, qui ne l'aurait fondamentalement jamais convaincue, et le sentiment de « connexion », qu'elle dit avoir toujours ressenti dans la nature et au contact avec les animaux. Une connexion diffuse, « moins compliquée » que le catholicisme européen. Cette connexion l'aurait en quelque sorte prédisposée à recevoir les enseignements d'*Ixchel*.



Ricardo, dans sa tenue quotidienne, Mérida, le 9 février 2015. © Laetitia Gessler

En 2015, Ricardo, au centre de l'image, est le premier jeune homme « non-Maya » à intégrer le « Conseil des Anciens Mayas du Mexique »[63] 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

[63] Il s'agit d'une Association basée à Mérida composée de guides spirituels mayas qui ont pour objectif de revitaliser les pratiques et représentations préhispaniques. Nous reviendrons sur cette organisation dans les chapitres VII et VIII de cette thèse.

oaxaciennes, mixtèques et zapotèques (Ricardo, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique). Il pratique l'« acuponcture 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, affective et, de l'ordre du ressenti subjectif.

Pour toutes ces personnes, et les exemples sont encore nombreux, il n'y a pas besoin d'avoir une filiation parentale, linguistique ou territoriale avec la mayanité pour ressentir l'« énergie maya dans son cœur ». Dans cette construction contemporaine de la mayanité, le spirituel et le lien affectif sont des critères d'identification propres. Basé sur une catégorie historique de la mayanité, ces personnes procèdent à une spiritualisation de la catégorie, la situant dans un espace-temps méta-historique et méta-culturel. Les Mayas du cœur construisent leur ritualité et leur système de représentation autour d'une relecture du calendrier maya, avec l'idée d'un nouveau cycle depuis 2012. Ils construisent aussi une réflexion autour du genre, inspirée par le New Age, avec une vision archétypale d'un « masculin » et d'un « féminin » sacrés. D'autres caractéristiques sont leur présence massive sur les réseaux sociaux (Facebook, Instagram, Twitter), l'urgence de transmettre un message à visée universelle, et une approche parascientifique de leurs expériences mystiques. Derrière la lecture « cardiaque » de la catégorie « Maya », on observe une vie sociale diversifiée. Néanmoins, une des caractéristiques fondamentales de la néo-mayanité, celle qui permet au champ d'être reconnu dans sa spécificité, est sa dimension transnationale, basée sur différentes formes de mobilités (spatiales, symboliques, physiques)[64].

1.3. Sortir des Subalternes Studies pour les approches transnationales du religieux

Cette thèse avait pour projet initial une analyse monographique de la municipalité de Xecam à Quetzaltenango au Guatemala, axée sur les contacts récents entre cosmovisions mayas et luttes socio-juridiques au sein d'une coopérative k'iche'. L'approche que nous pensions utiliser se situait dans une perspective proche des études postcoloniales, notamment au travers des textes édités par Ileana Rodriguez, *The Latin American Subaltern Studies Reader* (2001), elle-même dans la lignée des travaux de R. Guha et des *Subaltern Studies*[65] des années 1980.

[64] La transnationalisation est un moteur de transformation du champ à l'infini, car ses frontières sont sans cesse rejouées et réinventées sous son impulsion.

[65] Les *Subaltern Studies* font références ici, aux approches critiques de l'historiographie classique qui voient le jour à la fin des années 1970, dans le contexte de l'Inde postcolonial, élaborée par des historiens indiens et britanniques. Un nouveau débat naît et aboutit à la publication par Oxford University Press-New Delhi, en 1982-1983, de trois volumes collectifs d'essais, compilés sous le nom de : *Subaltern Studies : Writings on South Asian*

L'idée était de déplacer la catégorie des subalternes dans le champ de la religiosité pour comprendre la fabrication des cultures subalternes à travers les narratives des mouvements mayas. L'étude cherchait à comprendre, dans une perspective historico-anthropologique, la création de spiritualités subalternes en résistances – en référence à la « religiosité subalterne » de Veena Das (1999)[66]. Ceci, afin d'analyser la mobilisation du spirituel - mythes et rites préhispaniques réinterprétés - dans les stratégies de luttes des mouvements mayas face à des hégémonies politiques et religieuses, notamment les courants évangéliques qui fleurissent massivement dans cette région depuis les années 1970. Il était question de « redonner la voix » aux acteurs de ces spiritualités marginalisées et, de comprendre leurs subjectivités. Arrivé sur le terrain, au Guatemala, j'observe le leader du centre que j'avais contacté (le Centre Maya pour la paix), relire certaines de ses pratiques dans le langage des chakras, adopter des représentations millénaristes autour du calendrier maya et avoir une mobilité transnationale liée à ces activités. Avec cette mobilité transnationale, les catégories semblaient moins figées, les rapports de pouvoir et leurs lieux d'ancrages multipliés. Puis, lors du troisième terrain, au Mexique, au sein d'un groupe d'occidentaux et de métis mexicains qui vouent un culte transnational au soleil dans un registre new age et maya préhispanique, les rapports de pouvoir semblaient se déplacer et les discours sur les frontières ethniques et culturelles se transformer. Face à la complexité du phénomène néo-indien, ses héritages éloignés, imbriqués, ses relations transnationales, et la multiplication des spatialités horizontales, les *Subatlern Studies* ne suffisent plus. Ces phénomènes nécessitent des approches qui dépassent la pensée binaire et décloisonnent le regard anthropologique, encore trop souvent focalisés sur des objets mono-spatiaux. Il est donc apparu pertinent de réorienter mes approches théoriques vers les *Transnational Studies*, comme nous le verrons dans le prochain point.

History and Society. A partir de ces premières contributions suivent, jusqu'en 1989, la réalisation de trois autres volumes publiés sous le même titre. Ces six volumes sont édités par l'historien Ranajit Guha et alimenté par les contributions de plusieurs autres chercheurs, notamment Dipesh Chakrabarty et Partha Chatterjee, tous deux spécialistes de l'Inde moderne (Pouchepadass 2000). Dans son introduction à l'ouvrage collectif, *Reading Subaltern Studies*, publié en 2002, David Ludden, l'éditeur, avance qu'à ce jour onze volumes ont été publiés, avec les contributions de plus de quarante-quatre auteurs dits « subalternistes » et que, écrits, souvent de type monographique, ont permis le développement des *Subaltern Studies* (Ludden, 2002 :1-2). Les *Subaltern Studies* s'inscrivent dans la veine de l'histoire sociale, notamment d'historiens anglais tels que Edward Palmer Thompson ou Eric Hobsbawm qui prônent, dans une approche socio-culturelle, une « histoire par le bas » (*history from below*), qui marque une séparation avec l'orientation nationaliste de l'historiographie dominante des sociétés occidentales. Dans la même ligne que ces historiens, Ranajit Guha dans son essai fondateur publié en 1982 : *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India* attaque l'historiographie nationaliste indienne et l'historiographie colonialiste britannique. Elle incite à une nouvelle lecture de l'histoire de l'Inde coloniale qui prenne en considération la voix des « subalternes » et, la « politique du peuple ».

[66] Sur la construction de la culture subalterne à travers le mythe, la narration et les discours symboliques.

1.3.1. Globalisation et transnationalisation : différentes approches

Dans la littérature scientifique traitant des rapports entre religion et globalisation ainsi que de la transnationalisation du religieux, les concepts de « globalisation », « glocalisation », « internationalisation », « transnationalisme » et « transnationalisation » sont des termes apparentés, mais renvoyent à des processus socio-culturels différents.

La globalisation induit des formes d'interconnexions croissantes, par-delà les frontières nationales, ceci sur de grandes distances (Hannerz, 1996 :17). 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 » (Capone, 2010: 244). Elles sont étudiées dans leurs impacts sur la construction des identités individuelles et collectives. Ces effets sont souvent décrits en termes de « bricolage, métissage, créolisation et hybridation » nous dit André Mary (2009 :91). Les débats sur la transnationalisation mettent plutôt l'accent sur l'analyse des processus de déterritorialisation et de reterritorialisation, et sur les relations de pouvoirs qui les traversent. La transnationalisation du religieux est aussi étudiée dans ses logiques paradoxales appelées « trans-logiques ». Ces doubles discours opposent homogénéisation *vs.* fragmentation ou universalisation *vs.* particularisme (Capone et Mary, 2012 :38). Les anthropologues de la transnationalisation du religieux privilégient généralement les concepts linguistiques aux métaphores biologiques pour décrire ces trans-logiques. Les termes de « resémantisation » ou « resignification » sont ici, selon cette approche, plus pertinents que les métaphores biologiques (Capone et Mary, 2012 :39).

1.3.2. Les *Transnational Studies* dans le champ du religieux

La religion en mobilité se prête particulièrement bien aux approches transnationales. En 2009, Thomas J. Csordas utilisais la célèbre expression "Transnational transcendence" pour souligner les formes d'intersubjectivités religieuses transcendant les frontières culturelles toute en en créant, parfois, de nouvelles. C'est par ces processus de transcendances transnationales que Thomas Csordas explique le "réenchantement du monde" à une échelle globale (Csordas, 2009 :2).

Dans le champ des études transnationales appliquées aux faits religieux, Stefania Capone, Sophia Bava, André Mary, Kali Argyriadis et Renée De la Torre sont devenus ces dernières

décennies des figures incontournables (Bava et Capone 2010 ; Capone et Mary 2012 ; Caponne 2004, 2005, 2008 ; Argyriadis et De la Torre 2012). Dans l'introduction de l'ouvrage collectif « Migrations et transformations des paysages religieux » (2010), qui réuni des anthropologues autour de la thématisation des religions en migration, Bava et Capone retracent l'état de la recherche sur les migrations et la transnationalisation du religieux. Elles soulignent que si jusque dans les années 1990, ce champ d'études était alors réservé à l'étude des migrations, il y a depuis les années 1990, de plus en plus de recherches qui s'intéressent à l'articulation entre religion et migration (Bava et Capone, 2010 :4)[67]. Mais avec ce tournant , la mobilité migratoire est considérée dans ses réseaux sociaux, par-delà les frontières nationales et, non plus seulement en relation avec la terre d'origine, mais avec la culture d'accueil et, dans son unité familiale (Capone, 2010 :237). 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 », signifiant « des activités menées par des États-nations » et « transnationales », impliquant la mobilité à des échelles non-institutionnelles (*ibid*). A travers ce *shift*, on passe de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. C'est dans ces années-là, que la notion de « transnationalisme » émerge, toujours appliquée au champ d'études migratoires, dans les travaux précurseurs de Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton Blanc (1994). 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 nationales. Il y a une remise en question de la notion de « globalisation ». A cette notion est substituée le terme « transnational » qui désigne tout phénomène qui traverse les frontières culturelles (Capone, 1010 :238). Ce changement révèle aussi le déplacement du sujet. Les acteurs de l'international que sont les « États-nations » sont remplacés par des flux migratoires, des individus, groupes, ou mouvements. Ces approches réfléchissent alors en termes de « diasporas » ou de « communautés transnationales » qui impliquent des imaginaires et des luttes de pouvoir (Capone, 2010 :239). C'est ainsi qu'à la fin du XX^{e} siècle, le « transnational » n'est plus seulement un objet, mais devient une « perspective », le « *transnational lens* » (Capone, 2010 : 239).

[67] Soulignant, dans son article sur les « Religions en migration », que jusque dans les années 1990, la littérature anglo-saxonne s'intéressait exclusivement à la question des flux migratoires, notamment à travers des approches assimilationnistes, qui analysent les processus d'accommodation et d'adaptation des migrants à la nouvelle culture (Capone, 2010 :236).

1.3.3. Du transnationalisme aux approches transnationales

Le « transnationalisme » sous-tendait une idéologie décrivant à la fois un processus politique inverse à celui de la mondialisation et une « qualité intrinsèque aux phénomènes sociaux ». Ainsi ce terme relevait d'une posture contre-hégémonique et marginale (Capone et Mary, 2012: 27-28). Comme mentionné, 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. Ce concept permet d'étudier non seulement les modalités de déterritorialisation, mais aussi les stratégies de reterritorialisation et de réadaptation dans des contextes différents (Capone, 2010 :242). La transnationalisation provoque donc une multiplication des « lieux de référence » d'une tradition et de ses racines, appuyé sur un fond de relations de « pouvoir et de prestige » (Capone, 2004 :16-17). En raison des itinéraires inversés de la transnationalisation, la littérature anthropologique contemporaine se situe en rupture avec la notion de « globalisation », qui évoque une transnationalisation par le haut, partant des sociétés missionnaires néo-coloniales. En somme, des centres globalisés vers des périphéries marginales (Argyriadis et De la Torre, 2012 :13). Une autre critique est que le concept de « globalisation » ne permettrait pas de saisir toutes les phases du processus, il occulte, entre autres, les étapes de l'appropriation et de la resémantisation (Argyriadis et De la Torre, 2012 :13). Comme nous le verrons par la suite, la mayanité part des régions d'Amérique latine et circule en direction de centres occidentaux et à l'inverse des occidentaux voyagent en Amérique centrale en quête de spiritualités ancestrales. La rencontre entre les deux aboutit précisément à la création de la dimension « néo ».

Les dynamiques sont ainsi doubles et inverses. Si les *Subaltern Studies* auraient pu nous permettre d'analyser les tensions entre propriétés subalternes et appropriations hégémoniques, le concept de transnationalisation nuance ces oppositions dichotomiques. Il nous permettra, nous le verrons, d'analyser, par exemple, la diffusion récente du « phénomène 2012 », d'un continent à un autre et, dans ses différentes phases : délocalisation, circulation, ré-appropriation, resémantisation. Les approches transnationales nécessitent ainsi une maîtrise des codes de chaque contexte, et c'est à ce niveau que se situe leur difficulté. A l'instar des acteurs transnationaux qui maîtrisent un « langage multi-codes », les anthropologues qui étudient ces sujets mobiles doivent développer une « ethnographie multi-langages » (Capone 2014b). Les deux prochains chapitres sont consacrés, le premier, à la littérature sur la mobilité

dans le champ du religieux et du spirituel et le deuxième, a pour but de nous interroger sur les termes du champ symbolique lui-même : de quelles « religion » ou « spiritualité » parle-t-on ?

Chapitre II

Conceptualiser la mobilité au sein du champ religieux

2.1. Les pratiques religieuses en contextes de mobilité : débats et enjeux

Les questions d'appropriations culturelles – en l'occurrence religieuses et/ou spirituelles – dans le champ de l'autochtonie nous renvoient aux pratiques de mobilité dans le contexte de la transnationalisation. L'étude de la mobilité dans le champ du symbolique requiert d'explorer les outils conceptuels analysant ces processus, qui semblent, comme nous allons le voir, être aussi au cœur de la néo-mayanité. Le travail de Véronique Altglas (2014a, 2014b), par exemple, apporte un éclairage nouveau sur les appropriations de l'altérité religieuse. Ceci, sous un autre angle que celui des *Postcolonial Studies*. Elle fait partie des chercheurs qui critiquent les thèses sur la subjectivisation, la privatisation, l'individualisation et la détraditionnalisation du religieux. En effet, ces thèses mettent l'accent sur la primauté de l'autorité, l'expérience personnelle et l'éclectisme des références et ne discutent jamais des logiques, sociales et structurelles, derrières ces reformulations[68]. Dans son ouvrage de 2005, portant sur l'hindouisme occidental, elle arrive à la conclusion que le néo-hindouisme est une version simplifiée, et standardisée de l'hindouisme, et, qu'au contact avec des pratiques comme l'exotisme et le bricolage religieux, il est remodelé autour de la responsabilité individuelle, l'auto-perfectionnement et l'intériorité (Padoux 2006). Derrière ces remodelages, elle observe des logiques de pouvoir, de genre et de classes. Un peu plus tard, Véronique Altglas observe les mêmes processus à l'œuvre dans les mouvements néo-kabbalistiques. Ses thèses représentent l'un des points de départ de cette recherche doctorale.

2.1.1. L'exotisation du religieux

[68] Véronique Altglas analyse notamment les transformations contemporaines de l'hindouisme, qu'elle étudie à travers différents cas d'étude tels que le Siddha Yoga et le Divine Life Society. Elle s'intéresse notamment à leur « néologisation » à travers la double dynamique d'occidentalisation (par des processus de globalisation) et de renouveaux intra-nationaux, appuyés tout d'abord par le développement des technologies digitales, puis, par la transnationalisation de certains mouvements dans des contextes européens et états-uniens (Altglas 2005). Son travail cherche à comprendre ce que ces processus indiquent sur les rapports actuels au religieux dans les sociétés de l'Ouest.

L'« exotisme religieux » de Véronique Altglas (2014a, 2014b) est une notion clé qui permet de sortir du débat sur l'appropriation culturelle sous l'angle des approches postcoloniales. Cette notion permet de penser les mouvements en quête de spiritualités autochtones en termes de logiques sociales d'exotisation de l'altérité. Ce que Véronique Altglas thématise, dans le cadre du néo-orientalisme ou des mouvements néo-kabalistiques, peut être applicable dans d'autres univers religieux et spirituels. L'exotisme religieux pourrait permettre de s'interroger par exemple sur les raisons qui amènent des Mexicains métis et des non-Mexicains à s'initier et à s'approprier des traditions qui se situent en dehors de leurs héritages généalogiques ou culturels directs, mais aussi sur les conséquences historiques et sociales d'une telle pratique. Nous développons dans cette section la posture théorique qui sous-tend cette notion, car elle constitue un modèle pertinent pour analyser appropriations de la mayanité en contexte transnational.

L'expression désigne des individus, qui dans le contexte des sociétés industrielles avancées, s'engagent dans des enseignements religieux provenant de différents héritages culturels sans pour autant se convertir à celles-ci. L'exotisme religieux repose principalement sur une interprétation idéalisée de l'altérité culturelle ou religieuse, et sur les processus de fragmentation, de décontexutalisation et de recompositions éclectiques des systèmes religieux.

Avec cette catégorie, Véronique Altglas développe une critique plus large adressée à la sociologie des religions et contribue ainsi au développement d'une sociologie critique, et cela dans la même veine que les travaux de Matthew Wood avec la notion de « spiritualité » (2010)[69].

L'intérêt de son approche pour notre étude réside aussi dans son positionnement au sein de la littérature socio-anthropologique sur le sujet. Altglas consacre une partie de son livre à discuter de manière critique la littérature sur la relation des individus à la diversité religieuse, ceci en contextes de modernité et postmodernité. Elle reproche notamment à la sociologie des religions d'avoir étudié cette relation exclusivement sous l'angle du « comment », à l'aide de concepts comme le « bricolage » (Lévi-Strauss 1962), le « bricolage religieux » (Luckman 1967) ou encore le Sheilaism (Bellah 1985), et de l'avoir perçue comme des réponses

[69] Sa recherche porte sur une absence initiale, l'exotisme religieux n'a jamais été étudié comme un objet d'étude en soi. Aucun chercheur n'a cherché à comprendre les raisons qui mènent des personnes à renoncer à une appartenance religieuse pour s'intéresser à des ressources symboliques issues de contextes culturels autres, ou comment ces ressources sont rendues disponibles, ni même aux conséquences sociales d'une telle pratique (Altglas 2014a). Elle répond à ces questions à travers l'étude du Siddha Yoga en France et en Angleterre et celle d'un centre néo-kabbalistiques en France, en Angleterre, au Brésil et en Israël.

culturelles aux processus d'individualisation et dé-traditionalisation de la religion. Ces travaux occulteraient, selon elle, les logiques sociales et culturelles derrière ces processus en se focalisant et en surestimant la dimension éclectique du bricolage (Altglas, 2014a :33). L'exotisme religieux, analysé dans son contexte social, offre donc des alternatives aux thèses sur l'individualisme radical (Hervieu-Léger 1999 ; Luckman 1967 ; Heelas et Woodhead 2005). Altglas ne remet pas en cause l'importance de l'expérience personnelle, mais revoit cette idée de façon plus critique. Contrairement au « bricolage religieux » qui désigne une action irréfléchie, incohérente, voire amateuriste, l'exotisme religieux présente une cohérence interne et collective, gouverné par des contraintes sociales.

2.1.2. Le « bris-collage post-moderne » et ses antagonismes

L'approche de Véronique Altglas est antagoniste aux approches d'André Mary sur le bricolage dans le contexte des nouvelles compositions religieuses en contexte de postmodernité. Un détour par l'approche d'André Mary s'avère donc utile pour comprendre la nature de ces positions théoriques.

Pour André Mary, nous ne pouvons plus parler de « bricolage » en contexte contemporain, mais de « bris-collage post-moderne » (1994) dans le sens d'une pratique qui consiste à vider les éléments traditionnels de leurs contenus, de les *briser* en somme (« breaking ») et de les recoller les uns avec les autres sans aucune logique ou cohérence particulière. Cependant, le bricolage reste une notion pertinente pour analyser les recompositions religieuses et culturelles dans le contexte des syncrétismes africains ou afro-brésiliens, dans le sens d'une pratique indigène et collective qui repose sur des ressources limitées liées aux processus coloniaux et qui sont donc culturellement précontraints. Dans ces contextes, et contrairement au bris-collage, le bricolage résulte de nouvelles synthèses religieuses et culturelles. Le bris-collage post-moderne, lui, ne respecte aucune « *logique* syncrétique » spécifique, mais puise dans des ressources symboliques rendues illimitées par la globalisation, et cela accentue la perte des références traditionnelles (Bernand, Capone *et. als*., 2001 ; Mary 2009). Véronique Altglas reproche ainsi à André Mary d'intégrer *de facto* la thèse de l'individualisme religieux radical à son approche du bris-collage post-moderne. En sociologie ou socio-anthropologie francophone, une autre chercheuse incontournable, Françoise Champion, a thématisé la notion de bricolage dans le contexte des nouvelles religiosités en France et, critique certaines positions d'André Mary. Tout comme Véronique Altglas, Champion s'intéresse davantage à la dimension des logiques sociales qu'à l'aspect purement éclectique et aux processus socio-

historiques qui l'engendre, en termes de la sécularisation ou d'individualisation du religieux. Elle analyse les nouvelles compositions de la scène religieuse sous l'angle d'un bricolage « cohérent », entre des fragments issus de grandes traditions religieuses, qui, tout comme l'atteste Véronique Altglas, deviennent alors des « ressources » par leur mise en cohérence (Champion 2004). Ce phénomène aurait essaimé en marge des institutions religieuses traditionnelles à partir des années 1970 (Champion 2000). La différence entre l'approche de Champion et celle d'Altglas, tient dans le fait que la seconde participe d'une sociologie critique des religions tandis que la première participe à la formation d'une sociologie substantiviste des nouvelles formations religieuses ; sociologie qui accorde une place importante aux contenus, et à la perception des acteurs sociaux dans les processus d'interprétation sociologique. Le bricolage de Françoise Champion diffère aussi du « bris-collage post-moderne » d'André Mary. Champion se positionne explicitement en porte-à-faux vis-à-vis des thèses de Mary sur la distinction entre d'une part, un bricolage afro-brésilien, qui aboutit à la création d'une nouvelle religion et d'autre part, un bris-collage post-moderne de type individualiste. Ce dernier constitue, nous dit-elle un « simple collage » et une « décomposition de la religion sans perspective de recomposition » (Champion, 2000: 532). Elle souligne que les individus signifient leurs pratiques de manière cohérente, ceci même en contexte de postmodernité, afin de répondre à des questions de « sécurités existentielles », comme « sortir d'un mal-être » ou « d'une souffrance » (Champion, 2000 :532). Par cette démarche, elle s'oppose aux usages récents du bricolage cherchant à comprendre les nouveaux phénomènes religieux du deuxième quart du XX^{e} siècle sous l'angle des « religions à la carte » ou encore d'un « supermarché spirituel ». Des approches qui véhiculent, pour elle, des images négatives de ces pratiques et ne rendraient pas compte de la manière dont ces nouveaux phénomènes se forment. Elle dégage alors une typologie des logiques de formations et d'usages, mais aussi des idéaux-types permettant de reconnaître les nouvelles compositions religieuses, ceci sur la base des récurrences et similitudes suivantes : l'optimisme, la quête d'auto-perfectionnement avec les idées de transformation intérieure et de responsabilité individuelle, et le monisme, entre autres[70].

L'intérêt du modèle théorique de Champion pour notre thèse réside dans son dépassement des modèles explicatifs de type fonctionnaliste vers un schème qui se penche sur les logiques de formation de ces nouvelles religiosités. Néanmoins, Champion n'accorde que peu d'intérêt aux variations d'un groupe à l'autre, d'un contexte social à l'autre, ce qui ne permet pas de

[70] A ce sujet, voire notamment Champion (1989).

dégager leurs singularités. D'autre part, l'opération critique qui permettrait de mettre en évidence les contradictions et tensions entre les discours et la pratique, et leurs implications (par exemple des enjeux de pouvoir), n'est pas au centre de sa démarche.

2.2. Par-delà le bricolage et le syncrétisme : les approches méta-discursives

Suite à cette discussion sur le bricolage adapté à des contextes actuels, il semble utile de s'arrêter quelques instants sur les approches déconstructivistes de ces notions pour opérer une distanciation critique.

Dans la littérature actuelle portant sur les processus de transnationalisation et de globalisation, les interpénétrations culturelles qui les caractérisent, et leurs effets sur les pratiques religieuses individuelles ou collectives, d'anciennes catégories sont aujourd'hui réinvesties en des termes nouveaux, parfois de manière problématisée. Ces transformations contemporaines des identités religieuses dans le contexte de la nouvelle globalisation culturelle ont été approchées à travers des métaphores biologiques (métissage et hybridité), linguistiques (créolisation) ou mécaniques (assemblage, syncrétisme, bricolage et bris-collage).

2.2.1. Le « syncrétisme », une catégorie indigène au service d'idéologies religieuses ?

Un autre concept clé dans les réflexions portant sur la mobilité dans le champ contemporain du religieux est celui de syncrétisme. Cette catégorie a été fortement questionnée en anthropologie et histoire des religions pour sa généalogie culturelle et historique, intimement liée à l'histoire missionnaire du christianisme et à la formation des paganismes. Cette notion est aujourd'hui assez communément employée pour décrire des procédés dans les formations spirituel-religieuses contemporaines, mais cet usage commun suscite précisément des critiques virulentes. Une série de chercheurs la revisite, nous rappelant ses origines et les enjeux éthiques, voire politiques qui l'animent.

Dans l'approche d'André Mary, la question n'est pas tant de savoir si une religion est syncrétiste ou non, ni de réprimer la question de son héritage clérical et missionnaire. Mais il s'agit plutôt d'identifier les processus de réinterprétation ou de cohabitation ainsi que leur dimension idéologique. Ainsi, « on est toujours le syncrétiste d'un autre » nous dit André Mary. Il ajoute que :

> Dans ce jeu de renvoi d'un syncrétisme 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 syncrétistes ou anti-syncrétistes des agents religieux et les logiques

> du travail de syncrétisation 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 (Mary, 2001 :316).

Le syncrétisme est donc avant tout une catégorie indigène. Mary est contre un syncrétisme évoquant l'idée d'un mélange ou d'une synthèse, puisque cette idée rappelle la lutte anti-syncrétique du christianisme et la stigmatisation des traditions païennes. Ce syncrétisme-là renvoie aux discours sur la « pureté » culturelle, religieuse ou ethnique tout comme les notions d'hybridité et de métissage. Il nous rappelle que même aujourd'hui, au Brésil et en Afrique, des mouvements pentecôtistes luttent contre des formes d'intégration des traditions africaines indigènes en dénonçant le syncrétisme. Mary, dans une proximité avec la pensée de Bastide, parle alors plutôt de logiques de réinterprétation ou de cohabitation[71]. Cette approche nous sera particulièrement utile pour comprendre la néo-mayanité. Les enjeux derrière ces logiques, soulevés par Mary, sont liés à des luttes symboliques pour la légitimité :

> 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 (Mary, 2001 :316).

La question du syncrétisme relève de trois niveaux d'analyse chez cet anthropologue : 1. la dimension idéologique. 2. les politiques syncrétistes ou anti-syncrétistes des acteurs religieux. 3. les processus de syncrétisation en eux-mêmes et pour eux-mêmes.

2.2.2. Le « syncrétisme » un indicateur de logiques plus vastes

Le syncrétisme, comme les notions d'authenticité ou d'hybridité, ne peut pas représenter une grille de lecture anthropologique *per se*. Il s'agit plus 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 rappelle ainsi son héritage historique et politique latino-américain et le contexte de violences sexuelles coloniales duquel il émerge (Mary, 1994 :283)). Il l'a considéré d'ailleurs, à juste titre, comme une « *blind metaphor* » et lui préfère le terme de « bricolage », qui est 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,

[71] A ce propos, le bricolage afro-brésilien de Bastide, qui apparaît dans le contexte de la rencontre entre la tradition Yoruba et chrétienne correspond plus à des logiques d'accumulation, de cohabitation et de réinterprétation qu'à des mélanges syncrétiques (Mary 1994).

figure incontournable de l'anthropologie de l'umbanda dans le contexte brésilien. Dans sa publication de 1975, publié aux *Archives de sciences sociales des religions*, Ortiz cherche à comprendre le fonctionnement et la signification du « syncrétisme » dans le contexte de l'umbanda, ceci en relisant l'œuvre de R. Bastide. Dans la perspective de Bastide, nous dit-il, on ne peut pas 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 internes structurant 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 et à la Vierge Marie, cette similitude permettant le syncrétisme (Ortiz, 1975 :92). Ortiz discute ainsi le syncrétisme, en mobilisant la sociologie du bricolage de Bastide et son analyse structurale de la mémoire collective (1970). Un détour par celle-ci s'avère ainsi utile ici.

2.2.3. Du bricolage de Bastide aux rapports de domination dans le syncrétisme d'Ortiz

La théorie du bricolage de Bastide se déploie autour de l'idée de « mémoire collective » qu'il définit comme un « système de communication inter-individuels » basé sur des « connexions entre les mémoires individuelles » (Bastide, 1970). Ces mémoires individuelles, inter-reliées, procurent une cohérence générale au système. Or, il existerait aussi dans ce système des « trous » de la mémoire, qualifiés aussi d'« oublis », liés aux traumatismes historiques de la colonisation et de l'esclavage. Ces « trous » expliqueraient les processus qui engagent les cultures afro-américaines dans des procédés de bricolage, c'est-à-dire à :

> 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 » (Bastide, 1970 :34).

Ce n'est pas la juxtaposition des éléments qui resignifie ces scénarios, mais la logique de leur organisation. Il désigne ce phénomène de « replâtrage » qu'il rapproche du bricolage Lévi-straussien auquel il ajoute, comme complément, une lecture sociologique.

Le bricolage de Bastide s'inscrit dans des situations coloniales et postcoloniales et représente un ensemble inter-relié de réponses individuelles et collectives face à des situations de domination. Sa lecture est dynamique, elle inscrit les pratiques culturelles et sociales dans des rapports de pouvoir[72].

[72] Le bricolage lévi-straussien selon Bastide n'est pas une pensée novatrice car les travaux de Marcel Mauss sur les lois du bricolage dans les sociétés afro-brésiliennes sont la preuve qu'il existait déjà une réflexion thématisant ces procédés.

Si bricolage Lévi-straussien concerne spécifiquement la pensée mythique – celle-ci procédant par permutation d'éléments précontraints, marqués par le contexte culturel de leur usage antérieur et par des débris d'évènements passés, qu'elle assemble dans un ensemble nouvellement structuré et structurant (Lévi-Strauss 1962). Le bricolage de Bastide, lui, s'attache à décrire les opérations menées par la mémoire collective, il se réfère au sentiment du vide laissé par les « trous » de la mémoire. Il est donc rattaché à un sentiment collectif d'« absence » ou de « manque », le bricolage opère alors comme une « réparation », il s'agit donc d'une pratique « en train de se faire » dans une variété de contextes sociaux (Bastide, 1970 :38). Dans la même veine, Ortiz s'intéresse au syncrétisme entre le spiritisme et le catholicisme dans sa signification et son fonctionnement propres, sans en rechercher nécessairement les causes mais, plutôt la manière dont elle s'organise. Comme on le retrouve, ultérieurement, chez Mary, le syncrétisme d'Ortiz est « loin de la notion de mélange ou d'incohérence » (Ortiz, 1975 :92). Des enjeux identitaires et de domination se jouent.

Une des forces de l'approche d'Ortiz est justement de montrer ces rapports de dominations dans différents contextes de syncrétisations et à différentes époques. Selon Ortiz, dans un processus de syncrétisation, le système-départ est souvent dominant, puisqu'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 (Ortiz, 1975 :95). Mais au fil du temps, ces éléments syncrétisés se transforment au contact avec les « résidus » de la tradition dominée, qui subit, elle-même, des contingences historiques. Ce processus finit par produire « un surplus de tradition » (Ortiz, 1975 :96). Avec le temps et les transformations sociales, s'intègrent également des éléments nouveaux et disparates. Des « nouvelles synthèses » sont ainsi créées dans lesquelles la tradition dominante se dissout dans la « rupture » entre le système-départ et le nouveau système. 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.) (Ortiz, 1975 :97).

Dans ce cas de figure, on observe selon lui un passage d'un « syncrétisme spontané » vers un « syncrétisme réfléchi », idéologisé, qui constitue une réponse culturelle aux nouvelles

conditions socio-économiques et urbaines du Brésil contemporain. Le procédé de « synthèse réfléchie » permet de faire le pont avec l'idée d'« hybridité intentionnelle » de Mikhaïl Bakhtin, sémioticien du XX^{e} siècle. Cette idée a été beaucoup discutée et est référencée par Stephan Palmié et Stefania Capone dans leurs nombreux travaux anthropologiques 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 ».

2.2.4. Le syncrétisme « réflexif »

La notion de syncrétisme, comme les termes de créolisation et d'hybridité, fait donc l'objet d'une réflexion critique chez Stephan Palmié. 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 insiste sur l'importance des circonstances historiques de leurs origines et des facteurs spatio-temporels diachroniques pour marquer leurs différences et comprendre les conflits qui les animent. Dans ces contextes anthropologiques, Palmié considère le « syncrétisme » comme des formations discursives qui s'articulent à des enjeux plus larges, comme ceux des processus historiques de différenciation, par exemple, entre la culture cubaine et nord-américaine (Palmié, 1995 :74). Palmié ne cherche pas à argumenter sur la pertinence ou non du syncrétisme comme une catégorie d'analyse ou de description anthropologique, mais il cherche à souligner la confusion qui règne dans leurs références empiriques, qui présentent des objets perpétuellement fluides. Ces références témoignent de processus de changement religieux et sont intimement liées à des politiques locales. Pour Palmié, tout comme nous l'avons vu chez Mary, le syncrétisme est lié à des discours indigènes de constructions identitaires, il est donc « instrumentalisé » par des acteurs religieux, en opposition à l'idée de « pureté » dans des quêtes de légitimation et de contrôle de la représentation de soi (Palmié, 1995 :75). Il participe de la réflexivité des acteurs locaux qui « externalisent » leur culture dans ces processus (de légitimation et de représentation). Il ne s'agit donc pas d'un mouvement spontané. Stephan Palmié analyse ainsi, les discours méta-syncrétiques des acteurs religieux, c'est-à-dire leur projet politique. 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 prend une place importante. Il montre comment ces métaphores demandent un travail rigoureux de déconstruction historique et une compréhension aiguisée de leurs contextes d'émergence. Il mobilise notamment les théories de Mikhaïl Bakhtin sur le dialogisme et la différence entre d'une part, l'hybridité organique, inconsciente, naturelle et longitudinale et d'autre part, l'hybridité intentionnelle qui implique une réflexivité religieuse dans le même sens que précédemment évoqué. Stefania 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 détaché 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 (Capone, 2014a :95-96).

Ainsi, nous ne pouvons pas penser la mobilité religieuse contemporaine sans se questionner sur la pertinence de certaines notions, telles que l'« hybridité » ou l'«hybridation » dans la ligne de l'anthropologie culturelle et sociale, pour comprendre les logiques de cohabitation et d'interpénétrations religieuses.

2.2.5. Les métaphores biologiques dans l'étude de la mobilité culturelle

L'hybridité est une métaphore biologique, à l'histoire controversée (Hutnyk 2005 ; Palmié 2013 ; Mary 1994 ; Stewart 1999 ; Poirier 2015). On la trouve dans la littérature anthropologique qui s'intéresse aux processus de globalisation et donne lieu à des approches critiques de ce terme, en lien avec son contexte d'usage antérieur, ses origines biologiques, puis linguistiques, mais aussi son usage au sein des courants évolutionnistes et dans les discours racialisés du XX^{e} siècle (Stewart 1999). Dans l'histoire de l'anthropologie culturelle, l'hybridité culturelle 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 et, en dehors de toute pureté possible (Stewart 1999). 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 et de susciter la critique.

Pour Hutnyk le terme « hybridité » a des connotations dépréciatives, synonyme d'une culture qui doit emprunter des éléments ailleurs du fait d'un « manque » ou signifiant l'existence de « puretés » culturelles antérieures (Hutnyk 2005). 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 avec des tensions entre langues dominées et langues dominantes. 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 et de contrôle. Dans le sens de cette critique, Stefania Capone discute les travaux de Stefan Palmié sur l'hybridité (Capone 2014b)[73]. Elle souligne son apport dans la compréhension historique de ces métaphores, par exemple dans celle de la « créolisation » qui est remise dans son contexte de formation sociale latino-américain et caribéen, ou encore la notion d'« hybridité » qui est replacée dans son contexte d'émergence essentialisant. Elle revient aussi sur l'existence de cette double hybridité organique et intentionnelle chez Bakhtin (1981) qu'elle resitue dans le contexte de la transnationalisation religieuse (Capone 2014b). Selon Bakhtine, nous dit-elle, il existe une dynamique « dialogique » entre des « intentions langagières » contraires qui produisent deux formes d'hybridations : 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 transnationaux, que Capone observe dans le cadre de la relation des *Babalawo* cubains et des praticiens du Candomblé à Rio de Janeiro (Capone 2014a :96).

Dans la lignée de ce débat, Capone revient sur la notion de syncrétisme qu'elle situe au cœur de la tradition anthropologique francophone. Dans la veine des travaux d'André Mary, elle souligne le caractère d'usage indigène du terme qui traduit des enjeux plus larges de luttes pour la légitimité symbolique. Elle considère donc nécessaire de tenir compte des arguments de Palmié sur la réflexivité méta-catégorielle et sur les enjeux de pouvoir. Dans la conclusion de son étude sur les processus de transnationalisation du culte des *Orishas* et ses variantes nationales et régionales, Capone distingue dans le syncrétisme entre candomblé, santería et Ifá, les perceptions d'un « bon » syncrétisme représentant un facteur « positif » dans les

[73] Stefania Capone, 2014b. « La religion des *Orishas* : 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.

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 commun (Capone, 2014a : 110). 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 » (Capone, 2014a :110).

Les travaux de Stefania Capone présentent un intérêt théorique et méthodologique majeur dans le cadre de cette recherche doctorale. Ils montrent comment ces pratiques religieuses en contextes transnationaux constituent avant tout des processus sociaux, qui mobilisent des marqueurs tel que le genre, le politique, l'économique ou le pouvoir.

2.2.6. Le syncrétisme et l'authenticité : généalogies et champs d'application

Une autre référence incontournable dans le champ des théories critiques du syncrétisme est Charles Stewart (1999 et 1994). 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. Dans ses nombreux travaux, Stewart discute les notions d'hybridité, de métissage et de syncrétisme en insistant sur leur usage « conscient ». Le syncrétisme signifie littéralement, pour lui, « la combinaison d'éléments issus de deux ou plusieurs traditions différentes »[74] (Stewart, 1999 :56). 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. A partir du constat que toutes les religions sont historiquement syncrétiques, il s'interroge finalement sur sa pertinence en tant que catégorie de description anthropologique : « l'étymologie n'est pas la destinée » dit-il, reprenant ainsi l'expression de Clifford sur le remodelage de la notion de « diaspora » en théorie sociale (Clifford 1997).

L'extrait ci-dessous illustre sa démarche qui consiste à évacuer la question académique d'un syncrétisme ethnocentrique *empiriquement* observable, pour opérer un décentrement qui cherche à analyser les discours parallèles, méta-syncrétiques et les registres de perceptions (bons, mauvais, etc.).

> In agreement with Droogers (29) I consider the social science study of syncretism to be

[74] Traduction personnelle de l'anglais au français.

> crucially about the various discourses that seek to control the definition of syncretism in a given social field, whether promulgated by insiders or outsiders. In order to implement this anthropology of syncretism, we need to proceed with the broadest and most general definition of syncretism: the combination of elements from two or more different religious traditions within a specified frame. This much founds a consistent starting point. We can establish that two or more different traditions are involved, and what the relevant frame. either on the basis of what the actors involved say, or on the basis of our own analytical reasoning, as long as we clearly indicate when we are taking which perspective (Stewart, 1999 :58).

Dans une étude antérieure traitant spécifiquement de la question des *politiques du syncrétisme* (Stewart et Shaw 1994), Stewart affirmait déjà l'importance du contexte dans la construction sémantique du terme. Si les églises indépendantes africaines peuvent être considérées « impures » ou « inauthentiques », dans d'autres contextes religieux, certaines synthèses sont positivement perçues, comme des formes de résistances créatives face à des rapports de domination culturelle. Les travaux de Stewart soulèvent deux dimensions à l'intérieur du débat sur les termes de la mobilité culturelle et religieuse.

2.2.7. La dimension des perceptions sociales

Ce poids accordé à la dimension des perceptions dans l'analyse des discours sur les frontières religieuses permet de rendre compte des structures sociales par-delà les discours. Les perceptions, nous l'avons vu, représentent une unité d'analyse importante dans les travaux de Stefania Capone, Stephan Palmié et Charles Stewart sur les politiques du syncrétisme. Cette question apparaît globalement dans la littérature qui traite de la mobilité religieuse transnationale, cela dans des perspectives méta-discursives, c'est-à-dire en dehors des productions syncrétiques ; que ce soit au niveau des perceptions de sa propre légitimité religieuse, des frontières entre les différents groupes, ou encore de la légitimité religieuse de l'altérité.

2.2.8. La problématique de l'authenticité

La question des perceptions sociales nous renvoie surtout à la problématique de l'authenticité dans des contextes de migrations (mobilité) et de diversité religieuse. Plus que les perceptions sociales en soi, c'est de cette dimension de quête d'authenticité dont il s'agira de traiter notre analyse. La question centrale en lien avec ce thème est le rôle de la transnationalisation dans le déplacement ou le renforcement des critères d'authenticité religieuse et spirituelle. L'authenticité est une autre notion clé pour thématiser d'une part, la mobilité géographique et

religieuse, individuelle ou collective et d'autre part, la question des frontières identitaires. Daniela Moisa, Charles Lindholm et François Gauthier sont des références dans ce champ, qui place l'authenticité au cœur des trajectoires individuelles, des choix religieux, et de la perception des acteurs de leurs expériences.

Moisa a consacrée de nombreux travaux sur les registres émiques de l'authenticité dans les milieux orthodoxes au Canada. C'est dans sa relation à la migration transnationale qu'elle effectue une analyse ethnographique de la « sémantique pratique et discursive de l'authenticité religieuse » qui définit le « vrai orthodoxe » chez les immigrants russes habitant au Québec (Moisa 2011). Dans cette recherche, sur laquelle nous nous attarderons plus en détail dans l'analyse, elle montre selon quelles stratégies, les immigrants russes orthodoxes et les orthodoxes québécois convertis mobilisent des registres dépassant les frontières religieuses (doctrinale, rituelle et théologique) en adoptent des références politiques, spatiales, linguistiques, social-communautaires, familiales, voire individuelles, afin de s'authenticiser les uns vis-à-vis des autres et d'établir ainsi des critères précis d'inclusion et d'exclusion.

Dans un autre magnifique article en cours d'impression « L'authenticité religieuse : entre expérience individuelle et lien social », qui découle d'une enquête qu'elle mène au Québec, elle s'attache aux observations de rituels et d'espaces de cultes auprès d'une vingtaine de groupes religieux. Moisa situe la problématique de l'authenticité dans le contexte plus large de la modernité, marquée par l'individualisation et la désinstitutionalisation de la religion. L'authenticité est thématisée comme un concept récent qui contient une dimension normative servant à la construction des identités à partir d'éléments comme l'ancienneté, le beau, l'origine, l'autorité, le vrai et l'éthique ; elle est, nous dit-elle, une construction sociale changeante en fonction des situations, des points de vue et des contextes.

Dans la construction des identités nationales et cela en référence aux travaux de Eric Hobsbawn sur les traditions inventées, Moisa resitue l'authenticité comme un « instrument de pouvoir » visant à unifier ou différencier les citoyens. Après de nombreuses critiques dans les années 1980 notamment sur son héritage occidental et colonial, la catégorie est aujourd'hui rétablie dans les textes sur le tourisme, la consommation ou encore sur l'« expérience authentique » dans les pèlerinages religieux. Elle conclut cette recherche en définissant l'authenticité culturelle et spirituelle comme 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 :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). (Moisa, 2018 :16)

Nous verrons comment les idées de légitimité de la performance religieuse, de régulation et d'*empowerment* se déclinent dans le contexte de la transnationalisation de la néo-mayanité et quels sont les mécanismes qui les structurent. Dans la veine des travaux de Charles Taylor (2003), Moisa et Gauthier (2009) et Lindholm (2002) font remonter l'authenticité à l'essor de l'individualisme de l'après Deuxième Guerre mondiale. Cette notion porte en elle l'héritage du romantisme du XVIIIe siècle, c'est-à-dire l'intériorisation de l'expérience humaine, la spiritualisation de la nature et la valorisation de la connexion immédiate avec le sacré et, une expérience intérieure et personnelle qui ne cherche plus à se conformer aux modèles des églises ou aux autres autorités dominantes :

> This is precisely what Charles Taylor has called the culture of expression (of *mise en scène* of the self) and authenticity (that this self be unique and realizing its potential). For Taylor, the phenomena making post-War consumerism are un-dissociable of its underlying quest for the Self and its realization. This amounts to a massification of the expressive Romantic conception of life which holds that each individual has his own personal way of realizing his own humanity and that it is important that everyone should discover his own path rather than conform to pre-existing models imposed from the exterior by society and its institutions. This is what Linda Woodhead and Paul Heelas have called the turn away from objective roles, duties, obligations, towards life lived by reference to one's own subjective experience, the turn from 'life-as' towards 'subjective life'. In other words, this model of self-realization, which presents itself as an anti-model, is the new model, with normative and socially integrative functions (Gauthier, 2009a)

François Gauthier saisit précisément dans le néo-chamanisme cette quête romantique de l'authenticité, qui passe par la dévalorisation de l'Occident d'une part et la revalorisation de l'exotisme et de l'archaïsme extra-européens d'autre part (Gauthier 2009b cité par Moisa, en cours d'impression).

Le mot « authenticité » est initialement relié à la violence, il vient du Grec *autos* (« self ») et *hentes* (« prepared ») signifiant « avoir le plein pouvoir sur quelque chose », mais aussi celui de « meurtrier » (Lindholm 2013 :362). A l'époque moderne le terme trouve une appréciation positive dans la langue anglaise. Il signifie « vrai », « sincère », « absolue », « 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'auteur légalement reconnus. Dans ce cas l'authenticité peut être un cadre juridique de revendications légales. L'authenticité comme adjectif, maintenant, peut être caractérisé, selon lui, en deux modes : « le généalogique ou l'historique (les origines et l'identité ou la correspondance (contenu expressif) » (Lindholm, 2013 :363). La dimension généalogique implique l'authentification par le lieu d'origine, son appartenance et sa

similitude avec la manière originelle. Ces modes sont intéressants en ce qu'ils délimitent les champs d'application du terme, ce qui nous permettra de revenir sur la construction d'une authenticité maya dans le contexte de cette recherche.

Au niveau des groupes ethniques par exemple, les identités sont authentiques si la descendance peut être biologiquement démontrée. Sur le plan relationnel, l'authenticité est auto-référentielle 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. Dans ce contexte, la sincérité devient une valeur centrale (Lindholm, 2013 :366). 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 vérité. Dans le monde littéraire, les comédies de Molière, notamment *Le Tartuffe ou l'Imposteur* (1663), montrent qu'avec l'imposition des régimes de vérités dans le contexte français, l'authenticité expressive n'était pas encore en vogue au XVII^{e} siècle. A l'époque des Lumières, puis à celle de philosophie romantique du XIX^{e}, notamment dans les œuvres de Diderot, Rousseau, Hegel et Goethe, l'authenticité expressive devient une valeur essentielle au développement humain. Elle évoque le retrait d'avec le monde social et de ses mécanismes de contrôles culturels, cela pour devenir soi et être en accord avec ses références intérieures. Cette conception est une réponse aux doctrines utilitaristes britanniques, notamment celle de Hume (Lindholm, 2013 :378). Pour 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* (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. Il 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 également l'idéal de l'authenticité expressive à Friedrich Nietzsche (1844-1990) et, à sa théorie du nihilisme comme la source ultime d'authenticité dans un monde moderne dans lequel Dieu est mort. En réponse aux philosophes qui placent au centre de l'expérience authentique, l'individu solitaire et son auto-réalisation, le philosophe Charles Taylor revient sur la dimension sociale de cette quête, détournant ainsi l'attention du « Self » (1991) :

> The most important and motivating issues, Taylor argued, arise in a modern context where positions are not ascribed, and people must prove their value to one another. When identity is generated, not given, persons must discover and ratify who they really are through dialogue; the authentic person cannot exist alone, but must win the recognition and respect of others (Lindholm, 2013 :389).

Les aspects sociaux de l'authenticité, nous dit Lindholm, ont été surtout l'objet d'analyses sociologiques et anthropologiques, ceci dans des études sur la construction des identités collectives, nationales et ethniques. Dans ces disciplines, l'authenticité a été thématisée comme une construction culturelle reliée au tournant individualiste et l'essor du capitalisme moderne :

> Investigating these aspects of authenticity has been more or less left to anthropologists, sociologists, and folklorists, who demonstrate that the drive toward authenticity (collective and personal, defined by origin or by essence) is a cultural construct coincident with the rise of possessive individualism, the development of late capitalism, and the appearance of nationalism, among other factors (Lindholm, 2013 :390).

Ce détour par les théories anthropologiques de l'authenticité, nous permet d'identifier d'une part, la centralité de cette notion dans la problématisation de la mobilité religieuse, ses articulations avec des nécessités de légitimation et de pouvoir et d'autre part, d'envisager la question de l'authenticité comme angle d'analyse, qui peut constituer un piège méthodologique, avec le glissement dans le champ du normatif. Elle sert néanmoins d'indicateur pour comprendre les stratégies des acteurs. Les travaux de Lindholm, nous permettent, de plus, de mettre en perspective cette notion, de comprendre son héritage romantique et ses différentes significations historiques afin d'opérer une distanciation critique avec le terrain.

2.2.9. La relation entre syncrétisme et authenticité

J'aimerais maintenant revenir sur les relations entre authenticité, pureté et syncrétisme en passant cette fois par une historicisation du terme « syncrétisme ».

Stewart (Stewart et Shaw 1994) établit plusieurs articulations entre syncrétisme et authenticité d'une part, et syncrétisme et inauthenticité d'autre part. Dans sa généalogie du « syncrétisme » il montre que la nature problématique de ce terme réside dans son héritage particulier, et l'histoire de son application (Stewart et Shaw, 1994 :3).

2.2.10. Le syncrétisme historicisé

Le mot trouve son origine dans la Grèce antique, avec le préfixe *syz* signifiant « avec » et *krasß* « mélange », qui donnent ensemble le terme *syngkrasß*, qui correspond à « mélanger ensemble, combiner » (Stewart et Shaw, 1994 :3). *Syncretßmos*, ancêtre du mot « syncrétisme », n'apparaît que de manière tardive dans les *Œuvres morales* de Plutarque (1959) dans l'idée « d'amitié envers les amis d'un frère et d'inimitié envers les ennemies d'un frère » (*ibid*).

Cette idée se référait à la relation conflictuelle entre les Crétois, et à leur unité face à l'ennemi, donnant au syncrétisme une dimension de dialogue et de réconciliation. Dans les termes de Plutarque, la notion de syncrétisme renvoie littéralement à la « réconciliation des Crétois ; une combinaison de Crétois » (*ibid*). Stewart et Shaw notent toutefois la difficulté à décrypter si Plutarque utilisait une notion qui était, à l'époque, largement diffusée, ou si son usage évoquait une notion antérieure non-attestée ou encore l'idée du « mélange » précédemment évoquée avec le mot *syngkrasß*.

Malgré cette difficulté, le caractère idiosyncratique et politisé de son usage chez Plutarque - l'effet de réconciliation ou de différenciation renvoyant à un contexte et une situation donnés – présente un intérêt particulier. Dans sa dimension politique, il est question d'une pratique stratégique de fraternisation endogène face à la menace extérieure.

Dans cette première acception historique, le syncrétisme renvoie à des processus « positifs » de sociabilité. Aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, les deux chercheurs observent un changement sémantique, on passe alors de l'ancienne connotation positive à une perception négative dans le cadre du contexte de la Réforme protestante avec la « Querelle syncrétiste ».

C'est avec l'appel du théologien Georgius Calixtus (1586-1656) à un syncrétisme dans le sens d'une réconciliation, d'un mélange, voire d'une fusion entre les différentes entités doctrinales et rituelles que débute la controverse autour du mot lui-même. Dès lors, depuis le milieu du XVII^{e}, le terme renvoie à la critique religieuse et au refus des mélanges doctrinaux et cultuels[75].

Lors de la « quatrième phase du syncrétisme », pendant la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, la connotation négative ré-émerge, mais cette fois au sein des milieux académiques dans la comparaison des contextes religieux romains et hellénistiques. La religiosité des Romains et des Grecs était décrite en tant que syncrétisme pour désigner le « désordre », la « confusion » et la « réduction » qui y régnaient. De plus, le syncrétisme décrivait aussi la stratégie

[75] A ce sujet voir aussi François Boespflug (2006).

impérialiste des empereurs romains dans le domaine du religieux, qui s'appropriaient les cultes propres aux régions conquises.

Cette acception académique rompt avec le syncrétisme de Plutarque. Le syncrétisme romain n'est plus un outil de fraternisation face à l'ennemi, mais une arme pour l'assimiler, il acquiert ainsi une dimension impérialiste.

Toujours vers la fin du XIX^{e} siècle, le terme connaît une intégration au sein du modèle de l'évolutionnisme britannique, dans lequel il constitue une sorte d'étape antérieure, pour ainsi dire une étape « inférieure » au christianisme (Stewart et Shaw, 1994 : 5). Dans les travaux de Edward Tylor, le terme se réfère par exemple à des sociétés culturellement et géographiquement éloignées.

Par la suite, la notion est à nouveau au cœur de polémiques, mais cette fois dans le champ académique de l'histoire comparée des religions, avec des phénoménologues tels que Van der Leeuw (1938), qui perçoivent le syncrétisme comme une composante inhérente à toutes les religions. Une approche phénoménologique qui s'est développée non sans résistance dans un champ dominé par des chercheurs cléricalisés, qui considéraient la tradition comme une « entité donnée » et les formations syncrétistes comme des « déviances » (*ibid*).

Dans la discipline anthropologique, le syncrétisme est utilisé comme un concept positif au XX^{e} siècle dans le cadre des études sur les syncrétismes idéologiques du Nouveau Monde. Chez Herskovits, le terme à deux connotations (1941). Son analyse de l'« africanisme syncrétisé », retrace l'histoire culturelle des descendants africains dans les Amériques pour déconstruire les stéréotypes racistes sur l'anhistoricité des peuples afro-américains. La première connotation est celle d'un syncrétisme valorisé comme un fait « important », « fondamental » lié à la « réconciliation », la « transmutation » et la « récupération » d'un héritage qui a de la valeur (Stewart et Shaw, 1994 :5). Dans la deuxième connotation, le syncrétisme est employé comme un outil pour analyser les changements culturels provoqués par ces contacts, qui oppose de plus, l'effet de mosaïque à celui de réintégration par l'acculturation. Dans ce cas il s'agit d'un « syncrétisme intégratif » lié au phénomène d'acculturation. Les auteurs critiquent le syncrétisme acculturant de Herskovits car il présuppose une vision téléologique de l'histoire ; la culture doit s'acculturer à la nouvelle culture dominante pour suivre une logique progressive d'adaptation, qui est irréversible. Ils lui préfèrent une vision dynamique des frontières culturelles permettant aussi d'observer les processus anti-syncrétiques :

> Whatever acculturative movement is made at any given point is, moreover, not irreversible: the shift from melting pot to factious multiculturalism in the last twenty years of North American ideology is a case in point. Syntheses, adaptations, assemblages, incorporations or

> appropriations are renegotiated and sometimes denied and disassembled. Concepts of acculturation allowed only for a progressive adaptation. Herskovits did not foresee the possibility of "anti-syncretism", to which we now turn. (Stewart et Shaw, 1994 :6).

Pour Stewart, le syncrétisme n'est donc pas une notion figée, mais un terme contingent, historiquement construit, déconstruit et reconstruit. La manière de dépasser un usage essentialisant est donc de s'intéresser à ces politiques de synthèses, d'assemblages et adaptations religieuses qu'il aborde sous l'angle des discours sur le syncrétisme, la pureté et l'authenticité :

> If we recast the study of syncretism as the politics of religious synthesis, one of the first issues which needs to be confronted is what we have termed "anti-syncretism": the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries. Anti-syncretism is frequently bound up with the construction of "authenticity", which is in turn often linked to notions of "purity". In Western religious discourses and scholarship in particular, the implicit belief remains that assertions of purity speak out naturally and transcendentally as assertions of authenticity. Yet "authenticity" or "originality" do not necessarily depend on purity. They are claimable as "uniqueness", and both pure and mixed traditions can be unique. What makes them "authentic" and valuable is a separate issue, a discursive matter involving power, rhetoric and persuasion. Thus both putatively pure *and* putatively syncretic traditions can be "authentic" if people claim that these traditions are unique, and uniquely their (historical) possession (Stewart et Shaw, 1994: 7).

Autant une tradition « syncrétisée » qu'une tradition « pure » peuvent être considérées comme uniques ou authentiques, 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 syncrétiques (emprunts). Les enjeux se situent donc au niveau des *discours sur* l'authenticité ; ils impliquent la dimension du pouvoir et de la rhétorique. Un autre exemple de syncrétisme perçu comme authentique est donné dans l'étude de Stewart sur le nationalisme grec au XIX^{e} siècle. Pendant les luttes d'indépendance, l'élite valorise la survivance de pratiques païennes dans les cultes orthodoxes chrétiens afin de créer, stratégiquement, un continuum avec la Grèce antique et de trouver ainsi le soutien des différents centres européens (Stewart, 1994 : 127-145). 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 sont les discours anti-syncrétique, qui évacuent les éléments exogènes, perçus comme des facteurs « aliénants ».

Dans cette partie, nous avons exploré certaines notions clés qui serviront à encadrer théoriquement et à analyser les cas d'étude dont il est question. Par la suite, nous confronterons les cas à ce cadre conceptuel afin, d'une part, de tester les limites et la pertinence de ces postures théoriques, et d'autre part, d'analyser concrètement les pratiques

observées dans les milieux de la néo-mayanité. Avant de discuter des termes mêmes identifiant les lieux de cette mobilité (spiritualité ou religion), il semble utile de s'arrêter quelques instants sur une dernière notion au centre de ces débats et qui constitue un opérateur central de cette thèse, le « butinage religieux ».

2.3. Butiner le religieux : la mobilité religieuse en contexte de diversité

Dans son étude *Le Butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil* (2009), Soares développe une notion alternative et sémantiquement opposée au bricolage lévi-straussien, ceci en partant d'une étude dans un contexte brésilien déjà fortement marqué par des combinaisons religieuses historiques diverses.

Edio Soares critique notamment les caractères conjointement prévisibles, clos, et non-ingénieux du concept de « bricolage » de Lévi-Strauss. Cette pratique consiste, selon Soares, 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 » (Soares, 2009 :59). 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 ainsi une notion alternative qui remet au centre le pouvoir créateur des personnes, celle de « butinage religieux ». 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 (Soares, 2009 :30). Du fait de sa multiplicité, la pratique repose sur des cartes, certes déjà existantes, mais non pré-contraintes (Soares, 2009 :60) Le butinage se suffit en soi nous dit-il. Dans la production du sens, il correspond à la fois au moyen et à la finalité (Soares, 2009 :80) et il a, pour résultat, non recherché, de « donner toujours des formes nouvelles au religieux » (Soares, 2009 :30).

Contrairement au bricolage de Bastide ou au bricolage religieux de Luckman, le butinage n'est pas une réponse culturelle à des impératifs socio-économiques ou à d'autres phénomènes sociaux extérieurs. Soares se positionne ainsi contre la thèse de Luckman sur le « bricolage religieux » (Luckman 1967), qui est défini comme une « réaction » aux processus d'individualisation et de subjectivation des rapports au religieux dans la modernité (Soares, 2009 :49-50). L'approche de Véronique Altglas, discutée en début de chapitre, rejoint en ce sens celle de Soares car tous deux rejettent les thèses de l'individualisme radical.

Le butinage représente, chez Soares, « l'aboutissement conceptuel d'un long travail d'observation réalisé sur un terrain complexe de pratiques religieuses, une sorte de

vagabondage ou promenade religieuse parmi les dénominations qui composent un lieu de vie, un quartier, une ville »[76]. Il a ainsi topographié, à la main, le décor religieux de Joinville, avec ces 72 dénominations religieuses pour 11'000 habitants. Celles-ci ont été localisées dans le quartier de Paranagua-Mirim dans l'État de Santa Catarina, au centre-Est du Brésil. Cette topographie souligne ainsi la centralité du territoire dans son travail anthropologique.

Topographie et cartographie ne sont pas ici juste des manières de recenser des communautés religieuses, mais constituent un « prétexte anthropologique »[77] pour socialiser avec les locaux qui, curieux de sa démarche, l'approchaient pour l'interroger sur sa recherche ; renversant ainsi la relation enquêteur-enquêté. De plus, la carte représente un support dans lequel les locaux pouvaient tracer leurs itinéraires religieux et constitue un prétexte pour approcher le thème du butinage sans formuler directement la question. Cette méthode présente néanmoins une difficulté liée à double mobilité, celle des dénominations et celle des pratiquants. Il appelle ce phénomène le « déplacement religieux » qui témoigne de la grande vitalité religieuse de la région. Soares indique une dimension sociale au butinage, celle du partage au sein du voisinage.

Dans le quartier Paranagua-Mirim, 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 »[78]. Les objets, entités et pratiques religieuses circulent ainsi sans pour autant impliquer de conversions ou de dé-conversions.

2.3.1. L'approche relationnelle de la mobilité religieuse

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 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 sont accomplies.

Pour imager 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,

[76] Edio Soares, 2014. « Le butinage religieux », Conférence dans le cadre du cours « Introduction à la pluralité religieuse contemporaine en perspective socio-anthropologique », Prof. Irene Becci, Université de Lausanne.
[77] *Ibid*.
[78] *Ibid*.

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, celle de la mobilité ou du déplacement :

> 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 (Droz *et. als.*, 2016 :5.)

Le butinage de Soares ne se distingue pas seulement du bricolage lévi-straussien, mais aussi de celui 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 pratiques. Soares propose ainsi de réviser les notions de « consommateur » et de « marché religieux » (Soares, 2009 : 52).

Les enjeux sont aussi différents, le bris-collage met en évidence l'effacement des frontières religieuses tandis que le butinage montre l'existence d'une trame relationnelle qui « fabrique du solidaire »[79]. 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 les relations des pratiquants avec les entités visibles et invisibles.

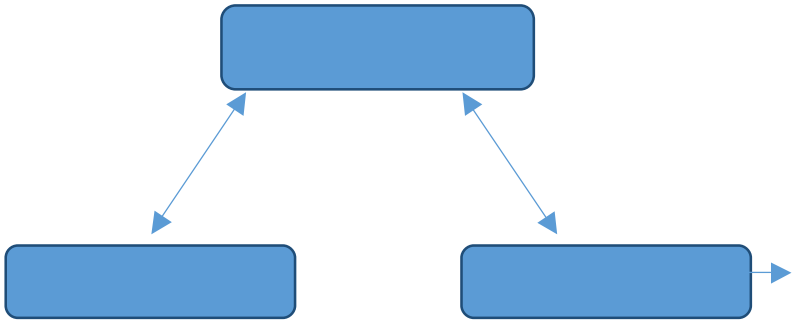
> En recréant des liens socioreligieux, la pratique du butinage religieux fait référence au relationnel. Il s'agit d'un relationnel à trois dimensions : la première met en rapport le pratiquant et ses entités « invisibles », la deuxième fait le lien entre le pratiquant et ses ancêtres et la troisième lie les pratiquants entre eux-mêmes.
> L'univers religieux dans lequel le pratiquant butine est alors un univers proprement relationnel, un univers de communion à trois dimensions. 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 (Soares, 2009 :37).

Tel qu'il a été décrit en 2009, selon le schéma ci-dessous, 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, puis 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 » (Soares, 2009 :57). Soares s'éloigne ainsi de l'approche des faits religieux en Amérique latine telle qu'elle a été adoptée par Jean-Pierre Bastian à travers le concept de

[79] *Ibid*.

« transit religieux », qui est basé sur le modèle des flux migratoires (Bastian 1997, cité dans Soares 2009 :53).

Le butinage religieux selon la perspective synchronique[80]



2.3.2. Les limites du butinage religieux et les réponses à celles-ci

La recherche de Soares publiée en 2009 propose une méthode particulièrement utile afin d'appréhender des univers socioreligieux mobiles. Cette théorie fut une découverte lors de la première partie de mon enquête ethnographique, 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. Sa théorie du butinage me semblait, de plus, avoir pour avantage d'être un concept suffisamment souple pour la compréhension de toutes les facettes de la mobilité individuelle dans un univers religieux en un temps et un espace donnés.

Il s'avère maintenant que la grille d'analyse de 2009 semble présenter des limites pour notre recherche. Nous verrons ces limites de manière plus approfondie dans l'analyse car les pratiques que j'ai observées semblent témoigner d'une démarche nuancée par rapport à celle du butinage religieux. Les néo-Mayas semblent multiplier les références symboliques, avec une mobilité multidirectionnelle, en butinant dans un mouvement diachronique progressif et une ligne évolutionniste et, en construisant un univers et une identité symbolique cohérentes 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 sa publication de 2009. C'est lors d'une réflexion comparative menée ultérieurement avec Yvan Droz, Yonatan N. Gez et Jeanne Rey.

Le butinage religieux de Soares, tel qu'il est décrit en 2009, implique que le pratiquant

[80] Slides de sa conférence à l'Université de Lausanne, *op. cit.,* 2014.

« s'inscrive à l'intérieur de plusieurs lignées croyantes » et qu'il reconnaisse « l'existence de plusieurs "Créateurs" non concurrents ». Or, il semblerait que les personnes rencontrées dans les milieux néo-mayas présentent à ce sujet des attitudes nuancées : de manière officieuse, à la sortie des rituels, ils semblent comparer les traditions, hiérarchiser l'efficacité des techniques et les contenus, sélectionner, s'approprier ou rejeter certains éléments. Ils semblent aussi s'impliquer 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 » et, il se demande 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 » » (Soares, 2009 :80).

A force de vouloir dé-psychologiser et déchristianiser la mobilité religieuse, Edio Soares ne montre jamais les conséquences du butinage sur la création des nouvelles identités et les logiques qui structurent leurs agencements. De plus, il persévère dans l'usage du mot « religieux » tout en critiquant ses conditionnements historico-culturels. Nous pourrions en effet aussi nous demander si l'expression de « butinage spirituel » pourrait faire sens dans un contexte de transnationalisation des spiritualités néo-ethniques. A la première interrogation sur les conséquences du butinage sur la création des identités hybrides, Soares répondrait que la mobilité du pratiquant n'est pas un facteur expliquant les « phénomènes de syncrétismes et d'hybridations religieuses » (Soares, 2009 :51) pour deux raisons. D'une part, car « le butinage s'arrête là où les formations syncrétiques ou hybrides se réalisent, le butinage est processus, production et non produit » (Soares, 2009 :60). D'autre part, la mobilité n'est pas pour lui une « réponse – réaction et adaptation – au religieux tel qu'il s'institue socialement », il se peut même qu'elle soit une « réponse à rien » (Soares, 2009 :51). Or, il semblerait que le butinage des personnes qui circulent dans les milieux néo-mayas induise sans cesse des réagencements des contenus et que celles-ci répondent à des logiques transnationales. La limite du travail de conceptualisation de Soares réside donc peut-être dans le choix de replacer certes le butinage dans le contexte local de la diversité religieuse, mais sans pour autant tenir compte de la dimension transnationale.

2.3.3. La mobilité religieuse en narration

Selon nous, les approches transnationales constituent, en effet, un moyen de dépasser les limites inhérentes à la perspective du butinage religieux. La question n'est pas tant

d'expliquer les facteurs sociaux ou individuels qui amènent à tels ou tels agencements symboliques, bien que l'une des ambitions de ce travail est d'essayer de traiter de cette question par l'analyse des récits de vie, mais plutôt de dégager les structures sociales sous-jacentes qui les déterminent, notamment sous l'angle des questions de légitimité, d'authenticité et de genre. Ceci, en ce qu'elles révèlent des dynamiques locales plus vastes, et ce à différents niveaux (négociation des frontières religieuses et ethniques, changements sociaux visés, déplacement des catégories d'appartenances, réinvention des identités nationales).

L'une des forces de la théorie de Soares demeure néanmoins non seulement dans son approche relationnelle comme discutée précédemment, mais aussi dans le fait qu'il place l'individu au centre de son approche, dans son explication de la mobilité du pratiquant. La pluralité sociale et identitaire est intrinsèque pour Soares. Cette pluralité, construite dans le temps, à travers le relationnel, implique que l'explication de sa mobilité ne trouve pas sa source à l'extérieur de lui, mais à l'intérieur, dans ses « multiples personnages » socialement construits (Soares, 2009 :51). En ce sens, nous dit Soares, la diversité religieuse n'est pas une explication en soi puisqu'elle n'est qu'un reflet de cette pluralité interne (Soares, 2009 :79). Il suggère ainsi d'analyser la multiplicité des registres socioreligieux qui composent la personne en reconstituant « l'histoire du butineur » dans une perspective socio-historique (*ibid*). Comme nous le verrons dans la partie méthodologique, le « parcours de vie » et le « récit de vie » sont des outils ethnographiques essentiels pour la compréhension de la mobilité religieuse dans une perspective diachronique, puisque cette mobilité se construit principalement dans le vécu.

2.3.4. Les réponses au butinage de Soares

Parmi le peu de travaux portant sur la mobilité religieuse dans une approche diachronique et transnationale, mettant au centre de l'analyse les trajectoires individuelles, Renée de la Torre anthropologue mexicaine, 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 transnationaux (De la Torre 2014). De la Torre décrit la trajectoire d'un chercheur de spiritualité, Alberto Ruiz, fondateur du premier éco-village de Mexico City et, leader important des communautés éco-spirituelles *Arcoiris*. Il est considéré dans ce cadre comme un « agent-nœud » dans les réseaux New Age de spiritualité alternative. Par l'analyse de sa trajectoire, Renée 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'individualisation de la spiritualité et 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 butinage et ses impacts sur la création de nouvelles identités. Dans la veine des travaux des *Cultural Studies*, elle travaille avec le concept d'« hybridation culturelle » qu'elle applique dans le champ du New Age, comme la resignification d'éléments symboliques. Sa thèse principale est que ces processus d'hybridation créent des nouvelles identités qui remettent en cause la continuité des frontières ethniques. Contrairement à Soares, Renée de la Torre, s'intéresse donc aux effets de la mobilité religieuse sur la création des nouvelles identités. Elle ajoute ainsi au butinage la dimension transnationale du réseau, les hybridations qui y prennent place et leurs conséquences culturelles. Notons la pertinence de son étude qui révèle le rôle des pollinisateurs de spiritualités hybrides néo-indiennes dans la translocalisation des rituels indigènes, les types de circuits qu'ils génèrent tout au long de leur parcours, et enfin l'impact de leur mobilité sur la création de nouvelles « alliances » entre cultures New Age et cultures indigènes américaines. Une autre étude remarquable dans le champ de la mobilité religieuse, en perspective transnationale, est le travail précédemment cité de Stefania Capone. Dans sa contribution à la publication collective sur « La mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques » (Capone 2014a), elle s'intéresse à la mobilité sous un tout autre angle qu'Edio Soares. L'analyse de Stefania Capone intègre les mobilités individuelles dans des logiques transnationales plus larges, ce que Edio Soares ne fait pas, par choix méthodologique, s'intéressant à des pratiques individuelles qu'il relit à travers des dispositifs sociaux locaux. L'approche de Capone permet ainsi de penser les transformations religieuses locales dans le cadre de dynamiques sociales plus larges et, ceci à différentes échelles (locales, nationales, globales). 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 à jour des logiques contradictoires entre l'affirmation des particularités locales, la quête d'une unité globalisée, la cohabitation ou l'exclusion des systèmes symboliques ainsi que les logiques de pouvoir qui les structurent. 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 permet de dissoudre les spécificités régionales

et nationales, à travers des processus de syncrétisations intentionnels, qui mettent en avant l'africanité des pratiques. Cette africanité des pratiques est mise en opposition à un syncrétisme afro-occidental dont participe un catholicisme, perçu comme « mauvais » et, comme 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 », s'accompagnant de discours sur l'authenticité. La réafricanisation passe donc par la réinjection d'une construction globale dans le local (Capone, 2014a :110-111). Son choix d'analyser plus en détail l'introduction d'un culte en particulier, le culte d'Ifá dans les centres de candomblé au Brésil, lui permet de montrer les changements structurels apportés par la reterritorialisation du culte mais aussi plus généralement l'impact de la transnationalisation religieuse sur les rapports de pouvoir à l'intérieur des communautés et entre-elles.

Ce détour par la littérature socio-anthropologique sur la mobilité religieuse, spatiale et géographique, en contexte de diversité et de transnationalisation, nous a permis d'identifier d'une part, les principales approches, théoriques et méthodologiques, dans ce champ, et d'autre part, d'explorer les analyses qui s'interrogent sur les conséquences de cette mobilité et ses enjeux. Suite à cette discussion théorique sur la mobilité « religieuse », il est temps de s'interroger sur le deuxième terme de notre champ d'études à savoir : de quelle religion parle-t-on ? Peut-on encore parler de religion avec l'émergence de la catégorie « spiritualité » ?

Chapitre III

Le champ religieux en débat conceptuel : la spiritualité un avatar de la religion ?

3.1. La spiritualité dans les cercles pan-indianistes globalisés

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 délégués indigènes discutent avec ferveur de l'élaboration d'une Déclaration, constituée de différentes 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 catégorie auto-descriptive et exprime la volonté indiscutable de la part des anciens délégués de distinguer « la spiritualité autochtone » et les représentations de la religion dans les contextes d'Occident. Dans les discours autochtones et pan-indianistes, on observe aujourd'hui, notamment au sein de ce groupe, une dichotomie sémantique 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 culturelles et intellectuelles et critiquent l'instrumentalisation commerciale de leurs pratiques et croyances[81]. La « spiritualité » est associée à des notions comme le « sacré », la « Terre-Mère », le « cosmos », la « nature » et l'« univers » :

> **Spirituality**
> 17 The participants collectively and individually recognize the sacredness of Mother Earth, the Cosmos, all living things and elements that have sustained Indigenous Nations and Peoples.
>
> 18 It is crucial for all others to know that for Indigenous Nations and Peoples spirituality is distinct from western conceptions of religion and that their spirituality is their way of life – their distinct and profound relationship with the natural world and their lands, territories, sky and resources are of utmost value to them. The solemnity of these relations must be maintained. Furthermore, it must be recognized that the value of Indigenous ceremonies and ways of life are directly linked to all other expressions and manifestations of the Indigenous world and, therefore, are not negotiable and are not up for sale or exploitation.
>
> 19 The participants challenge the UN system and member states to recognize and respect the applicability and relevance of the distinctive spiritual relationship Indigenous Nations and Peoples hold with their traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources, and to uphold their responsibilities to future generations in this regard. They further call on the UN and its member States to be mindful of the impact of space intervention and its impact on Indigenous Peoples spiritual relation with the universe (Docip, 2013)[82].

Cet exemple de séparation conceptuelle autochtone entre « religion » et « spiritualité » nous l'avons observé à différentes reprises et dans différents lieux de nos terrains, au Mexique et au Guatemala. Elle traduit un glissement plus général opéré dans les milieux de renouveau indigène entre la notion de « cosmovision » et celle de « spiritualité » dans un registre postcolonialiste et/ou new age. Ce passage illustre ce *shift* sur la scène globale de l'autochtonie, mais il est d'autant plus présent dans les milieux néo-indiens à des échelles locales, comme nous allons le voir dans notre analyse.

[81] Sur la « spiritualisation » par le discours onusien, voir Johnson and Kraft (2017).
[82] Indigenous Peoples' Center for Documentation, Research and Information (Docip). 18th recommendation, International Symposium, "Indigenous Peoples at the United Nations: From the Experience of the First Delegates to the Empowerment of the Younger Generations", Docip, The United Nations, 2013.

La néo-mayanité, nous le verrons plus en détail par la suite, est un phénomène pluriel sur le plan social et religieux. Parmi les personnes en quête de « spiritualité » maya, très peu se réclament des religions institutionnelles, la plupart se disent spirituelles par opposition à une notion de « religion » qu'elles perçoivent négativement. Un seul premier aperçu de la retranscription de l'entretien de Gabriel, l'un des leaders d'un mouvement néo-maya au Mexique, montre cette référence constante à la spiritualité. L'entretien d'une heure trente environ, se déroule dans son cabinet de « kinésiologie maya » au Centre (Mérida). Gabriel, d'origine basque, est venu s'installer au Mexique à la suite d'une première initiation à la Tradition Maya Solaire, en 2002[83]. Dans cet extrait d'entretien de seulement dix-neuf premières lignes, les mots « spirituel » et « spiritualité » apparaissent déjà neuf fois, associés avec différentes notions (le pouvoir, la génétique, la science, la santé, le savoir ancestral, la conscience sociale). Ces termes sont dans celui-ci accompagnés de notions telles que l'« énergie » ou la « connexion », qui sont associées à l'Amérique latine dans une opposition au vieux continent:

> Plus que 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 ? Pour le moins, 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 socialistes, 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, à l'existence de traditions, à l'existence de connaissance ajoutée à la – aux églises. Que les églises comme institutions soient acceptées ou non, il existe toute une connaissance ancestrale. Et c'est donc différent la perception du monde spirituel. Quand on prend comme base une religion, et pour la raison que soit, un organisme dirigé par des hommes ou femmes, on voit ses lacunes ou – ou intérêts extérieurs, donc si une personne commence à – à nier ça, il reste sans lien spirituel. Parce que c'est l'unique connexion qu'il y a. Mais en Amérique non, il existe des connexions variées avec le spirituel. C'est comme je le vois moi. En Amérique c'est beaucoup plus facile le thème de la réincarnation, le thème de – des personnes même les personnes qui ne sont pas catholiques, elles prient à la Vierge de Guadalupe, comme une énergie de – d'aide de la Mère divine. Des choses comme ça. Incluant, on va dire, 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 – très connecté avec eux. Ça c'est un autre type de – de vision, de la spiritualité (Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique)[84].

Cet extrait d'entretien nous pose de nombreuses questions : A 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 ? Pourquoi rapporte-t-il sa spécificité à son contexte continental ? Quels sont les conditionnements socio-culturels derrière ce registre ? Quelle est l'histoire du terme

[83] Nous reviendrons sur le contexte de cet entretien, sa définition de la « kinésiologie maya » et ce mouvement de la Tradition Maya Solaire dans le chapitre VII.
[84] Traduction personnelle de l'Espagnol au Français.

« spiritualité » ? Une partie de cette thèse sera ainsi consacrée à l'analyse des discours émiques sur la « spiritualité », ses usages sociaux et ses contextes d'énonciation. En préambule théorique à ces parties analytique, ce chapitre est consacré à la discussion non-exhaustive des productions académiques autour des catégories de « religion », de « spiritualité » et de « nouveau mouvement religieux » depuis la fin des années 1980[85].

3.2. Des « religions » aux « nouvelles spiritualités » : enjeux méthodologiques et épistémologiques

3.2.1. Approches constructivistes des faits « religieux » et/ou « spirituels »

On ne peut pas parler de « spiritualité », de sa position théorique par rapport à la notion de « religion », ou encore de ses frontières émiques avec celle-ci, sans évoquer les principaux axes et débats qui agitent la construction de la catégorie même de « religion »[86]. Les problèmes inhérents au terme « religion » soulèvent des débats disciplinaires sur ses origines, sa mise en place en Occident comme phénomène séparé des autres domaines ainsi que les conséquences théoriques de cette séparation (Sabatucci 1978 ; Mancini 2012). Les approches critiques thématisent les rapports de pouvoir dont la catégorie « religion » est issue, son histoire et ses frontières, et elles soulignent les origines européennes, chrétiennes et impériales de ce terme. La religion y est perçue comme un discours de domination, qui ne rend pas compte des réalités autochtones extra-européennes (Asad 1993, 2003), ou encore comme une catégorie de reconnaissance (d'inclusion et d'exclusion), instrumentalisée dans des processus politiques de construction des identités nationales[87] (Josephson 2012). Parmi les approches critiques en histoire des religions anglo-saxonne Jonathan Z. Smith a consacré la plupart de ses travaux à déconstruire le « sacré » comme une notion socialement construite, reprochant aux phénoménologues (G. Van der Leeuw, R. Otto, M. Eliade) un mode de raisonnement

[85] L'enquête ethnographique multi-située, nous le montrerons, a pour vertu de favoriser l'approche comparative. L'affirmation « spirituel, mais pas religieux » semble prendre des connotations différentes selon les contextes d'énonciations. Les implications sociales d'une telle représentation ne sont pas semblables au Guatemala, au Mexique ou en Europe de l'Ouest. Une des premières positions que nous défendons est donc la prise de distance avec les recherches qui uniformisent la multiplicité sémantique de la « spiritualité » ou la considèrent comme une donnée universelle, autonome et, détachée de son contexte de production culturelle.

[86] Nous ne soulèverons pas le débat sur la catégorie « religion » dans ce travail, mais celui autour de la catégorie « spiritualité ». Pour notre propre recherche, nous nous inspirons des perspectives qui cherchent à se distancier des approches essentialistes et substantivistes du religieux et du spirituel.

[87] Par exemple, l'exclusion du Shinto relayé au rang de « superstition », et l'intégration de certaines formes de bouddhisme et de christianisme.

essentialisant (Smith 1978). L'étude des articulations entre religion et territoire dans son œuvre illustre cette critique :

> For Smith there is no objective territory, religion is not *sui generis*; and no data are essentially religious. The discourse on territory is then a discourse on mapping. Distinctions in space, time, shape, and body are the human methods of constructing reality, of engaging the world meaningfully (Gill, 1998 :305)

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'essence (Gill 1998 – sur Smith 1978). Smith appelle ainsi à sortir le sacré du temple dans l'approche historico-scientifique du religieux. Les approches critiques sont intéressantes en ce qu'elles permettent de déconstruire la manière dont certains groupes sociaux construisent phénoménologiquement leur système symbolique 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 socio-anthropologue des religions utilise la catégorie « spiritualité » pour décrire son objet de recherche, il doit tenir compte des origines religieuses, occidentales et chrétiennes du terme, de son opposition émique depuis les années 1970 à la « religion » mais également de son caractère ethno-centré. Le terme présuppose une rhétorique idéologique, à la fois religieuse et anti-religieuse. Dans le contexte de la postmodernité, les processus de substantialisation et d'universalisation de la « spiritualité » doivent être questionnés, tout comme les processus qui ont amené à qualifier la rencontre, puis l'étude de l'altérité en termes de « religion » ont été soumis à un examen critique. Notre modèle de recherche dans le cadre de cette thèse n'a pas été déductif, ni pleinement inductif, il a intégré une logique de circularité. La problématique a été tissée au fil des va-et-vient entre la théorie et le terrain, d'un contexte à un autre. La circularité a permis d'observer, des nuances entre les différents terrains, mais aussi un glissement progressif, par la transnationalisation, des cosmovisions mayas dans le champ des spiritualités holistes. Il est question dans ce chapitre de revisiter de façon critique un problème central et historique dans le champ des nouvelles spiritualités, celui de la définition de son objet d'étude, ses conséquences théoriques et méthodologiques. Dans les prochaines sections, nous divisons l'état de la recherche sur les nouvelles spiritualités en trois types d'approches : 1. Celles inscrivent les nouvelles spiritualités dans une religiosité plus large, maintenant un *statut quo* sur le plan conceptuel. 2. Celles qui cherchent à définir substantiellement les nouvelles

spiritualités. 3. Celles qui s'attachent à déconstruire les modèles existants, en problématisant le regard du chercheur face à son objet.

3.2.2. Les transformations du « religieux » depuis les années 1970

Les débats sur la sécularisation, l'individualisation et la privatisation du religieux sont centraux en sciences sociales des religions. Olivier Tschannen conçoit le paradigme de la sécularisation comme ayant été pensé en trois processus : la « différenciation » avec la division de la « vie sociale en religieuse et non religieuse », la « rationalisation », et 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 » (Tschannen, 1992 :61-62). Au centre de ce paradigme, d'autres processus sont considérés comme complémentaires dans la littérature : la « différenciation fonctionnelle » s'accompagne de l'« autonomisation » caractérisée d'une part, par une diminution du « pouvoir de contrôle social » des institutions religieuses et d'autre part, par le déclin du « pouvoir des symboles religieux » au niveau culturel (Tschannen, 1992 :64). Le deuxième corollaire de la théorie de la différenciation est 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'interprétation (Tschannen, 1992 :65). Le troisième processus complémentaire à la différenciation est la « généralisation », celle-ci est caractérisée par une rediffusion des éléments religieux dans la sphère séculière « après s'être superficiellement débarrassée de leur caractère religieux » (*ibid*). Selon les thèses de Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (1986), ces trois processus participent à un « vaste processus de recomposition du religieux dans la société moderne ». En résumé, à partir de 1973, une scission est opérée à l'intérieur des théories de la sécularisation, certains sociologues réalisent les erreurs inhérentes à la théorie sur la « fin des religions » en observant un « retour du sacré », dit aussi « réveil religieux » (Cipriani 1981) ou « réenchantement du monde » (Berger 2001) à une échelle globale. José Casanova, observe une « déprivatisation » progressive du religieux à partir des années 1980 avec son retour en force dans l'espace public (Casanova 1994). Hubert Knoblauch parle d'une transformation de ce champ à travers l'émergence de « nouveaux mouvements religieux » qui défient l'ordre séculier (Knoblauch 1999, 2009). François Gauthier, Alain Caillé et Philippe Chanial évoquaient 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. (Caillé *et. als*, 2017 :9).

Tout un pan de la recherche s'est ainsi intéressé aux transformations de la scène religieuse contemporaine sous l'angle de la « résurgence » ou de l'« émergence » de nouveaux phénomènes dans l'espace public, et c'est précisément ce débat qui nous intéresse dans ce chapitre. Irene Becci Terrier, socio-anthropologue des religions, consacre un cours entier à la thématique de l'émergence religieuse sous l'angle de la diversité et des mutations de la scène religieuse contemporaine. Ses nombreux travaux sur la diversité religieuse dans les institutions de réhabilitation et dans les contextes urbains témoignent de cet angle d'approche spécifique (Becci 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016)[88]. Irene Becci Terrier est d'ailleurs l'une des seules socio-anthropologues à avoir discuté, parallèlement aux articulations avec le genre, les nouvelles spiritualités, leurs émergences et leurs conséquences identitaires, sous l'angle de la diversité religieuse[89].

Jean-François Mayer est un autre chercheur incontournable dans ce champ d'études, spécialisé dans le paysage suisse. Les nombreux travaux qu'il a consacré à ce thème (Mayer 1987, 1989, 1993, 2004) témoignent d'une contribution significative à ce champ. Mayer n'utilise que très peu l'expression « nouveau mouvement religieux ». Elle représente une catégorie floue et trop imprécise pour définir les phénomènes religieux contemporains (2004), il lui préfère l'expression de « nouvelles religions ». Cette nouveauté attribuée à ces phénomènes est au centre de nombreuses études. Les « nouvelles religions » ont été analysées sous cet angle aussi par Eileen Barker, sociologue qui a fondé *The Information Network on Religious Movements* et qui a consacré de nombreux travaux à l'Église de l'Unification de Sun Myung Moon (Barker, 1984, 1990, 1995, 1998, 2002). Eileen Barker les perçoit comme des mouvements *nouveaux*, dans la mesure où ils sont devenus visibles en Occident depuis la Deuxième Guerre mondiale :

> Let me suggest that, as a useful starting point for understanding the contemporary phenomena with which this book is concerned, we can define new religions as groups or movements that are new in so far as they have become visible in the West in their present form since the Second World War (Barker, 1998 :15).

La « nouveauté » répond donc ici à un critère historico-chronologique[90].

---

[88] Ce cours, nous avons eu la chance de le suivre entre 2012 et 2017, et ses orientations ont exercé une influence incontestable dans les choix théoriques de cette thèse. Les nombreux travaux et projets de recherche d'Irene Becci, nous ont inspirés tout au long de cette recherche doctorale.

[89] Ceci, en analysant notamment leur relation à l'espace, leur place au sein d'institutions totales telle que la prison, en rapport avec d'autres formes d'appartenances et sous l'angle de la régulation étatique.

[90] Barker évoque parfois même l'idée de nouvelle « religiosité » afin d'inclure la dimension culturelle et, de définir des manières « d'agir et de penser » qui incluent les thèmes du *cultic milieu* de Colin Campbell (1972),

3.2.3. Approcher les « nouveaux » mouvements religieux : de quelle nouveauté parle-t-on ?

Dans le même versant socio-anthropologique, mais au sein de la littérature francophone sur les nouveaux mouvements religieux, Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (1990) définissent le caractère *nouveau* des NMRs par les processus modernes d'individualisation du rapport aux religions, et dans la pratique d'une « religiosité émotionnelle » :

> Le resurgissement religieux des années 70 affirmait, dans le même mouvement, le primat des relations de personnes à personnes et celui du sentiment sur la raison. La dimension émotionnelle de ces renouveaux s'exprimait partout de façon centrale : accent mis sur l'expérience personnelle et sur les manifestations sensibles de cette expérience ; importance sur les manifestations sensibles de cette expérience ; importance accordée à l'« authenticité affective » des trajectoires spirituelles personnelles ; place tenue, dans la plupart des groupes, par un leader (Champion et Hervieu-Léger, 1990 :7).

Chez Champion et Hervieu-Léger la « nouveauté » réside donc précisément dans cette dimension émotionnelle, phénoménologique et individuelle du rapport aux religieux. Dans cette citation il est question aussi de la présence d'un « leader ». Champion désigne par l'expression « nouveaux mouvements religieux » (NMRs) : un phénomène euro-américain datant des années 1960 couvrant « des groupes complètement neufs » et « syncrétiques », naissant hors du terreau chrétien (Champion, 2000 :525). La « magie », la présence d'un leader avec une autorité fondée sur un « charisme personnel »[91] ; la dimension thérapeutique avec la notion de « guérison », la responsabilisation individuelle s'appuyant sur la théorie de la « réincarnation » et du « karma », sont autant de caractéristiques définissant les NMRs selon Champion[92]. Malgré la présence fréquente d'un leader charismatique, Champion perçoit aussi dans ces nouvelles émergences, une forme d'autorité personnelle, revendiquée par les acteurs. Elle considère cette autorité personnelle comme un critère constitutif d'une définition (Champion, 2000 :529). Jean-François Mayer, quant à lui, considère cette « nouveauté » comme sujette à confusion, de par le caractère original qu'elle implique. Ces apparitions depuis les années 1950, se rapprochent plus de reformulations contemporaines de représentations préexistantes, qu'à des formulations originales. Dans un recueil publié en 2009, qu'il dirige sur les nouvelles religions, les auteurs adoptent une approche historique et s'intéressent aux « processus de différenciation entre un courant religieux nouveau et sa tradition d'origine ». Il s'agit donc d'étudier les continuités et les ruptures, la nouveauté ou non du message ainsi que les logiques d'emprunts aux traditions antérieures (Mayer, 2004 :9).

---

notamment la réincarnation ou la divinité intrinsèque. L'expression « nouvelle religiosité » peut inclure aussi les pratiques de yoga, de méditation et, intégrer des aspects écologiques ou des chants (Barker, 1998 :16).

[91] 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]).

[92] Ces critères nous renvoient aux mêmes traits décrits par Eileen Barker.

Pour Mayer, la nouveauté sur le plan de la « révélation » ne signifie pas nécessairement une rupture radicale avec la tradition antérieure. Il propose ainsi des outils de reconnaissance plus précis (Mayer, 2004 :16-19) :

1. S'articuler autour d'un « nouveau corpus d'écritures » en rupture avec la tradition antérieure,
2. Etre syncrétique, même si ce qualificatif est rejeté par les acteurs,
3. La reproduction ou rupture sur le plan structurel, avec la tradition antérieure,
4. La rupture ou la continuité sur le plan « théologique » avec la tradition antérieure,
5. Présenter des pratiques et rites nouveaux par rapport aux antérieurs,
6. Le mode d'interaction avec le contexte culturel plus large doit être analysé de près. Observe-t-on des oppositions, intégrations, changements ?

Cette approche montre qu'une « nouvelle religion » pousse toujours sur un terreau antérieur ; elle n'est donc jamais totalement innovante dans son contenu et sa forme, malgré la revendication des acteurs. La nouveauté a été aussi approchée en termes d'établissement de *nouvelles* frontières au sein du système religieux global. Chez Peter Beyer, depuis la sécularisation, et avec les processus de différenciations, la religion devient un système à part qui s'inscrit dans un système religieux global. Ce système est composé des World religions, c'est-à-dire des sous-produits de ce système. Observer la religion comme un système global l'amène à s'interroger sur les *nouvelles frontières* du religieux en contexte de globalisation (Beyer 2006 :254). Pour lui, la religion ne peut être considérée comme une catégorie autonome, définit par des qualités intrinsèques, elle doit être envisagée comme un système ayant une forme sociale particulière et, se déplaçant au gré des luttes de légitimation, de reconnaissance et de pouvoir. Ces arguments sont illustrés par des nouvelles religions, marquées historiquement par des luttes pour la reconnaissance : le Sikhisme, le Bahaïsme, les nouvelles religions japonaises, la scientologie. Les religions du monde trouvent en partie leur légitimité dans leur longévité. Le sikkhisme, par exemple, est une ancienne religion, qui a gagné ce statut à la fin du XX^{e} siècle, en ayant passé à travers des processus de différenciation avec l'hindouisme puis l'islam. C'est dans le contexte de l'indépendance de l'Inde que les mouvements sociaux sikhs se sont séparés de l'hindouisme pour devenir le sikkhisme (Beyer, 2006 :258). Beyer montre ainsi, étape par étape, que certaines nouvelles frontières se sont construites en réponse à des contextes précis, par opposition ou identification à d'autres systèmes, en l'occurrence dans cet exemple, par opposition au système de caste. Si la

construction du sikkhisme a du succès au XIX[e] siècle, ce succès est lié aux processus parallèles de renforcement des frontières entre l'islam, le christianisme et l'hindouisme dans les régions d'Asie du Sud (Beyer, 2006 :261). La nouveauté réside donc chez Beyer dans les nouvelles négociations des frontières religieuses en vue d'une légitimité globale. Un autre chercheur qui s'est intéressé aux phénomènes religieux contemporains sous l'angle de la nouveauté à travers l'idée de l'émergence de sous-cultures spirituelles est Colin Campbell avec la notion de « *cultic milieu* ». En 2002, Colin Campbell publiait un chapitre de livre sur le « *cultic milieu* » dans le contexte de la sécularisation. Dans ce texte, il distingue les « cults » des sectes. Les « cults » sont des groupes aux structures souples, dialoguant avec d'autres groupes religieux, et qui n'exigent pas l'exclusivité de la part de leurs membres[93]. Les « cults » circulent dans un « milieu » plus vaste, ayant vu le jour dans un contexte de sécularisation. Ce « milieu » génère sans cesse de nouveaux *cults* et de nouvelles générations de membres les entretiennent (Campbell 2002). Les *cults* sont éphémères, mais le milieu dure dans le temps. Ce milieu, qu'il désigne par l'expression « *cultic milieu* », peut s'apparenter à une culture *underground* intégrant :

> All deviant belief systems and their associated practices. Unorthodox science, alien and heretical religion, deviant medicine, all comprise elements of such an underground. In addition, it includes the collectivities, institutions, individuals, and media of communication associated with these beliefs. Substantively, it includes the worlds of the occult and the magical, of spiritualism and psychic phenomena, of mysticism and new thought, of alien intelligences and lost civilizations, of faith healing and nature cure. This heterogeneous assortment of cultural items can be regarded despite its apparent diversity as constituting a single entity – the entity of the cultic milieu (Campbell, 2002 :14).

Le *cultic milieu* de Campbell favorise les phénomènes de « syncrétisations », cela par la rapidité de circulation des acteurs à travers la grande diversité de ses mouvements internes. Enfin, ses acteurs sont qualifiés de « *seekers* », cherchant des systèmes de sens symboliques pour répondre à des « tensions existentielles ». Une autre figure incontournable dans le champ d'études des NMRs, est l'historien John Gordon Melton. Dans son travail sur les enjeux de définitions de ces phénomènes, Melton se situe en rupture avec les travaux sociologiques existants. Les tentatives de trouver des caractéristiques communes à ces mouvements, sous forme de typologies ou de classifications – avec des critères comme le charisme des leaders ou le millénarisme – ont, selon lui, toutes échoué. Il en est de même des recherches ayant tenté de les classifier par leurs qualités négatives (ex. morale / immorale) (Melton, 2004 :74).

[93] Ils sont également animés par une philosophie individualiste. Au contraire, les sectes sont des organisations communautaires posant des exigences élevées, rigides et exclusives (Campbell, 2002 :13). Campbell critique par ce biais le modèle « secto-centré » des définitions du terme « cult », et propose donc une approche alternative.

Après un état de la littérature et la critique des définitions existantes, Melton stipule que leur seul dénominateur commun réside dans leur appartenance antérieure à des versions des World Religions, comme : les trois monothéismes, le bouddhisme, l'hindouisme, les « religions ethno-linguistiques », la « Native American » et la « Western Esoteric Tradition » (Melton, 2004 :74). Cette critique, lui permet de définir les *nouvelles* religions dans leurs rapports de subalternité avec des modèles sociaux et religieux hégémoniques. Celles-ci sont des formations marginalisées, c'est-à-dire des groupes non hégémoniques, hétérodoxes, périphériques et souvent minoritaires, qui sont définies comme tels à travers le point de vue des entités religieuses dominantes, des politiques publiques et des médias, cela dans une relation dialectique, marquée d'enjeux en termes de pouvoir et de normativité :

> Thus, from the perspective of the various religious traditions operating in the West, we might begin to build a definition of "new religions" as those religious groups that have been found, from the perspective of the dominant religious community (and in the West that is almost always a form of Christianity), to be not just different, but unacceptably different. In making this observation, it is important to note that the list of groups considered under the rubric of "new religions" would differ from country to country and always be under negotiation. For example, in the United States the United Methodist Church is one of the dominant religious bodies. In Greece, the government cited it as being a destructive cult (Melton, 2004 :79).

Les *nouvelles* religions sont définies en fonction de leurs différences, qui sont perçues péjorativement, à travers des jugements de valeur, et en fonction des réactions religieuses qu'elles suscitent. Ces réactions sont contextuelles. L'extrait suivant illustre cette dimension :

> New religions are thus primarily defined not by any characteristic(s) that they share, but by the tension in their relationships with the other forms of religious life represented by the dominant churches, the ethnic religions, and the sects (Melton, 2004 :81).

Comme ces catégories ne sont pas applicables dans le cadre de définitions substantielles - un critère existe dans un contexte, et est absent dans l'autre- la seule manière de les définir est d'utiliser l'angle du relationnel. Melton recommande ainsi une méthode d'analyse selon les trois critères principaux : leur localisation dans une tradition religieuse particulière, le degré d'intégration dans la ligne *mainstream* de cette tradition, et leur relation à la tradition dominante du pays.

3.2.4. Nouveaux mouvements religieux : de quel « mouvement » parle-t-on ?

Les chercheurs ayant thématisé les expressions contemporaines du religieux sous l'angle des nouveaux mouvements religieux, des nouvelles religions ou des nouvelles religiosités, pensent généralement cet objet en termes de « mouvement ». James Beckford, affirme à ce propos que le concept scientifique de « nouveaux mouvements religieux » naît en continuité

et en parallèle avec les mouvements sociaux post-68 et qu'ils se substituent aux termes connotés de « secte » et de « cult » (Beckford, 2010 :808) ; cette relation historique explique ainsi cette dimension de « mouvement ». L'expression « mouvement religieux » désigne soit un « courant particulier d'idées » qui prend forme au sein des traditions religieuses, soit des formations marginales, collectives et innovatrices, qui donnent naissance à des « nouvelles religions ». Beckford montre ainsi précisément par un état de la littérature que le caractère de « nouveau » correspond à une dimension historico-chronologique et, plus précisément le changement historique des années 1950-1960 en lien avec les mouvements de la contre-culture (Beckford, 2010 :810).

Les évènements de 1968 dans le contexte international ont été des leviers importants pour l'essor de nouveaux mouvements sociaux et d'identités religieuses nouvelles (Ferreux 2001). 68 marque donc un tournant historique et social. Des mouvements contestataires pluriels, orientés contre l'État et l'autoritarisme, émergent à l'échelle globale, revendiquant le changement et l'émancipation. Ces mouvements sont porteurs de modes de vie alternatifs et de valeurs nouvelles, en rupture avec la société de consommation de masse de l'après-guerre. La contre-culture a historiquement constitué un terreau d'expériences qui a donné naissance aux « nouveaux mouvement sociaux » que sont par exemple les féminismes et les écologismes (Neveu, 2010 :62)[94]. Le terme de « nouveau mouvement » se situe ainsi au centre des débats portant sur cette période historique. Il implique la dimension du collectif, la question identitaire et celle d'un objectif de changement. C'est précisément dans ce sillage que l'expression « nouveaux mouvements religieux » émerge.

3.3. La « spiritualité » comme un nouvel objet d'étude en sciences sociales ?

Dans les années 1990, les recherches sur les NMRs sont déjà bien installées dans la discipline et connaissent une diffusion mondiale importante. Lorsque parallèlement à ces théories, des chercheurs découvrent un phénomène qui les nuance : un nombre croissant d'individus, dans les régions d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, affirment être « spirituel » par

[94] Par « mouvement social », il faut entendre le concept théorisé en sociologie des militantismes (Filleule 2009 ; Neveu 2010). Il désigne les formes d'« action collective », menées entre les années 1930 et 1960, visant un changement social et culturel et, portés par des personnes ayant des intérêts communs, se rassemblant autour d'une même « cause » (Neveu, 2010 :5-6). Les logiques de revendication, la politisation dans l'espace public et l'identification d'une altérité sont d'autres éléments délimitant le concept de mouvement social. Dans la lignée des travaux d'Alain Touraine (1978), la catégorie sociologique de « nouveau mouvement social », désigne, quant à elle, les nouvelles modalités de mobilisation qui ont émergé après la Seconde Guerre mondiale et dans le sillage des courants contestataires de 68. Ils sont basés sur des nouvelles valeurs comme l'« autonomie » ou la « résistance au contrôle social » et expriment des quêtes identitaires en dehors de l'appartenance de classe (Neveu, 2010 :63-64).

substitution ou par opposition à la notion de « religion », ou disent être « plus spirituelles que religieuses » (Houtman et Aupers 2007; Streib 2008; Streib et Hood 2011).

Ces enquêtes, menées toutes disciplines confondues (histoire, anthropologie, sociologie, socio-psychologie) introduisent 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 scientifique en sciences sociales. Nous pouvons diviser l'état de la recherche en sciences sociales des nouvelles spiritualités depuis la fin des années 1980 en trois courants principaux :

A. La spiritualité en tant que sous-catégorie d'une religiosité plus large

Il s'agit des chercheurs qui indiquent l'intégration croissante de cette notion dans les discours des acteurs et ses frontières avec la notion de religion. Ils la définissent généralement selon les critères d'appréciations émiques - thématiques ou axiaux – mais sans trancher clairement sur sa légitimité comme catégorie d'analyse (Streib et Wood 2011 ; Houtman et Aupers 2007; Streib 2008). Dans ces recherches, la spiritualité est généralement englobée dans une idée plus large, celle de religiosité, en tant qu'une de ses subdivisions internes.

B. Les approches substantivistes des nouvelles spiritualités

Il s'agit d'approches, qui ont des utilisations littérales de ce terme ou qui sont productrices d'expressions analogues. Les chercheurs considèrent qu'il est possible de définir substantiellement la spiritualité, selon des critères à la fois émique et étique et d'élaborer sur cette base des typologisations générales (Heelas 2002 ; Heelas et Woodhead 2005 ; Champion 1995 ; Fedele 2009; Van Hove 1999 ; Stolz *et. als*. 2015 ; Mayer 1993). Ces recherches proposent pour la plupart de réformer les grilles de lecture traditionnelles en sciences sociales des religions et de trouver un moyen de conceptualiser ces nouveaux phénomènes tout en restant proche d'une certaine vision émique de la spiritualité. Il s'agit des approches révisionnistes, qui pour certaines d'entre elles intègrent et thématisent aussi la dimension du genre.

C. Les approches critiques de la spiritualité ou du New Age

Il s'agit des chercheurs qui critiquent l'usage de ce terme comme une catégorie de description sociologique, qui la revisitent historiquement et épistémologiquement. Ils proposent des alternatives méthodologiques ou conceptuelles. Il s'agit des approches déconstructivistes (Wood 2010 ; Huss 2014 ; Altglas 2014a ; Stucliffe 2003 ; Ammerman 2013).

La question soulevée par ces spécialistes des émergences spirituelles de la deuxième moitié du XX^{e} siècle est de savoir s'il est possible de saisir ces phénomènes récents à travers nos grilles de lecture traditionnelles ou s'il est nécessaire de les réformer. Pour répondre à cette question, ces recherches dégagent plusieurs éléments. Dans un premier temps, ils étudient les articulations entre religion et spiritualité, pour comprendre s'ils appartiennent au même champ de définition, s'ils sont à distinguer, s'ils sont dichotomiques ou encore synonymes. Puis, dans un second temps, ils cherchent à définir, en fonction de leurs approches disciplinaires propres, le champ de leur applicabilité, leurs référents empiriques, ou encore, à reconstruire leurs itinéraires spatio-temporels ou leur relation à d'autres catégories comme la sécularité[95].

3.3.1. La spiritualité en tant que sous-catégorie d'une religiosité plus large

A la suite d'observations croissantes en sociologie des religions sur l'augmentation de spiritualités « nouvelles » ou « alternatives » dans les contextes occidentaux, les sociologues Dick Houtman et Stef Aupers indiquent un déclin des valeurs morales traditionnelles et la croissance d'une spiritualité diffuse et en dehors des structures traditionnelles du christianisme[96]. Ils désignent ces phénomènes comme des « spiritualités post-chrétiennes » qui sont, selon eux, de plus en plus répandues. Le but de leur étude est de montrer que la diffusion importante de ces spiritualités, sur ces trois dernières décennies, est intimement liée à des processus plus larges, celui de la détraditionnalisation des valeurs morales, qui apparaît en particulier chez les jeunes les plus éduqués et les déconvertis[97]. Les spiritualités post-chrétiennes reposent sur une vision romantique du « Self », reliée à une conception immanente du « sacré », l'accent étant mis sur l'intuition et l'idée d'une « voix intérieure ». Selon les auteurs on n'assisterait pas à une disparition de la religion, mais à une « relocalisation du sacré » :

> What we are witnessing today is not so much a disappearance of religion, but rather a

[95] Cet état de la littérature ne se veut pas exhaustif, nous proposons un modèle de délimitation des tendances principales qui s'en dégagent, en fonction également de leur pertinence - conceptuelle, analytique ou méthodologique - pour notre recherche.
[96] Ils considèrent alors les données quantitatives du World Values Survey mené dans 14 pays (2007).
[97] Méthodologiquement, ils ne se focalisent non pas sur l'émergence d'un « milieu spirituel » et ses caractéristiques dans un contexte local précis, contrairement à Paul Heelas et Linda Woodhead (2005). Mais ils se centrent sur les croyances et les auto-descriptions chez une population à plus large échelle (que celle du milieu spirituel), issue de différents pays de l'Ouest, afin d'élaborer des comparaisons systématiques entre les contextes nationaux. L'étude montre qu'en France, en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas et en Suède notamment, on assiste à une baisse des valeurs traditionnelles (Streib, 2008 :57).

> relocation of the sacred. Gradually losing its transcendent character, the sacred becomes more and more conceived of as immanent and residing in the deeper layers of the self (Houtman et Aupers, 2007 :315).

L'expression « post-chrétienne », bien qu'employée dans le sens d'un processus historique récent de détraditionnalisation, révèle également une volonté, chez ces chercheurs, d'inscrire ce phénomène dans une continuité avec la notion de religion et dans son articulation avec une quête de « sacralité ». Les travaux de Heinz Streib et Ralph Hood (2011) s'inscrivent dans la même veine que cette analyse, considèrant la spiritualité comme une relocalisation du sacré, c'est-à-dire en somme comme une forme de religiosité intra-mondaine. Ils indiquent qu'un nombre croissant de personnes, en Europe et aux USA, intègrent dans leur auto-description, la notion de spiritualité en l'associant ou l'opposant à la religion ; ils s'identifient comme « spirituel, mais pas religieux » ou « plus spirituels que religieux ». Ces résultats encouragent Streib et Hood à revenir sur des questions de conceptualisation. Ils proposent ainsi de prendre en considération ces auto-représentations mais de les comprendre comme une subdivision de la religion. Ces auteurs restent dans une ligne qui cherche à maintenir la religion comme une catégorie générale qui englobe les « spiritualités désinstitutionnalisées ». Ces spiritualités ne sont autres que des « expériences religieuses privatisées » (Streib et Hood, 2011 :434). Par cette affirmation, ils soutiennent l'opposition religion-institution *vs*. spiritualité-espace privé[98]. Néanmoins, ce postulat initial, qui opposent ces deux catégories selon des critères émiques (organisé *vs*. privatisé), nous semble opératoire que s'il est détaché de son contexte culturel d'énonciation. A notre sens, cette démarche ne peut totalement rendre compte des formes nouvelles et créatives de reformulation du religieux dans des contextes autres que ceux qui ont vu naître la catégorie de religion et sa définition. Dans un texte antérieur, Heinz Streib suggérait d'utiliser l'expression « religions vécues » pour définir les sous-courants des institutions religieuses ou les phénomènes d'auto-identification au spirituel fleurissant en

[98] Dans leur étude Streib et Hood procèdent en deux étapes. D'abord, ils présentent des exemples de discours émiques sur la spiritualité perçue comme un phénomène désinstitutionnalisé, privatisé et individualisé. Ils élaborent ensuite sur cette base une discussion autour des catégories religion et spiritualité. Ces discours émiques montrent que la religion évoque une dimension dogmatique et collective, tandis que la spiritualité est perçue comme une pratique individuelle, intime, centrée sur le travail intérieur (Streib et Hood, 2011 :435). Discutant la littérature en psychologie de la spiritualité, notamment les travaux de Pargament (1999), ils constatent que la recherche à jusqu'alors toujours reliée les catégories religion et spiritualité dans leur relation au sacré. Pour ces deux chercheurs, la spiritualité représente l'expérience directe avec le sacré et, la religion représente son interprétation ou sa signification (Streib et Hood, 2011 :443). Cette articulation les encourage à questionner les raisons d'une distinction conceptuelle car les « cadres de l'expérience » entre religion et spiritualité sont les mêmes. Dans le champ de la sociologie des religions, ils reviennent sur les catégories classiques de : « secte », « église » et « mysticisme » de Troeltsch et Weber. Ils rapprochent la spiritualité contemporaine au mysticisme de Troeltsch, notamment aux dimensions de l'individualisme religieux, à l'idée de réalisation de soi, et son développement en dehors des églises et des sectes.

dehors de celles-ci (Streib 2008). Examiner ce phénomène dans sa référence empirique n'implique pas nécessairement pour lui de maintenir le terme dans sa conceptualisation. Streib considérait déjà qu'il était vain de réinventer un cadre conceptuel et d'occulter des siècles de débats et de reformulations dialectiques autour de la catégorie de religion. Le concept de religion suffit, pour lui, à expliquer les phénomènes spirituels à la condition de l'analyser dans son contexte biographique et comme une forme expérimentale et intérieure de religiosité vécue :

> Thus, we approach "spirituality" as part of 'lived religion'. The basic thesis is this: "Spirituality" can be fully explicated in the conceptual framework of 'religion'—including however clear and special attention to life-world and biography, but also to the experiential dimension and inward orientation of religiosity (Streib, 2008 :54)

Il rapproche ces « religions vécues »[99], comme déjà mentionné, aux mysticismes de Troeltsch dans sa forme de religiosité individualisée, en dehors des institutions ecclésiastiques ou de manière alternative à celles-ci. Dans ce sens, le mysticisme évoquerait la dimension du vécu et la quête de formes authentiques d'expériences. Des dimensions, qui pour Streib, ont été encore trop négligées dans la discipline, et qui nécessitent des études qualitatives, interdisciplinaires et comparatives :

> This is changing and many in the field realize that it is time to include not only the prophet, but also the mystic. The theoretical perspectives have been there in the literature for decades, but large-scale surveys are the slowest to change. In the immediate future, we need focused research including semantic assessment of "spirituality" in cross-cultural comparison, but also including inter-disciplinary approaches to the biographical, psychological, and socialization characteristics of this variant of 'lived religion'—which, to large an extent, is lived outside religious organizations (Streib, 2008 :65).

L'approche de Streib propose certes un changement de focale, mais à l'intérieure même de la

[99] La notion de « religion vécue » a été aussi thématisée par Meredith McGuire, qui la même année publie un livre, intitulé "Lived Religion : Faith and Practice in Everday Life" (2008). Ces précisément dans l'univers de la religiosité vécue que Meredith McGuire, suite à des entretiens individuels sur les pratiques et les représentations religieuses, localise les processus d'hybridation et d'interpénétration culturelle ; qu'elle relie ces processus à des dynamiques d'*agency*. Cette approche lui permet d'investir le bricolage et le syncrétisme comme des formes de résistances, par le bas vis-à-vis des normes rigides des institutions religieuses. Elle propose donc d'étudier les contradictions et les paradoxes produits dans ce cadre d'hybridité et d'interpénétration vis-à-vis des religions instituées. La contextualisation est importante dans ses travaux car les adaptations du religieux dans les vécus individuels sont le produit du contexte social particulier des pratiquants. Mais la subalternité de celles-ci vis-à-vis des structures de pouvoir, induit ici une approche qui inscrit ce vécu, tout comme chez Streib, dans la catégorie de religion. Marion Bowman, dans son livre collectif *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief* (2015), souligne, quant à elle, aussi l'importance de l'étude de l'ancrage des expériences et des langages globaux dans les contextes locaux, cela dans une perspective ethnographique. Tout comme le christianisme se décline différemment en fonction des contextes, les spiritualités contemporaines et le New Age développent également des traits locaux et redéfinissent les formes culturelles locales. D'où l'usage de l'expression *Vernacular Religion* pour l'analyse de ces processus de (re)-localisation. Marion Bowman inscrit les spiritualités contemporaines dans la catégorie, plus large, de « religion vernaculaire » : une religion que les personnes expérimentent au quotidien, par-delà les formes d'identification traditionnelle (Bowman et Valk 2012).

catégorie « religion ».

3.3.2. Les approches substantivistes des nouvelles spiritualités

L'une des pionnières dans le champ d'études 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 de la « nébuleuse mystique-ésotérique » (Champion 1989, 1993, 1995 ; Champion et Hervieu-Léger 1990). La particularité de son approche est d'établir, sur la base d'une description sociologique, une déscription générale de la nébuleuse mystique-ésotérique 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. Ces réseaux ont, selon elle, donné naissance à un milieu, aux frontières floues et, qui est composé de deux tendances principales. La première tendance est orientalisante et la seconde tendance est un courant new-agisant. Nous pouvons situer Champion dans le deuxième courant de notre état de la recherche, celui qui considère qu'il est possible de définir substantiellement les « nouvelles spiritualités », selon des critères à la fois déductifs et inductifs et de formuler, sur cette base, des typologies générales de définition[100]. Champion adopte aussi une approche historique, inscrivant le New

[100] Ces travaux ont inspiré et formé tout un réseau de chercheurs travaillant sur ces thèmes dans le contexte français. Citons notamment Nadia Garnoussi qui lui consacre une thèse de doctorat en 2007, sous sa direction, et Valérie Rocchi qui consacre sa thèse de doctorat à l'étude des réseaux psycho-mystiques contemporains, sous l'angle de la thérapeutique, qu'elle publie en 1999 (Rocchi 1999 et 2003). Dans la veine des thèses de Champion, elles inventent toutes deux de nouveaux concepts : la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » (Garnoussi 2007) et les « groupes post-Nouvel-Ages » (Rocchi 2003). Ces concepts marquent cette continuité avec le New Age, en tant que mouvement, et la dimension du travail sur soi par différentes disciplines. Nadia Garnoussi s'intéresse plus particulièrement à des pratiques qui ont récemment glissé, par récupération, dans le champ de la « santé mentale », comme la méditation pleine conscience (*Mindfulness*), ses développements et sa relation à l'histoire de l'émergence des spiritualités alternatives. Elle thématise le succès récent de cette forme de méditation dans les sociétés occidentales depuis les années 1970. Elle relit ce succès au phénomène plus large du retour du religieux dans l'espace public par le spirituel. De façon parallèle ou antérieure à Véronique Altglas, elle s'est intéressée aux processus d'orientalisation de la spiritualité dans les contextes ouest-européen. Et tout comme Champion, elle considère les traditions orientales comme des « ressources » dans les bricolages contemporains et la santé comme étant le lieu de ces bricolages. Son approche sociologique intègre le modèle du marché appliqué cette fois au champ de la thérapeutique. Elle adopte aussi un regard socio-historique en déconstruisant les relations entre neuroscience et *Mindfulness* (2005, 2007, 2011). Valérie Rocchi, quant à elle, soulève plutôt les enjeux conceptuels et disciplinaires autour de la nébuleuse qu'elle désigne par l'expression du « croire post-Nouvel-Age ». Parmi ses hypothèses de recherche, elle propose de ne pas réduire ce phénomène à sa dimension religieuse ou thérapeutique. Mais elle l'étudie comme des « systèmes de références », à l'intérieur desquels les individus privilégient, selon des logiques idéologiques précises, certaines références religieuses en les articulant avec des « pratiques de thérapie psychiques ». Elle dégage ainsi, à travers ses systèmes de références, des tendances sociales plus larges de nos sociétés actuelles (Rocchi, 2003 :185). Une autre de ses préoccupations est la manière dont ces milieux s'organisent, c'est-à-dire leur structuration en réseau et les modes de régulation interne à ces réseaux, exercé par les acteurs eux-mêmes. A ce propos, elle analyse par exemple le glissement entre des identités collectives et des logiques de concurrence entre les acteurs, ou à l'intérieur même d'un mouvement, ou encore, la relation entre les logiques militantes (écologie, santé, éducation) et les logiques

Age en continuité avec l'ésotérisme occidental moderne des XIX^e^-XX^e^ siècle, cela dans l'héritage de la Société théosophique d'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 Marylin Ferguson, *Les Enfants du Verseau* (1980), qui pour certains chercheurs, représente le véritable manifeste de ce mouvement (Rocchi 2003). Un détour par le texte de Ferguson s'avère utile afin d'introduire les principaux axes des perceptions que l'on retrouvera plus tard dans nos cas d'étude. Dans les années 1970 et à partir de la Californie, Marylin Ferguson explique qu'un « puissant réseau », appelé la « Conspiration du Verseau », commence à s'organiser et à militer pour l'avènement d'un « nouveau paradigme ». Cet avènement passe par un changement personnel et, intérieur, selon le principe suivant : « incarner le changement » c'est « incarner la révolution » (Ferguson, 1980 :19). 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 tels que Maître Eckhart (1260-1328), Pic de la Mirandole (1463-1494), Jacob Boehme (1575-1624), Emanuel Swendenborg (1688-1772) (Ferguson, 1980 :31) ou d'autre part, par l'usage de différentes disciplines psychocorporelles ou artistiques (musique, danse, chant). Elle désigne ce processus comme « nouvelle spiritualité montante » face au déclin des églises (Ferguson, 1980 :45). Le terme de nouvelle spiritualité apparaît donc déjà dans ce texte fondateur. Plusieurs chercheurs mettent en avant que le New Age dans sa forme de mouvement social touche à sa fin vers la fin des années 1980. Pour Champion, le New Age se transforme avec la monétarisation progressive de ses activités, et 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 Age s'est progressivement réduit à un courant venu alimenter toute une subculture que j'appelle la « nébuleuse mystique-ésotérique (Champion, 1995 :234).

---

de marché qui consistent à effacer ces mêmes logiques. Enfin, la méthode comparative lui permet de dégager les dénominateurs communs, mais aussi les singularités de ces phénomènes.

Aujourd'hui, on observe la circulation, au sein des réseaux post-New Age, de toute une série d'activités tels que des conférences, stages, séminaires, salons, ou centres holistiques. Mais aussi la mise en place de maisons d'édition et de revues et, l'émergence de mouvements avec leurs leaders charismatiques. Cependant, cette commercialisation progressive constituerait aujourd'hui l'un des facteurs de rejet de ce qualitatif sur le plan émique chez la plupart des pratiquants.

Hildegarde Van Hove est une autre chercheuse ayant proposé une conceptualisation du New Age dans ce sens (1999). Elle intègre autant que Champion, cette tendance qui consiste à considérer qu'il est possible de nommer les phénomènes actuels comme « spirituels ». Mais cette chercheuse a pour spécificité de les inscrire dans un contexte plus large, celui du consumérisme. Reprenant les thèses du spécialiste du New Age Wouter Hanegraaff (1996), elle divise l'état de la littérature sur ce sujet en deux courants principaux : les acceptations larges et strictes du phénomène :

> Le premier recouvre le phénomène dans son ensemble, tandis que le second fait référence à la partie spécifique qui provient à l'origine de la théosophie et qui met fermement l'accent sur l'avènement de l'ère du Verseau. Peut-être cette partie pourrait-elle être qualifiée de "mouvement", au sens d'individus et d'organisations dispersés en quête d'un certain changement social. Par contre, le terme de "réseaux" serait mieux adapté lorsqu'il s'agit de faire référence à ce phénomène regroupant des personnes et des centres vaguement apparentés [faisant référence aux travaux de Heelas 1993 ; Lyon 1993] (Van Hove, 1999 :164).

Elle préfère ainsi au Nouvel Age la notion de « marché spirituel mondial », qu'elle relit 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 ». Elle lui permet aussi de les analyser sous l'angle des logiques du choix. Elle s'aligne ainsi avec les travaux de Champion sur les logiques pragmatiques qu'elle considère comme dominantes au sein de cette nébuleuse. Les approches des spiritualités contemporaines, en termes de marché et de politiques de consommation sont nombreuses. Elles soulignent généralement la dimension idéologique derrière ces nouvelles formations : les nouvelles spiritualités sont néo-libérales. Nous verrons dans la suite de cette section, par exemple, le concept de « clientélisme alternatif » développé par Jörg Stolz dans ce sens. Dans les travaux sur les articulations entre nouvelles religiosités et consumérisme, François Gauthier est aussi une référence majeure (Gauthier 2009, 2012 ; Gauthier *et. als*. 2011). Gauthier s'intéresse plus particulièrement aux conséquences de la société de consommation et du néo-libéralisme sur la formation de spiritualités de types

« consuméristes ». Ses travaux s'intéressent notamment aux modèles sociologiques inspirés des théories du *rational choice*, qui analysent les dynamiques du marché religieux et sa compétitivité interne, qui repose sur la loi de l'offre et de la demande ; la logique étant : plus il y a d'offres plus il y a de vitalité religieuse, plus c'est monolithique moins il y a de vitalité selon les théories de Stark et Bainbridge (1985). Son approche personnelle, qui s'inscrit surtout dans la veine des travaux de Charles Taylor et Linda Woodhead, recherche plus particulièrement à comprendre les liens entre les sociétés de consommation et l'essor de la quête d'une authenticité expressive amené par le *subjective turn*.

Dans le contexte suisse, Jean-François Mayer, s'est quant à lui, intéressé à les définir non pas sociologiquement, mais historiquement[101]. Dans son enquête menée en Suisse (1993)[102], Jean-François Mayer observe des groupes aux frontières poreuses, interconnectés par des réseaux, qui émergent en parallèle aux NMRs et qui de par leurs formes et structures questionnent les limites de la catégorie « religion » (Mayer, 1993 :31). Il mentionne l'existence de toute une sous-culture spirituelle, où circulent des individus et des thèmes, dont l'émergence est favorisée, selon lui, par la sécularisation. C'est pour ne pas réifier l'anglicisme du « *cultic milieu* » que Mayer propose l'expression de « religiosité parallèle », qu'il inscrit dans la même ligne sémantique que l'expression « médecine parallèle » vis-à-vis de la médecine (Mayer, 1993 :34). C'est donc dans un contexte de rapports à une altérité que Mayer situe le développement des spiritualités ou religiosités parallèles. Elles se construisent dans une dynamique relationnelle et dialogique, avec des institutions dominantes, en l'occurrence le christianisme. La religiosité parallèle témoigne d'une mutation plus large qui s'opère dans le champ religieux suisse depuis le début du XX^{e} siècle et plus concrètement depuis fin du XXe siècle, avec l'accélération de la sécularisation[103]. Elle contient en son sein des courants spécifiques de la nébuleuse. Mayer désigne ces courants par l'expression « nouvelles voies spirituelles », une formulation qui lui permet de sortir de l'ancien débat sur les nouvelles religions et les NMRs, cela tout en tenant compte de la manière dont les acteurs s'auto-définissent, de maintenir la notion de « spiritualité » (Mayer, 1993 :13). L'intégration de l'adjectif « spirituel » dans une catégorie de description historique est intéressante, en ce qu'elle ouvre le dialogue avec les acteurs du terrain, intégrant sérieusement leur subjectivité,

[101] Le contexte suisse, est important dans notre recherche doctorale puisqu'il représente le cadre national à la fois d'ancrage et de reterritorialisation, dans au moins deux cas d'étude.

[102] Où il croise à la fois des données d'archives, des données d'observations et de recensements qu'il établit sur la base de questionnaires

[103] En Suisse, le processus de sécularisation s'est accéléré depuis la fin des années 1990. Selon les dernières statistiques de l'Office fédéral de la statistique (OFS), en 2010, 20% de la population se dit « sans confession ». http://www.atlas.bfs.admin.ch/core/projects/13/fr-fr/viewer.htm?13.15457.fr, (consulté en janvier 2014).

tout en marquant la nécessité de revoir nos anciens outils conceptuels. Mayer ne remet toutefois pas totalement en cause la catégorie « religion », il inclut ainsi les « nouvelles spiritualités » dans celle-ci, comme l'un de ses courants particuliers[104].

Dans la lignée des travaux de Mayer, l'équipe de Jörg Stolz, publie en 2015, une étude sur les transformations de la scène religieuse suisse ces dernières décennies. Le livre décline les différents profils socioreligieux qui se dégagent de ces changements, leurs valeurs et leurs convictions (Stolz *et als*., 2015 :12). N'étant pas entièrement convaincus par les théories de la sécularisation, de l'individualisation et du marché, pour expliquer à la fois la baisse du religieux et sa résurgence, l'individualisation et le développement parallèle de fondamentalismes, les libertés religieuses et la distanciation religieuse, ces chercheurs proposent une nouvelle réponse aux changements religieux contemporains. Cette réponse est basée en partie sur l'élaboration d'une typologie substantiviste de quatre « types socioreligieux » : les institutionnels, les alternatifs, les distanciés et les séculiers. Cette étude, qui représente la recherche la plus récente sur les nouvelles spiritualités en Suisse s'inscrit dans cette démarche qui accordent des critères substantiels permettant de définir la catégorie des « alternatifs » tout en substituant le terme « spiritualité » par un terme plus spécifique[105]. Si les résultats du PNR 58 (Stolz *et. als.* 2011) démontraient en 2011 une évolution stable du nombre d'« alternatifs » en Suisse, cela ne coïncide pas avec la thèse de la « révolution spirituelle » défendue par Paul Heelas et Linda Woodhead (2005). Les résultats de l'enquête menée quatre ans plus tard, publiés dans le livre « Religion et spiritualité à l'ère de l'égo » (Stolz *et. als.* 2015), montrent que les alternatifs représentent 13.4% de l'échantillon, nous amènent à des conclusions nuancées. En effet, le nombre des alternatifs évolue avec une forte croissance en quelques années. Les thèses de Woodhead et Heelas sont ainsi l'avant-garde d'un phénomène aujourd'hui grandissant en Suisse, mais aussi à une échelle globale. Leur étude représente l'épicentre des approches substantivistes des nouvelles spiritualités. Elle a suscité de nombreuses discussions au sein des approches critiques et déconstructivistes, notamment chez Matthew Wood comme nous le verrons dans la prochaine section. Avant leur fameuse publication "The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality", Paul Heelas observait déjà en 2002, une transition de la « religion » à la « spiritualité » défiant les thèses de la sécularisation (Heelas 2002). Selon lui, depuis les années 1960 et dans les

[104] En ceci, nous pourrions insérer son approche à la fois dans les approches substantivistes, qui utilisent la catégorie « spiritualité » et, les approches qui cherchent à l'inclure dans la « religion » en tant que subdivision interne

[105] Nous reviendrons sur les études de Jean-François Mayer et Jörg Stolz dans l'analyse des données issues du contexte suisse.

sociétés libérales industrialisées, surtout aux États-Unis et en Europe de l'Ouest, le religieux institutionnalisé décline laissant place à la « vie spirituelle » (Heelas, 2002 :357). Il définit les catégories de religions et de spiritualité en fonction des représentations des acteurs impliqués dans ces milieux. La religion est particularisée par une recherche de transcendance, une dimension institutionnelle, dogmatique et régulatrice des rites et croyances. Tandis que la spiritualité impliquerait une internalisation et une personnalisation de l'expérience, de ce qui est appelé l'« énergie » et la valorisation du « Self ». Le passage à la « vie spirituelle » est considéré comme une véritable « révolution spirituelle » qui s'observe, selon lui, non seulement au sein de certaines religions instituées, mais aussi chez les personnes non impliquées dans ces institutions.

L'immanence de ces spiritualités lui évoque l'expression « spiritualités de la vie ». Heelas n'émet ainsi pas de différence entre ces discours et leur analyse sociologique. Mais il inscrit, toutefois, ce phénomène dans un tournant contextuel socio-culturel plus large ; la spiritualité représentant pour lui non seulement une « alternative » à la religion, mais également au modèle capitaliste en général.

En 2005, Paul Heelas et Linda Woohdead affirment cette thèse de « révolution spirituelle » à travers une étude de cas dans la ville de Kendal, en Angleterre. Leur enquête indique un « tournant subjectif », basé sur l'essor d'une « spiritualité diffuse » centrée sur l'expérience personnelle et une valorisation du « *Self* » (Heelas *et. als.* 2005). Les acteurs de ces spiritualités seraient de classe moyenne supérieure, professionnalisés, et ce seraient surtout des femmes. Ces auteurs cherchent à démontrer que le religieux ne décline pas, mais se déplace dans la modernité, et ils relient ce phénomène au tournant subjectif caractérisé par la montée de l'individualisme et de l'expérience subjective[106]. Après avoir parcouru les approches substantialistes de la spiritualité penchons-nous maintenant sur les approches qui la critiquent.

3.3.3. Les approches critiques de la spiritualité

A. Les approches définissant la « spiritualité » comme une nouvelle catégorie culturelle

[106] Les auteurs indiquent globalement deux mondes séparés à l'ère de la modernité : 1. "Life-as religion", c'est-à-dire le milieu en déclin. Il s'agit de la vie dans les congrégations chrétiennes. Ils comptent 25 congrégations dans tout Kendal : les catholiques, les protestants ou le catholicisme social, et les charismatiques. Ce monde implique le « je dois », le moralisme, un monde dominé par les hommes et hiérarchisé. 2. Le « spiritual milieu », il s'agit du milieu holiste en croissance, centré sur la guérison et la réalisation de soi, est caractérisé par un côté non dogmatique. Pour eux, le New Age représente l'épiphénomène de ces "subjective-life spiritualities" en augmentation.

L'une des premières sociologues à avoir traité le phénomène « spirituel mais pas religieux » sur une base critique et à remettre en cause la nature empirique de cette binarité, est sans doute Nancy Ammerman (2013). Dans son article "Spiritual but not Religious ?: Beyond Binary Choices in the Study of Religion", elle se base sur des données qualitatives récoltées aux USA, pour montrer que cette opposition dichotomique ne rend pas compte de la réalité religieuse du pays, ni de la complexité des formes se rapportant à la « spiritualité ». Par une analyse des discours conversationnels, elle révèle quatre grands cadres culturels à l'intérieur desquels se construisent les discours sur la spiritualité : les spiritualités theistes, extra-theistes, les définitions religieuses de la spiritualité, et celles éthiques. Nancy Ammerman fait partie des chercheuses qui proposent de dépasser cette opposition d'analyse sociologique opératoire pour travailler sur les significations de la spiritualité dans des catégories culturelles plus larges.

Cette méthodologie permet aussi à Ammerman de s'éloigner des thèses sur l'opposition spiritualité *vs.* religion comme une conséquence de la privatisation de la sphère religieuse. Son enquête montre, en effet, qu'on ne peut considérer la spiritualité ni comme une « alternative culturelle à la religion », ni comme une religiosité individualisée (Ammerman, 2013 :1). Les frontières entre religion et spiritualité sont beaucoup plus fines que le prétendent ces théories et ce qui importe, chez Ammerman, ce n'est pas tant l'opposition en elle-même, mais la manière dont les personnes distinguent ces frontières catégorielles et surtout la *performativité discursive* qu'elles suscitent[107]. Pour Ammerman, l'état de la littérature montre que les sociologues et les psychologues des spiritualités n'ont pas produit jusqu'alors de grilles d'analyses satisfaisantes pour comprendre non seulement la diversité des significations quotidiennes de la « spiritualité », mais aussi les fonctions culturelles de l'opposition « spirituel mais pas religieux ». Ces recherches perçoivent la spiritualité comme un phénomène *sui generis,* ayant une essence psycho-théologique primordiale. Au contraire

[107] L'intérêt porté sur la spiritualité sous l'angle de la privatisation vient notamment des grandes enquêtes et des biais entourant la formulation de leurs questions, nous dit-elle. Elle mentionne notamment les travaux de Chaves (2011) et son rapport sur le *General Social Survey* dans lequel il observe une augmentation de 9% à 14% des Américains qui se disent « spirituels mais pas religieux » depuis 1998. Les réponses aux questionnaires montrent que le choix de la spiritualité est une réponse à une insatisfaction générale vis-à-vis des religions instituées. La discipline même de la sociologie de la spiritualité serait née avec le changement culturel des années 1960, cela par rapport à la croissance des personnes non-affiliées à des églises institutionnelles, aux théories sur le déclin des religions organisées et l'essor des religions individualisées. Le champ émerge donc, selon elle, comme une réaction aux méta-narratives reposant sur des lectures sociologiques *zero-sum*, la spiritualité étant perçue dans ce cadre comme un effet et une conséquence d'une cause plus large.

sa démarche a elle consiste à comprendre des rapports à la « spiritualité » conçus comme des *rhétoriques culturelles*[108].

A la différence des approches substantivistes, discutées dans la section précédente, Ammerman n'utilise pas directement des critères d'appréciation émiques pour définir sociologiquement « la spiritualité », mais développe des cadres interprétatifs sociologiques. Ces structures sont les suivantes :

- Les approches théistiques (71% des participants) concernent les personnes qui associent la spiritualité à Dieu, des dieux ou des déesses, ou 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 (Ammerman, 2013 :13).
- Le modèle extra-théistique de la spiritualité (57% des participants), 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 (Ammerman, 2013 :17). 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 participants, 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

[108] Sur le plan des méthodes, son enquête repose sur des entretiens semi-directifs, centrés sur les histoires de vie et la signification de photographies d'une scène du quotidien. Ces entretiens sont menés avec nonante-cinq personnes représentatives de la diversité religieuse à Boston et Atlanta. Ceci, dans le but d'élaborer, à la fin de l'enquête, un journal avec ces différentes voix analysées selon une méthode qualitative. Après avoir relevé les contradictions et incohérences entre les différentes réponses : par exemple certaines mettant l'accent sur la dimension individuelle, d'autres sur les aspects communautaires, les uns relient la spiritualité au « supranaturel », les autres la perçoivent comme une orientation intra-mondaine, etc. Elle cherche alors à dégager les modèles culturels et institutionnels plus larges, c'est-à-dire les « structures de signification culturelles » qui agissent en amont (Ammerman, 2013 :12).

signifier embrasser pour autant les autres significations de la spiritualité, qui sont ici contestées.

Dans ses conclusions, Ammerman indique une variété de discours distincts sur la spiritualité qui prennent place dans des tendances culturelles différentes. Elle montre que très peu des participants à son enquête s'inscrivent dans l'opposition binaire « spirituels mais pas religieux », les frontières au sein de ces échantillons sont beaucoup plus fines. Quand bien même il y a quelques participants qui s'inscrivent dans cette binarité, il s'agit selon elle davantage d'une « rhétorique culturelle » que de l'émergence d'une nouvelle forme de religiosité (Ammerman, 2013 :30). Elle conclut alors que le « spirituel mais pas religieux » représente plus une catégorie morale et politique qu'une distinction empirique (Ammerman, 2013 :31)[109]. Il est donc, selon elle, impossible de soutenir que la spiritualité est un phénomène extra-institutionnel ou individuel, mais qu'il existe une diversité de spiritualités aux États-Unis intégrant une variété de formes culturelles et institutionnelles.

La notion de « spiritualité » fait 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. Il propose, tout d'abord, une déconstruction historique du terme, puis, analyse la nature historique de ses relations à la religion et à la sécularité (Huss 2014). Huss repère deux grandes phases dans le rapport à cette notion, d'abord l'évolution de sa perception dans l'histoire du christianisme, puis un tournant discursif, dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle avec les appropriations New Age du terme spiritualité, faisant référence ici à la phase « spirituelle mais pas religieux ». 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 est, souvent, juxtaposé au mot « chair » dans une opposition « esprit/chair » (Huss, 2014 :48). Son usage est répandu dans la théologie médiévale, où au XIIe siècle, à l'opposition paulinienne esprit/chair est étendue celle de spiritualité vs. corporalité (ou matérialité). Au XIX^{e} siècle, le terme trouve une connotation plus large, perçu comme l'essence de « la Religion », dans son sens chrétienne. 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 » (Huss, 2014 :49). A l'époque moderne, la spiritualité maintient cette

[109] Mais cette distinction morale n'est pas non plus épistémologiquement déterminante ; du fait que l'on retrouve la spiritualité autant chez que les personnes qui voient la spiritualité comme une alternative à la religion que chez les personnes religieuses qui contestent ces frontières.

idée de séparation entre le « charnel et le matériel », mais devient aussi dichotomique au séculier :

> Thus spirituality was perceived not only as the binary opposite of the carnal and the material, but also as the reverse of the secular, as it was construed in the modern era. Spirituality was connected to the religious, metaphysical, moral, subjective, private, and experiential realms of life and juxtaposed to the physical, material, public, social, economic, and political arenas (Huss, 2014 :49).

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 néo-libérales. La catégorie est construite par un public intégré professionnellement, urbanisé, de classe supérieure et moyenne, et présentant des caractéristiques récurrentes comme le développement personnel et intérieur, l'accent mis sur l'intuitif et le non-rationnel (*ibid*). 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 du terme « spiritualité ».

Avec le New Age, le terme rompt cependant avec l'opposition matériel-séculier *vs.* spirituel-esprit pour s'associer aux domaines de la sécularité (le jardinage, le sport, 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 Woodhead (2005). Ses visées sont aussi séculières, par exemple réussir professionnellement ou personnellement. 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 lien historique avec le christianisme[110]. Ainsi, pour Huss, à l'opposition moderne religion *vs.* séculier s'ajoute une nouvelle composante : la spiritualité qui dépasse cette dichotomie, tout en intégrant le versant séculier. Après avoir déconstruit le terme « spiritualité », Huss s'attache à la critique de son utilisation dans la littérature en sciences sociales. Il critique notamment les chercheurs qui la perçoivent comme une catégorie universelle permettant de classifier et d'organiser des faits sociaux. Adoptant une approche constructiviste, sa critique 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 nouvelle construction discursive, rattachée à un contexte culturel particulier, qui régule et

[110] A ce propos, Huss nous renvoie aux travaux du spécialiste du New Age, Wouter Hanegraaff qui évoque l'idée de « spiritualités séculières » (1998).

contrôle des comportements sociaux et des schèmes de perceptions. Huss maintient ainsi le terme de « religion », mais le resitue dans sa perspective constructiviste et historiciste. Il cherche à comprendre sa relation à la sécularité non pas comme une donnée universelle, mais comme une construction discursive moderne, née dans des contextes ouest-européens impérialiste et de colonialiste[111].

B. Approches critiques des notions de « spiritualité » et du « New Age »

Parmi les approches critiques qui questionnent la construction sociologique des nouvelles spiritualités, en pointant notamment la confusion entre les dimensions émiques et étiques, Matthew Wood est probablement la figure la plus importante. Il a, en effet, proposé une révision méthodologique dans les enquêtes portant sur la spiritualité (2010). Matthew Wood formule tout d'abord une critique épistémologique quant à l'usage subjectiviste de la notion de spiritualité en sociologie des religions. L'adoption acritique de notions émiques comme catégories d'analyse, telle que l'idée d'« autorité propre »- revendiquée par les acteurs du terrain- que nous avons vue chez de nombreux auteurs comme Champion (1995) ou encore Heelas et Woodhead (2005) induirait des biais puisqu'elle confond une description sociologique de la réalité et le discours des acteurs sur leur propre réalité. La sociologie de la spiritualité, née en réponse à l'usage croissant de cette notion chez les personnes étudiées, rompt ainsi avec la nécessité d'un travail interprétatif rigoureux et l'approche fonctionnaliste-structurale qui s'intéresse aux acteurs, pris dans leurs réseaux d'interactions, leurs contextes et ses structures sociales (notamment de genre, de pouvoir et de classe sociale). Il qualifie ce type de démarche « d'inductivisme naïf » (Wood, 2010 :270), exemplifiant cette démarche par les travaux de Heelas et Woodhead (2005) dont l'analyse est fondée sur "*what participants have to say"*. Tout comme Véronique Altglas, il se défend néanmoins de relativiser l'importance des expériences subjectives ; son propos consiste avant tout à souligner l'importance d'analyser les pratiques, les interactions et les discours simultanément et non de manière isolée. Il s'agit donc de croiser les entretiens et l'observation des pratiques, les approches diachroniques et synchroniques, les parcours et trajectoires religieux, et la relation des groupes et individus aux différentes autorités présentes. Une autre critique que Wood adresse à cette ligne est l'utilisation du terme « spiritualité » comme un substitutif de la

[111]L'affaiblissement de ces deux catégories dans le capitalisme tardif, l'essor des réseaux globalisés, et l'affaiblissement de l'État-nation sont, d'après-lui, les causes qui ont vu l'émergence de l'acception moderne de la spiritualité (Huss, 2014 :56).

catégorie « religion », ne faisant que renforcer d'anciennes dichotomies analytiques forgées au sein de la discipline. Il invite les sociologues à revoir la notion de « religion » plutôt que d'utiliser la notion de « spiritualité » comme une catégorie d'analyse. La critique épistémologique de Wood nous renvoi à la déconstruction du terme « New Age » par Steven Stucliffe (Sutcliffe 2003). Ce livre est une étude novatrice sur l'histoire anglo-américaine du « New Age » des années 1930 à 1990. Sutcliffe propose une nouvelle histoire du « New Age », un récit alternatif documenté par des évidences empiriques. L'originalité de sa recherche réside dans la déconstruction épistémologique de l'expression « mouvement New Age », qui est pour lui une « fausse catégorie » d'analyse, pourtant bien établie dans la sociologie des nouveaux mouvements religieux, y compris sous sa forme de reformulation dans un sens différent, nouveau, original. La simple formulation « New Age » reste aussi insatisfaisante. Elle ne ferait que reproduire un agenda émique sur la question. Contrairement à ses prédécesseurs, Sutcliffe ne conçoit pas le « New Age » comme un mouvement ou une entité homogène, ni comme une formation empirique que l'on pourrait observer et désigner de la sorte. Mais l'expression est un emblème discursif et historique, apocalyptique d'abord, millénariste et holistique ensuite. Dans cette perspective, le terme « New Age » renvoie à une sorte de mot-code reflétant l'hétérogénéité du champ des spiritualités alternatives[112]. Sutcliffe reproche notamment à John Gordon Melton de traiter le « New Age » comme un « mouvement » homogène reconnaissable par sa dimension utopiste. Il souligne aussi la contradiction inhérente aux travaux de Michael York : une contradiction entre sa perception du « New Age » à la fois comme un « mouvement » structuré aux contours définis et comme un terme générique incluant une grande variété d'identités, de groupes à l'existence éphémère, historiquement situés. Cette hyper-inclusion lui rappelle les travaux de Paul Heelas. Tout comme Wood (Wood, 2010), Sutcliffe reproche à Heelas de reproduire un agenda émique, c'est-à-dire de baser sa définition de la spiritualité new age sur les discours des pratiquants. Sutcliffe adopte fondamentalement une approche historique qui consiste à identifier la source première de l'idéologie new age dans les écrits d'Alice Bailey. Puis, sa lecture contextualisée de l'œuvre d'Alice Bailey lui permet de démontrer l'émergence, dans les années 1930, d'un discours sur le New Age qui reflète et reprend les idées politiques et économiques de l'entre-deux-guerres. Cette période représente le terreau culturel qui voit se

[112] Sur le plan méthodologique, Sutcliffe adopte une approche ethnographique et historico-critique, ainsi qu'une analyse textuelle. Les matériaux empiriques proviennent de ses enquêtes ethnographiques en Ecosse, 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* ainsi que d'une analyse des médias.

multiplier des *seekers*, institutionnalisés, pratiquants d'une religion populaire avec des influences ésotériques[113]. A cette époque, ces réseaux post-théosophiques sont de plus en plus préoccupés par l'emblème du « New Age » et avaient tendance à des interprétations davantage apocalyptiques que millénaristes. Il souligne aussi leur spécificité générationnelle, ces pionniers sont presque tous nés pendant l'entre-deux-guerres voire même avant. L'analyse générationnelle est importante en ce qu'elle explique un *shift herméneutique* dans la perception et l'appropriation de cet emblème. Cette génération de *seekers* représente la première période du « New Age », avant le *shift* de l'après seconde guerre mondiale, le *baby-boom* et l'émergence une nouvelle génération de « chercheurs » qui vont mener le second âge du « New Age », c'est-à-dire la vague millénariste, celle des « enfants du Verseau. Après une étude du contexte socio-culturel, de la fin des années 1960, comprenant la révolution culturelle, la libération sexuelle et le mouvement féministe. Sutcliffe montre comment a été réalisé ce « *shift* herméneutique » vers l'idée de « réalisation de Soi » avec le *subjective turn* (Sutcliffe, 2003 :115). Loin de souligner une unité inhérente à ces cercles, Sutcliffe ne cesse de rappeler leur fragmentation et leur diversité interne, par des évidences empiriques[114].

Sutcliffe souligne, enfin, le caractère, marginal, épisodique et contingent de l'auto-identification à cet emblème. Par exemple, sur son terrain lors du workshop de *firewalking*, seuls deux participants s'identifiaient à cette notion et encore avec une certaine réserve. L'« identité new age » ne s'étend donc pas à l'échelle d'une collectivité, elle se limite à certains groupes, réseaux et individus. Au lieu de parler en ces termes, Sutcliffe utilise donc des termes alternatifs dotés d'une certaine autorité émique et d'une valeur anthropologique, qui accordent de l'importance à la subjectivité des acteurs. Ces termes sont « *seekers, seeking, or seekership* ». Dans ce sens, l'on pourrait parler de « *early new age seekers* » ou de « *late new age seekership* ». L'intérêt de cette expression réside notamment dans sa déclinaison en une

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

[114] La contre-culture britannique s'est appropriée l'emblème du « New Age » principalement à travers deux sources : Findhorn et le renouveau occultiste dans la culture populaire. Néanmoins l'expression reste marginale dans la culture spirituelle contre-culturelle anglo-américaine, dominée alors par le mouvement psychédélique. Le passage entre un « supernaturalistic apocalypticism into a this-worldy humanism », passant des mains des « subcutlural pionners » à celles des « countercultural babyboomers » est tout de même opéré (Sutcliffe, 2003 :112). C'est ainsi qu'il arrive progressivement à la fameuse publication de Marylin Ferguson *The Aquarian Conspiracy: personal and social transformation in the 1980s* (1982). Il relit celle-ci de façon originale, montrant par exemple l'absence du terme « New Age » dans l'index. Durant cette période, selon le contexte, le même groupe pouvait être désigné par les expressions suivantes de manière interchangeables : « New Age », « Green », « Alternative », « Holistic », ou « Spirituel ». Enfin, il offre des évidences ethnographiques de l'existence de ce qu'il appelle un *holistic health world*, traversé de réseaux et présent dans la culture écossaise des années 1900. Ce milieu propose des pratiques d'auto-guérison, de méditation, et des méthodes de mieux-être alternatifs à la médecine allopathique. Les pratiquants viennent et partent, intégrant les éléments qui leur parlent. L'observation de Sutcliffe nous rappelle ainsi, la fameuse métaphore de « butinage » d'Edio Soares (2009).

typologie double, englobant les pratiquants des deux vagues historiques du « New Age », celle apocalyptique et celle millénariste : le *serial seeker* et le *multiple seeker*. Le *serial seeker* change régulièrement d'appartenance religieuse ou spirituelle, il s'agit d'« affiliations séquentielles » dans la durée de vie d'un individu (Sutcliffe, 2003 :206). Ce mode de « *seeking* » est représenté par les pionniers du premier âge du « New Age » Peter Caddy et Dorthy Maclean illustrent ce type de recherche. Le *multiple seeking*, quant à lui, est « multi-directionnel » et « synchronique » - comme le « butinage » de Soares dans son texte publié ultérieurement (2009). A l'instar de la métaphore de Soares, le *multiple seeking* se suffit en soi, il correspond à la fois au moyen et à la finalité. Le *multiple seeking* correspond à la phase tardive du « New Age ». Sutcliffe se démarque des approches substantivistes sur le sujet par deux éléments. Premièrement, il ne traite pas le New Age comme une catégorie homogène avec un contenu fixe, c'est-à-dire sous la forme de discours et d'objets universellement observables, dotés de substances propres. Deuxièmement, il refuse d'approcher le New Age comme un « mouvement », mais l'approche plutôt comme une collectivité de *seekers* diffuse. Il s'inscrit ainsi en porte à faux vis-à-vis de la sociologie ouest-européenne du New Age, tout en se rapprochant de la littérature anthropologique latino-américaine que nous avons discutée dans le premier chapitre de ce travail, consacré au champ spécifique de notre recherche. Des auteurs américanistes, comme Renée de la Torre et Cristina Gutiérrez Zúñiga, ne s'attachent, en effet, pas à définir le New Age de façon substantielle, elles le considèrent davantage comme une « matrice de sens », c'est-à-dire un cadre de « réinterprétation holiste ». Cette version leur permet d'évacuer la question des typologies pour percevoir le New Age comme une plateforme de perpétuelle resignification (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013 :14).

Ces quelques approches critiques, nous permettrons d'une part, de ne pas confondre les niveaux émiques et étiques, et d'autre part, de considérer la « spiritualité » comme une catégorie ethnocentrée qui signifie qu'elle n'a pas les mêmes champs sémantiques et d'application selon qu'il s'agisse de contextes judéo-chrétiens ou extra-européens. Les approches que nous venons de parcourir nous semblent les plus opératoires pour cette recherche. La vision de Boaz Huss, nous encourage à maintenir la notion de « spiritualité » comme une catégorie étique, qui découle d'une lecture historico-culturelle. Dans ce sens, l'usage du mot « spiritualité » désignera un tournant sémantique historique, une rupture avec des usages précédents. Le terme contient désormais l'acceptation sémantique du New Age, qui débute dans les années 1980. Comme dans la perspective de Nancy Ammerman, partant de l'observation que la notion sous-tend une rhétorique culturelle, son usage, comme l'expression d'une approche constructiviste, nous permet, d'une part, d'éviter sa reproduction

phénoménologique et essentialiste, d'autre part, de reproduire des généralisations substantivistes, pour mettre en évidence précisément les variations d'un contexte à l'autre, et les significations de ces variations[115]. L'approche déconstructiviste du terme « New Age » par Steven Sutcliffe, nous permet, quant à elle, de privilégier des termes alternatifs, comme ceux de *seekers* ou *seekership* pour désigner des personnes dotées d'une certaine mobilité spirituelle, en quête d'une « spiritualité maya » et inspirées par le « second âge » du New Age, c'est-à-dire par la phase millénariste.

3.4. Conclusion de la première partie : problématique centrale

A partir de cet état de la littérature et suite à la construction de la néo-mayanité comme un concept central pour l'analyse, il est possible de résumer ici les formations « néo » selon deux caractéristiques générales qui nous guideront tout au long de ce travail :

- Premièrement, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le préfixe « néo » est mobilisé selon la même signification chronologique accordée à l'expression « néo-indien » par Antoinette Molinié et Jacques Galinier, c'est-à-dire dans une acception historique, signifiant des « nouvelles formes d'indianités » visibles dans l'espace public latino-américain suite à la commémoration des 500 ans de la colonisation, depuis les années 1990 (Galinier et Molinié 2006 :7).
- Deuxièmement, les processus de mobilité dans les contextes de transnationalisation du religieux et du spirituel, impliquent que le « néo » se réfère à des « nouvelles générations identitaires » résultant de la rencontre entre le « local et la circulation dans les réseaux mondiaux du New Age » (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga 2013 :155).

Ainsi, il est question d'analyser les enjeux et les effets d'une *rencontre* entre le New Age et les mouvements de renouveaux autochtones en Amérique central (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013:19). Cette rencontre, semblant induire des nouvelles formes d'identification sociales et ethniques, cette thèse a pour but d'analyser ces transformations à travers différents processus observés à partir des contextes guatémaltèques, suisses et mexicains. Ces processus

[115] Le terme « alternatif », dans l'expression « spiritualité alternative », sera, quant à lui, utilisé dans la même ligne que celle proposée par Jean-François Mayer, c'est-à-dire comme une catégorie qui se construit discursivement dans une dynamique relationnelle et dialogique avec des institutions hégémoniques, telles que les églises chrétiennes, la science moderne, la médecine officielle (Mayer, 1993 :34). Certaines grilles de lecture, issues des approches présentées ici dans la rubrique « substantialiste », seront par ailleurs mobilisées dans le but de contextualiser certaines données.

sont notamment : les registres d'authenticisation et d'exotisation, la déterritorialisation et reterritorialisation (des acteurs, objets, images et rites), les nouvelles iconographies, la resémantisation du genre, les déplacements du politique. La focale sur cette *rencontre* et ses effets, pourrait être, ainsi, un moyen d'étendre l'approche d'Edio Soares (2009) à la compréhension des conséquences du butinage sur la création des nouvelles identités néo-ethniques. Comme nous l'avons vu, la transnationalisation brouille les dynamiques centres-périphéries et l'appropriation culturelle devient multilatérale. Ce fait, nous permettra, dans ce travail, de dépasser le paradigme de l'appropriation culturelle pris comme un angle d'analyse, pour nous pencher sur la diversité des formes d'appropriations à la fois endogènes et exogènes, tout en intégrant l'analyse des rapports de pouvoir[116]. Dans la lignée de la réflexion de Roger Brubaker, il semble essentiel de sortir des approches académiques excessivement constructivistes utilisant les catégories identitaires et ethniques, comme des catégories de pratiques sociales. Le choix des approches transnationales a pour avantage d'inscrire notre analyse dans la continuité de la pensée de Frédéric Barth (1969) postulant que les frontières culturelles sont sujettes à des transformations et à des réinventions perpétuelles en fonction de l'évolution de la perception des acteurs.

Suite à ces observations, le nœud central que nous proposons d'analyser dans cette thèse concerne les modalités de glissement des spiritualités mayas dans le champ globalisé des spiritualités alternatives. Plus précisément, nous avons formulé cinq questions de recherche afin de répondre à ce nœud central :

1. Comment se forme et s'organise la néo-mayanité dans le contexte de sa transnationalisation, d'un contexte culturel à l'autre ?
2. Quels sont les facteurs de cette transnationalisation, ses conséquences et ses modalités ?
3. Quels sont les profils des acteurs, leurs motivations, leurs pratiques et discours ?
4. Quels sont les processus socio-historiques qui expliquent la formation de ces identités néo-ethniques ?
5. Quels sont les processus locaux et globaux permettant de légitimer de telles formations ?
6. Quels sont les effets sociaux de la création des identités « néo-mayas » ?

En somme, ce travail propose une ethnographie de la néo-mayanité, dans le contexte actuel de la mobilité du religieux et du spirituel. Dans les prochaines sections, nous verrons de manière

[116] Tout en relevant le maintient de certaines hiérarchisations lorsqu'il est question d'autorité culturelle. Les personnes qui s'engagent dans des pratiques transnationales sont généralement issues des classes moyennes. Les personnes qui ne se situent pas dans ces profils peuvent être victimes d'« appropriations », bien que la question reste complexe. – Ces éléments proviennent des nombreux échanges avec l'anthropologue James MacKenzie.

plus détaillée, quels sont les outils méthodologiques - d'analyse et de collecte des données – nous permettant de répondre à ces questions initiales. Hormis les travaux précurseurs mentionnés, très peu de chercheurs ont thématisé directement les modalités d'articulation entre cosmovisions indigènes et New Age à travers des approches transnationales et encore moins par l'analyse des trajectoires et itinéraires, tenant compte de variables telles que le genre ou la mobilité. L'originalité de notre recherche semble donc se situer au niveau du choix du sujet, mais aussi des approches théoriques et méthodologiques.

Deuxième partie : l'ethnographie en contexte de transnationalisation du spirituel

Chapitre IV

Méthodes de récolte des données

Cette recherche doctorale s'articule autour de l'analyse d'un phénomène particulier, la néo-mayanité, que j'illustre à travers différentes méthodes. La combinaison de différents outils méthodologiques s'explique, comme nous le verrons, par la dimension transnationale et multi-située du cas. Ce chapitre s'attache donc à définir ces outils méthodologiques ayant servi à la collecte, à la classification, à la valorisation et à l'analyse des données. La multiplication des outils de récolte a également induit une 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, qui constituent le corpus central, se composent des retranscriptions des entretiens narratifs et compréhensifs (au nombre de cinquante-deux en tout). Les autres sources, qui englobent les données observationnelles, visuelles, virtuelles et recensionnelles, sont utilisées pour mieux éclairer ces sources primaires. Ce chapitre a pour but de thématiser certains aspects méthodologiques de cette recherche à l'aide d'une littérature spécialisée, afin de rendre compte de la spécificité de chacun de ces outils ayant permis d'appréhender la néo-mayanité sous l'angle de sa multi-localisation. Avant de discuter à proprement parler des enjeux méthodologiques liés à la dimension transnationale de notre objet de recherche, un détour par les conditions de l'enquête permettra de saisir le climat qui caractérise ces milieux.

4.1. Les enjeux de pouvoir dans l'ethnographie en milieux holistiques

La posture de l'observateur qui participe 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 ainsi un prérequis dans les milieux de spiritualité alternative, où l'accent est mis sur l'expérience individuelle ; une expérience qui passe par l'intime, le corps, le ressenti, perçus comme les seuls vecteurs d'accès à la connaissance. Nombreux sont les exemples dans lesquels, sur le terrain, des personnes se sont approchées pour m'encourager « à ne pas penser », « à lâcher prise », ou « à lâcher le mental ». Dans ces circonstances, pour légitimer sa présence dans ce champ, pour être reconnue en d'autres termes, il est exigé une participation presque intégrale, faisant écho aux méthodes de terrain dites phénoménologiques (De Sardan 2008). Décevoir cette attente peut avoir une incidence considérable sur l'attitude des participants.

En mars 2015, je[117] participe à un rituel organisé par la Tradition Maya Solaire, appelé « la thérapie de libération émotionnelle ». La Tradition Maya Solaire est un mouvement néo-maya mexicaniste qui naît dans les années 1970 au Mexique autour du mythe fondateur de *Kinich Ahau*. Cette entité mythique, *Kinich Ahau*, qui aurait vécu à l'*Age d'or* (époque Maya classique) et formé de nombreux disciples à la « plus élevée » des cosmologies Maya, serait apparue à Mère Nah Kin, dans le temple central d'Uxmal (antique cité Maya classique dans le Yucatán). Depuis lors, Mère Nah Kin se sent investie d'une mission spéciale, celle d'éveiller les qualités « supérieures » de ce « maître ascensionné », en chacun, pour « créer une humanité nouvelle ». Le mouvement de Mère Nah Kin se construit dans une double dynamique : la glocalisation (Robertson, 2012) et la transnationalisation (Capone 2004). Les rites, mythes et contenus sont à la fois localement enracinés (dans une tradition maya yucatèque revisitée) et composés d'images, de symboles et d'usages aux influences spirituelles globales. Les initiés à cette tradition présentent une mobilité transnationale importante ; il s'agit principalement de métisses mexicains et d'occidentaux en quête de sens (*seekership*)[118]. En mars 2015, le groupe entre dans une phase de pèlerinage dédié à *Kinich Ahau*, une divinité préhispanique associée au soleil, ici relue dans une grille de lecture new age. Ce rituel de « libération » est considéré comme un prérequis pour inaugurer ce cycle

[117] A partir de la posture qu'elle est obligée d'occuper dans le triangle sorcellaire, Favret-Saada développe également 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 méthodologique, le « je » narratif est ainsi privilégié, pour mettre en avant la dimension du récit ethnographique.

[118] Nous reviendrons de manière plus approfondie sur la Tradition Maya Solaire dans le chapitre VII de ce manuscrit.

initiatique, perçu comme une manière de se « purifier », de se « préparer » à « recevoir la lumière »[119]. L'évènement se déroule dans la salle d'un Hôtel cinq étoiles du centre-ville de Mérida. 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 participants[120] et moi-même sommes enfermés dans une salle pour « évacuer nos démons intérieurs », nos côtés « sombres ». Il m'a été demandé au préalable d'éteindre la caméra et de cesser la prise de notes pour vivre intégralement l'expérience. Pendant plus d'une heure, les personnes présentes ont simultanément hurlé, vomi, pleuré sous le regard des « Anciens » de la Tradition Maya Solaire. Suite à 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 dans cette scène (les anciens tenaient les novices, les serrant fermement par les hanches, les poussant à plus de manifestations corporelles), j'ai décidé de prendre du recul. Mon attitude d'extériorisation vis-à-vis de l'ensemble du groupe a veillé des doutes chez certains participants. Une personne m'a alors confiée se sentir sceptique vis-à-vis des enseignements du groupe. Lors de la méditation suivante, cette même personne est sortie de la salle. La participation engage ainsi un jeu de miroir, elle est un facteur de maintien et de cohésion du groupe dans les milieux holistiques. Le groupe se lie et se délie ainsi par mimétisme. L'accès aux milieux holistiques se négocie non seulement par la participation, mais aussi par la position sociale privilégiée dont jouit le chercheur. La science est instrumentalisée par ces milieux pour fonder la légitimité des expériences spirituelles. Certains registres des neurosciences et de la physique quantique se trouvent alors convoqués afin d'attester scientifiquement le dépassement des limites humaines. Et inversement, des connaissances « scientifiques » sont recherchées par le biais d'expériences mystique. La présence d'un scientifique devient alors un enjeu de pouvoir. L'un des leaders de la Tradition Maya Solaire m'évoquait sans cesse que ses enseignements étaient « plus scientifiques que le monde académique », qui repose sur le « mental » et « l'égo ». La présence d'un 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.

[119] Echanges avec l'un des leaders du mouvement, époux de Mère Nah Kin, Mérida, Mexique, mars 2018.
[120] Une cinquantaine de participants en tout : quatre hommes et une majorité de femmes âgées de plus de quarante ans.

Par ailleurs, l'intensité de la ritualité et des états modifiés[121] dans lesquels les participants 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, notamment la fatigue liée à la ritualité prolongée, accompagnée d'une mise à l'épreuve corporelle[122], et le désir de contrôle de l'un des leaders de la Tradition Maya Solaire sur mes activités au sein du groupe. La notion de contrôle était récurrente, en particulier sur l'image du mouvement. Mes déplacements étaient surveillés, ainsi que mes entretiens. J'avais l'autorisation d'interviewer uniquement les membres initiés au second degré en raison de leurs « connaissances aiguisées » (sous-entendu institutionnalisées) du mouvement. En fin de compte, j'ai réalisé des entretiens avec presque tous les participants grâce à des rencontres effectuées, dans la sphère privée, en dehors de l'espace rituel et des cycles initiatiques. Le leader venait régulièrement m'interroger à ce sujet en fin de journée. La difficulté présentée par la situation résidait donc dans le maintien de mon indépendance tout en réussissant à m'intégrer. Il s'avérait que, plus j'acceptais leurs conditions, plus le contrôle se voyait renforcé et que, à l'inverse, moins je « jouais le jeu », plus je disposais de marge de manœuvre, mais moins j'étais intégrée.

Les milieux dans lesquels j'ai enquêté cherchent aussi à s'inscrire dans une tradition culturelle et ethnique. Il y est question de reprendre possession d'un savoir « oublié » pour retrouver ses « vraies » racines culturelles. Sur le modèle d'un passé recomposé, l'importance est mise sur la transmission initiatique. Dans son essai sur le rituel en milieux néo-païens *Le rouge est le noir* (2012), Michael Houseman souligne l'association des cérémonies à des modèles cultuels 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 :

[121] Sur la question des états modifiés de conscience dans les cercles ésotériques et rituels extra-européens, voir Silvia Mancini, « Histoire des religions et constructivisme : la religion comme « technique », in: *La fabrication du psychisme*, Silvia Mancini (dir.), Paris, Editions La Découverte, 2006. pp. 15-39.

[122] Notamment lors de mes participations à des rituels de plusieurs heures à quelques quarante degrés, sans casquette, ni chaussures, à des méditations de visualisations de plus de deux ou trois heures, concentrée sur une seule image ou encore à des rituels de *temazcal* (version maya des huttes de sudation), pendant plus 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 transes légères ou profondes, sont forcément induits.

> 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 (Houseman, 2012 :172).

Le rite néo-païen est 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 (Houseman, 2012 :172-173).

Dans cette œuvre M. Houseman parachève plusieurs années de réflexions sur la conceptualisation des cérémonies néo-païennes et new age sous l'angle précisément de la créativité rituelle. Il considère le rituel comme un espace de « mise en forme et en actes de relations spéciales » : d'une part, entre les participants et d'autre part, entre les participants et des entités non-humaines (esprits, ancêtres, objets, images, lieux, etc.). Il adopte, tout comme Soares, une approche qui met l'accent sur les interactions et les « configurations relationnelles » de ces interactions (Housman, 2012 :123). L'efficacité rituelle réside précisément dans la continuation, la transformation et le renouvellement de ces configurations pendant les cérémonies.

Au Mexique, la place importante accordée à la ritualité dans les milieux néo-mayas soulève des questions de méthodes, par exemple : quelle posture adopter dans des situations de rites initiatiques ? Comment présenter sa recherche, la façon dont elle est perçue par les acteurs et les degrés de participation ? Comment concilier observation et participation ? Enquêter en contextes new age implique à la fois une distance et une proximité, entre exotisation et occidentalisation[123]. De Sardan relève que l'empathie sur le terrain représente un outil essentiel pour accéder aux perceptions des acteurs (De Sardan, 2008 :62). Cependant, dans les cercles de spiritualité holiste, 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 compréhension des logiques de représentation, 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 (De Sardan, 2008 :62) :

> 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

[123] Cet élément m'a été inspirée par les observations émises par la Prof. Irene Becci, lors de son cours : « Saisir le genre à travers des nouveaux rituels spirituels : Exemples à partir de la *nature génératrice* (I.) », Université de Lausanne, 2017.

> ceux-ci y mettent, où le chercheur doit tenter de se glisser « au plus près » (De Sardan, 2008 :62-63).

Le terrain doit donc être approché par ce « préjugé favorable » (De Sardan, 2008 :62-63). Si, pendant les entretiens narratifs, cette posture était aisément intégrée pour permettre à mes interlocuteurs de « déposer » leurs vécus, elle était plus difficile à adopter lors des rituels. Les deux séquences suivantes, extraites de mon journal de terrain, rendent compte de ce glissement d'une approche d'abord sereine à un état traversé par des flux émotionnels :

26 avril 2014, Mérida

Je participe pour l'instant aux activités quotidiennes du Centre, cours de méditation avec les anges, mélange de tradition maya solaire, de christianisme, d'auto-guérison et de Reiki Usui. 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. J'ai eu un premier entretien avec la personne qui guidait la « méditation avec les anges » qui est appelée aussi « Ahaukan », donc initiée au deuxième rang de la tradition, c'est la nièce de Mère Nah Kin, nous avons parlé de son parcours religieux et thérapeutique. Aujourd'hui je revois Ivan Baltazar, le peintre qui a quitté la tradition maya solaire. Il m'invite à son atelier l'observer peindre et discuter. J'ai finalement quelques informations biographiques, notamment sa rencontre avec Nah Kin, sa provenance, et quelques éléments sur son parcours de vie. Il se livre peu. Il aime peu parler, il est toujours silencieux. Mère Nah Kin a publié plus d'une vingtaine d'ouvrages et de guides. Le centre éditorial est à « Kinich Ahau » même, ils ont aussi une bibliothèque avec une littérature alternative autre que ses publications. Ils utilisent le calendrier rituel maya, le tzolkin, comme support pour faire du pendule, l'association est surprenante ! ils ont intégré toutes les déesses de toutes les traditions du monde dans leur panthéon et ont en fait un jeu de tarot qu'ils vendent sur place, dans leur boutique ésotérique. La cousine de Nah Kin dit que Mère Nah Kin a été initiée par des leaders indigènes de la région et a obtenu leur reconnaissance. Elle insiste sur cette dimension de la reconnaissance locale. (…). Le groupe fait partie du Conseil des Anciens du Mexique. (…) La grand-mère de Nah Kin est Olmèque de Veracruz. (…). Les membres semblent assumer ouvertement le syncrétisme comme un avantage. La nièce de Nah Kin utilise ce terme et celui de métissage pour définir le mouvement. (…) Comme « rien n'arrive par hasard » pour les membres du Centre, ils me disent que ma présence est « juste », ce qui aide à mon intégration. (…). (Journal de terrain, 26 avril 2014, Mérida, Mexique).

1er mai 2014, Mérida

Dernier jour d'initiation des Ahaukines. J'ai dû quitter la salle pendant les rituels de « bâtons de pouvoir », je n'en pouvais plus. J'ai d'abord essayé de me calmer en filmant, mais ce n'était pas suffisant, ils étaient intensément plongés dans le rituel, ils respiraient ces bâtons. Ils respiraient tout, les pierres, les bijoux, ils entraient transe. J'ai dû sortir un moment pour me calmer, la scène devenait difficile à observer et, surtout, à y participer, je devais au même titre que le groupe respirer ces objets et reproduire les gestes. J'étais inquiète qu'ils ressentent ma distance, mes maladresses. Il fallait que je pense à autre chose, que je m'hydrate. En fin de journée, Maestro Gabriel est venu me parler : « ça ne t'a pas plu le rituel avec le bâton ? » Je lui ai répondu honnêtement que « je n'arrivais pas vraiment à entrer dedans ». Ce à quoi il m'a répondu « C'est ton égo. 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 ». Je suis prise par un doute terrible par rapport à mon attitude, je réponds rapidement « mais je ne remets pas en question ce que vous faites ni la manière dont vous la faites, je respecte totalement ». Le mouvement est très hiérarchisé, les

Ahuaukanes, les anciens initiés, sont arrivés aujourd'hui, un groupe avec deux Européennes qui sourient, avec béatitude, en permanence, la bouche ouverte, pour les respirations « praniques-Kinich Ahau ». La différence se fait ressentir à l'arrivée des initiés hauts rangs, un silence règne, les nouveaux initiés les observent avec admiration. L'une d'entre elles avait ses plumes au dos, d'autres avaient un bâton plus grand que le nôtre. (...) A la suite des ateliers, ils respirent tout. Ils se collent des autocollants sur différents points du corps, disent les mettre sur les « chakras » et les « treize articulations » selon les principes mayas. Ils collent les nahuales [symboles des calendriers] sur le corps, respirent et ferment les yeux pour « mettre les informations en circuit dans le corps ». On a dû se tenir les mains et respirer. La personne à mes côtés me guidait, elle le voyait, je n'y comprenais rien. Il révulsait des yeux en souriant et respiraient très fort, m'indiquer les gestes à produire ou à éviter, me donnait des explications complémentaires, commentait les enseignements. A 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 d'une eau contenant des médaillons en or avec les symboles du mouvement. Tous à se précipiter acheter leurs accessoires rituels pendant les pauses. Et les symboles, à 450 pesos, trop cher pour les participants, Elena m'a dit qu'elle en faisait chez elle, en résine. Puis l'un des participants, Octavio murmure à l'oreille d'une autre participante qu'elle n'avait pas besoin d'en acheter comme Elena en fait chez elle (...) et puis, nous devions à nouveau ressentir, fermer les yeux, produire des gestes précis, « magnétiser le corps » avec l'eau. Ce jour-là, nous avons dû répéter ce geste une vingtaine de fois. Le ton est parfois autoritaire et directif. (...) L'un des maîtres demande comment on ressent l'exercice, et une des participantes dit : « je ressens l'énergie d'Orion », le maître n'est pas du tout satisfait par sa réponse. Il insiste, il dit que ce n'est pas possible du tout, « ça ne peut qu'être la conscience solaire rien d'autre » et refait son schéma au tableau. Lorsqu'il me pose la question, je réponds ne pas avoir vu les « êtres en question ». Il dit que c'est parce que j'ai « peur d'entrer en contact avec des êtres que je ne connais pas ». Si la bonne réponse n'est pas donnée, il s'approche et fait une forme de kinésiologie, testant les bras des participants en posant des questions : « est-ce que cette question ou cette phrase vient de son âme à lui », si la réponse était « 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 participants se mettent à prier l'Archange Michel pour « libérer et purifier » la personne (...) C'est comme pour les entretiens, on me retourne, parfois, les questions que je pose.. J'ai été « purifié » avant et après l'entretien avec l'un des maîtres (Journal de terrain, 1er mai 2014, Mérida, Mexique).

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 chercheur comme des outils à part entière (Caratini 2004 ; Halloy 2006). 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 (Halloy, 2006 : 90-91).

Arnaud Halloy[124] raconte ainsi le récit de sa propre initiation dans le xangô pernamboucain. Arrivé à Recife, 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-

[124] Anthropologue belge et spécialiste des cultes afro-brésiliens. Il est spécialiste en particulier des cultes à possession dans la ville de Recife, au Nord-Est.

à-dire ses deux informateurs principaux[125]. L'un de ces informateurs met alors en place 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 une entrée officielle dans le cycle initiatique du *Xango*, une modalité de culte afro-brésilienne d'origine Yuruba. Dans le cadre de rites initiatiques, Halloy expérimente des transes 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[126]. Pendant mon expérience ethnographique avec la Tradition Maya Solaire, l'introspection a été, tout au long du terrain, une mesure interne permettant d'évaluer la température du groupe, puisque j'ai été « initiée », malgré moi, pendant la cérémonie d'ouverture avec comme nom de baptême maya solaire *Zamal* (« Lumière du matin »[127]).

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

[126] L'initiation y est perçue non pas comme une conversion religieuse, mais comme une forme d'expérimentation méthodologique. Son approche nous renvoie à Favret-Saada qui, dans son texte *Désorceler* (2009), consacre un chapitre entier au fait d'« être affecté » par son terrain, c'est-à-dire d'être pris dans des systèmes de rôles indigènes. Pour Hallow, les rôles du corps et de la sensibilité du chercheur sur le terrain se traduisent à travers 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 conversions (*going native*) avec une participation maximale, est dite aussi « endo-ethnologie » (De Sardan, 2008 :182). Elle renvoie à des formes d'*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 ce terrain au sein de la Tradition Maya Solaire, mes formes d'engagements n'ont jamais atteint cette participation maximale, voire affective.

[127] Le groupe s'inspire de prénoms mayas préhispaniques pour la formulation des noms initiatiques. Ici en espagnol « Luz de la mañana ».



Cérémonie d'initiation au premier rang de Ahaukin de la TMS, où je deviens, aux yeux du groupe, une « Prêtresse maya solaire » au nom de Zamal, Centre de la Tradition Maya Solaire, Mérida, le 12 avril 2014. © Olivier Gschwend

Suite à cette initiation, j'entre dans une phase spécifique du terrain, où je suis sans cesse prise dans des dynamiques contradictoires d'intégration (liées à ce baptême initial) et d'exclusion (à cause de ma casquette d'ethnologue, difficilement acceptée). Je suis considérée à la fois comme une des leurs et symboliquement exclue pendant les activités ; désignée pour mes erreurs ou mon manque d'accessoires rituels, contrainte par moment 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 sur ma recherche, 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 anthropologie, ce qui, à ses yeux, justifie ma présence dans leur groupe. Tout au long des parties rituelles, je suis dépendante des rôles qu'ils veulent bien m'assigner. Cette dynamique double d'intégration et d'exclusion fragilise ma position sur le terrain. Dans certaines phases, le repli sur moi-même apparaît comme un moyen de réaffirmer ma position. La prise de note crée un espace me permettant de reprendre le contrôle.

L'écriture des sensations dans le journal, puis leur relecture, me permet aussi d'apercevoir certaines logiques peu saisissables sur le moment. L'initiation est apparue comme une situation inévitable au cours de cette enquête. Ce terrain m'a placée, sans que je le cherche, face à des situations qu'il s'agissait de gérer au mieux, mais auxquelles je ne pouvais pas toujours échapper, contrainte de me laisser entraîner par le flux, avant de reprendre intérieurement 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 où elle finit par être considérée comme une « désensorcelleuse » (De Sardan 2008). Cette qualification est intéressante puisqu'elle montre à la fois les formes d'engagement et les tensions inhérentes à la posture de l'observation participante. Dans *Les mots, la mort, les sorts* (1977), Favret-Saada relate le récit de sa prise à partie sur le terrain de la façon suivante :

> A 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 soumets les évènements 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 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 la 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 (Favret-Saada, 1977 :39).

Elle se fait ainsi prendre à partie malgré elle, suite à une série de maladresses 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 intimement (De Sardan, 2008 :182). Sur mon terrain, j'étais considérée tour à tour comme une scientifique qui ne saisissait pas la dimension spirituelle et comme une « Maya cosmique » ayant perdu le souvenir de son *origine karmique*. J'étais à la fois stigmatisée et reconnue selon ces différents termes. Puisque rien ne peut être un hasard dans ces milieux, ma présence était souvent expliquée par le biais d'un objectif *inconscient* et personnel*,* celui de revenir à ce savoir. J'étais alors perçue comme une *hija del sol* (« fille du soleil ») al *corazón puro* (« au cœur pur »), poursuivant la même « mission », celle de diffuser le savoir maya à l'échelle de la planète. La participation n'était pas seulement la condition de l'observation, mais aussi des entretiens. C'est ainsi que le leader de la Tradition Maya Solaire accepte un entretien à condition que j'essaie une session de thérapie avec lui. De même, Alejandra accepte un

entretien après une session de massage avec elle. Yamile, elle, m'accorde un entretien après ma participation à l'évènement du solstice d'hiver. La participation est dans ce champ un gage de crédibilité et une reconnaissance des expériences thérapeutiques. Ma participation semblait aussi constituée à leur yeux un moyen de m'observer à leur tour. J'étais, selon les termes de Goffman : « observée avant d'observer » (Goffman 1973). Avec Laetitia Gessler, la photographe, nous avons dû négocier plusieurs autorisations pour participer aux activités des Anciens Mayas du Mexique. Dans ce cercle spécifique, un adhérant est chargé de la communication extérieure. C'est lui qui acceptait ou refusait nos accès au terrain. 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 tout à coup 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 interviewées pour obtenir leurs avis sur nous. L'ethnographie en milieux holistiques a ainsi présenté différentes difficultés qui étaient tout à la fois des freins et des défis, nous appelant sans cesse à un dépassement de nos propres limites et à des remises en question.

4.2. La (cyber)-ethnographie multi-située

4.2.1. L'ethnographie itinérante et multi-sites

Mon enquête ethnographique s'est caractérisée par une mobilité dans la mobilité au sein d'un champ social transnational. J'ai transité d'un terrain à un autre en fonction des évènements, mais surtout, des déplacements des acteurs dans un espace rituel multi-localisé. Ce modèle d'« ethnographie itinérante » (Argyriadis et De la Torre, 2012 :21) m'a amenée dans différents lieux de production de la néo-mayanité, de la même façon que le « phénomène 2012 », comme nous le verrons, semble avoir favorisé la création d'un champ social transnational et la circulation des acteurs à l'intérieur de celui-ci. Cet objet d'étude mobile m'a convertie à une logique d'ethnographie « multi-située » dans la lignée des travaux de George E. Marcus (1995) :

> Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography (Marcus, 1995 :105).

Cette approche est également adoptée par De la Torre et Capone, qui la désignent sous le nom d'« anthropologie multilocalisée » (De la Torre 2012 ; Capone 2004) :

> 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 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 (Capone 2004 :21).

L'ethnographie multi-située consiste essentiellement à suivre les gens dans le temps et l'espace. J'ai adopté cette perspective avec pour objectif de retracer les parcours transnationaux de certains acteurs clés. Il s'agissait de comprendre les logiques de diffusion, d'appropriation et de vernacularisation, c'est-à-dire : « The procedure is to follow and stay with the movements of a particular group of initial subjects (Marcus, 1995 :106) ». J'ai donc choisi de ne pas suivre une logique monographique pour favoriser l'approche comparative d'un même phénomène dans différents contextes nationaux (Marcus, 1995 :96, 103). Un sujet tel que la néo-mayanité transnationale ne peut être appréhendée à travers une approche monographique.

Ce terrain multi-situé a commencé en Suisse romande, sur les pas des millénarismes new age autour du phénomène « 2012 ». « 2012 », nous le verrons, est à considérer comme un objet hautement mobile. Celui-ci m'a ensuite amenée au Guatemala, à la rencontre d'un militant maya alliant « cosmovision maya » et militantisme dans les millénarismes de « 2012 ». Un conflit municipal autour d'une concession territoriale, liée aux activités d'une société transnationale, m'a fait quitter ce terrain politiquement sensible. Je me suis alors rendue au Mexique, à Mérida, sur les traces des adorateurs du soleil. Ceux-ci adhèrent à la Tradition Maya Solaire, mouvement dans lequel est théorisée une version de « 2012 ». Le phénomène « 2012 » est donc le fil conducteur qui m'a menée d'abord vers la catégorie « Maya », puis celle de « Maya solaire ». C'est dans cette dernière catégorie que s'est opéré, de manière plus concrète, un déplacement de ma recherche vers la catégorie du « néo »[128]. La mobilité transnationale des Mayas solaires m'a également ramenée en Suisse alémanique, pour des observations dans sa section solaire féminine lors d'un « Nouvel An maya » en 2014. A mon retour, j'ai entrepris une démarche « nethnographique » sur le Web, c'est-à-dire de la cyber-ethnographie. L'observation s'est donc poursuivie cette fois au travers des médias sociaux, à la recherche de ce qui pouvait constituer des « réseaux » multi-situés (nationaux et transnationaux). Je me suis mise à suivre en particulier les profils Facebook des Mayas solaires. L'ethnographie multi-située peut aussi se faire « sans bouger » comme le soulèvent

[128] Bien que ce déplacement fût déjà visible pendant le terrain exploratoire, mes données ne me permettaient pas encore de le conceptualiser en tant que tel.

Capone (2010) dans leur étude sur l'éclectisme des références, des codes et des manières de penser des groupes religieux.

L'ethnographie multi-située immobile est réalisée à travers l'analyse des liens, des échanges, et des emprunts culturels. Elle se focalise sur le mouvement des contenus plus que sur les déplacements géographiques (Capone 2010). La nethnographie sur le Web m'a mise en contact avec un réseau national mexicain et transnational qui relie virtuellement les néo-mayas. En intégrant ce réseau virtuel, j'ai découvert, fin 2014, les activités d'Ac Tah, protagoniste revendiqué de « 2012 ». Ac Tah se dit proche des « mouvements sociaux » mexicains, voyage au Mexique et hors de ces frontières afin de diffuser, dit-il, un « message de paix ». Suite à une première rencontre *virtuelle*, j'ai participé à différentes activités d'Ac Tah en Allemagne, organisées par son réseau européen, dans un centre « chamanique ». Des « danses techno-mayas » et des ateliers de « nutrition maya » ont rythmé ce séjour. De cette rencontre est née l'idée de retourner au Mexique pour le suivre dans le contexte des mobilisations autour des étudiants disparus en 2014-2015. Les régions centrales du Mexique étant déclarées en état d'alerte par le Département fédéral suisse des affaires étrangères, j'ai rencontré Ac Tah dans la région du Yucatán. Ce terrain couvre un spectre plus large de situations et d'activités, avec la question du genre comme fil rouge. Dans la tradition de l'approche de Marcus (1995), la recherche multi-sites rend nécessaire la multiplication des techniques de récolte des données. Pour ce terrain réalisé auprès des membres du Conseil des Anciens Mayas du Mexique et de cercles de femmes thérapeutes, nous avons exploré la méthode ethno-photographique, qui sera abordée plus en détail par la suite. Enfin, le réseau national Facebook de ces groupes de femmes m'a amenée au Chiapas, toujours au sud-est du Mexique, afin d'étudier les formes de recompositions néo-mayas selon une approche comparative. L'approche ethnographique multi-située a par conséquent été adoptée au fil des terrains dans le but de répondre aux exigences d'un objet de recherche mobile qui s'est construit de manière transnationale.

4.2.2. Cyber-ethnographie du New Age maya sur le Web

L'ethnographie en ligne a permis de mettre en exergue la dimension transnationale des relations et des connexions opérées au sein des réseaux sociaux. J'ai réellement pris conscience de l'existence de ces réseaux en me mettant en contact avec ces personnes sur

Facebook[129]. Considérée aujourd'hui comme un outil complémentaire à l'enquête classique (Ferran, 2015 :107), la cyber-ethnographie dite parfois « cyber-terrain » permet d'avoir accès à des échanges entre groupes géographiquement éloignés, mais reliés virtuellement (Ferran 2015). Le Web offre ainsi un vaste espace de recherche qui permet de suivre des internautes sur des plateformes interactives, des forums ou des blogs. Il représente un médium où les individus peuvent échanger leurs expériences, se rassembler selon des préoccupations communes, créer des communautés virtuelles, des évènements, ou répondre à certains besoins spécifiques (De Pierrepont, 2010 :1). Ce vecteur de sociabilité implique pour la recherche d'adopter de nouvelles méthodologies, qui sont encore expérimentales. Les espaces interactifs comme Facebook présentent, à mon sens, plusieurs intérêts. Premièrement, ils permettent précisément d'observer des formes de sociabilités grâce au suivi des discussions dans les sections « commentaires », des interactions autour de publications de textes ou d'images et d'analyser les registres discursifs qui s'y déploient. Deuxièmement, il permet de suivre tous les types d'évènements, de voir qui y participe ou leur porte de l'intérêt, ceci dans tous les types d'unités (associations, personnes, groupes, professionnels, etc.). Il permet également d'observer les centres d'intérêt des membres « contacts » (musique, activités, loisirs, etc.). Troisièmement, la « nethnographie », une expression assemblant les notions de *network* et *ethnography*, peut s'appliquer à ce genre de média, puisqu'elle offre la possibilité d'observer les réseaux de ses contacts, et dans une certaine mesure, les réseaux des contacts des contacts primaires. De plus, sur les pages Facebook, il est possible d'observer les échanges et les interactions, telles que des personnes se citant entre elles, se renvoyant des liens entre blogs et articles, ou partageant les publications des uns et des autres[130]. De tels paramètres soulèvent et soulignent cette dimension de réseau. Quatrièmement, Facebook permet d'observer, dans le champ du religieux et du spirituel, la dimension numérique des mouvements :

- en mesurant notamment les nombres de participants aux pages des groupes, et aux évènements)

[129] Pour plus de détails sur la démarche nethnographique sur le cyber-espace, voir le mémoire de Master de Lizette Yolanda Campechano Moreno, sur la nethnographie des circuits de la mexicanité et de la néo-mexcanité sur Internet. Dans ce travail, L. Campechano analyse les trajectoires transnationales et les processus identitaires-spatiaux et relationnels sur le Web d'une part, et, d'autre part, elle montre l'essentialisation et la fictionnalisation des Aztèques sur les images, devenant de véritables logos, en représentation du mouvement de la mexicanité. – *Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*, Tlaquepaque, Jalisco A Marzo de 2010, Département de philosophie et humanités (Campechano Moreno 2010).

[130] Contenu du fait que les discours sont impermanents sur la plateforme (ils peuvent être modifiés ou effacés à tout moment), j'ai imprimé, sur une période de trois mois, les captures d'écrans d'échanges et images, travaillées comme des discours retranscrits.

- en observant leurs frontières (analysant le profil des contacts et la spécificité de certains groupes vis-à-vis des autres)
- en mesurant leur propension à se diffuser (la dimension missionnaire, avec l'augmentation des membres, mais aussi les logiques de mises en scène, de diffusion des informations, les demandes de partage des informations).

Cinquièmement, Facebook permet un suivi à la fois synchronique (les publications et les échanges qui circulent au jour le jour), diachronique (en remontant l'historique du fil d'actualité des pages des contacts), et multi-situés (localisations géographiques variées).

Le champ du religieux et plus particulièrement des nouveaux mouvements religieux et du New Age se déploie de plus en plus sur le Web. Marie-Jeanne Ferreux qui a étudié les relations entre le New Age et le cyberespace sous l'angle des processus sociaux de « sacralisation » (Ferreux 2001) montre l'importance de cet outil dans les modes de communication et de diffusion du New Age. Avec cette idée largement diffusée selon laquelle « l'au-delà se sert du net » (Ferreux, 2001 :7), le Web devient un vecteur d'accès au sacré sans investissement physique, et même parfois, économique. Il est ainsi possible d'y effectuer toutes sortes d'activités : exécuter des rituels en ligne ou des pèlerinages virtuels, acheter du matériel vendu par des boutiques ésotériques, recevoir ou produire des messages par *channeling*, trouver son « ange gardien » ou son « animal totem », tirer des tarots, faire des expériences néo-chamaniques. C'est le passage du « cyber-café » au « cyber-sacré » par la dématérialisation et la virtualisation d'un sacré intégré à la vie quotidienne (Ferreux, 2001 :7). Internet est par nature parfaitement compatible avec le principe central de l'idéologie new age, souligne-t-elle, qui consiste à promouvoir un « monde interrelié » (Ferreux, 2001 :7). D'un point de vue méthodologique, le Web m'a donc permis de poursuivre le terrain multi-situé, transnational, depuis la Suisse pendant les entre-deux, d'observer la dimension des réseaux et de suivre l'évolution de certains acteurs. Dans ce travail, ces informations cyber-nethnographiques fonctionnent, chacune à sa place spécifique, comme des aspects permettant de compléter les données récoltées sur le terrain par des méthodes plus classiques telles que les entretiens ou les observations directes.

4.3.Echantillon d'entretien

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 à l'ancrage territorial et linguistique. Mon échantillon se compose ainsi de personnes diversifiées qui soit revendiquent une origine « Maya » et/ou adoptent des discours

associés à une version revisitée de cette catégorie, soit s'inspirent d'un « héritage maya » qu'elles intègrent dans leur pratique thérapeutique. L'échantillonnage a été à la fois inductif et thématique, suivant un effet « boule de neige ». L'accumulation des contacts consécutif à cet effet a impliqué que je circule dans un même champ et sur l'ensemble des terrains. Ce fil de l'identité « Maya » revendiquée par les acteurs a précisément permis non seulement d'observer l'existence d'un champ aux contours limités, reliant les acteurs à l'intérieur d'un réseau sur une base identitaire, mais aussi 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 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 auquel le voue le statut de ce dernier (De Sardan, 1995 :102).

C'est ainsi que ma proximité avec le mouvement « Acciones por la paz » (« Action pour la paix ») d'Ac Tah m'a value la méfiance de néo-mayas du Yucatán, qui n'acceptaient pas certaines de ses méthodes et sa mobilité transnationale. De même que le fait que je suive Arcadio dans ses déplacements entre Guatemala City et Quetzaltenango m'a valu certaines mises en garde de la part d'une ONG, sceptique vis-à-vis de ses activités politiques. En plus des restrictions imposées par l'échantillonnage thématique, l'enclicage a généré sur mon terrain des limitations au niveau de mon champ d'observation. Au cours de mon terrain multi-situé, cinquante-deux entretiens approfondis ont été menés entre 2012 et 2015. 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 des échanges informels avec une douzaine de personnes sur place[131].

4.4.Classification des données en corpus

4.4.1. Création des corpus de données par l'observation participante

[131] La structure des entretiens est détaillée par la suite.

La pratique anthropologique implique des formes d'observations participantes dans la lignée de Bronislaw Malinowski (1884-1942) et de ses principes de base de l'enquête par immersion, dont rendent compte ses terrains dans les îles mélanésiennes Trobriand (Malinowski 1922). Cette pratique s'inscrit plus récemment en continuité de l'Ecole de Chicago de l'après-guerre et son invention de la notion d'« observation participante » (Cefaï 2006 :47). Dans la littérature socio-anthropologique récente sur les méthodes d'enquête de terrain, Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008) et Daniel Cefaï (2006) ont thématisé l'observation participante[132] selon un continuum entre deux pôles opposés de régimes d'engagements ethnographiques : l'observation pure et la participation intégrale.

4.4.2. Observations participantes en terrains sensibles

Sur ce continuum, Cefaï et De Sardan distinguent quatre figures : « l'observateur intégral » ; « l'observateur qui participe » ; « le participant qui observe » et le « participant intégral » (De Sardan 2008 :48 ; Cefaï, 2006 :45). 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 matérielles » ou de « rémunérations symboliques ») (Cefaï, 2006 :40). L'analyse des nuances existant dans les formes de vécu du chercheur, m'ont permis de caractériser mon propre degré d'engagement, ses implications éthiques et méthodologiques, ainsi que mes relations sur place. Comme mentionné, la participation a été un outil essentiel pour accéder aux milieux néo-mayas. Mes observations directes étaient, dans ce contexte, 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 (Czarniawska 2007) :

> Let me reassert that the aim of this book is not to introduce an iron cage of a taxonomy that will classify field techniques, together with their advantages and disadvantages, once and for all. Anyone who has ever been in the field knows that such classifications are useless. You cannot say « Sorry, I am not doing a participant observation » when somebody asks you for help with a falling shelf, and neither can you say « You forget I am shadowing » when the person you shadow instructs you to say in the office and not to follow her. One glides into another; in that sense, all direct observation is indeed participatory – one's mere physical presence and human decency requires participation (Czarniawska, 2007 :54-55).

[132] L'observation participante, 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 bienséances locales ou propres à la situation » (De Sardan, 2008 :48)

Pendant mon enquête exploratoire au Guatemala en 2013, la posture de l'« observateur intégral » (De Sardan 2008) a été expérimentée dans le contexte d'un terrain sensible. Arcadio Salanic, le Directeur du Centre Maya pour la Paix, lui-même menacé de mort[133], était alors mon principal interlocuteur direct. Pour éviter que l'on 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 dans ce champ. Je l'ai alors suivi dans ses activités quotidiennes selon la technique du *shadowing* (Czarniawska 2007) dans la mesure où cette méthode n'implique pas une simultanéité entre action et observation (Czarniawska 2007 :55). Elle permet, au contraire, de « préserver une attitude d'extériorité, tandis que la participation crée plusieurs opportunités de devenir indigène » (Czarniawska 2007 :56). Dans la première phase du séjour exploratoire, j'ai suivi Arcadio dans ses activités et interactions quotidiennes comme son *ombre*, sans pour autant « faire ce qu'il faisait », dans le sens que Czarniawska accorde à l'observation participante :

> I call participant observation when the observer is doing the same as people (or some of the people) he or she observes » (Czarniawska 2007 :55).

Le *shadowing* de Czarniawska contribuant également à comprendre le rôle des personnes dans les contextes institutionnels et associatifs, il m'a aidée à saisir les rôles attribués à Arcadio au sein de son contexte organisationnel. Cette méthode m'a par ailleurs permis de procéder par contacts successifs. Elle a rendu possible l'organisation de rencontres tierces, sans la présence d'Arcadio, dans la suite du terrain. De Sardan propose de structurer l'enquête de terrain en produisant cinq types de données (De Sardan 2008). L'observation participante représente le cadre général de cette production de données. Les corpus de données produites dans ce contexte sont : les entretiens, les observations directes, les procédés de recension, les sources écrites et les données audio-visuelles (De Sardan, 2008 :47). Leur combinaison implique le principe de triangulation. Une typologie des modes d'observations a été établie sur la base du modèle de De Sardan après le terrain au Guatemala, dont voici l'illustration :

[133] 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.

Typologie des données	Activité	Typologie de l'implication	Posture méthodologique
Données observationnelles	Réunions du parti	Observation intégrale	A découvert *Shadowing*
Données observationnelles audio-visuelles	Cérémonies mayas	Participation intégrale et observation statique par un tiers (caméra)	A découvert
Données discursives	Entretiens compréhensifs	Rôle actif dans le déroulement	Présentation du projet excepté pour les entretiens
Données observationnelles	Réunions communautaires de la mairie	Observation intégrale	A découvert
Données observationnelles	Activités communautaires et municipales	Observation participante	Préciser si la question est posée
Données observationnelles	Consultation des guides spirituels par des habitants de Cantel	Observation intégrale	*Shadowing*
Données observationnelles	Ateliers d'éducations alternatifs	Observation participante	A découvert
Données observationnelles	Marché de la ville de San Marcos (dép. San Pedro)	Observation intégrale	*Shadowing*
Données discursives et observationnelles	Visite de Don José et Don Manuel	Observation participante	A découvert

Bien que le second séjour au Guatemala ait été annulé en raison des conflits violents dans la municipalité de Cantel (Quetzaltenango), autour de l'exploitation des ressources naturelles, il 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 ouvrage antérieur[134] :

> 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 » (De Sardan, 1995 :193).

Que le chercheur le veuille ou non, il se voit attribuer une place dans le système de rôles établi. La position de « participant 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 débuter cette recherche doctorale, 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. Elle soulevait des enjeux méthodologiques spécifiques. De Sardan propose quatre solutions pour répondre à la complexité de cette coopération (De Sardan, 1995 :192-193). La première est d'éviter l'interaction, ou de ne la tolérer que sous une forme rhétorique ou financière ; ce serait

[134] *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social* (1995).

l'attitude la plus fréquente. La deuxième solution serait la « sujétion », qui revient à se plier aux exigences de l'agent du développement au service duquel on travaille. La troisième 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 »[135]. Un projet de recherche-action doit répondre, d'une part, aux exigences de vérifiabilité et de plausibilité des mondes scientifiques et, d'autre part, à la « sélection » et au « détournement » qui caractérisent toute relation avec les populations locales dans le domaine de l'« intervention volontariste » (De Sardan, 1995 :194). La quatrième solution consiste à trouver un accord entre chercheurs et « opérateurs » pour circonscrire les lieux d'interaction et de collaboration ; le chercheur avance alors dans la même direction tout en gardant son identité propre. Cette dernière posture a été intéressante à explorer dans le contexte du Guatemala sous la forme d'une mise en relation du Centre d'Arcadio avec des organisations comme le Réseau International des Droits Humains (RIDH). Nous nous sommes réunis dans plusieurs contextes où chacun a conservé son rôle et affirmé ses champs d'activités.

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. Cette posture, comme nous l'avons vu, représente un prérequis dans les milieux de spiritualité holistique, où l'expérience personnelle est considérée comme la seule source d'accès à la connaissance. Il s'agit de la posture adoptée dans mes terrains sur les milieux holistiques en Suisse, en Allemagne et au Mexique.

4.4.3. Enjeux politico-économiques dans le relationnel en terrains sensibles

Une autre difficulté est apparue dans le cadre de ce terrain au Guatemala. Au fil de nos correspondances, Arcadio, le Directeur du Centre Maya pour la Paix, me demandait une aide matérielle devant aider, d'une part, au développement d'un centre informatique accessible aux jeunes de la communauté et, d'autre part, au renforcement de la coopérative d'artisanat des femmes mam et k'iche' afin de créer de nouveaux modèles artistiques. Il souhaitait par ailleurs augmenter le nombre de cours et insérer cet art dans le marché international de l'art

[135] Cette approche est principalement issue des recherches agronomiques contemporaines. De Sardan s'interroge sur 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 chercheurs et enquêtés (De Sardan, 1995 :192).

contemporain. Il recherchait aussi des moyens pour mettre en place un système d'échanges interculturels entre des jeunes de la communauté de Xecam « qui transmettraient leurs danses, musiques, chants, langues, mode de production d'artisanat » et des jeunes d'Europe qui opéreraient de même. Les rapports se complexifiaient, je représentais alors un enjeu économique pour Arcadio.

Alessandro Monsutti aborde dans son magnifique article *Le baiser de l'ethnographe : entre don de soi et usage de l'autre sur le terrain*, la problématique de la « collaboration » avec informateurs sur le terrain (Monsutti 2007). Dans cette publication basée sur ses propres expériences de terrain en Afghanistan, il postule que toute connaissance anthropologique est le résultat d'une « relation ». Une relation dans laquelle la dimension éthique, liée aux « règles de comportement », joue un rôle fondamental (Monsutti, 2007 :24). Dans sa réflexion sur les modalités de la *relation* avec les populations étudiées, il envisage l'*émotion* comme un outil méthodologique pour atteindre une connaissance, et insiste sur les problématiques éthiques qui en découlent. Le chercheur « utilise ses interlocuteurs pour atteindre ses propres fins », mais la perspective utilitariste est réciproque puisque ce dernier représente aux yeux des locaux « un capital social et un enjeu » (Monsutti, 2007 :25). Le relationnel est donc mu par l'utilitaire, lui-même objet d'une dynamique émotionnelle. La présence du chercheur incite aussi les informateurs à « produire un discours organisé, à mettre en ordre la conception qu'ils ont de leur propre vie ». J'ai pu vérifier cet aspect lorsqu'Arcadio a décidé, suite à nos échanges, d'écrire un programme pour son Centre. Cette 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 » (Monsutti, 2007 :33). 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, toujours chez cet auteur, une « réciprocité négative » (Monsutti, 2007 :27).

Le chercheur représente à la fois un « enjeu de pouvoir et un confident » dans des contextes de crises à tous les niveaux. Cela induit pour le chercheur d'importantes difficultés, notamment celles de se trouver involontairement impliqué dans des luttes locales (Monsutti 2007 :29-30). Lors de la réunion du parti politique Winaq[136] où j'accompagnais Arcadio, il

[136] « Winaq » veut dire « individu ou personne » en K'iche' ; la Dr. Rigoberta Menchú en est la secrétaire générale et la fondatrice. Il s'agit d'un parti qui se revendique comme un « parti 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 ». A ce sujet, voir : http://www.winaqgt.org, consulté le 10 janvier 2018. Au sujet des différents facteurs expliquant les difficultés de Winaq sur le plan électoral (R. Menchú obtient 3% de vote lors des élections présidentielles de 2011), voir Pallister (2013). Ces raisons sont

m'est ainsi demandé si je suis affiliée au Parti ou si je souhaite en devenir membre, ce à quoi je réponds par la négative. Plusieurs leaders de la communauté de Xecam m'expriment également leur besoin de trouver un soutien juridico-économique dans leur lutte contre l'activité d'un barrage hydro-électrique dans la municipalité de Cantel. L'enjeu était donc d'éviter que ces acteurs ne m'attribuent un rôle politique dans la situation. 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 et les deux séjours d'Arcadio en Suisse, je recevais des demandes de soutien de la part des personnes rencontrées sur ce terrain. Ces expériences relationnelles incitent à réfléchir sur les méthodes de recherches anthropologiques en contexte autochtone postcolonial, questions qui ont été notamment soulevées par Laurent Jérôme (Jérôme 2008a, 2008b)[137].

Sur les terrains sensibles, les interlocuteurs se sentent à la fois « valorisés » et « inquiets » (Monsutti, 2007 :29). Monsutti rappelle régulièrement sur son terrain que sa recherche ne consiste pas à aider directement les réfugiés, mais à écrire un livre pour contribuer à sensibiliser et à informer l'opinion publique sur leur situation (Monsutti, 2007 :30). Pendant le suivi des activités d'Arcadio, ce dernier percevait ma présence comme le symbole d'une forme de reconnaissance et de protection. Alors même que « l'ethnologue doit éviter l'étiquette humanitaire », nous dit Monsutti. Mais le chercheur peut, néanmoins, « développer des relations de qualité » (Monsutti, 2007 :33). L'enjeu thématique de ma relation avec Arcadio, qui a duré plusieurs années après ce séjour au Guatemala, a été d'atteindre cette réciprocité équilibrée, tout en examinant de manière réflexive les limites d'une anthropologie dite participative dans les terrains sensibles dans lesquels la dimension politique est omniprésente.

4.4.4. Corpus discursifs : entretiens compréhensifs et narratifs

Dans le contexte de ces formes d'observation participante, divers corpus de données se sont constitués. Le corpus de données discursives tient essentiellement dans la retranscription des

notmmanet les divisions internes au mouvement maya guatemaltèque et la centralisation autour de la figure de Rigoberta Menchú.

[137] Laurent Jérôme fait partie de ces anthropologues canadiens qui proposent des méthodes participatives visant à dépasser les schémas coloniaux en œuvrant à des projets d'émancipations locaux. Il prône notamment une décolonisation de la recherche par la collaboration avec les autochtones dans les processus de production du savoir (articles, conférences, rapports).

entretiens et de mes prises de note. Elle implique le recours à des données représentationnelles, c'est-à-dire aux « savoirs et souvenirs des acteurs locaux » (De Sardan, 2008 :54). De Sardan souligne les avantages que présente une politique générale de l'entretien par rapport au recours à des techniques précises. Un entretien qui, selon lui, doit naviguer entre les axes de la « consultation » et de l'« expérience » et solliciter les personnes du terrain, comme des « consultants » sur leurs contextes socio-culturels et/ou comme des narrateurs témoignant de leurs vécus (De Sardan, 2008 :55). Le second, comme nous le verrons dans la section suivante, a été consacré, dans notre cas, à la méthode des « récits de vie » en ethnosociologie, en référence à la méthode des entretiens narratifs appelée aussi « autobiographie guidée ». Ce type d'autobiographie met l'accent sur la manière dont la personne rend compte de certains évènements biographiques (De Sardan, 2008 :56). Les entretiens narratifs sont au centre de cette recherche doctorale. Néanmoins, dans certaines circonstances, l'entretien compréhensif a été adopté comme un outil de compréhension (Kauffmann, 2001). Envisagée dans la perspective de Jean-Claude Kaufmann, cette modalité d'entretien constitue un outil complémentaire à l'observation directe. Cela signifie qu'il s'inscrit dans une dynamique inverse à l'entretien standardisé cherchant la « mesure » (Kaufmann 2001 :18). L'entretien compréhensif suppose en effet un rôle actif du chercheur dans son déroulement. Il est conçu comme un espace qui crée l'échange réciproque : « l'enquêteur s'engage activement dans les questions pour provoquer l'engagement de *l'enquêté*. Lors de l'analyse de contenu, l'interprétation du matériau n'est pas évitée, mais constitue au contraire l'élément décisif » (Kauffmann 2011 :19).

Kauffmann insère également la méthode de l'entretien compréhensif en continuité avec la *Grounded Theory*[138]. Une théorie dans laquelle l'ancrage dans le terrain constitue le point de départ de la problématisation (Kauffmann 2011 :22). Les entretiens, selon cette approche, n'ont pas pour but de vérifier des hypothèses de départ, ils représentent plutôt un outil heuristique pour la reformulation progressive de la problématique. La grille des entretiens compréhensifs réalisés dans le cadre de cette thèse - 1h à 2h par entretien en moyenne - a été construite de manière souple, dans la logique de l'entretien dit « ouvert ». Un espace est conservé à la fin de l'entretien pour des conversations thématiques et au début de celui-ci pour une présentation initiale du projet. Il semble pertinent d'évoquer encore l'usage de l'entretien semi-directif. J'avais réalisé, en effet, un canevas d'entretien que je relisais avant tout entretien.

[138] Le prochain chapitre est précisément consacré à notre usage de la méthode de la *Grounded Theory* pour l'analyse des données.

4.4.5. Corpus écrit : les données observationnelles

Le corpus de données observationnelles représente la *matérialisation* des observations directes à travers des descriptions écrites instantanées ou différées (De Sardan, 2008 :49). Ces données se transforment ainsi en *corpus écrit*. Dans les milieux holistiques, la prise de note 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 sensations. Au Mexique, un ancien membre de la Tradition Maya Solaire, qui vit de sa peinture chamanique, me disait régulièrement de « lâcher mon mental » pour saisir son message, d'arrêter de prendre des notes, de me laisser bercer « énergétiquement » par nos échanges. De même que les membres de la TMS insistaient pour que je « lâche ma tête », le mental étant associé à l'« égo » et constituant un « obstacle à la lumière ». Pour certaines expérimentations, je n'ai donc pas le droit de prendre des notes. Ac Tah, lors d'une hutte de sudation en Allemagne, me disait de « lâcher le contrôle », mon mental empêchant « un dépassement de soi », établissant des « limitations à mon ressenti corporel ». Mes observations spontanées étaient donc recueillies par écrit tous les soirs, au retour des rituels.

4.4.6. Corpus recensionnel

Les procédés de recension tiennent dans la récolte de données telles que mesures, comptages, plans, listes, recensements, cartographies et globalement de toute la documentation administrative autour d'un phénomène ou d'une région (De Sardan, 2008 :66). Au Mexique, sur le terrain, j'ai consacré une partie de la recherche à la récolte de données politico-administratives, notamment de la documentation produite par l'Institut national de statistiques 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 au sud-est du Mexique. Au vu de l'absence d'un corpus recensionnel sur la diversité religieuse à Mérida, il semblait également intéressant de documenter visuellement les lieux de culte par les photographies de Laetitia Gessler[139]. Ces données de mesure étaient aussi intégrées aux observations spontanées faites pendant les activités cérémonielles, notamment celles en relation avec le genre, à savoir la proportion de femmes et d'hommes et la signification de cet aspect quantitatif, avec la construction des

[139] Nous reviendrons dans les prochaines sections sur la collaboration ethno-photographique.

espaces (affiches, décoration, symboles, composition des autels) ou avec les relations de parentés ou généalogies religieuses connues des participants (pendant les entretiens).

4.4.7. Le corpus documentaire émique

Les néo-mayas ont une écriture prolifique. Cette littérature s'inspire généralement des cultures littéraires locales véhiculant un imaginaire religieux populaire et chamanique, mais aussi des théories jungiennes sur les figures archétypales ou encore du néo-chamanisme latino-américain produit par les anthropologues eux-mêmes. Il faut souligner, comme le fait De la Torre l'impact qu'ont pu avoir certains des textes de Carlos Castaneda :

> anthropologue controversé de cette période, qui raconta ses expériences chamaniques en qualité d'apprenti d'un sorcier yaqui, Don Juán, et dont la littérature a poussé des centaines d'aventuriers de la quête spirituelle *newagers* sur le chemin des psychotropes comme voies d'accès à l'expérience intérieure et à la rencontre des chamans pour découvrir par eux de nouveaux « états de conscience » (De la Torre, 2011 :146).

Une partie du terrain a été consacrée à la collecte de la littérature grise (flyers, affiches de cérémonies, prospectus), des articles de presse sur le « phénomène 2012 » et des articles d'une revue locale siégeant à Mérida, *El Proyecto Baktún*, dédiée à la sauvegarde des spiritualités mayas yucatèques. Dans la constitution des sources écrites ont également été récoltées toutes les publications livresques de la leader de la Tradition Maya Solaire, Mère Nah Kin. Ces sources, comme nous le verrons par la suite, font l'objet d'une analyse dans une optique de triangulation des données avec les observations directes et les entretiens.

4.4.8. Les données audio-visuelles

Une partie de l'enquête a aussi été consacrée à la construction d'une base de données visuelle et audio-visuelle. Ce corpus est composé de trois types de données. Premièrement, les données visuelles produites ou diffusées par les personnes du terrain, à savoir l'iconographie new age, qui appuie les rituels et les discours et qui fait l'objet d'une analyse d'images. Deuxièmement, les données audio-visuelles, c'est-à-dire les observations séquentielles à travers la caméra. Troisièmement, les données photographiques récoltées par Olivier Gschwend et Laetitia Gessler, deux photographiques avec qui nous avons collaboré. Les deux derniers types de données visuelles font l'objet d'une discussion approfondie dans les sections finales de ce chapitre.

4.4.9. Tableaux des corpus de données

Ces cinq corpus de données, constitués entre 2012 et 2015, sont résumés dans les tableaux ci-dessous. Ces données ont d'abord été classées selon une logique chronologique et par aire culturelle. Dans ce manuscrit final, elles apparaissent toujours selon cette logique chronologique, mais associée à la dimension de l'étude de cas dans le sens de De Sardan, à savoir comme une « séquence sociale unique, circonscrite dans l'espace et le temps » (De Sardan, 2008 :73), c'est-à-dire que chaque chapitre représente une étude de cas dans ce sens. Mon corpus central, constitué par la retranscription des entretiens narratifs, fait l'objet d'une analyse détaillée par codage. Les autres corpus - notamment les images photographiques et les données observationnelles - font aussi l'objet d'une analyse dans ce manuscrit, mais ceux-ci ont été intégrés sur la base d'une sélection pour mieux éclairer le corpus central. Les tableaux « classifications des données » présentés ci-dessous illustrent notre mode de classification des corpus de données[140].

1. Terrain exploratoire en Suisse romande, 2012 (Lausanne, Yverdon-les-Bains, Neuchâtel)

Thèmes
Nouvelles spiritualités et millénarismes autour de « 2012 »
Rapport à la science et bricolage
Neutralisation des discours « pour un désengagement social et politique »
Entretiens
24.11.2012: Dixyane, Présidente du groupe romand néo-paganisme
1.01.2013 : 2e entretien avec Dixyane (cette fois écrit, c'est-à-dire par email)
29.09.2012 : Echanges informels avec les participants à l'atelier : « Activation de l'ADN par le chant ».
Sources écrites émiques
Flyers, documentations des Centres, blogs, Facebook, sites Internet.
Observation d'activités
29.09.2012: Atelier « Activation de l'ADN par le chant »
27.10.2012: « Pagan moot » (rencontre du groupe romand de néo-païens)
24.11.2012: « Pagan moot » (rencontre du groupe romand de néo-païens)
30.11.2012 - 02.12.2012 : Atelier « Reiki du Son »
26.10.2012 : Festival chamanique à Yverdon
Cyber-ethnographie
www.reikiunitaire.com (site de l'atelier de "Reiki du Son")
https://www.facebook.com/groups/238164507225/ (page Facebook du groupe romand de néo-paganisme)
https://www.facebook.com/Dixyane?fref=ts (page Facebook de la coordinatrice du groupe)
https://www.facebook.com/pages/Pagan-Federation-International-Switzerland/104778122944716?fref=ts (page de la Fédération internationale de paganisme, section suisse)
https://www.facebook.com/events/369201019931960/ (page Facebook des évènements païens)
http://ch.paganfederation.org/Francais.html (page de la Fédération internationale de paganisme)
www.activationducorpssolaire.com (site de "l'activation du corps solaire"
www.activationdeladnaveclechant.com (site de "l'activation de l'AND par le chant)
Autre

[140] Le système de datation adopter pour ces tableaux permet de constituer par ailleurs notre « agenda de terrain ».

2. Terrain exploratoire au Guatemala, Arcadio et son centre (Quetzaltenango, Xela, Cantel, Xecam)

Thèmes
Le rapport au politique
Cosmovisions comme des « ressources » dans les luttes sociales
Cosmovisions et millénarisme dans l'artisanat
Millénarismes autour de « 2012 » et transnationalisme
Questions de méthodes
Entretiens
24.03.2013: Arcadio, Directeur du Centre Maya pour la Paix (entretien filmé)
22.03.2013 : Don José, guide spirituel à Cantel
20.03.2013 : Don Manuel, guide spirituel à Xecam
20.03.2013 : Laetizia, Directrice d'une émission télévision (entretien filmé)
21.03.2013 : Eduardo, le mari de Laetitzia, entretien filmé
15.03.2013 : Emna, Directrice du mouvement maya « Mojomayas »
Sources écrites émiques
Facebook, sites Internet, flyers
Observation d'activités
14.03.2013 : Vente d'artisanat de la coopérative au Marché de San Marco (filmé)
15.03.2013 : Visite de Xecam (réunions communautaires, mairie, et visites de coopératives) et Cantel
18.03.2013 : Assemblée générale du parti politique « Winaq » à Quetzaltenango
19.03.2013 : Réunion du mouvement maya « Mojomayas » à Guatemala City
20.03.2013 : Centre de Don Manuel à Xecam, observation d'une cérémonie maya (filmé)
21.03.2013 : Visite de « Alma de mujeres », Fondation « Vamos mujeres guatemala », Association de « emprendadoras mayas » à Quetzaltenango (filmé) et observations directes durant un atelier de tissage au *Centro Maya Para la Paz.*
22.03.2013 : Visite du cabinet de Don José, « guide spirituel maya », et observation de sa pratique à Cantel et discussion avec le Directeur de l'école publique de Xecam
Cyber-ethnographie
https://www.facebook.com/arcadio.salanicsalanic?fref=ts (page Facebook du Directeur du Centre Maya pour la Paix)
https://www.facebook.com/pages/Centro-MAYA-Para-la-PAZ/314415005369646?pnref=lhc (page Facebook Centre Maya pour la Paix)
https://www.facebook.com/pages/Programa-de-Tv-Alma-de-Mujer-Internacional/779257232153857?fref=ts (page Facebook du groupe « Alma de Mujeres »)
Autre
Journal de terrain et dossiers des textes du mouvement maya « Mojomayas » sur la « relation entre « cosmovision maya et droits humains »

3. Terrain au Mexique, Tradition Maya solaire, 2014 (État du Yucatán)

Thèmes
Passage au “néo”
Nouveau mouvement religieux
Mobilité religieuse et transnationalisme
Enjeux d’authenticité et de genre
Millénarisme et utopie autour de « 2012 »
Ritualité
Authenticité
Entretiens
25.04. 2014 : Krichanti
29.04. 2014 : Elena y Gonzalo
03.05. 2014: Mariposa
03.05. 2014: Ricardo
04.05.2014: Madre Universidad de Luz
04.05. 2014: Madre Esperanza
05.05.2014: Maria Carmen
07:05: 2014: Almut
08:05:2014: Respectable Abuela Nikte Kin
10.05.2014: Maître Alberto
10.05.2014: Yax Kin (1er entretien)
12.05.2014: Ahaukan Sandra
12.05.2014: Shantal (4 entretiens)
13.05. 2014: Mère Nah Kin
A différents moments : Echanges informels avec Ivan Baltazar
Sources écrites émiques
Facebook, sites Internet, flyers, prospectus
Madre Nah Kin, *La Diosa Viviente*. *Mujer Medicina, Mujer Sabiduría : Mujer Chamán*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2011, (2006). Madre Nah Kin, *Cartas de la Rueda de la Sabiduría Maya*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2010.
Madre Nah Kin, *Cartas de las Diosas y sus Virtudes*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2010.
Madre Nah Kin, *Las Geometrías Sagradas de Hunab Kú. Hologramas Multifuncionales de Cocreación*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2010 (2007).
Madre Nah-Kin, Alberto Arribalzaga, *Los Grupos Angélicos en el Despertar del Arquetipo Divino*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2010 (2004).
Nah Kin, Eugenia Casarín, *La Visión Maya Solar de la Ascensión*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2009 (2000).
Nah Kin, *El Arte de la Comunión Espiriual de la Pareja. La magía sexual para la ilumínación conjunta*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2010.
Venerable Madre Nah Kin, *El Amanecer del Nuevo Tiempo Planetario. El Auténtico Mensaje Maya*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2012.
Venerable Madre Nah Kin, *Kinich Ahau. Sabiduría Solar*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2012 (1997).
Venerable Madre Nah Kin, *La Mujer Luz del Nuevo Tiempo*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2011.
Venerable Madre Nah Kin, *La Mujer Luz del Nuevo Tiempo*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2011.
Venerable Abuela Nah Kin, *260 Kin del Calendario Sagrado Maya,* Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2014.
Données visuelles (photographiques)
40 photographies d’Olivier Gschwend
Observation d’activités

21.04.2014 : Session d'« art-thérapie » avec Ivan Baltazar, Mérida
23.04.2014 : Visite du centre Casa del Sol et cours de yoga au centre, Mérida
24.04.2014 : « méditation avec les anges » à Casa del Sol, Mérida
26.04.2014 : Cérémonie avec Yax Kin, Mérida
27.04.2014 au 29.04.2014 : Cycle d'initiations au 1er grade de la tradition maya solaire
30.04.2014 au 8.05.2014 : Evènement Kinich Ahau avec ateliers, cérémonies, conférences, pèlerinages aux sites archéologiques et grande cérémonie à Uxmal le 1er mai, tous grades confondus
10.05.2014 : Observation d'un soin avec Maître Alberto
Données audio-visuelles (séquences filmiques)
23.04.2014 : Cours de yoga au centre, Mérida
24.04.2014 : « méditation avec les anges » à Casa del Sol, Mérida
25.04.2014 : Contextes
27.04.2014 : Cycle d'initiations au 1er grade de la tradition maya solaire
28.04.2014 : Cycle d'initiations au 1er grade de la tradition maya solaire
29.04.2014 : Cycle d'initiations au 1er grade de la tradition maya solaire
1.05.2014 : Grande cérémonie à Uxmal le 1er mai
2. 05.2014 : Evénement Kinich Ahau
4.05.2014 : Evénement Kinich Ahau
5.05.2014 : Evénement Kinich Ahau
Cyber-ethnographie
https://www.facebook.com/krishanti.rodriguezcasarin?fref=ts (page Facebook de Krichanti).
https://www.facebook.com/elena.franco.942?fref=ts https://www.facebook.com/Ahaukin.TukulKu?fref=ts (pages Facebook de Elena et Gonzalo).
https://www.facebook.com/yatzil.sabiduriamaya (page Facebook de Mariposa).
https://www.facebook.com/ricardo.solismarquez?fref=ts (page Facebook de Ricardo).
https://www.facebook.com/rnoriegaortiz?fref=ts (page Facebook de Abuela Nikte Kin).
http://www.kinesiologiadelalma.com/biografia.html https://www.facebook.com/kinesiologiadelalma?fref=ts (pages Facebook de Maître Alberto et page de sa pratique de kinésiologie maya).
https://www.facebook.com/tiburcio.kanmay (pages Facebook de Yax Kin).
https://www.facebook.com/sandra.tants.94?fref=ts (page Facebook de Sandra)
https://www.facebook.com/shantalcarrillo?fref=ts (page Facebook de Shantal)
https://www.facebook.com/VenerableAbuelaNAHKIN?fref=ts (page Facebook Vénérable Mère Nah Kin).
https://www.facebook.com/ivan.baltazar.96?fref=ts (page Facebook de Ivan Baltazar).
https://www.facebook.com/huge.gar?fref=ts&ref=br_tf (page Facebook de Hugo).
Autre
Journal de terrain

4. Terrain en Allemagne, venue d'Ac Tah, 2014 (Sulzfeld)

Thèmes
Processus de transnationalisation et vernacularisation
Circulation des savoir-faire et des rites
Spiritualité néo-maya et nouvelles technologies
Panindianisme
Passage de la néo-mayanité au néo-chamanisme
Entretiens
23.08.2014 : Ac Tah
24. 08. 2014 : Guillermo
25.08.2014: Sabine
Sources écrites émiques
Facebook, sites Internet, flyers, prospectus, documentation du centre.
Données visuelles (photographiques)
Mes photographies de terrain
Observation d'activités
21.08.2014 : Visite du centre et démonstrations de Sabine (sa pratique).
22.08.2014 : Conférences d'Ac Tah, chants et danses mayas
23.08.2015 : Rituel de la hutte de sudation
24.08.2015 : Atelier sur la nutrition et soins mayas
Données audio-visuelles (séquences filmiques)
22.08.2014 : Conférences d'Ac Tah, chants et danses mayas
23.08.2015 : Rituel de la hutte de sudation
24.08.2015 : Atelier sur la nutrition et soins mayas
Cyberethnographie
www.morning-moon-bear.de (site du centre chamanique de Sabine).
https://www.facebook.com/reyactah?fref=ts https://www.facebook.com/acxlapaz?fref=ts (pages Facebook d'Ac Tah).
http://www.caminantemaya.com (site Internet d'Ac Tah).
Autre
Journal de terrain

5. Terrain en Suisse allemande, 2014 (Liestal)

Thèmes
Spiritualité féministe
Vernacularisation d'un rituel
Mobilité religieuse
Entretiens
Echanges informels avec tous les participants
Observation d'activités
26.07.2014 : Préparation et cérémonie du Nouvel An
Données audio-visuelles (séquences filmiques)
26.07.2014 : Cérémonie du Nouvel An maya
Sources écrites
Flyers et documentations du Centre, Facebook.
Cyberethnographie
https://www.facebook.com/ellen.piai?fref=ts (page Facebook d'Ellen Piai).
Autre
Journal de terrain

6. Terrain au Mexique, 2014-2015 (péninsule du Yucatán)

Thèmes
Le genre : différenciation de genre dans les formes d'identification, les récits de vie, la pratique et les représentations néo-mayas
Spiritualités féministes
Mobilité religieuse
Authenticité
Transnationalisme et réseaux
Entretiens
15.01.2014: Véronica
22.12.2014 : Yamile (1er entretien)
23.12.2014 : Christina
31.12.2014 : Carlos
4.01.2015 : Lupita
4.01.2015 : Maestro Domingo
4.01.2015 : Julieta
5.01.2015 : Ricardo
8.01.2015 : Emmanuelle
13.01.2015 : Dr. Leandro Mena
13.01.2015 : Suzana
16.01.2015 : Dr. Moo et sa fille
17.01.2015 : Yamile (2^{e} entretien)
21.01.2015 : Ac Tah (2^{e} entretien) → entretien filmé
28.01.2015 : Ron
30.01.2015 : Hugo
01.02.2015 : Set
3.02.2015 : Don Fernando
5.02.2015 : Suzi
8.02.2015 : Sonia
9.02.2015 : Yax Kin (2^{e} entretien)
9.02.2015 : Eduardo
9.02.2015 : Sergio Leyd del Sonido
11.02.2015 : Don Valerio
Tous les échanges informels avec Ivan Baltzar (deuxième période de rencontre)

Sources écrites émiques
Facebook, sites Internet, flyers, prospectus
Données visuelles (photographiques)
2000 photographies de Laetitia Gessleer
Observation d'activités
20.12.2014 : Cérémonie au centre New Age (« méditation avec les anges », « méditation solaire », « méditation karmique », « feu sacré »), Mérida
22.12.2014 : Cérémonie maya de l'équinoxe à la Casa Uuh et conférences du Conseil des Anciens maya du Mexique et AG de l'Association, Mérida
23.12.2014 : Soin chamanique maya-otomi avec Véronica dans son cabinet
29.12.2014 : Conférence de Maestro Dias Porta Domingo, « Les civilisations à l'ère du Verseau », Quintana Roo
31.12.2014 : Danses néo-aztèques de Nouvel An
1.01.2015 : Séminaire « régénération cellulaire et plantes médicinales » avec la Dr. Ana Maria Moo, Centro Naturista, Fraccionamiento Santa Cruz, Mérida
3.01.2015 : Atelier « sana tus emociones, pasos a la libertad » Avec Dr. Leandro Mena Et Maestro Domingo Porta Dias, Quintana Roo
4.01.2015 : Atelier « estudios » avec Maestro Domingo, Quintana Roo
5.01.2015 : Cérémonie de la pleine lune « Harmonisa energia masculina y feminina, con la diosa IXEL », Quintana Roo
6.01.2015 : Séance d'échanges sur « tantra, sexualité sacré, cranocristal thérapie, spiritualité maya, féminin sacré » avec Emmanuelle et Ivan, Quintana Roo
11.01.2015 : « ceremonia de bendiciones » avec Sonia la Maestra de rosas, Mérida
13.01.2015 : Atelier de « géométrie sacrée » avec Leandro Mena dans sa clinique de naturopathie, Mérida
15.01.2015 : Deuxième session de soins mayas-otomis avec Véronica et cérémonie, Mérida.
16.01.2015 : Deuxième visite chez de Dr. Moo avec visite du sanctuaire, Mérida
27.01.2015 : Démonstration de « tarot d'osho » et de thème de naissance maya avec Ron, et soir session d'ostéopathie maya avec Suzi, San Cristobal.
29.01.2015 : Yoga maya, San Cristobal de las Casas
30.01.2015 : Visite au cabinet médical et thérapies alternatives (Reiki, Shiatsu, themazcal, massages, physio et sages-femmes mayas) de Hugo, municipalité de Huixtan, Chiapas
31.01.2015 : Yoga maya, San Cristobal
4.02.2015 : Cérémonie maya à Utrilla « cérémonie pour la paix entre les peuples » et après-midi visite du *Themazcal* de don Fernando, chants et tambours, San Cristobal
5.02.2015 : Session d'ostéopathie maya avec Suzi, San Cristobal
7.02.2015 : Méditation et thérapie par le son avec Sergio Leyd del Sonido, Mérida
8.02.2015 : Cercle de parole à la Casa Uuh, Mérida
Données audio-visuelles (séquences filmiques)
20.12.2014 : Cérémonie et méditations au centre New Age Kallan Jo
21.12.2014 : Cérémonie maya de l'équinoxe
30.12.2014 : Conférence et ateliers sur les « civilisations à l'ère du Verseau »
31.12.2014 : Danses néo-aztèques
3.1.2015 : Ateliers et conférences « sana tus emociones »
3.1.2015 : Ateliers et conférences « sana tus emociones » suite
5.1.2015 : Cérémonie de la pleine lune
11.1.2015 : Cérémonie d'abondance
4.2.2015 : Cérémonie maya Utrilla et themazcal don Fernando
7.2.2015 : Session de thérapie par le son avec Sergio Leyd del Sonido
Cyberethnographie
https://www.facebook.com/veronica.riveraa.3?fref=ts (page Facebook de Véronica).
https://www.facebook.com/yamile.dzul?fref=ts (page Facebook de Yamile).
https://www.facebook.com/profile.php?id=594602952&fref=ts (page Facebook de Carlos)
https://www.facebook.com/alegravida?fref=ts http://www.alegravida.com/tantra.html (page Facebook et site de Emmanuelle).
https://www.facebook.com/joseleandro.menamarrufo?fref=ts (page Facebook de de Leandro Mena).

www.medicinemeninmexico.wodpress.com/ (page internet de Ron)
https://www.facebook.com/hugo.camerasmyers?fref=ts (page Facebook de Hugo).
https://www.facebook.com/pomtsunun?fref=ts http://calmerlefeuducoeur.blogspot.ch/p/calmer-le-feu-ducur-histoire.html (page Facebook et site de Fernando).
https://www.facebook.com/sonia.salvadorleon?fref=ts (page Facebook de Sonia)
http://sergiolayd.wix.com/sonidosdelorigen#!yo-soy-tu/c1nft http://www.xicome.org/esp/index.html https://www.facebook.com/sergiolayd?fref=ts (page Facebook de Sergio, et son site, et la page d'un festival qu'il gère) https://www.facebook.com/revistabaktun/ (page Facebook de la revue Baktun sur le monde Maya au Yucatán)
Autre
Journal de terrain

4.5. Les entretiens narratifs

Comme nous l'avons vu dans la partie théorique sur la mobilité religieuse et spirituelle dans des contextes de transnationalisation, les trajectoires et parcours de vie sont des données centrales pour comprendre les logiques sociales, la multiplicité de répertoires des schèmes d'action et la pluralité des expériences des pratiquants (Soares 2009). Dans les approches anthropologiques transnationales, précédemment discutées, reconstituer l'histoire des *seekers* est nécessaire, car elle permet de comprendre la mobilité religieuse dans une perspective diachronique (De la Torre 2014 ; Capone 2004). Dans la lignée de ces approches, la méthode des entretiens narratifs a été adoptée pour cette recherche, principalement celle des « récits de vie », propre à l'ethnosociologie. Je m'inspire notamment des travaux de Daniel Bertaux, figure incontournable de la discipline et fondateur de l'Ecole ethnosociologique durant les années 1970-1980 dans le contexte francophone (Bertaux 2005[1976] ; Bertaux et Kohli 1984). En terrains néo-mayas, les entretiens narratifs ont été focalisés sur les « parcours religieux et thérapeutiques » (Capone 2004) afin de dégager les logiques de participation, la manière dont ils se racontent et racontent leur parcours. Le récit de vie en milieux néo-mayas permettait d'avoir accès à la perspective des acteurs, à leurs valeurs, mais aussi aux enjeux sociaux sous-jacents :

> Thus, no systematic distinction is drawn between the broader conception of personal documents, on the one hand, and life stories, on the other. Both of these sources give the researcher access to the actor's perspective: his or her values, definitions of situations, and knowledge of social processes and rules that he or she has acquired through experience. But if one takes the dimension of personal history seriously, it is appropriate to insist on a more specific characterization: the life story approach should be based on narratives about one's life or relevant parts thereof (Bertaux, Kohli, 1984 :216-217).

Dans le cadre de cette recherche, les entretiens narratifs constituent notre corpus discursif

central. Ils étaient semi-structurés par des thèmes invitant à mettre en scène sa mobilité. Le but de ces entretiens était de comprendre les trajectoires qui ont amené des personnes - parfois situées en dehors de l'héritage direct des traditions mayas - à s'intéresser à ces cosmovisions, à se les approprier et à les restituer dans des contextes autres. En d'autres termes, il s'agit de situer les éléments biographiques - ruptures, crises, transitions - qui amènent des personnes à changer radicalement de mode de vie. Ceci, à travers des processus d'exotisation ou d'appropriations diverses.

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 religieuses et spirituelles (les lieux culturels et géographiques, les entrées, les réseaux, les pratiques, les relations) ainsi que les facteurs biographiques mis en avant dans les interprétations. Les analyses, nous le verrons, mettent l'accent sur les évènements 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 des personnes. 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 » (Sapin *et. als.* 2014). Il est donc intéressant de comprendre les contextes et les relations qui influencent les parcours, puisque les choix d'intégrer des spiritualités néo-mayas semblent liés à des trajectoires biographiques, mais aussi à des contextes socio-historiques.

Enfin, à travers le travail de codage, inspiré de la théorie enracinée (Glaser et Strauss 1967), il s'agissait de travailler au niveau étique pour 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 de savoir si ce qui était raconté était vrai ou non, il s'agit plutôt d'identifier les structures de sens mis en récit par nos interlocuteurs dans des contextes socioreligieux particuliers. Tout comme les méthodes de l'histoire orale dont l'enjeu est de restituer le témoignage oral au cœur de la pratique de l'histoire (Descamps 2005), le récit de vie est une méthode à part entière issue des approches biographiques. Elle place au centre la dimension subjective du vécu (Bertaux 1980). Bertaux et Kohli soulignent qu'il existe trois grandes tendances dans l'analyse des récits de vie : les chercheurs qui s'intéressent à la subjectivité des acteurs, ceux qui cherchent à reconstruire les structures de sens, et ceux, de tendance objectiviste, qui cherchent à dégager les relations et les structures sociales (Bertaux et Kohli, 1984 :218). Ces auteurs soulignent l'importance de tenir compte à la fois des structures sociales et du caractère subjectivement construit des

schèmes sociaux répondant à des impératifs socio-historiques (Bertaux et Kohli, 1984 :219). Dans cette thèse, nos analyses ont combiné ces différentes tendances autant que possible car, comme nous l'avons vu dans la théorie, la dimension subjective des acteurs, les schèmes de sens et les structures sociales sont d'égale importance dans la perspective de comprendre les phénomènes qualifiés de « néo » dans le champ de l'autochtonie et des spiritualités holistes. En psychologie sociale, la méthode des parcours de vie constitue également 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 sociales et historiques (Sapin *et. als.* 2007, 2014).

Dans la tradition de la sociologie qualitative américaine et dans la lignée de l'Ecole 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 Schütze (Bertaux et Kohli, 1984 :221). L'entretien narratif y figure comme l'outil principal de la recherche qualitative (Schütze 1980). Dans cette approche mettant en avant les processus narrativistes, Fritz Schütze définit la « narration » comme suit :

> Narrations are characterized, among other things, by their temporal ordering of events (i.e. sequences), by their inclusion of references to the past sequence of events as well as a current evaluation of the story, and by an internal structure centring around specific themes, their complication, and their solution. (Bertaux et Kohli, 1984 :224 – citant Schütze 1980)

La structure de l'entretien narratif dans la perspective de Schütze consiste premièrement à stimuler la narration en invitant l'interviewé à raconter 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 (Bertaux et Kohli, 1984 :224 – citant Schütze 1980). Les entretiens narratifs menés avec des néo-mayas 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 généralement à celui d'un enseignement donné : mon interlocuteur 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 sous la forme des questions intra-argumentaire pour obtenir des précisions. Puis, je formulais quelques questions extérieures au

récit, orientées par les thèmes de ma grille d'entretien. J'ai été autorisée à enregistrer presque tous les entretiens narratifs formels. Dans la perspective de Bertaux, l'analyse du récit de vie doit tendre à dégager des formes de narrativité représentative d'un milieu social (Bertaux et Kohli, 1984 :231). Ma recherche doctorale poursuit un objectif similaire, celui de comprendre les milieux néo-mayas, leur diversité et complexité internes, grâce à l'ethnographie multi-située et comparative, et à travers la récurrence des modèles de narrations.

4.5.1. Guide d'entretien

Mon guide d'entretien avait pour but de récolter plusieurs types de données : premièrement, des données personnelles (origines, langues parlées, âge, lieu de vie, milieu social, fréquence de la mobilité, situation économique, données sur la famille). Deuxièmement, des données trajectorielles biographiques (parcours scolaire et professionnel, parcours géographique, parcours sentimental, religieux et spirituel, expériences associatives et politiques, valeurs adoptées, formations thérapeutiques et modalités de pratiques). Troisièmement, des données représentationnelles (avec des thèmes reprenant la plupart des codes). Quatrièmement, des données relationnelles (rapport aux autres religions, aux identités de genre, intrafamiliales, aux autochtones, aux politiques). Cinquièmement, des données contextuelles (contexte social et politique local). Sixièmement, des données organisationnelles (sur l'histoire du centre, sa création, son développement, le public, ses réseaux, et ses ressources). Et enfin, septièmement, des données sur les rites (leurs origines, les tenues, les noms des rites, des participants, les objets, leurs coûts, les critères de participation, les structures hiérarchiques, leurs réceptions et leurs objectifs). De manière transversale, l'intérêt était aussi d'observer la mobilisation de référents mayas et leurs modalités d'émergence, cela dans différents contextes discursifs, notamment celui, récurrent, d'un changement de mode de vie.

Dans les approches transnationales du religieux qui accorde une place centrale aux trajectoires idéelles des pratiquants, les entretiens narratifs ont pour but de dégager des imaginaires communs autour de traditions réinventées (Capone 2014b) ou encore des processus d'hybridation à travers l'analyse des récits de soi par des acteurs-nœuds (De la Torre 2014). Dans cette thèse, l'adoption d'une approche transnationale implique une lecture et une analyse des récits de vie principalement orientées autour de la manière dont les itinéraires spirituels sont racontés et mis en scène.

4.6. Ethnographie et photographie : l'histoire d'une collaboration[141]

4.6.1. La dimension visuelle dans les spiritualités new age

L'esthétisme particulier des rencontres de type holistique observées pendant l'enquête exploratoire en Suisse romande[142] contrastait amplement avec l'esthétique sobre des rituels ethniques à Mérida et au Chiapas. Les rassemblements new age en Suisse se démarquaient par une ambiance surfaite avec une surcharge de couleurs, souvent très vives, un surplus de 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, cartes, encens, liquides), des posters, l'éclat d'apparence artificielle des tenues et des décorations d'autels ou de salles, mettant en scène l'abondance matérielle et la classe sociale des participants. Autant d'aspects qui pourraient déranger une vision « classique » de l'authenticité et de la tradition (esthétiques autochtones, tenues sobres). Les appropriateurs-diffuseurs-reformulateurs occidentaux ne sont en aucun cas marginaux. Ils sont intégrés, socialisés, urbanisés, de classe moyenne supérieure, avec un accès illimité aux technologies post-modernes. Les activités sont en plein cœur des villes. Des accessoires audio-visuels de haute qualité y sont vendus, une imagerie HD accompagnait les pratiques, les guides de méditations étaient téléchargeables sur des applications iPhone. J'ai retrouvé ce même visuel au Mexique, dans les milieux mayas new age, avec la même quantité de supports visuels technologiques et didactiques. Le groupe de la Tradition Maya Solaire, par exemple, propose aux participants, une application sur téléphone portable de « méditation maya trans-dimensionnelle ». L'image, l'iconographie, la représentation des corps, le visuel des autels, les dimensions du spectacle et de la représentation, la ritualité sont autant d'aspects performatifs. Ces milieux cherchaient à véhiculer un idéal d'harmonie et des utopies sociales. Les images ont un poids social dans les milieux holistiques. Alejandro Frigerio et Jacques Galinier, comme nous l'avons vu dans le cadre théorique, ont montré que la construction de l'idéologie new age passe par la production d'images homogénéisantes et harmonieuses (Frigerio 2013 ; Galinier 2011). Alors que Galinier se concentre sur les processus de « purification symbolique » dans l'imagerie néo-indienne du Mexique, Frigerio, montre les

[141] Certains aspects méthodologiques décrits dans ce point ont fait l'objet d'un article en cours de publication : Manéli Farahmand, "Photography and ethnography : what collaborations for which writing", *In* AnthroVision – VANEASA Online Journal, Special issue *Photography – Collaboration – Ethics*, 2018.
[142] Pendant cette recherche exploratoire, d'une durée d'environ six mois, j'observe occasionnellement des rassemblements néo-païens et thérapeutico-holistes à Yverdon, Lausanne et Neuchâtel.

rapports de pouvoir inhérents à la construction des systèmes de représentation new age, notamment à travers des logiques d'esthétisation et de pacification des emprunts symboliques. La centralité de ce visuel ainsi que le caractère multi-situé de la néo-mayanité[143] explique notre décision de recourir à des collaborations ethno-photographiques. Une première collaboration « exploratoire » a été réalisée pour le terrain entre mars et mai 2014, avec Olivier Gschwend à Mérida au Mexique – sur deux semaines -, et une autre entre décembre 2014 et février 2015 avec Laetitia Gessler, dans différentes régions de la péninsule du Yucatán et à San Cristóbal de Las Casas.



« Les civilisations à l'ère du Verseau », atelier avec Maestro Domingo Porto Dias, Playa del Carmen, le 29 décembre 2014. Sur la dimension visuelle du New Age : couleurs vives des pierres et accessoires utilisés dans un but thérapeutique. © Laetitia Gessler

Ces photographies, centrées sur des séquences rituelles, des portraits, des autels syncrétiques, des objets néo-mayas en tout genre et sur la diversité religieuse locale, sont utilisées dans ce travail, tout d'abord à des fins d'illustration - pour appuyer et imager le texte. Mais elles sont aussi, nous le verrons par la suite, employées comme un outil de comparaison entre nos cas d'étude dans un contexte de transnationalisation. Ce dernier aspect rejoint la démarche des auteurs réunis dans le recueil de textes, *El don de la ubicuidad : Rituales étnicos*

[143] Le choix l'approche ethno-photographique pour un contexte de terrain multi-situé est expliqué à la suite de ce passage.

multisituados (2012), dirigé par De la Torre. Dans cet ouvrage, les chercheurs utilisent la photographie comme une trame narrative transversale et non comme un médium artistique :

> Dans notre cas, à la différence du cinéma, les séquences sont pensées sous formes transversales, privilégiant non seulement leur caractère séquentiel et cohérence rituelle (trame verticale), mais les croisements 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 est valorisée dans le cadre de ce livre non comme un art, ni pour sa potentialité illustrative, mais dans le but de dégager sa capacité de saisir les situations particulières, les faits imperceptibles, capturés dans un même lieu, mais qui à la fois, en les connectant à d'autres scénarios, nous permettaient d'armer un discours complexes de séquences et contrastes entre des images distinctes et dans l'entrecroisement des différentes séquences rituelles. Un espace de *puzzle* qui vient documenter des réalités multi-localisées (De la Torre 2012 :13)[144].

Comme nous pouvons nous en rendre compte, la photographie est ici utilisée comme un outil dans le contexte d'une ethnographie itinérante sur des rites néo-ethniques translocalisés. A la différence de ce recueil, dans cette recherche doctorale, la nature même de l'intégration de la photographie comme outil d'enquête et d'analyse tient dans la collaboration avec des photographes indépendants accordant une valeur esthétique à ces images et non les prises de vue par l'ethnologue. Cela implique, d'une part, l'inclusion de la perspective du photographe et, d'autre part, la valorisation artistique de ses images. La dimension esthétique de celles-ci venait souvent renforcer les récits des personnes du terrain, voire souligner certaines logiques sociales. Dans ce point, nous discutons précisément des modalités, des conséquences méthodologiques et des formes de communication autour de cette collaboration. Au-delà du travail ethno-photographique, j'ai filmé des situations qui s'inscrivaient dans la durée, telles que des cérémonies ou des conférences. L'objectif était de mieux capter les détails de certains évènements difficilement retranscriptibles dans leur intégralité. Les vingt-cinq séquences vidéo durent chacune entre cinq et six heures. Ces données audio-visuelles ont davantage été utilisées comme des supports de retranscription pour l'analyse que dans une perspective d'anthropologie visuelle. C'est pourquoi je ne m'attarderai pas sur ce point. Cependant, un court montage de séquences illustrant des contrastes entre cas d'étude a été réalisé, cela dans une démarche comparative.

[144] Traduction personnelle de l'espagnole au français.



« Les civilisations à l'ère du Verseau », atelier avec Maestro Domingo Porto Dias, Playa del Carmen, le 29 décembre 2014. Sur le rôle de la caméra. © Laetitia Gessler

4.6.2. Classification et traitement des images photographiques

Les sujets photographiés s'inspiraient d'un héritage maya classique, mais le revisitaient à travers une grille de lecture néo-ésotérique et new age. A partir de ces photographies, deux mille en tout, il a été possible de penser, d'une part, à une stratégie de classification des données selon un système de codage et, d'autre part, de réfléchir à des questions méthodologiques à partir d'une réflexion sur les modes de communication de mon travail. L'axe thématique a été privilégié pour la classification. Ces axes correspondent à des codes parfois isolés, parfois entrecroisés. La séquence suivante illustre ces codes : « autels syncrétiques » / « diversité religieuse » / « portraits et parcours de vie » / « cérémonies » / « corps » / « genre » / « réflexivité », puis « le corps dans les rituels » / « genre et corps » / « genre et parcours de vie » / « mobilité et syncrétisme » / Mexiques syncrétiques », etc.[145].

4.6.3. L'ethnographie et la photographie sous l'angle de la complémentarité

[145] L'exposition présentée dans le cadre du colloque de recherche "Le corps en perspective : approches de genre interdisciplinaires", en 2015, financée par la Plateforme Genre de l'Université de Lausanne, fut le résultat de l'un des découpages thématiques.

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 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 documentaire[146], 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 des sujets(dans ces situations, ils se transformaient en modèles, ce qui leur permettait de dialoguer, non pas avec leur identité sociale, mais avec l'image qu'ils donnaient d'eux-mêmes et ainsi de poser et de contrôler leur représentation) tantôt les cérémonies, pour lesquelles on assistait à une autre forme de mise en scène, à une fiction rituelle où le sujet reproduit, de manière répétitive, des gestes, des étapes et des protocoles dictés pour la circonstance. Dans ces contextes cérémoniels, les individualités se laissaient absorber par des actions collectives, ils étaient donc moins conscients de leur image, ceci malgré la théâtralisation et les jeux de rôle qu'implique tout rituel. Entre le portrait et l'activité cérémonielle, le spectacle dans la sphère publique et la méditation intime en appartement, le corps est ainsi mis en scène dans différents registres, selon une double dynamique d'effacement ou d'affirmation, avec en toile de fond des enjeux de légitimation sociale.

[146] Intégrant ici une dimension artistique.



Performance publique du rite précolombien à Huehueteotl (en langue nahuatl), figure mythique associée au feu chez les Mexicas (Aztèques), Playa del Carmen, le 31 décembre 2014. Sur la mise en scène dans l'espace public et la dimension corporelle. © Laetitia Gessler

Parallèlement aux portraits et aux cérémonies, les photographies étaient centrées sur la diversité religieuse locale, les autels syncrétiques, les manifestations religieuses publiques, mais aussi sur des scènes de la vie quotidienne.



Autel de la « Cérémonie de bénédiction », avec les roses symboles de guérison, la « corne de l'abondance », la figure de la Vierge de Guadalupe, des bougies blanches, Mérida, le 11 janvier 2015. Sur les thèmes photographiés, ici les autels syncrétiques. © Laetitia Gessler

La rencontre avec la photographe Laetitia s'est faite dans le cadre de ce sixième terrain de la thèse, qui s'est déroulé dans la péninsule du Yucatán entre décembre 2014 et février 2015. Pour ce terrain, l'idée n'était pas tant de travailler sur un mouvement en particulier que de documenter, à travers des récits de vie et par le biais de supports visuels, le phénomène néo-maya mexicain. Le premier motif de notre rapprochement a été notre intérêt pour un tel sujet. Laetitia avait déjà prévu un séjour en Argentine pour une série photographique sur les autels syncrétiques et la question des recompositions identitaires. A partir de cet intérêt commun, nous avons élaboré un projet en plusieurs étapes. En ce sens, notre démarche s'inscrit dans la lignée des travaux de Béatrice Maurines et Angel Sanhueza sur le « renouvellement du terrain par la photographie » et les enjeux d'une telle coopération entre ethnologue et photographe autour d'une recherche en anthropologie en milieu industriel (Maurines, Sanhueza 2004). Dans leur enquête, les images ne sont pas uniquement envisagées comme support d'illustration, elles doivent aussi aider à mieux comprendre le terrain à travers la restitution des détails, à première vue « invisibles », et ainsi saisir la complexité de la réalité sociale observée :

> 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 (…) A 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 (Maurines et Sanhueza, 2004 :33-34).

Puisque la prise de note de l'ethnologue est souvent sélective sur le terrain, la photographie correspond à une sorte de « journal de terrain visuel » permettant d'augmenter le champ de vision et la mémoire de l'ethnologue. L'image photographique, dans cette perspective, est considérée dans sa « fonction médiatrice » en référence aux travaux de Sylvaine Conord sur les « Usages et fonctions de la photographie » dans le champ de l'anthropologie (2007).
Pour Maurines et Sanhueza la photographie est aussi considérée, comme nous venons de le voir dans la citation, dans sa propension à apporter plus de matériaux, ou du moins des matériaux jusque-là encore non accessibles à travers la seule observation synchronique. La collaboration entre photographe et ethnologue contient donc ici trois dimensions : épistémologique, méthodologique et théorique. Le projet de Maurines et Sanhueza s'est développé autour des avantages d'un « voir » différencié, chacun voyant autre chose sur le terrain selon les compétences et techniques propres à sa discipline (Maurines et Sanhueza, 2004 :34). L'un des avantages de cette coopération, nous disent-elles, est que, sur le terrain, le rôle du photographe est plus accessible, et donc acceptable, que la représentation du rôle de l'ethnologue. La collaboration leur a donc facilité certains accès (Maurines et Sanhueza, 2004 :36). Les vitesses et méthodes de travail sont aussi contrastées, mais complémentaires, comme en témoigne l'extrait suivant :

> De fait, 1'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 (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 médiatisé, transformé par l'écrit chez l'ethnologue alors que le photographe passe d'un « vu » à une écriture visuelle de ce « vu » (Maurines et Sanhueza, 2004 :36).

Ma réflexion méthodologique et épistémologique s'inscrit dans ce type d'approche qui souhaite habiliter l'usage de médiums de communication visuels dans le travail ethnographique, et ceci sous l'angle de la complémentarité.

4.6.4. Place du médium photographique dans le champ de l'anthropologie visuelle

Ma démarche s'inscrit plus globalement dans les débats théoriques sur les rapports entre anthropologie et photographie, qui prennent place, depuis une quinzaine d'années, dans le

champ de l'anthropologie visuelle. Nélia Dias, dans son texte « Photographier et mesurer : les portraits anthropologiques » (Dias 1994), nous rappelle, à juste titre, qu'on ne peut dissocier le développement de l'anthropologie de celui de la photographie. 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 » dans des perspectives évolutionnistes (Dias, 1994 :40). Ces usages sont alors guidés par des représentations positivistes du réel, stipulant qu'il existerait une « réalité préalablement à toute saisie photographique et pourrait donc être rendue *fidèlement* par la caméra ». La photographie était donc, dans ce contexte, perçue comme un « témoin neutre » et un « révélateur authentique » (Dias, 1994 :44).

Aujourd'hui, la photographie anthropologique a opéré le 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 partiale et singulière d'un *sujet photographiant*[147]. Sylvaine Conord souligne cette idée, indiquant que le travail photographique concerne avant tout la représentation de l'altérité, le *sujet photographié* et la construction de l'image de soi (Conord 2007 :11)[148]. Elle déplore notamment que les usages de la technique photographique dans le contexte anthropologique se limitent à de seules fins illustratives, occultant notamment la thématisation des modalités de prise de vue, du cadrage photographique et des autres méthodes mobilisées par le photographe. Conord nous rappelle que 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 des années 1990 que la photographie est considérée comme un outil méthodologique à part entière. Tandis que, dans les contextes américains, l'usage anthropologique de la photographie était alors déjà établi, en témoignent la collaboration ethno-photographique de Margaret Mead et/avec Gregory Bateson dans *Balinese Character : A Photographic Analysis*, publié en 1942, ou le célèbre travail d'Howard Becker (1981) en sociologie visuelle, intitulé « Exploring society photographically » (Conord 2007 :11). Le numéro spécial d'Ethnologie française (2007) consacré au statut de la photographie dans le champ de l'anthropologie a précisément pour but de pallier ces lacunes en soulevant le débat sur ses fondements épistémologiques, sur les articulations entre image photographique et

[147] 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).

[148] Cet article est paru dans le numéro spécial de la revue *Ethnologie française* intitulé « Arrêt sur images : photographie et anthropologie », vol. 37, 2007, I - Janvier.

écriture, sur la question des nouveaux médiums de communication avec les nouvelles technologies, ou encore sur la sélection des clichés sur le terrain. La photographie y est considérée comme un « mode de connaissance » de par sa « puissance de désignation » (Conord 2007 :12 ; Piette 2007). L'objectif est de placer la photographie anthropologique aux côtés de l'anthropologie visuelle filmique. La spécificité du médium photographique par rapport aux autres outils visuels - comme l'iconographie, la peinture, le cinéma, le dessin - est définie comme suit :

> La photographie est bien délimitée par un cadre formel, subjectif, construit par les choix techniques et esthétiques du *sujet photographiant* et issu des relations que ce dernier entretient avec le monde et les *sujets photographiés* (Conord, 2007 :12).

Les textes présentés dans ce numéro soulignent aussi que, dans le contexte de la photographie, une image est valorisée pour son esthétisme. En sciences sociales, c'est davantage son caractère informatif qui est recherché, car elle est considérée avant tout comme un « support du discours » (Conord, 2007 :13).

La collaboration avec Laetitia Gessler avait un double objectif. Premièrement, elle avait pour but de contribuer à ce débat autour du renforcement de la place de la photographie - ainsi que de sa visibilité - dans le champ de l'anthropologie visuelle. D'une part, la photographie est considérée comme un médium de recherche qui participe à la valorisation du discours du chercheur à travers des modes de communication alternatifs, faisant ainsi le pont avec le monde artistique (exposition, livre grands publics, site, catalogue, tirages de différents formats, etc.). D'autre part, elle est constituée comme un moyen à part entière de récolter des données. A l'inverse, l'enquête ethnographique peut être utilisée par la photographe afin de compléter, documenter textuellement, approfondir les images photographiques, les valoriser dans les milieux artistiques pour leur dimension esthétique et leur valeur documentaire. Deuxièmement, il était question de redonner une voix à des minorités souvent « mal vues » par l'altérité (religions hégémoniques, médias, certains anthropologues en quête d'objet « traditionnels »). Il semble ainsi utile de rappeler brièvement le contexte socio-historique du deuxième reportage ethno-photographique pour comprendre le choix des sujets photographiés.

4.6.5. Choix des sujets photographiés

Les sujets photographiés pour ce projet s'inscrivent dans une démarche de recomposition des identités spirituelles et ethniques au Mexique. Avec la diffusion progressive du New Age en

Amérique latine, on assiste vers la fin du XX^{e} siècle à une reconfiguration des mouvements identitaires. Emergent divers mouvements en quête d'autochtonie, passant à une culture new age et holistique. Ces mouvements urbains sont caractérisés par une réinterprétation idéalisée du passé. En toile de fond, on observe aussi des enjeux de genre, d'authenticité et de visibilité. Nous avons ainsi voulu apporter une touche visuelle au phénomène néo-indien au Yucatán et au Chiapas[149]. La scène holistique néo-indienne de ces régions est dominée par des femmes qui se situent dans une dynamique d'*empowerment*. Au vu des enjeux de genre, nous avons choisi de photographier des personnes qui adoptent un discours spécifique autour de ces catégories. Les sujets photographiés sont pour la plupart des Mexicains métisses ou des occidentaux. Ils sont issus de la classe moyenne supérieure, ont généralement plus de quarante ans et ont suivi des études supérieures. Parallèlement à cet échantillon, un nombre important de photographies documentent le contexte socioreligieux de la péninsule du Yucatán, les quelques illustrations ci-dessous racontent ce projet de contextualisation.



Crèche de Noël avec un membre du personnel de l'hôtel en tenue traditionnelle maya-yucatèque. Hall d'entrée d'un Hôtel du centre-ville, Mérida, le 23 décembre 2014. © Laetitia Gessler

[149] Des régions qui comptent initialement un nombre important de Mayas selon la variable linguistique (Güemez Pineda 2004, 2009). Les néo-indiens ne répondent pas à cette variable nationale.



Tortielleria en périphérie de Mérida, le 16 décembre 2014. Sur la vitalité religieuse dans l'espace public mexicain. © Laetitia Gessler



Marché de Mérida, le 15 décembre 2014. Sur la vitalité religieuse dans l'espace public mexicain. © Laetitia Gessler



Jeune fille en robe de princesse ou de mariée pour son anniversaire, rue du centre de Mérida, le 12 décembre 2014. Cette image témoigne des représentations sociales de la femme. © Laetitia Gessler

Abordons maintenant certains des aspects spécifiques à la collaboration entre ethnologue et photographe dans ce projet.

4.6.6. La question du droit à l'image

Avec les contraintes imposées par le droit à l'image, les ethnologues qui souhaitent diffuser les photographies doivent se procurer l'autorisation des sujets photographiés. Les notes juridiques de Valérie Game à ce sujet sont éclairantes (Game 2007). Game nous rappelle l'importance des accords écrits, avec mention des noms et prénoms des personnes photographiées et les contextes dans lesquels les images seront diffusées. Les accords oraux ne faisant pas foi, selon elle, en cas de conflit (Game, 2007 :87). 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 qu'il s'agissait de prendre en considération dans le cadre de notre projet. Le statut de l'image différant dans l'espace privé (« protection absolue ») et dans l'espace public (« protection relative ») (Game, 2007 :87), il s'agissait aussi d'anticiper les conséquences et enjeux autour de notre démarche 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.

A ces questions s'ajoutaient des questionnements sur l'usage des images en contextes académiques ou artistiques. Nous avons donc élaboré deux types de contrats. Un premier contrat a été élaboré entre Laetitia Gessler et moi[150] sur les usages mutuels des matériaux à la fois photographiques et ethnographiques, sous condition d'une consultation mutuelle, et dans le respect individuel des contrats réalisés avec les sujets photographiés. Nous avons également préparé un deuxième document qui présentait non seulement le projet de thèse, notre collaboration ethno-photographique mais aussi le projet final de valorisation des images photographiques. Cette valorisation a pu se se faire au travers de publications, d'expositions et par la conception d'un ouvrage grand public illustré d'images photographiques et de descriptions ethnographiques. Dans ce texte, nous garantissions l'anonymat des participants, par la fictionnalisation des noms, et le respect de la vie privée dans la diffusion des images[151]. Nous garantissions aussi la restitution des photographies, retouchées professionnellement, des séquences filmiques, ainsi qu'un exemplaire de la future publication. Ce dossier de contrats

[150] A partir d'un contrat déjà élaboré avec le premier photographe Olivier Gschwend pour le terrain précédent.
[151] Pas de diffusion publique d'informations jugées trop intimes par les participants – éléments qui nous était généralement communiqués après les entretiens biographiques.

avec les acteurs contenait des espaces pour les signatures et les coordonnées des différents partis.

4.6.7. Les objectifs de la collaboration

Les objectifs de notre collaboration étaient de quatre ordres. Premièrement, il s'agissait de créer des images à titre d'illustration d'un discours anthropologique s'inscrivant dans un champ particulier de la recherche. Deuxièmement, la création d'images avait pour but une compréhension plus fine et plus détaillée du terrain. L'image photographique avait sur ce point une fonction expressive. Les images photographiques ont constitué ainsi un journal de terrain visuel, utile pour l'analyse scientifique. Troisièmement, Laetitia Gessler avait pour objectif d'utiliser les matériaux ethnographiques comme support pour son propre travail photographique. Quatrièmement, l'objectif commun était d'élaborer un récit ethno-photographique pour la valorisation des données.

4.6.8. Avantages de la collaboration sur le terrain

Concrètement, sur le terrain, Laetitia Gessler s'est chargée de la prise de vue photographique et moi des entretiens, de la prise de vue filmique et de la recherche documentaire. Parallèlement, lors des séances d'observations directes, nous adoptions toutes deux la posture d'observatrices-participantes. L'un des avantages de cette collaboration est que la photographie contribuait à notre intégration sur le terrain. Les compétences photographiques étaient, tout comme dans l'enquête de Maurines et Sanhueza, mieux reconnues par nos interlocuteurs que la position ethnographique. La position de Laetitia a permis de multiplier, de façon générale, les échanges matériels (notamment des photographies) ou symboliques (mises en scène volontaires devant l'appareil par exemple). La littérature sur la collaboration entre photographe et ethnologue le mentionne aussi, le rôle du photographe est souvent plus explicite sur le terrain. A l'inverse, les activités des ethnologues sont généralement plus complexes à décrypter et, par conséquent, plus difficiles à accepter (Conord 2007). L'ethnologue est aussi moins *visiblement* actif que le photographe. Les dons des photographies retouchées, sur place, octroyaient à la photographie un rôle de médiateur dans les rapports interpersonnels. De même que la restitution des séquences filmées a permis d'accéder plus facilement à certaines situations sur la base d'un échange réciproque. Les approches (audio)-visuelles ont donc permis d'établir des liens de confiances sur le terrain.

4.6.9. Déroulement du reportage ethno-photographique

Laetitia m'accompagnait pratiquement à toutes les cérémonies. Elle prenait des images parallèlement à mes prises de notes. Elle était également présente à presque tous les entretiens sur les parcours de vie (en tout cas aux entretiens de ceux qui avaient accepté la réalisation du portrait). Elle réalisait des portraits soit au début, soit à la fin de l'entretien. Les entretiens narratifs avaient pour but de comprendre plusieurs éléments : les conditions sociales dans lesquelles vivent les acteurs, les types d'expériences biographiques qui les ont marqués en relation avec leur choix d'intégrer des voies de néo-mayanité, et leurs perceptions du genre. Pour la question du genre, le but était de comprendre l'articulation de cette dimension aux biographies, c'est-à-dire : la structuration des expériences de vie à travers une lecture spécifique du genre ; les positions vis-à-vis de celui-ci (essentialistes ou anti-essentialistes) ; les références à la mythologie comme normes structurantes ; les positions vis-à-vis des mouvements de femmes en Amérique latine, ou encore, la présence ou l'absence d'épistémologies féministes.

Laetitia percevait, elle, ces entretiens comme une façon de donner de la profondeur aux portraits photographiques. Lorsque les portraits étaient réalisés en fin d'entretiens, les récits influençaient son regard ; portrait photographique et méthode des récits de vie étaient ainsi complémentaires. Pour l'échantillon, nous avons élaboré une sélection d'acteurs clés dans les réseaux locaux. Un premier portrait était réalisé dans leur contexte cérémoniel, dans lequel le sujet portait les vêtements et accessoires rituels. Un second portrait du sujet était réalisé dans une situation de vie quotidienne, avec en toile de fond la question de la mise en scène entre la sphère publique ou privée. Je ne m'attacherai pas ici à aborder le thème des compositions photographiques et leurs sources d'influences, mais plutôt à discuter le style des commentaires ethnographiques à partir des images photographiques.

4.6.10. Le commentaire ethnographique des images[152]

Pendant notre collaboration, nous avons connu un seul et léger désaccord au moment de l'écriture des légendes photographiques. Il s'agissait de définir le statut des deux disciplines : la photographie était-elle au service du discours anthropologique ou était-elle un support ? Ou

[152] Dans les annexes de cette recherche doctorale, je présente une sélection du reportage ethno-photographique – avec images et commentaires – de rituels et de personnes qui n'ont pas été directement inclus dans ce présent écrit (cf. annexe 1). Une sélection de photographies faites par Laetitia Gessler est également incluse (cf. annexe 2).

l'inverse ? Il était surtout temps d'entamer un dialogue et d'adopter un concept suffisamment souple pour intégrer tout type de contexte de communication, académique ou artistique. Plus particulièrement, l'interrogation était portée sur le style de l'écriture et les stratégies descriptives : comment rendre compte d'une ambiance, d'un portrait, d'un rite ? Comment intégrer les parcours de vie dans les commentaires ainsi que les éléments contextuels ou interprétatifs ? Comment intégrer à la fois l'approche anthropologique et le regard du photographe ? Fallait-il adopter un style poético-littéraire, descriptif et factuel ou méta-descriptif ? Comment faire cohabiter ces différents niveaux de discours et ces différents registres lexicaux ?

La littérature anthropologique sur l'usage de la photographie souligne que l'usage scientifique de l'image ne se suffit pas à elle-même, celle-ci doit être accompagnée d'une légende ou d'une note contextualisante visant à combler l'absence de contenus verbaux. Par exemple, la légende doit rendre compte des confidences exprimées pendant les entretiens biographiques, mais aussi des informations spatio-temporelles (Conord 2007). Le commentaire présuppose souvent une hiérarchisation en amont des informations pour guider l'interprétation de l'image. Elle doit également inclure des informations autour du contexte historique, social et culturel (Conord, 2007 :15). La relecture de l'image à travers un commentaire descriptif est aussi une manière de renforcer la légitimité scientifique de la collaboration, ainsi que la valeur documentaire de l'image. L'article de l'anthropologue Albert Piette sur les fondements épistémologiques de la photographie[153] met en avant trois modalités de textes ethnographiques sur la base des travaux de situation Van Maanen (1988). Premièrement, le récit ethnographique « réaliste », qui consiste à décrire une situation sociale en relation directe avec la représentation sur l'image. Deuxièmement, le récit « confessionnel », dans lequel il est question de personnaliser la description que le chercheur associe à son expérience. Ce type de récit se caractérise par une absence de neutralité. Le commentaire valorise dans ce cas la position du chercheur, son ressenti et son engagement personnel avec toutefois une place accordée à la réflexivité. Troisièmement, le récit « impressionniste », de type parfois littéraire, qui vise la mise en évidence d'une scène ou d'une séquence d'évènement, voire le développement d'un détail (Piette, 2007 :27).

Dans notre projet, nous avons croisé les trois formes descriptives alternant entre une approche détaillée et une approche généraliste, tout en privilégiant, pour ces portraits photographiques, les commentaires sous la forme d'extraits d'entretien ou de dialogue entre l'ethnologue et les

[153] Paru dans le numéro spécial « Photographie et anthropologie » mentionné plus haut (2007).

personnes du terrain. L'angle adopté était également celui du récit confessionnel. Ce mode d'écriture constitue un moyen de valoriser et de restituer les voix des acteurs, leur subjectivité, qui sont au cœur des commentaires. A titre d'illustration, les deux images photographiques ci-dessous, prises dans le cadre de ce projet, sont accompagnées de leurs légendes, selon ce mode confessionnel :



Yax Kin avant la cérémonie du solstice d'hiver, Mérida, le 2 février 2015.
© Laetitia Gessler

Tiburcio Kan May, appelé aussi *Yax Kin*, guide spirituel maya yucatèque d'origine, vit en périphérie de Mérida avec son épouse et ses enfants. Yax Kin n'a pas besoin de passer par une reconstruction discursive de l'autochtonie. Il se rapporte toujours à sa communauté d'origine, se remémore le cheminement généalogique et son parcours initiatique. Il ne cherche pas à légitimer son « authenticité », même si le thème est régulièrement intégré à son discours pour se différencier des autres chamanes de la région. Il jouit d'une certaine autorité locale. Il se distingue aussi par sa sobriété rituelle (simplicité des tenues, des lieux de cérémonies et des objets rituels).

Manéli : *Qu'est-ce que tu me disais du bâton ?*
Yax Kin : Ah, le bâton de pouvoir ? J'ai une certaine force, une sorte de pouvoir, ces choses-là.
Manéli : *Toi tu as ces choses ?*
Yax Kin : Non, non pas encore, je te dis, c'est pas un processus d'une nuit et d'un jour. [Pause]. C'est un processus large.
Manéli : *Ah si.*

Yax Kin : C’est pour ça que c’est différent [parlant de la Tradition maya Solaire]. On peut savoir, on peut faire beaucoup de choses, mais pour les Anciens... Tu dois sentir, et ils doivent voir si tu es prêt pour le bâton de pouvoir. Pour avoir un bâton de pouvoir, parce que t’es un leader, c’est pas facile.
Manéli : C’est comme un chemin...
Yax Kin : Exactement, c’est tout un chemin. C’est comme... Nous [sous-entendu les Mayas], on s’initie depuis petits, avec les grands-pères, derrière eux, sur les collines, dans la nature, avec le champ de maïs, dans les travaux, en faisant tout ça. Et eux, quand ils partent, ben on suit derrière eux, mais avoir un bâton de pouvoir, c’est pas facile.
[…]. Moi, je pourrais faire le mien, tu mets un bâton normal, en bois, tu peux le décorer, le laisser joli, c’est comme si c’était un bâton de pouvoir. Mais je sais pas... C’est une blague ! Le plus beau, le plus vrai, pour un bâton de pouvoir, c’est quand un grand-père te le donne.



Maître Moo et sa fille Dr. Selmy, dans leur centre de régénération cellulaire, Mérida, le 16 janvier 2015. © Laetitia Gessler

Maître Moo et sa fille Selmy gèrent ce centre pour personnes atteintes de cancers. Les produits sont cultivés selon les principes de la numérologie maya et de l'agriculture biodynamique. Le père de Selmy est absent, tout comme le sont les hommes, en général, dans la gestion du centre.

Moo : t'es tombée amoureuse d'un Mexicain ?
Manéli : D'un homme mexicain ? Non, non non [rires].
Moo : [rires]. C'est bien… C'est bien que ce soit pas le cas.
Manéli : Pour l'instant non.
Moo : non, non non...
Manéli : C'est mieux pas ?
Moo : non, ils sont très machistes.
Manéli : Ah, si.
Moo : ils sont très machistes, il faut leur donner sous la ceinture.
Selmy : bon, mais les Iraniens aussi sont...
Moo : ah, si, ils sont pires. Mais, moi je ne le comprends pas parce que... [pause]. Le monde, en réalité, est aux femmes, pourquoi elles se sont laissé manier ? Si tu amènes un fils au

monde, tu l'éduques, alors pourquoi tu permets ça ? La femme est celle qui tient le monde, toute la planète dans ses mains. […]. Les femmes sont les responsables de comment sont les hommes, les femmes en sont responsables [pause] – toi tu ne penses pas la même chose.
Manéli : *Mmh, non si, je sais pas, ce n'est pas une co-responsabilité ? Une responsabilité partagée ?*
Moo : non.
Selmy : qui nous éduque ? Qui nous donne la première formation ? Qui est-ce qu'on bat ?
Moo : regarde, pendant les neuf mois que tu l'as dans ton ventre, depuis là tu commences à l'éduquer. Tu peux lui parler, parce qu'il comprend pas les mots, mais il perçoit les vibrations. [Rires]. Après, tu lui apprends à marcher, tu lui apprends à parler, tu lui apprends à avoir des sentiments. Mami t'aime et toi, tu aimes mami, pas vrai ? […]. Les hommes sont comme les femmes ont envie qu'ils soient ; tu les éduques comme des machos, ils vont être machos.

4.6.11. Notes conclusives sur la démarche ethno-photographique

Notre démarche collaborative avait ainsi plusieurs buts qui ont été atteints. Ces buts se situent à deux niveaux. D'une part, au niveau de l'intégration de ce médium et ses enjeux méthodologiques et épistémologiques. D'autre part, sur le plan de la collaboration ethno-photographique en tant que telle. Premièrement, il s'agissait de contribuer au renforcement de la place de l'image photographique en sciences sociales, et donc de participer à un débat disciplinaire[154]. Alors que, dans le passé, la photographie était symbole de l'avancée technologique et synonyme du pouvoir colonial (Piette, 2007 :23). Aujourd'hui, à l'inverse, l'usage de ce médium permet de visibiliser les voix d'acteurs marginalisés. Dans le cadre de ce projet, les acteurs marginalisés dans ce contexte péninsulaire ont été valorisés à travers différents contextes de communication (participation à des congrès, à des expositions ethno-photographiques, à un festival de photographie, exposition dans un catalogue de musée, publication d'un article scientifique). Deuxièmement, cette collaboration a permis, dans notre projet, de rendre compte d'une complexité socioreligieuse dans un contexte de quêtes identitaires. Troisièmement, grâce à cet outil, nous avons pu imager des situations multi-localisées dans différents contextes régionaux, et ainsi mieux visualiser la transnationalité. Quatrièmement, la collaboration nous a octroyé un meilleur accès au terrain, grâce à la reconnaissance du médium et aux échanges symboliques à travers le retour des images

[154] Sylvain Maresca le souligne dans son article sur les relations entre photographes et ethnologues, les collaborations sont rares, alors qu'elles permettent d'élargir les outils d'enquêtes, de valoriser les données et de nourrir la réflexion sur les modalités de production du savoir (Maresca, 2007 :62). La collaboration, même si elle s'est parfois avérée difficile, de par la divergence des objectifs et les exigences liées à la démarche, nous dit-il, fait sens. Cela dans la mesure où photographes documentaires et ethnologues sont des « spécialistes de l'entrée en relation avec autrui » (Maresca, 2007 :62). Dans notre projet, l'association des deux méthodes a été un moyen d'amorcer des échanges fructueux sur les méthodes, de concilier les rapports entre forme et fond et de soulever des questionnements sur l'esthétisation des données ethnographiques.

photographiques. Cinquièmement, cette méthode a été un support pour l'illustration et l'analyse des données, permettant de mieux dégager et souligner certains détails. Enfin, elle représente un moyen d'éclairer le corpus central, c'est-à-dire les entretiens, que nous allons aborder dans le prochain chapitre.

Chapitre V

Méthodes d'analyse des données

5.1. Contextes de l'approche

Dans le cadre de cette recherche doctorale, nous avons eu recours à la *Grounded Theory* comme une perspective méthodologique pour l'analyse des données. La *Grounded Theory*, dite aussi « théorie enracinée »[155], constitue une approche méthodologique qualitative qui préconise que la théorisation soit élaborée à partir de son « enracinement dans le terrain ». Pour ce faire, une méthode particulière est constituée sur la base de procédures et de techniques de récolte, de traitement et d'analyse des données ; données qui sont essentiellement des discours (Strauss et Corbin, 2004 : 20). Parmi ces procédures figure le « codage », qui consiste à encoder des données fragmentées, c'est-à-dire à leur attribuer des catégories. Puis, il s'agit de conceptualiser ces données, de les comparer entre elles. Enfin, il s'agit d'élaborer une théorie sur la base de la mise en relation de ces données (Strauss et Corbin, 1998 :29). J'aimerais m'arrêter maintenant sur plusieurs particularités de la « théorie enracinée ». La recherche qualitative y est définie comme « tout type de recherche qui amène des résultats produits ni par des procédures statistiques ni par d'autres moyens de

[155] La théorie est originellement fondée par deux sociologues de l'école de Chicago, dans les années 1960, Barney Glaser et Anselm Strauss, à travers leur ouvrage fondateur, *The Discovery of Grounded Theory* (1967). Strauss est diplômé de l'Université de Chicago, établissement dans lequel il est formé à la tradition de la recherche qualitative (Strauss et Corbin, 1998 :9). Il est influencé par les théories des représentants de la première Ecole de Chicago, tels que Robert E. Park (1967), William I. Thomas (1966) et George Herbert Mead (1934). 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 Ecole de Chicago, celle des années 1950-1960, avec Ervin Goffman et de Horward Becker. Il s'inspire des théories pragmatiques et interactionnistes basées sur des méthodes inductives. La *Grounded Theory* lui doit cette dimension du terrain et l'idée de la théorisation enracinée (Strauss, Corbin, 1998 :10). Barney Glaser est diplômé d'un autre centre la 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 (Strauss et Corbin, 1998 :27). Glaser apporte à la *Grounded Theory* la dimension du comparatisme et les articulations théoriques entre les concepts. Cette recherche doctorale s'appuie principalement sur la publication, plus tardive, de l'élève de Strauss, Juliet Corbin, et Anselm Strauss lui-même : *Les fondements de la recherche qualitative. Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée* (1998). Ouvrage issu, donc, d'une collaboration différente, mais qui reproduit la méthode de la *Grounded Theory*. Elle est légèrement retravaillée et reflète plus particulièrement les évolutions de la pensée de Strauss (Strauss et Corbin, 1998 :28).

quantification » (Strauss et Corbin, 1998 :28). Elle accorde donc une place centrale au travail d'interprétation et à la méthode inductive, l'entrée sur le terrain se réalise sans hypothèses préconstruites. La théorie doit émerger des données à partir du codage, qui représente une étape intermédiaire, un outil, et non une analyse en soi. Le processus d'itération, c'est-à-dire les allers-retours entre l'élaboration d'inductions et de déductions font parties de ce processus circulaire de théorisation. La théorie émerge durant l'étape finale du codage qui consiste à formuler les premières explications à partir de schémas logiques systématiquement repérés dans les données.

5.2. La Grounded Theory comme méthode d'analyse

Dans le cadre de cette recherche doctorale, la théorie enracinée représente une ressource pour l'analyse des données. Son utilisation est limitée à une méthode d'analyse et ne tient pas compte de la totalité de l'approche méthodologique pour plusieurs raisons. L'approche inductive n'est pas totalement appropriée dans le cas d'une recherche qui a débuté par une enquête exploratoire ayant permis de mettre en place une base théorique et la formulation de questions initiales. Une des limites de cette théorie, nous l'avons relevé, est de penser que le processus de théorisation est intégralement inductif. L'idée, dans cette thèse, n'était pas de tester sur le terrain des hypothèses, des logiques ou des facteurs mais, par cette circularité, de construire progressivement des codes ou des propositions théoriques, qui guident la problématisation et le déroulement des entretiens compréhensifs (Kaufmann 1996) et narratifs (Bertaux 1976). De plus, l'analyse des contenus de nos entretiens repose sur un système de codage certes, mais le mode même de catégorisation est le fruit d'un aller-retour entre la théorie préexistante et l'enquête empirique. Les codes sont donc en eux-mêmes issus d'une logique double, d'induction et de déduction. Une logique double qui n'est pas présente dans la *Grounded Theory*, où les codes doivent émerger des données de terrain pour former une théorie originale. L'élaboration des codes est d'abord inspirée par mes données, puis par mon cadre conceptuel et finalement par mes propositions d'analyse. Le risque de cette démarche est de formater les données par le codage afin qu'elles reflètent exclusivement le modèle théorique (Ayache et Dumez 2011). Dans la *Grounded Theory*, l'étiquette ou le code doit devenir concept par réduction et par processus de saturation. Pour Ayache et Dumez, l'objet du codage devrait plutôt constituer des séries d'unités de sens qui vont structurer l'ensemble des matériaux qualitatifs, ceci sans faire émerger de concepts. Parmi les critiques formulées

par ces auteurs à l'encontre de la *Grounded Theory* figure le manque de logique dans la structuration de la hiérarchie des codes :

> Comme on le sait, ces unités de sens peuvent être un paragraphe, quelques phrases, une phrase seule, une expression ou même un mot. Comme on le sait également, ce découpage est un casse-tête pour tous ceux qui entendent présenter la démarche du codage aux néophytes : ce découpage est le fondement même de la démarche. Or, personne ne sait exactement pourquoi et comment un mot ou une phrase peuvent parfois constituer une unité de sens, et parfois n'être pas considérés en eux-mêmes comme des unités de sens et être alors noyés dans une unité de sens plus vaste (Ayache et Dumez, 2011 :35).

Ils critiquent en outre le fait que, dans la *Grounded Theory*, une unité de sens doive correspondre à une étiquette exclusive et lui préfèrent une forme de codage hétérogène, multiple, de types monominal, binominal, et trinominal, dans lequel « l'unité de sens n'est pas rapprochée à une seule série d'autres unités de sens, comme le codage classique », mais à tous les extraits qui se rapprochent d'une situation, puis, à travers l'angle des différences ou ressemblances entre elles (Ayache, Dumez, 2011 :41). Ce modèle de théorisation est donc en lui-même relationnel et dynamique.

5.3. La méthode de codage

Dans le cadre de cette thèse, je procède d'une manière légèrement nuancée, pour ce qui est de mes codes généraux, celui de « genre » par exemple (qui est un code-mère de ressemblance) est composé de sous-codes, par exemple « genre_féminisme » ou « genre_rapports » qui sont des codes de particularisation. Ils sont structurés par logique de ressemblance et non de dissemblance. L'analyse comparative se fait donc, tout comme la théorie enracinée, entre les différents codes, par exemple entre « genre » et « écologie » ou entre « mobilité physique » et « syncrétisme »[156].

Mes entretiens ont été enregistrés et retranscrits intégralement[157]. Ces derniers sont au centre de l'analyse de contenu par codage à travers le logiciel d'analyse qualitative NVivo. D'autres contenus sont analysés sans utiliser directement le logiciel, car ils forment le corpus de sources secondaires. Il s'agit de productions écrites émiques (blogs, sites, publications, prospectus), des enregistrements audio-visuels. L'analyse de ces contenus vise à mettre à jour les logiques identifiées dans l'état de la littérature ou à amener des contre-exemples.

[156] Dans l'annexe 4, je présente une sélection de graphiques et diagrammes illustrant la procédure de codage des entretiens.
[157] Une sélection de trois retranscriptions d'entretiens est annexée à ce travail.

5.4. L'analyse des entretiens

En ce qui concerne plus particulièrement l'analyse des entretiens, j'ai voulu identifier, à travers chaque récit de vie, trois principaux niveaux d'explications qui sont interreliés : Premièrement, il s'agissait de dégager les logiques biographiques, c'est-à-dire les étapes trajectorielles qui amènent ces personnes à relire les spiritualités mayas. Deuxièmement, en fonction de notre cadre théorique, le but était de comprendre les logiques sociales (logiques de genre, de légitimité, de reconnaissance, de pouvoir et de prestige social, d'authenticité et de recréation de liens communautaires) derrière l'appropriation ou l'identification à la mayanité. Troisièmement, il s'agissait de distinguer les logiques et les degrés de mobilités (spirituelles et géographiques), cela en testant des catégories telles que le « butinage religieux » (Soares 2009), l'« exotisme religieux » (Altglas 2014a), le « bricolage » (Champion 2004), le « bris-collage post-moderne » (Mary 1994) ou encore la transnationalité (Capone 2004).

Outre les niveaux d'analyse, il était aussi question d'analyser les registres lexicaux et sémantiques, c'est-à-dire les « champs discursifs » composant l'univers des interlocuteurs, leurs « codes langagiers », leur cohérence et conditions de production (Maingueneau, 1996 :14). L'analyse des champs discursifs nous permet de comprendre certaines conceptions derrière l'usage de termes spécifiques tels que la « spiritualité ». Les analyses des entretiens sont par ailleurs comparées entre elles afin de dégager des mécanismes explicatifs plus généraux, différentiels ou similaires.

Le principe est de coder ou « catégoriser » au plus près ces entretiens, selon la méthode de la *Grounded Theory*[158]. A la dernière étape du codage, après les comparaisons et articulations, les catégories deviennent alors des *opérateurs* ou des *concepts* et les relations entre celles-ci, notre théorie. Ce procédé est appelé la « microanalyse », c'est-à-dire l'analyse détaillée d'un discours, structurée à travers la technique du codage ouvert, puis du codage axial (Strauss et Corbin, 1998 :83). Cette microanalyse est guidée par des questionnements à la fois sur l'objet du discours et la manière dont les interviewés le formulent. La microanalyse a pour but de dégager un schème d'interprétation final (Strauss et Corbin, 1998 :87). Le premier outil analytique, le « codage ouvert », consiste en la catégorisation et la sous-catégorisation à travers un regroupement hiérarchique qui permet de réduire le nombre d'unités de travail. Il s'agit de réaliser un échantillonnage théorique accompagné de l'écriture parallèle de

[158] C'est-à-dire chaque ligne, mot, ou groupe de lignes par un code, pour ensuite opérer un travail d'abstraction.

« mémos » contenant des pistes d'analyse (Strauss et Corbin, 1998 :154). La première catégorie, ou code (« nœud » dans NVivo), est la catégorie-mère, elle représente la catégorie la plus abstraite qui permet d'identifier l'idée globale d'une unité de sens. Elle est composée de sous-catégories qui l'explicitent à travers différents axes. Prenons à titre d'exemple la catégorie-mère « Codes de forme (parcours) », qui contient les sous-catégories (ruptures biographiques ; parenté/famille ; logiques professionnelles ; parcours thérapeutique).

Diagramme solaire avec, nommés, les catégories-mères contenant le plus d'encodages :



Diagramme NVivo, janvier 2018

Schéma d'un sous-codage avec la hiérarchie des nœuds encodés :

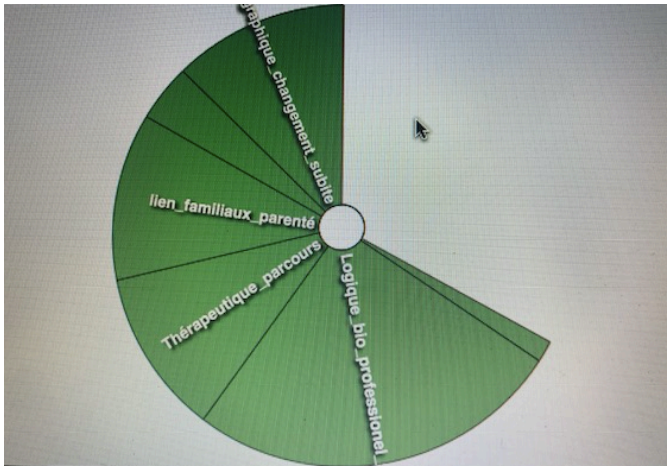


Diagramme NVivo, janvier 2018

Le deuxième outil analytique, qui constitue aussi la deuxième étape de catégorisation, est le « codage axial ». Il consiste à mettre en relation les catégories et leurs sous-catégories, ou les catégories entre elles. La dénomination « axiale » fait référence à la production du code

autour de l'axe d'une catégorie. Son but est de permettre le développement ultérieur d'arborescences, avec la création progressive de catégories plus denses et plus abstraites (Strauss et Corbin, 1998 :157). La théorisation débute alors lorsqu'intervient une saturation des catégories axiales. Elle s'accompagne d'un « codage sélectif » qui consiste à choisir les catégories majeures et à réduire les données à des cas d'étude ou à quelques concepts centraux. Durant la théorisation, le chercheur identifie la trame narrative, le « scénario de sa recherche », autour d'une idée centrale (Strauss et Corbin, 1998 :185). Dans le cadre de cette recherche, j'ai terminé le travail de codage par la réalisation de fiches (une par entretien) contenant une première lecture analytique et des pistes d'interprétation. L'analyse a permis de dégager d'une part des schèmes répétitifs dans les récits de vie et, d'autre part, des croisements entre les catégories-mères. A partir de ce travail comparatif et de mise en relation, le nœud central que nous nous sommes proposé d'analyser concerne les modalités de glissement des cosmovisions mayas dans le champ des spiritualités holistes globalisées. Dans la suite de ce travail, nous nous proposons d'analyser ces facteurs d'explication à travers des études de cas.

Troisième partie : analyse des processus de néo-mayanisation par cas d'étude

Chapitre VI

Des mouvements de renouveaux mayas au Guatemala à la formation d'une néo-mayanité en Suisse, approche comparative du phénomène « 2012 »

6.1. « 2012 » et le millénarisme new age

Comme nous l'avons vu, Steven Sutcliffe remet en cause l'idée du New Age comme « mouvement historique » (2003). 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 Age » menaçant. Les groupes devaient donc se préparer spirituellement pour répondre à cette imminence apocalyptique (Sutcliffe, 2003 :195). 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'« auto-réalisation », avec une empreinte millénariste. Ici, le terme « millénariste » est un qualificatif positif, car est attendu un « millénium d'amour et de lumière », ceci en référence au texte de Marylin Ferguson (Ferguson, 1982 :15 – cité par Mayer, 2014 :6). Le phénomène d'auto-identification à cet emblème, dans son acception millénariste (les enfants du Verseau), restait toutefois marginal et épisodique. Dans un sens large, le New Age a été utilisé comme une expression générique qui englobe une diversité de représentations et de pratiques axées sur le développement personnel et la guérison. Comme l'indique Jean-François 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 » (Mayer, 2014 :6). Le millénarisme new age implique donc l'espoir en l'avènement d'une nouvelle ère, qualitativement meilleure que la précédente et, par conséquent, en la fin du monde dans son état actuel. Ce type de millénarisme évolutionniste est fondamentalement optimiste. Il porte en lui l'espérance d'une amélioration des conditions de vie, cela dans un sens progressiste. Mais ce millénarisme doit passer par une étape teintée de pessimisme, puisqu'il perçoit le monde actuel sous un angle 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 » individuelles[159]. Dans une perspective anthropologique, Renée De la Torre et Lizette Campechano considèrent les cultures millénaristes comme une réponse à des « situations de changement social, d'incertitude et de crise » (De la Torre et Campechano, 2014 :163). 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, ces « millénarismes post-modernes »[160] (De la Torre et Campechano, 2014 :164) sont translocalisés:

> A des fins méthodologiques, 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

[159] Au sujet de l'alliance entre optimisme et pessimisme dans les millénarismes, voir (Weber 1995).
[160] La postmodernité étant définie ici dans son caractère de rupture avec la modernité.

> translocal constitué comme une vérité individuelle, laissant de côté les vérités absolues proposées par les institutions religieuses ou civiles (De la Torre et Campechano 2014 :169)[161].

Ce millénarisme post-moderne, nous le verrons dans l'analyse, revêt aussi un caractère prophétique au sens wébérien du terme[162]. 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 :

> 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] (Weber, 1995 [1921] : 354)

Si les prophéties new age sur « 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 leaders d'origine centre-américaine, que je présenterai par la suite : José Argüelles, Mère Nah Kin, Arcadio, Gabriela Gomez, et Ac Tah. Pour que le nouveau règne intra-mondain prospère, celui du « Verseau », les individus doivent entreprendre un travail intérieur. Le nouveau millénium n'adviendra, en effet, qu'après ce labeur fourni. Le millénarisme new age s'apparente donc aussi à un millénarisme post-progressiste[163]. Cependant, comme le souligne Mayer, le débat sur la notion de « New Age » n'est pas clos. Certains chercheurs 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 (Mayer, 2014 :8 – citant Melton, 2007).

Dans cette approche, il s'agirait d'une « privatisation » du New Age, dans lequel le

[161] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[162] Tel qu'il est décrit dans *La domination charismatique* (Weber, 1995[1921]).
[163] Au sujet du millénarisme progressiste et *post*-progessiste, voir Mayer (2013), Casutt (2012), Abgrall (1999) , Desroche (1973).

changement collectif ferait place à l'idée d'un cheminement individuel (Mayer, 2014 :8). La thèse de Mayer postule précisément que le « phénomène 2012 » vient défier cette vision communément admise dans l'état de la littérature sur le New Age. Ce phénomène contribuerait à la « réactivation de l'espoir d'une transformation planétaire et collective, grâce à une date inspirant à nouveau un sentiment d'imminence » (Mayer, 2014 :8). « 2012 » réactiverait ainsi les théories sur l'ère du Verseau.

Le solstice d'hiver de 2012 a suscité de nombreuses interprétations qui s'articulent principalement aux axes de l'apocalypse ou du millénarisme (Farahmand, 2014 :15). Les représentations millénaristes de « 2012 » ont particulièrement fleuri dans les milieux proches des cercles new age californiens (Sitler, 2006). 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 Age (Sitler, 2006 :25). La date prend aussi une signification particulière chez les « chercheurs spirituels »[164] occidentaux, qui s'approprient les spiritualités mayas à travers un processus d'« exotisation » (Altglas 2014b). Les représentations new age de 2012 ont pour particularité de trouver leurs origines dans le champ de « l'alternatif », c'est-à-dire dans la « sous-culture des religions new age ». Puis elles en viennent à toucher un public plus large, grâce notamment à certaines productions culturelles telles que le film de Roland Emmerich *2012* (2009) (Mayer, 2013 :261). Mayer, à l'instar de Robert K. Sitler, défend donc la thèse selon laquelle le millénarisme 2012 s'est principalement développé au sein d'un *cultic milieu* (Campbell 1972). Ce *cultic milieu*, sous-culture new age, expliquerait la production et la circulation d'imaginaires hybrides. En effet, comme nous l'avons vu en introduction, le propre de ce milieu est d'être intégré dans des réseaux favorisant la mobilité et les syncrétismes.

6.2. Principaux arguments

Il est nécessaire d'établir d'emblée une distinction entre, d'une part, les approches séculières de type apocalyptique et, d'autre part, l'événement « 2012 » et les représentations millénaristes new agisantes qui circulent dans une sous-culture préétablie. Ce chapitre a pour but de montrer que les données de mon terrain indiquent que la transnationalisation de « 2012 » donne lieu à son tour à des formes de vernacularisation dans des contextes particuliers (Bowman et Valk, 2012). Un seul et même objet, « 2012 », peut ainsi susciter des

[164] Au sens de *spiritual seekers* de Sutcliffe (2003).

appropriations variées d'un contexte culturel à l'autre. L'analyse montrera que les millénarismes produits dans deux cultures spécifiques remplissent des fonctions distinctes, qui répondent à des logiques politiques, sociales et économiques singulières. La réflexion de ce chapitre met en avant la nécessité de prendre en compte les relations entre politique et religion dans l'étude des millénarismes contemporains. Il pointe également l'importance de réinscrire ces logiques singulières dans leurs contextes historico-culturels. Cette approche constructiviste permet donc de révéler des logiques différenciées. L'intérêt est particulièrement porté sur deux contextes distincts : celui des productions millénaristes par des acteurs mayas k'iche de la région de Quetzaltenango au Guatemala et celui des productions émanant de chercheurs spirituels de Suisse romande. Ce choix de contextes tient dans plusieurs raisons spécifiques. Durant mes premiers mois d'exploration ethnographique, j'ai assisté à la projection d'un documentaire au Musée d'ethnographie de Neuchâtel (Guatemala). Le film traitait de la perception de « 2012 » par les Mayas du Guatemala (Doninelli *et. als.,* 2012)[165]. Le protagoniste du documentaire, Arcadio Salanic, était venu du Guatemala pour animer la projection, invité par les réalisateurs dans le cadre d'une tournée suisse.

[165] Doninelli Christian, *2012, La voix des Mayas*. Avec la participaion de Samuel Déjardin et de Jérôme Jeusset, Neuchâtel : Nawalprod, 2012.



Flyer d'une projection du film à l'Université de Lausanne, décembre 2012.
© ISSRC

Arcadio a une quarantaine d'années, guatémaltèque et maya k'iche'[166] d'origine, il est aujourd'hui le directeur du « Centre Maya pour la Paix » (*Centro Maya Para la Paz*) à Quetzaltenango, au sud-est du Guatemala. Il subit une double marginalisation au quotidien : une discrimination fondée sur ses origines ethniques et une dernière fondée sur sa classe sociale. Lors d'un échange que j'ai eu au Guatemala, Arcadio me confiait la dimension politique qui sous-tend sa démarche de récupération des cosmovisions mayas. Il la perçoit comme une réponse au racisme social et institutionnel (échange du 16 mars 2013). Arcadio est membre, au niveau départemental, du nouveau conseil directif d'un parti connu sous le nom de « mouvement politique WINAQ ». Il est aussi engagé dans des comités de développement social, au niveau communal et municipal. Son centre produit de l'artisanat k'iche' et mam, auquel est accordée une signification politique. Il collabore enfin étroitement avec un groupe de femmes investi dans la prévention de la violence domestique par la

[166] J'emploie le terme « maya k'iche' » pour indiquer une catégorie ethnolinguistique spécifique, présente notamment dans la région de Quetzaltenango.

production de l'artisanat d'une part, et avec des *Ajq'ijab*, c'est-à-dire des consultants « guides spirituels » de la scène spirituelle locale et nationale d'autre part (Bastos *et. als.*, 2013 :325). Localement reconnu comme descendant d'une lignée de *Ajq'ijab*, il pratique activement les cérémonies mayas dans sa municipalité. Les activités et dimensions de son Centre sont introduites dans le diagramme suivant[167] :

Domaines d'intervention du Centre Maya pour la Paix



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 du Guatemala. Celles-ci seraient davantage préoccupées par les luttes sociales du quotidien. Mais des personnalités publiques, comme Arcadio, investissent ce thème jusqu'à en faire un élément constitutif de l'expression collective de revendications. Durant cette même période, la Suisse romande est traversée par un réseau informel transnational de conférenciers « alternatifs » qui animent des discussions autour de « 2012 ». Mère Nah Kin, leader de la Tradition Maya Solaire, est par exemple invitée à Fribourg pour animer des conférences sur la fin des calendriers mayas. C'est aussi dans ce contexte que l'animatrice de l'Atelier romand Gabriela Gomez intègre à ses ateliers holistiques le thème du « changement

[167] Données issues de mes observations de terrain au Guatemala etonion 2013. Le Centre est situé dans le département de Quetzaltenango au sud-est du Guatemala. Il est relié à la mairie de la municipalité de Cantel et siège dans l'une de ses dix communautés : Xecam. Son directeur exécutif et fondateur est Arcadio Salanic Salanic. Il a créé le Centre en septembre 2007 comme un « centre traditionnel communautaire » sans but lucratif, avec l'appui de différentes organisations, personnalités et réseaux transnationaux, Sa vision générale est qu'il est « urgent » de reprendre contact avec les connaissances des « Anciens » avant qu'elles ne se perdent en même temps que la tradition orale.

de paradigme ». Celle-ci, chef de chœur et compositeur dans le champ de la musique baroque, mène une vie de musicienne pendant plus vingt-cinq ans jusqu'au jour où elle dit avoir reçu un « éveil spirituel »[168]. Elle comprend alors qu'elle doit utiliser la musique comme un instrument d'« élévation de la conscience ». Ainsi, depuis vingt ans maintenant, elle parcourt le monde pour offrir son enseignement. Dans le parcours thérapeutico-spirituel de Gomez, la logique biographique est centrale comme moteur motivationnel. Elle vit un moment de rupture important qui se termine par une expérience mystique d'« éveil ». L'expérience est caractérisée par l'irruption soudaine d'une voix, associée, rétrospectivement à une « figure céleste »[169]. Ce schéma narratif, nous l'avons observé chez presque toutes les personnes qui se réapproprient un héritage maya implicite ou explicite pour légitimer des pratiques holistiques[170].

En réalité, l'objet transnational « 2012 » a pu circuler en Suisse à travers la diffusion de la littérature nord-américaine sur la question (Mayer, 2013 :267)[171] et ceci grâce à une sous-culture préétablie dans laquelle circulent des « alternatifs » (Stolz *et. als* 2015). Le public qui s'est intéressé à ce thème en Suisse faisait partie des « alternatifs » déjà familiers avec des représentations actives dans le *cultic milieu*[172]. Cette rencontre entre le global et le local a produit, comme nous allons voir, des discours contextualisés qui s'articulent autour du message de « 2012 ». Le premier argument de ce chapitre est donc qu'en Suisse les processus de vernacularisation ont induit l'intégration de « 2012 » à la culture populaire holistique (Knoblauch 2009, 2010 ; Mayer 2014), cela avec un glissement dans le champ des spiritualités alternatives. Tandis qu'au Guatemala, cet ancrage a induit l'intégration de « 2012 » à des discours de luttes sociales[173].

Pour développer le nœud de ce chapitre, il est important de revenir sur la notion

[168] Les données biographiques sur Gabriela Gomez ont été recueillies dans des textes qu'elle a rédigé sur son site internet http://gabrielagomez.org/sur-gabriela-gomez/?lang=fr, consulté le 10 février 2018.
[169] Deux anthropologues font des observations similaires dans des contextes de mouvements new age, voir Toniol et Steil (2015) et Steil et Toniol (2011).
[170] Nous illustrerons ethnographiquement ces schémas narratifs aux chapitres suivants.
[171] Les recherches de Mayer sur la réception de « 2012 » en Suisse indiquent que les librairies locales diffusent un nombre important d'ouvrages sur ce thème. Ceux-ci 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 (Mayer 2013 :261).
[172] 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 », dans son Hors-série, n°248H, Janvier 2014, révélant qu'il existe dans le *cultic milieu* suisse un marché croissant autour de thèmes rattachés à la thérapie par la musique. Voir au sujet de cette revue Mayer (1993 :37).
[173] Les données présentées ici sont issues d'une enquête qualitative, multi-située ; elles ont été récoltées principalement sur la base de mes observations directes et participantes, d'échanges informels et d'entretiens compréhensifs et narratifs (cf. tableau 1 et tableau 2 du chapitre IV).

de sécularisation conçue comme un mouvement de « réduction de l'espace de la religion dans les sociétés modernes » (Hervieu-Léger, 2006 :11). Dans les débats scientifiques s'opère une scission au sein des théories de la sécularisation à partir des années 1975, considérée comme la période de « crise de la sécularisation » (Cipriani, 1981 :143). La sécularisation est alors un mot « démodé ». Certains chercheurs parlent dorénavant de « nouveaux modèles religieux » (Cipriani, 1981 :143). Peter L. Berger évoque un retour du religieux sur la scène politique, non seulement dans des contextes chrétiens, mais également à une échelle globale. Il qualifie ce retour comme « réenchantement du monde », bien que pour lui ce monde soit resté éminemment religieux (Berger 2001). Paul Heelas et Linda Woodhead y voient eux la coexistence d'un mouvement de déclin des religions instituées et d'un essor des spiritualités holistes s'opérant à travers une « révolution spirituelle » (Heelas et Woodhead, 2005). Dans le cadre des postures contemporaines sur la diversité religieuse, Irene Becci et Marian Burchardt caractérisent la scène religieuse de la fin du XX^{e} siècle en soulignant l'importance des dynamiques socioreligieuses induites à la fois par la migration et par les nouvelles mobilités géographiques. Ces dynamiques défient ainsi les théories de la sécularisation (Burchardt et Becci 2016). Dans ce champ d'études, Becci observe, dans la lignée de Steven Vertovec (2007)[174], l'émergence d'une « nouvelle pluralité religieuse » (Becci 2016a). Celle-ci se caractérise par la « rencontre », dans un même espace urbain, d'une multiplicité de pratiques, de références et de discours religieux. Ceux-ci donnent lieu à de nouvelles hybridations religieuses, mais aussi à des affirmations identitaires exclusivistes (Becci 2016a). En réalité, ces clés de lecture socio-anthropologiques thématisant les transformations de la scène religieuse sous l'angle des nouveaux rapports à celle-ci, notamment à travers l'image de la mobilité (syncrétisme, hybridation, butinage), indiquent qu'il n'est plus possible d'interpréter ces formes émergentes à partir du concept de la sécularisation. En 2010, Becci affirmait par ailleurs :

> Il est vrai que durant les deux à trois dernières décennies l'ambition universaliste et téléologique du paradigme de la sécularisation a subi des attaques non équivoques dans le monde académique » (Becci, 2010 :142).

Cette perspective universaliste de la sécularisation a été questionnée par Boaz Huss (2014) à travers la notion émergente de « spiritualité », qui dépasse l'opposition moderne religieux *vs* séculier. En effet, à partir de la conception holistique du New Age et de son rejet de la dualité

[174] Et de son concept de « super-diversité religieuse » indiquant une diversification des facteurs de différenciation au sein de la diversité religieuse (origine, ethnicité, lange, genre et âge) et leurs multiples intersections (Vertovec 2007).

entre l'esprit et le corps, ces nouvelles spiritualités s'associent à des sphères aujourd'hui largement sécularisées - comme le sport, l'éducation ou encore le business (Huss, 2014 :47). Deux conséquences théoriques résultent de cette conception. 1. Les nouvelles spiritualités sont une modalité de la sécularisation. 2. Leur développement implique un dépassement de l'opposition historique sécularité *vs* religieux, par la création d'un espace tierce favorisant le dialogue entre ces deux dimensions.

En Suisse et au Guatemala, les millénarismes sur « 2012 » font partie des objets qui questionnent ces distinctions historiques par leurs finalités séculières et leur investissement de l'espace public. Néanmoins, il est possible de relever des particularités entre les deux contextes. En Suisse romande, les imaginaires spirituels autour de la « fin des calendriers mayas » ont été associés à une vision apolitique de l'histoire favorisant des formes de neutralisation politique ou de désengagement social. Tandis que dans d'autres contextes, comme au Guatemala, « 2012 » a principalement été réapproprié sous l'angle de la lutte sociale.

Le deuxième argument de ce chapitre, interrelié au premier, est que « 2012 » constitue un objet hybride caractérisé par un « processus d'interpénétration culturelle » (Capone 2004). Il est le produit de la « culture globale », les millénarismes développés autour de cette date s'adaptent ainsi à de nouvelles logiques transnationales. Le phénomène de transnationalisation du religieux est étudié en particulier dans ses logiques paradoxales appelées « trans-logiques » (Capone et Mary 2012). Ces doubles discours opposent homogénéisation *vs* fragmentation ou universalisation *vs* particularisme (Capone et Mary, 2012 :38). La déterritorialisation de certaines sources sur la fin des calendriers mayas, par certains acteurs clés, aurait permis l'émergence du « phénomène 2012 » qui, dans sa forme globalisée, semble avoir été « épuré » de son ancrage ethnique d'origine. Dans ce chapitre, nous dégagerons notamment les profils sociodémographiques et trajectoires de ces acteurs clés. Dans cette recherche en thèse débutée par conjoncture avec le « phénomène 2012 », nous montrons ainsi précisément l'importance de ce phénomène dans l'augmentation des attentes holistiques, l'accélération des activités et la naissance de discours néo-mayas. Le « phénomène 2012 » a été l'un des moteurs – si ce n'est le principal – de la transnationalisation du champ de la mayanité ; il a intensifié la mobilité des leaders, accéléré la circulation des contenus et multiplié les mouvements et les réseaux.

Les processus transnationaux ont été conceptualisés par Peggy Levitt et Nina Glick Schiller en tant que « champ social transnational » qui renvoie à l'image de connectivité sociale transnationale (2004). Cette approche a influencé toute une génération de chercheurs,

notamment la sociologue Monika Salzbrunn. Sa réflexion porte sur le rôle de la mobilité d'acteurs religieux de la mouvance soufie mouride au sein de réseaux translocaux ainsi que sur leurs stratégies d'incorporation et d'ajustement aux modèles politiques, culturels et économiques locaux. Ces recherches montrent l'émergence de nouvelles stratégies d'identification qui prennent leur source à l'intérieur d'un « espace transnational » et qui puisent dans des références à la fois locales et globales (Salzbrunn, 2010 :169 et 171). Son choix d'étudier ces processus à travers les événements festifs lui permet d'observer des dynamiques qui dépassent les logiques identitaires ethniques et religieuses particulières. Sur ce modèle méthodologique, l'objet initial et global qu'est « 2012 » permet de dépasser les problématiques identitaires locales pour comprendre les relations symboliques qui existent entre des discours produits dans des territoires très éloignés. Dans le cadre de ce travail, j'ai choisi de présenter deux cas de leaders spirituels qui théorisent « 2012 ». Tous deux conférenciers internationaux. Arcadio Salanic Salanic a été rencontré au Guatemala et Gabriela Gomez en Suisse romande. Ils voyagent régulièrement et s'inscrivent dans des réseaux d'acteurs actifs dans les milieux holistiques afin de diffuser leurs messages. Pour reprendre l'expression de Stefania Capone, ils sont des « passeurs du savoir rituel ou religieux » (Capone, 2004 :17). Ces acteurs transnationaux qui propagent le « phénomène 2012 » semblent jouer un rôle fondamental non seulement dans la « mobilité des pratiques et des symboles religieux » (Meintel et LeBlanc, 2003 :5), mais aussi dans leur réinculturation. Je rejoins ainsi la pensée de Capone qui postule que « le processus de déterritorialisation se fait rarement sans qu'il y ait reterritorialisation à la suite ». Elle ajoute à cette idée que : « s'il y a dissolution ou déplacement des points de référence, des racines ou des frontières, il y aussi production parallèle de discours sur les origines qui permettent de « réancrer » ce qui a été « déterritorialisé » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques » (Capone, 2004 :12). Ces processus de reterritorialisation de « 2012 » consistent à le réinsérer dans des logiques culturelles tout en conservant ses formes globales hybrides. James A. Beckford souligne aussi cette double dynamique qui structure le rapport des acteurs religieux à la globalisation, sans cesse travaillés à la fois par l'universel et le particulier. Il relève d'ailleurs l'importance de la perspective comparatiste pour saisir cette tension (Beckford, 2001 :275). La comparaison est ici essentielle car elle nous permet d'observer les variations et les similitudes résultant du passage d'un contexte culturel à l'autre. Ce chapitre ethnographique montre que depuis les années 1980 jusqu'à ce jour, on assiste à l'essor de deux phénomènes distincts : premièrement la montée de courants *new age* qui se réapproprient et reformulent des interprétations archéologiques à travers des composantes para-scientifiques, comme le montrent les travaux

de Jean-François Mayer (2014) et de Robert K. Sitler (2006) et deuxièmement la montée des revendications politico-spirituelles du mouvement maya du Guatemala faisant référence aux calendriers mayas.

6.3. Aux origines de « 2012 »

Il existerait plus d'une vingtaine de systèmes de comptage du temps maya précolombien. Ils se distinguent par leurs modalités de décompte des mois, leurs usages et leurs fonctions (Roulet et Strub 2012). Le système calendaire le plus connu a été produit pendant la période des Mayas classiques (250-900 apr. J.-C.)[175]. Durant cette période, les civilisations mayas ont produit un système calendaire formé de trois principaux calendriers (Bastos *et als*., 2013). Le premier, el *Cholq ij* (en maya k'iche' du Guatemala) dit aussi *tzolkin* (en maya yucatèque) est un calendrier de 260 jours (Bastos *et als.,* 2013 :309). Il est considéré comme le principal système rythmant les activités rituelles dans les civilisations mayas classiques et postclassiques (Bastos *et als.,* 2013 :313). Chez les Mayas contemporains, ce calendrier rituel est aujourd'hui toujours employé et a une fonction politico-spirituelle (Bastos *et als.,* 2013 :313). Au cycle de 260 jours de ce calendrier rituel, 20 « énergies » ou « symboles » (*nahuales* en Maya k'iche')[176] sont associés (Roulet et Strub, 2012 :118). Ce calendrier, combiné au second calendrier civil solaire qu'est le *Haab*[177], détermine un cycle d'environ 52 ans (Roulet et Strub, 2012 :118). 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 en général

[175] 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 écritures (Taub, 1995 :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* (University of Oklahoma Press, 1970). 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 (Taub 1995 :54). Dans les années 1960 et 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 : évènements historiques associés à des séquences mythologiques (Taub 1995 :54). Au sujet de ces découvertes épigraphiques, voir aussi l'excellent documentaire sur Arte, « Le code maya enfin déchiffré » (2008), https://www.youtube.com/watch?v=KFJ49AIA7GM, visionné le 18 décembre 2017.

[176] Ce vocabulaire sur les « énergies » est principalement formulé dans les mouvements de « spiritualité maya » au Guatemala au sein de l'activisme culturel. Chez les *costumbrista*, dit traditionnalistes, ce terme d'« énergie » n'est pas courant. Le terme « *nahual* » a ainsi été reformulé par les « prêtres mayas » (*Sacerdotes*) anti-syncrétiques. Ce fait pourrait signaler l'influence des idées du New Age dans les pratiques de « purifications locales ». A ce sujet, voir MacKenzie (2009).

[177] Le *Haab* compte 18 mois de 20 jours, ainsi que 1mois de 5 jours, le *wayeb* ou « jours perdus », un temps dédiée à la retraite (Roulet et Strub, 2012 :118).

reliés aux « cycles vitaux », qui permettent notamment de déterminer les thèmes de naissance (Bastos *et. als.,* 2013 :313). A côté du *Haab* et du *Cholq ij,* il existe un système plus large de comptage du temps, celui du Cuenta larga, qui signifie « Compte long » (Roulet et Strub 2012). Celui-ci est composé de 13 cycles (*B'aqtun*)[178] : 1 cycle correspondant environ à 394 ans selon Roulet et Strub (2012). Ces cycles, dans leur totalité, recouvrent 5125 années d'histoire. 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-Martînez (GMT) ». Le 21.12.12 correspond, par ce calcul, à la fin du 13ème cycle (*Oxlajuj*) (Bastos *et. als.,* 2013 :309,315). Il est question de la fin d'*un* cycle dans un système chronologique plus large qui s'étend jusqu'à l'infini :

> More significantly, it marks the end of the thirteenth *b'ak'tun*, the culminating period of a far larger calendar cycle that began on August 11, 3114 b.c.e., and that will come to fruition 1,872,000 days later on the 2012 winter solstice. It is important to point out that this so-called Great Cycle was only a minor component in far larger chronological periods that theoretically extend infinitely backwards and forward in time within a system of exponentially increasing temporal cycles that have no final beginning or ending points (Sitler, 2006 :25).

Les civilisations mésoaméricaines ont été étudiées à travers différentes sources : les vases peints, les sculptures de pierre, les monuments architecturaux[179], les codex[180], les chroniques des *conquistadores*[181] des XVe et XVIe siècles ou encore les récits mythologiques retranscrits en latin à partir de textes précolombiens[182]. Les anthropologues soulignent qu'il n'existe

[178] Dans le système du « Compte long », les jours sont comptés en cinq cycle principaux. Le plus grand cycle, appelé *B'aqtun*, compte 144 000 jours ou 394.52 années en calendrier grégorien. Les unités sont les suivantes : *B'aqtun* : 20 katunes / Katun : 20 tunes / Tun : 18 uinales / Uinal : 20 kines / Kin : jour (Bastos *et als.*, 2013 :310). Ce calendrier permettait d'observer des évènements astronomiques tels que les solstices et les équinoxes. Pendant la période classique, le « Compte long » avait une fonction politique : annales historiques et biologiques des gouverneurs, relations politico-religieuses. Les évènements de la vie des élites, comme les batailles, les sacrifices ou le jeu de pelote, étaient reliés avec les cycles du Soleil, de la Lune et de Vénus. Ces évènements étaient perçus comme des moments permettant d'accéder aux « énergies créatrices » (Bastos *et als.*, 2013 :311).

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

[180] Manuscrits préhispaniques assemblés en accordéons et désignés par les noms des villes où ils sont conservés. Leur écriture est de type hiéroglyphique. Seules dix-huit grandes œuvres ont été retrouvées (Taub 1995 :11). Les manuscrits qui nous sont parvenus sont ceux de Dresde (postclassique), de Madrid et de Paris, et de Grolier (classique) (Taub 1995 :30).

[181] Parmi eux, les franciscains et dominicains Bernardino de Sahagun (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.

[182] Pour les Mayas, les plus connus sont le *Chilam Balam* et le *Popol Vuh* (en français le « Livre des événements ») est un poème k'iche' qui relate la cosmogonie et l'histoire du peuple k'ich'e. Il décrit notamment la genèse et les exploits mythiques des deux jumeaux héroïques Hunahpu et Ixbalanque dans l'inframonde (Taub 1995 :98). L'inframonde, appelé aussi *Xibalba*, correspond au monde souterrain, il fait partie de la structure du cosmogramme maya (cieux, plan terrestre, et inframonde) (Demarest 2004 :178, 181). Le *Popol Vuh* a été élaboré en langue k'iche' mais en caractère latin par un auteur anonyme en 1550. Puis, il a été redécouvert et hispanicisé (linguistiquement parlant) en 1701 par le révérend père Francisco Jiménez. Depuis, plusieurs traductions ont vu le jour. La dernière, celle d'Adrían Chávez, en 1978, paraît la plus aboutie et la plus valide. Au sujet de la succession de ces retranscriptions, voir la préface de Adrián Chávez, « Pop Wuh. Le Livre des

qu'une apparition concrète de cette fin de cycle dans les sources archéologiques mayas préhispaniques (De la Torre et Campechano 2014 ; Bastos *et. als.* 2013). C'est surtout dans les récits de para-scientifiques que l'on retrouve les interprétations millénaristes de « 2012 », notamment chez des auteurs et chercheurs indépendants nord-américains tels José Argüelles (1939-2011), John Major Jenkins (1964-2017)[183], Barbara Hand Clow (1943-)[184] ou, un peu plus tard, Ian Xel Lungold (1949-2005)[185]. Ces chercheurs indépendants affirment s'être rendus sur différents sites archéologiques d'Amérique centrale pour décoder le « Compte long ». Barbara Hand Clow dit par exemple avoir reçu des informations par des « gardiens des pierres », à la suite de profondes « méditations » sur le lieu (Hand Clow 2007). Dans ces milieux, l'idée prédominante tient dans l'accélération progressive des événements historiques. Cette accélération s'accompagne d'un resserrement temporel entre les cycles 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 « détentrice d'un message primordial pour l'évolution spirituelle de la planète », et considèrent cette date comme une « étape importante » dans « l'harmonisation » des rapports hommes-nature-cosmos (Bastos *et. als.,* 2013 :315). Comme je l'ai mentionné avec les travaux de Sitler (2006), ces récits para-scientifiques ont fleuri dans les milieux proches des cercles new age californiens. La personnalité publique probablement la plus connue dans ce champ du néo-mayanisme[186] est José Argüelles (1939-2011), un leader spirituel mexicano-américain (Sitler, 2006 :25). Comme le souligne Michael Barkun dans son chapitre « Messages from Beyond : Prophecy in the Contemporary World » (2013), Argüelles est à l'origine du mouvement de la «

événements » paru aux Éditions Gallimard (1990) en traduction française. Le *Chilam Balam* est un autre texte maya issu de la péninsule du Yucatán. 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 » (Taub 1995 :41). Les « Livres du Chilam-Balam » sont appelés ainsi en référence au nom d'un « prophète indien » qui aurait « annoncé l'arrivée des Espagnols ». Il est composé de différents manuscrits portant le nom de leurs lieux d'origine (Chilam-Balam de Chumayel, de Tizimin, de Maní, etc.) et sont écrits après la colonisation (XVIII^{e} siècle) en latin (Taub 1995 :40).

[183] Auteur notamment de *Maya Cosmogenesis 2012* (Bear et Company, 1998) et *The 2012 Story : The Myths, Fallacies and Truth behind the Most Intriguing Date in History* (Tarcher et Penguin 2009).

[184] Qui a publié notamment *The Mayan Code : Time Acceleration and Awekening the World Mind* (Simon et Schuster 2007).

[185] Qui a consacré les dernières années de sa vie à publier et à animer des conférences publiques sur « la fin du cycle ». Sa conférence publique la plus connue est diffusée en dix-huit parties sur YouTube : https://www.youtube.com/watch?v=Q0bVgODuJRs, consulté le 22 octobre 2012, elle est intitulée : « Le Calendrier Maya » (mis en ligne en octobre 2011).

[186] Le terme « mayaniste » désignant généralement les archéologues spécialistes des civilisations mayas (Villa Rojas 1985) ; par « néo-mayaniste », nous entendons ici le courant né aux États-Unis dans les années 1980, composé précisément de ces chercheurs indépendants proches des cercles new age californiens, et qui proposent une relecture spiritualisante des calendriers mayas, tout en se revendiquant experts scientifiques dans ce champ (Sitler 2006, 2011). Le néo-mayanisme est l'une des sources majeures dans les cercles néo-mayas actuels.

convergence harmonique » en 1987, un événement associé à la préparation de « 2012 » et à l'annonce de l'arrivée d'une nouvelle ère :

> Argüelles first came to widespread public notice in the summer of 1987 when he proclaimed the quasi-millenarian *harmonic convergence*. He promised that "if 144,000 persons could respond to the call of meditating at dawn, on 16th and 17th August 1987, the world would be renewed and humanity would enter a "new age" (Barkun, 2013: 22).

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 2012 » (Mayer, 2013 :263). Cet événement marque la naissance des représentations millénaristes autour de « 2012 ». La grille de lecture adoptée n'est pas catastrophiste, mais au contraire optimiste, cet événement étant considéré comme un moyen d'éradiquer l'« Armageddon » (bataille finale apocalyptique) (Mayer, 2013 :263). Dans la vision d'Argüelles, la « convergence harmonique » marque une « accélération exponentielle des phases historiques et du phénomène de la synchronicité » (Sitler, 2013 :25). Il légitime ses écrits en les inscrivant dans une tradition culturelle et ethnique. Il déclare ainsi « sentir la présence spirituelle des Mayas » dans son « âme d'indigène ». Il considère que les « Mayas », d'origine extraterrestre, n'auraient pas disparu, mais ils se seraient « ascensionnés » dans l'espace grâce à leurs avancées spirituelles (Sitler, 2006 :26 et Casutt 2012 :41).

Il va jusqu'à élaborer une version personnelle du calendrier rituel de 260 jours. Il dit avoir reçu ce modèle en rêve sur la base de « la tradition prophétique du Chilam Balam ». Mais ce calendrier n'aurait que des similitudes discutables avec les calendriers des Hautes-Terres mayas du Guatemala et des *Chilam Balam* yucatèques (Sitler 2006 :26). Argüelles explique lui-même ces différences en arguant du fait que son calendrier est « Maya galactique » et non « Maya indigène ». Cette différenciation émique représente le point de départ de notre recherche doctorale sur les nouvelles identifications à la mayanité. Une recherche menée dans les pas des successeurs d'Argüelles, qui seront au cœur des prochains chapitres (Gomez, Nah Kin, et Ac Tah, entre autres). Comme le souligne Sitler, la conséquence actuelle de cette appropriation reformulée du calendrier rituel est la méconnaissance, de plus en plus partagée, des calendriers authentiques :

> Meanwhile, however, his extensive work with New Age audiences has created a situation in which his recently invented Mayan calendar may now be even more widely known outside of the Mayan world than the actual ritual calendar that Maya daykeepers patiently developed and maintained in an oral tradition dating back more than two thousand years. Argüelles now refers to his work and followers as "New Dispensation Maya,"and he has taken the name Valum Votan ("Closer of the Cycle") for use in his work spreading what he says are prophecies from the seventh-century B'akal ahaw (Lord of Palenque) (Sitler, 2006: 26).

Argüelles se revendique comme « réincarnation vivante du roi de Palenque K'inich Janaab' Pakal » et inscrit ainsi ses propos dans une tradition historique et mexicaine locale. Cependant, cette tradition est relue sous l'angle de la culture américaine de son époque et prend une dimension « entrepreneuriale ». Il vend ainsi sur son site des objets et des accessoires supposément proches de ceux de l'époque ancienne (Sitler, 2006 : 27).

Nous le verrons par la suite, la revendication d'une lignée spirituelle avec des peuples indigènes et l'élaboration individualisée d'une version du calendrier rituel maya sont choses courantes dans les cercles néo-mayas. Je l'ai en effet observé chez plusieurs leaders spirituels, notamment chez Mère Nah Kin et Ac Tah, au Mexique. Ces deux personnes présentent également des parcours semblables à celui d'Argüelles et adoptent des procédés similaires. On peut ainsi considérer Argüelles comme un précurseur du mouvement transnational de la néo-mayanité et Mère Nah Kin ou Ac Tah comme des « leaders charismatiques » au sens de Douglas F. Barnes (1978). Cet auteur, poursuivant la réflexion amorcée par Weber sur les origines du charisme, définit celui-ci comme une qualité spécifique à la relation entre leaders charismatiques et disciples[187]. La spécificité de son approche réside précisément dans l'analyse de cette dimension relationnelle, mais aussi dans sa prise en compte des conditions sociales d'émergence du charisme. En tenant compte des critères qu'il avance pour définir le « leader charismatique », trois des quatre axes avancés correspondent au type de profil d'Argüelles : 1. évoluer dans des contextes de changements sociaux ou de transition causant des formes d'insatisfaction (celui des mouvements sociaux de 1968) 2. remettre en question l'autorité des traditions religieuses (dans un sens anti-institutionnel) 3. proposer des enseignements novateurs. Titulaire d'un doctorat en histoire de l'art obtenu à l'Université de Chicago (1969), Argüelles enseigne dans ce domaine. Il s'inscrit dans le sillage des mouvements de la contre-culture et plus précisément dans la sous-culture psychédélique (Mayer 2013 :264). Son cursus, au cours duquel il aurait étudié les textes importants des courants ésotériques occidentaux, comme ceux de Jakob Böhm (1760-1839) ou d'Alice Bailey (1880-1949), mais aussi les traditions tibétaines, l'astrologie et le chamanisme, fait de lui le « chercheur spirituel » par excellence (Mayer 2013). Il aurait aussi développé des formes d'engagement socio-politique par son affinité avec le mouvement des droits civiques

[187] "The distinction between charisma and charismatic leadership is very important. There can be many different types of charismatic leaders who display a wide range of possible behaviour, but charisma is limited to a particular authority relationship between the leaders and their followings" (Barnes 1978 :2).

et la justice sociale, organisant des festivals pour la « paix globale » en collaboration avec des réseaux pan-indianistes américains (Mayer 2013 :265).

Dans son fameux livre *Le Facteur Maya* (1987), il invite à se détourner du progrès et des technologies modernes pour se tourner vers le monde intérieur « intuitif » (Casutt, 2012 :40). Dans sa pensée, l'identité maya est accessible à tous, elle est ainsi universelle, cela à condition d'adhérer à ses théories new age, comme l'illustre le passage suivant :

> (…) 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 (Argüelles, 1987 :210 – cité par Casutt, 2012 :41).

Cet artiste et auteur indépendant inspire toute une génération de néo-mayas, qui reproduisent cette vision du Maya mythique et universelle. Dans les points qui vont suivre, il s'agira de comprendre les interprétations de « 2012 » dans des univers millénaristes qui s'inscrivent dans le sillage d'Argüelles.

6.4. « 2012 » en Suisse romande

6.4.1. Introduction ethnographique et contextuelle[188]

Dans le cadre d'une recherche empirique menée en Suisse romande au sein de cercles de spiritualités alternatives, quelques mois avant le 21.12.12, l'une des rencontres observées s'est avérée particulièrement intéressante pour la centralité du thème « 2012 ». Il s'agissait d'un atelier perçu comme « initiatique » et qui avait pour but de préparer à recevoir « la nouvelle énergie »[189]. L'activité se déroulait à Lausanne, au cœur du centre-ville, à 100 mètres de l'Église Saint-François, dans un « Centre de santé » appelé « 12 Terre »[190]. Le groupe est composé d'une trentaine de personnes, présentes sur deux jours et à majorité féminine[191]. Les deux jours sont divisés en deux sessions d'environ huit heures, entrecoupées de pauses.

---

[188] Les deux illustrations ethnographiques présentées dans ce chapitre ont fait l'objet de deux publications : Manéli Farahmand, *working paper*, « Ethnographie de la fin du monde. « 2012 » chez les acteurs de nouvelles voies spirituelles en Suisse romande », cahiers de l'Observatoire des Religions en Suisse, ISSN 2297-2021 (Print), ISSN 2297-203X (Online), 28 pages.
https://editjahia.unil.ch/cms/sites/issrc/home/menuinst/publications/working-papers.html et Manéli Farahmand, article, « Une date, deux discours ? Le 21 décembre 2012 en Suisse et au Guatemala », chapitre 2 du Cahier N°12 de *Religioscope*, dirigé par Jean-François Mayer, qui en est le co-auteur, Avril 2014, pp. 15-37.

[189] Dans les points qui suivent, les termes entre guillemets sont des expressions émiques.

[190] Voir http://www.12terre.org/, consulté le 2 octobre 2012.

[191] 7 hommes et 23 femmes, dont 4 personnes entre 25 et 30 ans et le reste du groupe dépassant la quarantaine. La plupart sont thérapeutes alternatifs, issus de la classe moyenne supérieure. Certains pratiquent déjà d'autres disciplines rattachées à l'usage du « son » au sein du *cultic milieu* suisse, en l'occurrence les ateliers de « Sons tibétains sacrés » donné par Eric Dardenne, à Lausanne. Je me trouve donc face à un groupe familier de ce type de rencontre. Certains se connaissent d'ailleurs d'ateliers antérieurs.



Flyer du stage, septembre 2012. © Gabriela Gomez

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 à l'« Activation de l'ADN avec le Chant® ». Un premier aperçu du message d'accueil de son site nous indique qu'elle se situe effectivement dans un univers symbolique new age, puisqu'elle souligne la présence de « signes positifs » concernant un changement imminent et inéluctable :

> La Nouvelle Energie nous a conduits à un point de non-retour. Nous sommes arrivés aux confins de ce que pouvait la physique de cette dimension, alors nous sommes en train d'en "sortir" pour devenir quantiques. Le pas suivant n'est pas la 5ème dimension, mais un saut quantique. Le défi pour l'humain d'aujourd'hui est de créer un pont entre la conscience humaine et le champ quantique de l'ADN pour réintégrer notre état naturel : la multidimensionnalité. Ce pont EST la musique. La musique est un langage quantique qui vibre et résonne dans toutes les dimensions permettant la communication et l'échange d'attributs entre elles. Si tu es arrivé jusqu'à moi, c'est sans doute parce que ton âme est en train de te signaler le chemin du son comme une porte importante pour ton évolution. J'espère avoir la joie de chanter avec toi à la conscience cellulaire ! *Plein d'amour, Gabriela.*[192]

Dans sa vision, le changement est amorcé, les individus sont invités à « revenir » à un état antérieur, « naturel », en effectuant un « saut » vers leur intégration holistique « multidimensionnelle ». Sont présentes les idées d'un changement qualitatif vers une étape supérieure, induite par un mouvement de retour à un état originel. Apparaît aussi l'absence de hasard – *« les âmes choisissent leurs rencontres »* –, le langage se veut proche de celui de la physique quantique et de la biologie moléculaire, ceci pour promouvoir des possibilités de

[192] Information en page de garde de son site officiel : http://gabrielagomez.org/?lang=fr, consulté le 23 février 2018.

dépassement des limites humaines (« activation des potentialités cachées de l'ADN »). A ce registre para-scientifique est ajouté un outil pour accéder à cet état originel, à savoir « la musique ». Dans cet esprit, Gabriela Gomez sillonne également les circuits transnationaux pour proposer des initiations ou des formations thématiques dont elle a déposé la marque[193]. Cette protection indique que l'on se trouve face à une volonté de la part de Gomez d'inscrire sa pratique dans un « marché spirituel » (Van Hove 1999), qui se trouve être compétitif. L'idée de « marché spirituel » met en évidence la présence de logiques de marché, au centre desquelles est placé le choix individuel. L'emploi du terme « marché » souligne quant à lui « la disparité des courants existants », contrairement à la notion de « religion » qui présuppose une homogénéité (Van Hove, 1999 :164). Le dépôt d'une marque est ainsi au cœur de la stratégie de développement commercial des enseignements de Gomez, qui gère ses activités comme une entreprise.

Ce fait nous renvoie aussi à l'analyse de Mayer sur les spiritualités holistes comme « offres » circulant au sein une sous-culture préétablie, dite *cultic milieu* :

> Ce milieu plus large, dans lequel s'insèrent les *cults*, qui leur donne une base de crédibilité et fournit un réservoir potentiel d'auditeurs pour les messages qu'ils diffusent. Ce milieu "donne continuellement naissance à de nouveaux cults, absorbe les débris de ceux qui disparaissent et crée de nouvelles générations d'individus ayant une inclination pour les *cults* (Mayer, 2006 :99).

Le *cultic milieu* constitue une plateforme encourageant « la multiplicité d'expériences successives ou simultanées », qui provoque à son tour « un syncrétisme des références » (Mayer, 2006: 101-104). Pour Mayer, ces « syncrétismes » découlent d'une « logique de marché » dans un sens large de « marché spirituel », qui pousse les acteurs à tendre vers des « objectifs commerciaux » (Mayer, 2006: 103-106).

Un détour par les recherches sur les nouvelles spiritualités en Suisse s'avère donc utile ici, afin de comprendre les frontières et les traits sociologiques du phénomène. Les résultats d'une sélection de projets du Programme national de recherche « Collectivités religieuses, État et Société » (PNR 58), dirigés par Jörg Stolz et Judith Könemann, montrent que la société suisse est aujourd'hui sécularisée. Elle présente une diminution de la religiosité chez la population depuis les années 2000 et une augmentation de la concurrence des institutions séculières dans des domaines publics traditionnellement pris en charge par les églises[194]. Les

[193] « Activation de la Glande Pinéale® » (2015) ; « Biologie Quantique®. Module de Rajeunissement Cellulaire » ; « Champ Quantique de l'ADN® » ; « Reiki Unitaire, Reiki du Son® »[193] ; « Activation de l'ADN avec le Chant® » ; « Activation du Corps Solaire® ».

[194] Jorg Stolz et Judith Könemann (dirs.), « 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

recensements nationaux sur la pluralité confessionnelle en Suisse montrent que les processus de sécularisation se sont accélérés depuis la fin des années 1990. En effet, les premiers résultats de l'« Enquête sur la langue, la religion et la culture » (OFS 2014) quant aux pratiques et aux croyances religieuses et spirituelles en Suisse indiquent que le nombre de catholiques a baissé de 20% entre 1970 et 2014, que le nombre de protestants a baissé de moitié, et que la proportion de personnes se disant « sans confession » a considérablement augmenté, passant de 1.2% en 1970 à 22% entre 2012 et 2014 (OFS, 2014 : 6). Cette enquête de l'Office fédérale de la statistique (OFS) a également pour intérêt d'intégrer la dimension des pratiques, ce qui permet d'observer les différentes façons dont une population peut appréhender la « spiritualité ». Il est ainsi indiqué que 22% des personnes interrogées utilisent des objets dans le but de trouver la « chance, la protection ou la guérison ». 19% pratiquent une « technique basée sur le mouvement ou la respiration comme le yoga, le Taï-chi ou le Qi gong. Dans ce champ, l'OFS signale 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%) » (OFS, 2014 :20). Cette différence numérique peut être expliquée par les théories de Heelas et Woodhead (2005). Selon ces auteurs, si les thèses de la sécularisation ont jusqu'alors focalisé leurs analyses sur les changements de mœurs chez les hommes urbanisés, elles ont occulté le fait que le tournant culturel, amorcé avec les changements sociaux dès les années 1960, implique avant tout des changements structurels pour les femmes, qui, en entrant dans le monde du travail, augmentent leur capital économique (Woodhead, 2012 :240). Ce qui leur permet, une fois les enfants hors du foyer, d'adhérer à des milieux religieux non conventionnels qui proposent des offres thérapeutiques axées sur le bien-être[195]. Heelas et Woodhead affirment en outre que le tournant subjectif induit chez les femmes est un subjectivisme de type relationnel, porté vers le monde associatif et l'univers du soin, ce qui les rend plus enclines à créer et à intégrer le milieu holiste, tandis que les hommes expriment eux un subjectivisme individuel et éprouvent peu d'attrait pour ces milieux thérapeutiques :

> The answer must lie with the fact that the subjective turn involves not one but two modes of moral individualism or autonomous selfhood. One is more characteristic of men, which means they are not likely to be attracted to the associational activities of subjective wellbeing culture in general or the holistic milieu in particular. The other largely involves women, which means they are much more likely to be attracted to these spheres (Heelas et Woodhead, 2005 :95).

religieuses, Etat et société ». Cahier thématique IV, novembre 2011, pp. 8-9. URL : http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Themenheft04_FR.pdf, consulté le 14 novembre 2013.

[195] Ce passage s'inspire de la lecture de Heelas et Woodhead par la Prof. Irene Becci, « cours d'introduction à la pluralité religieuse contemporaine en perspective socio-anthropologique », Université de Lausanne, 2012-2017.

Même si le tournant subjectif concerne les deux genres, le milieu holiste est composé d'une majorité de femmes (Heelas et Woodhead, 2005 :98). L'âge représente aussi un facteur déterminant dans le tournant subjectif. Heelas et Woodhead indiquent que 73 % des personnes actives dans ce milieu, à Kendal, ont 45 ans ou plus (2005:107). Les raisons de ces déséquilibres sont à chercher notamment parmi les facteurs historiques évoqués plus haut. Ces éléments expliquent la présence d'une majorité de femme de plus de 45 ans dans cet atelier à Lausanne. Des échanges informels sur leur parcours indiquent qu'elles sont issues des classes moyennes supérieures, urbanisées, que certaines sont à la retraite ou travaillent à temps partiel. L'enquête, menée quatre ans plus tard et publiée dans le livre *Religion et spiritualité à l'ère de l'égo* (Stolz *et. als*. 2015), montre que les « alternatifs » représentent en Suisse 13.4% de l'échantillon, enregistrant une forte croissance sur quelques années. Les thèses de Heelas et Woodhead sont donc à l'avant-garde d'un phénomène aujourd'hui grandissant en Suisse. Dans son enquête menée dans ce contexte national (1993)[196], Mayer observe l'émergence de groupes aux frontières poreuses qui, de par leurs formes et structures, questionnent les limites de la catégorie « religion » (Mayer, 1993 :31). Il observe l'usage d'un registre commun dans ces milieux, avec la récurrence de termes tels qu'« énergie », « réincarnation » ou « vibration », ainsi qu'un intérêt pour des thèmes comme l'écologie ou le végétarisme. L'enseignement de Gomez s'apparentait à une « nouvelle voie spirituelle » (Mayer 1993) combinant syncrétisme des références, holisme et quête de santé. Le *cultic milieu* suisse est aujourd'hui en voie de devenir *mainstream*, l'atelier de Gomez se déroule en plein centre-ville de Lausanne, avec des affiches et flyers mis en évidence dans l'espace public.

L'atelier « Activation de l'ADN avec le Chant® » est divisé en deux parties. La première partie se déroule sur un fond d'explications théoriques et de récits mythiques qui servent de base à la seconde partie pratique qui lui succède. L'ensemble de la rencontre est axé sur l'idée de la « nécessité » de « préparer » les humains au « changement d'énergie » depuis la « convergence harmonique » de 1987, censée atteindre son pic le 21.12.12. Gabriela Gomez s'inscrit ainsi explicitement dans l'héritage de José Argüelles. Pendant la première partie de l'atelier, Gomez place l'ADN humain au centre de ses représentations sur « 2012 ». Elle le présente comme un élément « multidimensionnel ». A chacune des couches de l'ADN est associée une « fréquence harmonique sonore ». « La première couche est le génome humain, elle contient les informations biologiques », me dit-elle. Plus on avance dans les couches, plus elles sont considérées comme des strates d'« informations spirituelles » à « activer » pour

[196] Où il croise à la fois des données d'archives, des données d'observations et de recensements qu'il établit sur la base de questionnaires.

supporter corporellement la « nouvelle énergie » et pour « ascensionner » dans l'« Ere Quantique »[197]. Elle inscrit ces représentations dans un héritage chrétien et new age, en référence à une hiérarchie céleste. Ainsi, Gomez 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 outil de l'« activation adnéique ». Le son est perçu comme une « vibration envoyée aux cellules », ce qui aurait pour effet de les mettre en mouvement. Il ne s'agit pas ici de n'importe quel type de son ; chaque ton, note et verbe qui l'accompagne est calculé et pensé de manière minutieuse selon la couche visée par le rituel. La musique est pour elle « le meilleur moyen de se connecter avec la dimension spirituelle » (Gomez, 2014 :42). À ce vocable para-scientifique autour de l'ADN est donc associée la méthode du chant, qui consiste, lors de cet atelier, à réciter collectivement des « attributs divins » en hébreu pour procéder rituellement à l'« activation ». Chaque « couche » de l'ADN, de même que chaque « attribut », sont corrélés à une couleur, à un « rayon sacré » et à un Archange[198].

6.4.2. Le système de Gomez sous l'angle du « bricolage religieux »

Il résulte de ces combinaisons un système de correspondances hétéroclite qui assemble des symboles extraits de leur contexte historico-religieux initial. Il est possible d'analyser ce récit sous l'angle du « bricolage » de Françoise Champion, c'est-à-dire que des fragments issus de grandes traditions religieuses deviennent alors des « ressources » par leur mise en cohérence (Champion 2004). Ce bricolage se trouve en porte-à-faux avec les thèses de Mary sur le bris-collage post-moderne de type individualiste, qui consiste en un « simple collage » ou en une « décomposition de la religion sans perspective de recomposition » (Champion, 2000: 532). Dans un article ultérieur, portant 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 post-modernes ». 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

[197] Voir aussi l'article paru à son sujet dans le magazine de spiritualités alternatives suisses : Gabriela Gomez, « Activation de l'ADN avec le Chant », *Recto Verseau*, *le bien-être, Corps et Ame,* « La guérison par les Sons et la voix », Hors-série, n°248H, Janvier 2014, pp. 41-44.

[198] Le bleu est associé à la note sol et à des qualités humaines comme « la force, la foi et la volonté ». Ces éléments sont placés sous la responsabilité de l'Archange Michaël. La « première couche de l'ADN », celle du génome est par exemple activée par la formule hébraïque *Keter Etz Chayim*, qu'elle associe à l'« émotion, la dualité de soi, la féminité, l'amour de soi et au plan divin ». Le gardien de cette couche est cette fois-ci l'Archange Métratron.

> inabouti – les contradictions et les incompatibilités, les bris-collages post-modernes valorisent le « fragmentaire », l'« éclaté », « le morcellement et le goût des cohabitations incongrues » (Champion, 2004: 64).

La lecture des paradigmes d'interpénétrations culturelles dégagés par Mary, sur la base d'une revue de la littérature, tient en trois notions. Premièrement, 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 « ré-appropriation » d'éléments endogènes dans des processus de resignifications exogènes. Deuxièmement, il met 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, également 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 umbanda. A partir de la lecture classique de Mary, Champion offre une nouvelle lecture de ces processus, qu'elle applique aux logiques du bricolage contemporain (2004).

Premièrement, elle met en exergue la « réinterprétation consciente » qui intervient souvent dans les nouvelles compositions religieuses. 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 ou dans la nouvelle valeur accordée à la santé (Champion, 2004 :67). 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-syncrétiste. Troisièmement, l'« englobement » constitue aussi 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 (Champion, 2004 :68). Elle considère enfin, de manière plus approfondie, un dernier procédé de bricolage, le plus répandu selon elle, celui de

la logique « pragmatique ». Il 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 » (Champion, 2004 :70).

Le bricolage à l'œuvre dans le système symbolique proposé par Gomez lors de « Activation de l'ADN avec le Chant® » est caractérisé par 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 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, une volonté d'homogénéisation entre science et spiritualité, par le biais de références à la physique et à la biologie quantique.

Ces références religieuses sont intégrées, mais elles sont d'abord épurées de leurs sémantiques officielles, puis re-substantialisées au travers d'images. Ainsi se présente par exemple, une image stéréotypée des catégories de genre : certaine « couche de l'ADN » sont associées à l'émotion, à la dualité, au féminin, etc. On observe aussi des images contemporaines alternatives (ex. de la resignification du rôle et des attributs de l'Archange Michaël). De plus, ce bricolage est à rapprocher d'un autre procédé, celui de l'« englobement ». Apparaissent ainsi des références en dehors de leurs contextes institutionnels particuliers et qui se trouvent assemblées avec d'autres formes symboliques issues des grandes traditions religieuses. Celles-ci semblent constituées d'« éléments ressources » qui viennent nourrir le millénarisme de Gomez. Par conséquent, cette multiplicité de registres a pour avantage de toucher un public large issu de différents *background*s religieux, chaque participant y retrouvant ses repères propres.

6.4.3. Les influences néo-mayanistes dans le système de Gomez

L'enseignement de Gomez entre aussi en résonance avec les théories néo-mayanistes sur « 2012 ». La conception de « 2012 » proposée lors de cet atelier s'inscrit dans la ligne des représentations nord-américaines du « changement de paradigme ». Cette influence transparaît dans la centralité accordée à l'événement de la « convergence harmonique », considérée comme décisive, mais qui se voit réinscrite dans une nouvelle historicité,

spiritualisée :

> La planète Terre est entrée dans un processus d'intégration d'une nouvelle énergie. Deux dates-clé sont en lien avec ce processus : 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. (Gomez 2012)[199].

.

Cet événement marque alors le début du millénarisme new age autour de « 2012 ». La continuité avec le néo-mayanisme apparaît aussi dans l'intégration du thème de « l'accélération de l'augmentation de la fréquence vibratoire » à son récit initiatique :

> 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. (Discours de Gomez, Lausanne, 2012).

En effet, on retrouve notamment ces idées chez Ian Xel Lungold (1945-2005), précédemment cité, un relecteur californien des systèmes calendaires mayas. Celui-ci a publié et animé des conférences publiques sur la notion d'« accélération du temps »[200]. La représentation du « grand alignement galactique » du 21.12.12, diffusée entre autres par le néo-mayaniste John Major Jenkins (1964-2017) dans *Cosmogenèse Maya 2012* (1998), est également à l'ordre du jour. En continuité avec Jenkins et dans le cadre de l'intégration d'une interprétation astronomique, 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 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. (Discours de Gomez, Lausanne, 2012).

Par contre, la nouveauté de cette représentation par rapport à la vision néo-mayaniste des années 1980-1990 réside dans l'intégration d'une dimension thérapeutique. Cette dimension rapproche cette lecture à celle des spiritualités holistes décrites par Heelas et Woodhead (2005).

En effet, dans la perspective émique, des techniques psychophysiques de prise en charge du « stress organique » sont associées dans le discours à cette « accélération ». Ceci, pour « aider » le corps à passer le cap. Dans cette logique, le corps doit donc se « spiritualiser » :

---

[199] Les citations ci-dessous sont issues de la conférence introductive donnée par l'animatrice de l'atelier le 20 décembre 2012, à Lausanne, en Suisse.

[200] http://www.youtube.com/watch?v=fPvC7dv-ROo&feature=relmfu, consulté le 8 octobre 2012.

dans les termes de Gomez, il doit se « subtiliser » et se « dé-densifier » en vue de « l'intégration de la nouvelle énergie ».

6.4.4. Le glissement d'un millénarisme global dans une culture locale

Mon analyse des discours de Gomez permet d'identifier, d'une part, un glissement discursif du millénarisme néo-mayaniste 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 permet de susciter l'intérêt d'une plus grande palette d'individus : praticiens, thérapeutes alternatifs indépendants, femmes au foyer ayant passé la cinquantaine, chercheurs spirituels. Toutes ces catégories manifestent un intérêt particulier pour le corps et le développement personnel. Ce glissement traduit aussi des logiques propres à des processus de transnationalisation (Capone 2004) et de vernacularisation (Bowman et Valk 2012). Au contact du *cultic milieu* suisse, qui répond aux intérêts des « alternatifs » (Stolz et Schneuwly-Purdie 2015), le discours millénariste de Gomez prend la forme d'un New Age spécifique. Celui-ci s'inscrit à la fois dans un héritage judéo-chrétien et dans les tendances actuelles de la nébuleuse mystico-ésotérique de Champion (1996). 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 nécessairement par un développement personnel. C'est précisément dans la nature de cette quête que la nébuleuse se distingue des autres formes de religiosité. Dans celle-ci, un milieu émerge qui se compose de réseaux aux frontières lâches et d'une multitude de thérapies et de méthodes dites alternatives (ou parallèles) aux médecines allopathiques et aux psychothérapies hégémoniques. L'objectif central est, pour ces acteurs, celui de la « guérison ». Champion constate que cette quête de « guérison » représente souvent l'accès principal à la nébuleuse et l'une des motivations premières des participants. Les modalités de participation à la nébuleuse sont souples, non coercitives, et non dogmatiques. Elle détermine cinq étapes dans l'itinéraire d'un nébuleux mystico-ésotérique (Champion, 1996 :238) :

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[201]

[201] Après cette mobilité, la personne peut, dans certains cas, s'engager dans une voie plus exclusiviste ou continuer à expérimenter une diversité d'offres dans l'optique du *believing without belonging*, c'est-à-dire hors des institutions religieuses et avec une autonomie totale du sujet (Davie 1990).

Dans le cas de figure de l'atelier avec Gomez, les échanges informels avec les participants témoignent d'un schéma similaire. L'impulsion première est bien guidée par cette quête de « guérison » ou de « mieux-être ». Parallèlement à la dimension thérapeutique, le système symbolique de Gomez s'inspire de théories new age nord-américaines non-mayanistes, c'est-à-dire sans relation directe avec les cultures mayas. Théories qui opèrent une lecture du changement de paradigme, sous l'angle des notions de « transition » et d'« énergie ». Ce fait transparaît dans les nombreuses références à Lee Caroll, figure centrale des cercles new age états-uniens des années 1980, qui a publié de nombreux textes, traduits en différentes langues, sur le « changement de la grille magnétique terrestre » par « Kryeon ». Kryeon est, selon lui, une figure céleste, dite aussi « maître ascensionné ». Dans notre cas d'étude, Gomez déclare également communiquer avec lui par la voie de *channeling* :

> Au moment où la Terre a dit : « Oui, je suis prête au changement, venez m'aider », Kryeon est venu changer les câbles de sa grille magnétique. C'est tout un réseau de communication avec l'ADN. Ça a duré plus de douze ans... Depuis, il y a un échange d'informations entre notre ADN, qui est notre grille microcosmique, la grille magnétique terrestre et la Terre … 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. (Discours de Gomez, Lausanne, 2012)[202].

La Terre est ici conçue comme une entité vivante pourvue d'une conscience et dotée de capacités de décision. Elle intègre un système de correspondance organique avec les individus. La praticienne Gomez place ainsi la « reconnexion » des individus à la Terre comme un processus essentiel pour initier le changement. Ici, la conscience écologique se traduit par une représentation spécifique, anthropomorphe, de la Terre, pourvue d'un *agency* dans les processus de changement. Cette représentation n'est pas accompagnée d'action socio-écologique concrète. La théorie de l'« activation des dimensions adnéiques » en synchronicité avec la Terre, entité vivante ayant une conscience propre, est développée en particulier par Caroll *Les 12 couches de l'ADN* (2011).

Comme nous pouvons le constater, le système de Gomez s'inspire de nombreuses sources[203]. A ce système éclectique, dont la généalogie est susceptible d'être reconstituée, Gomez apporte sa marque de fabrique, en lien avec sa trajectoire personnelle[204]. Il s'agit du chant et

[202] Conférence introductive de l'atelier, *op. cit*.
[203] Notamment Lee Caroll, auteur qu'elle mentionne spécifiquement dans la bibliographie de son enseignement.
[204] Comme nous le verrons aussi par la suite, les thérapeutes holistes circulant dans les milieux néo-mayas trouvent leur principale source de légitimation dans leur trajectoire personnelle ; les expériences mystiques ou d'éveils, ainsi que les méthodes d'accompagnements sont expliquées par tel ou tel événement biographique ou par le récit de l'intégration de tel ou tel outil.

du travail avec le son[205], une discipline aujourd'hui sécularisée. Mais elle relie celle-ci au langage des spiritualités holistes en la combinant à un lexique emprunté à la biologie moléculaire. Avec la dimension du son et du chant, elle s'inscrit encore une fois dans tout un milieu thérapeutique alternatif axé sur les mêmes outils. La spécificité de l'approche de Gomez réside donc non pas dans l'originalité de sa démarche ou de son contenu, mais dans sa composition qui, comme nous venons de le voir, est pré-contrainte.

D'autres thèmes caractéristiques des idéaux de la deuxième vague du New Age (Sutcliffe, 2003) sont apparus lors de cet atelier, tels que celui, le plus évident, de l'attente d'un « nouveau paradigme collectif », initié d'abord sur le plan intérieur, et donc invisible. Cette idée, comme nous l'avons vu, a été amplement développée dans *The Aquarian Consipracy* de Marilyn Ferguson (1980 :23) qui, dans cette optique, mobilise une variété de thèmes : la « réhabilitation du pouvoir féminin » ; la « réconciliation entre son féminin et masculin intérieurs » ou encore le retour à « la multidimensionnalité de l'être ». Autant d'idées exprimées dans les significations attribuées aux « couches adnéiques » chez Gomez à Lausanne.

Le thème du passage à une « cinquième dimension », abordé lors de cette rencontre, semble, quant à lui, trouver une forte résonance dans le propos de la thérapeute canadienne Amlas-Marie, ancienne élève d'Osho aujourd'hui intégrée dans les circuits transnationaux de spiritualités alternatives. Dans son texte publié en 2012, *Restaurer le plan divin sur terre,* elle déclare avoir écrit sous c*hanneling* avec l'Archange Michaël, au sujet des modalités de passage à une « cinquième dimension » à la date du 21.12.12. Plusieurs participants à cette rencontre ont même déclaré qu'une « lecture consciente » de ce livre « à très haute vibration » suffisait pour « activer l'ADN »[206].

Pour atteindre le nouveau millénium idéalisé, représenté ici à travers l'image de « cinquième dimension », Gomez considère que le passage par une étape de « crise » rythmée de « catastrophes » est inévitable. Le caractère « urgent » du « sauvetage » de la Terre est donc mis en avant. Les personnes qui résisteraient aux changements risqueraient, à ses yeux, de ne pas survivre à la transition. Dans cette vision catastrophiste, la seule manière d'éviter la mort

[205] Par exemple, au Reiki Unitaire, tradition d'origine asiatique aujourd'hui globalisée sous la forme d'une thérapie alternative et existant aussi dans les circuits suisses, Gomez ajoute la technique du « son » et dépose ainsi une nouvelle marque « Reiki Unitaire, Reiki du Son®.

[206] Amlas-Marie postule l'existence de différentes dimensions en dehors de la 3D, chacune contenant sept sous-dimensions. Dans les « plans supérieurs » de la 4D, les 6ème et 7ème sous plans correspondraient au niveau d'élévation, en 2012, de plusieurs individus sur Terre. Le passage à la 5D nécessiterait de lâcher la conception traditionnelle du temps linéaire, la notion de maladie et de mort, qui appartiendraient à la 3D, afin de construire des relations harmonieuses entre « énergie masculine » et « énergie féminine » et avec la nature (Amlas, 2012 :177, 159).

pendant cette étape cruciale est d'« élever sa conscience », ce qui est rendu possible par l'adoption de sa technique. Gomez propose donc une voie de salut, elle se profile ainsi, dans une acception sociologique, comme productrice d'un système religieux ou, pour le moins, spirituel ou symbolique. Pour le sociologue des religions Roland Campiche, « 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 » (Campiche, 1995 :84-85). Tout au long de sa conférence introductive, les participants interagissent avec Gomez pour finir ses phrases, apporter des compléments d'information. Ils semblent tous informés de la « situation ». Le consensus apparent autour de ce discours surprend: comment est-il possible qu'un système aussi complexe et éclectique entre en résonance avec les représentations d'une majorité de participants ? Une telle adhésion collective s'explique par la dimension de l'autorité. Pour Champion, l'expérience personnelle est centrale dans la détermination de « sa vérité » en milieu holistique, un fait qui s'explique, selon elle, 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* » (Champion, 1995 :238). Cette pluralité, ou ce pluralisme, promu à l'interne de la nébuleuse, semble toutefois relatif par rapport au cas de l'atelier de Gomez. La personnalisation de l'expérience, si fréquemment mobilisée dans la littérature sur les nouvelles spiritualités et le New Age, se transformait sous nos yeux en un jeu de mimétisme collectif qui effaçait les divergences. Les réponses des participants s'uniformisaient au fil du stage, les sensations s'homogénéisaient, les références convergeaient. Dans la continuité de la critique de Wood sur l'idée de « l'autorité propre » en milieu holistique (2010), la pratique observée lors de cet événement révélait des formes d'adaptation collective à l'approche normative de Gomez. A la fin de l'atelier, les participants exprimaient le même avis sur la question, un avis qui adhérait au point de vue hégémonique.

6.4.5. Nouveau millénarisme et enjeux

Ces données nous invitent à réfléchir sur l'apparition d'un discours « millénariste » chez certains « alternatifs » de Suisse romande initialement portés sur des pratiques thérapeutiques alternatives et sur des représentations généralement rattachées à des spiritualités globalisées[207]

[207] Réincarnations, pratiques divinatoires, spiritualisation de la nature, etc.

compatibles avec cette version de « 2012 »[208]. Comme nous l'avons vu, par « millénarisme », il est entendu ici l'espoir individuel ou collectif en l'avènement d'un nouveau millénium qualitativement meilleur que le précédent. Le millénarisme observé dans le cadre de cet atelier est fondamentalement optimiste et se distingue des millénarismes traditionnels de type judéo-chrétiens. L'avènement du nouveau règne espéré n'est pas extra-mondain, mais intra-mondain, il est ainsi immanent. La quête de bien-être et celle d''immortalité - par le dépassement des limites humaines[209] - est conçue comme pouvant se réaliser dans le présent. Toutefois, cette quête terrestre est envisagée dans la durée, ce qui permet de conserver un certain flou sur la longueur concrète de la « transition », qui est une idée fondamentalement structurante et stratégique dans les milieux new age.

A l'inverse de l'eschatologie chrétienne, ce millénarisme postule une libération humaine et historique, et non un salut final dans le Christ. Dans cette libération, les individus sont aussi loin d'être perçus comme des sujets passifs. Ils sont vus comme des acteurs auxquels est dévolue une double tâche : celle de se « préparer » au changement et celle d'entretenir des relations avec un « monde invisible », qui émet des « particules d'informations » avertissant à la fois d'une hiérarchie céleste et des rythmes d'évolution la Terre. Ils se voient ainsi attribuer un rôle symboliquement attrayant et actif. Bien que des « figures invisibles » telles que les Archanges ou les « Maîtres ascensionnés » soient discursivement mobilisées comme des « soutiens » dans ce processus de transformation, il incombe avant tout à une certaine élite humaine, appelée « guerriers de lumière » – une sorte d'avant-garde spirituelle – de fournir l'effort principal.

6.4.6. Les enjeux de pouvoir autour de l'appropriation culturelle

La création de systèmes symboliques s'inspirant, même implicitement, de représentations ethniques, soulève la question complexe de l'appropriation culturelle. Comme nous l'avons vu, avec la transnationalisation des personnes, objets, images et rites, l'appropriation culturelle ne peut plus constituer un angle d'analyse en soi. Ceci en raison de la multilatéralisation des transferts qui amène au dépassement des oppositions classiques centres-hégémoniques *vs* périphéries-subalternes. Comme nous allons le voir dans la suite de ce chapitre, l'objet « 2012 » suscite des appropriations millénaristes de toutes parts : autant en

[208] L'enquête de Stolz *et. als.* (2015) ne relèvent jamais la présence de millénarisme chez les « alternatifs » suisses.

[209] Rajeunissement, quête d'immortalité, modifications cellulaires, activation des potentialités génétiques, eugénisme.

Amérique centrale que dans les pays occidentaux, et ce dans différents milieux sociaux. Avec la transnationalisation et la circulation accélérée des imaginaires sur le Web, la question n'est plus tant, d'un point de vue académique, de s'interroger sur la légitimité de la diffusion que sur les modalités de cette diffusion (ce qui la favorise, les personnes qui y contribuent, les contextes et le public visé, les relations de pouvoir qui la modélisent ou la déterminent). Cependant, nous le verrons plus loin, l'appropriation culturelle a de réelles conséquences matérielles, sociales et symboliques à l'échelle locale. Elle induit en effet une dimension de bénéfice matériel et structure les rapports de pouvoir (Hladki 1994).

Au cours de l'atelier de Gomez, l'usage de formes linguistiques judéo-chrétiennes dans des représentations attribuées initialement à des populations mayas - qui d'ailleurs n'apparaissent jamais dans son discours - produit un effet d'assimilation par incorporation. En dépit de leur circulation dans l'espace transnational, les messages sur « 2012 » restent soumis aux codes culturels du pays de reterritorialisation, tout en gardant ses formes globales. Ces messages évacuent ainsi les traits culturels d'origine - la dimension « maya » du sujet. Ce fait permet à Gomez de déposer la marque de son enseignement, sans se soucier des filtres éthico-juridiques et du thème épineux de l'« authenticité », tout au plus en intégrant des formes d'authenticisation qui s'adaptent aux lois du capitalisme global. Alors que, de manière symétriquement inverse, nous le verrons dans le prochain point, la non-commercialisation des activités et l'« authenticité » sont au centre des préoccupations des mouvements mayas guatémaltèques qui se réapproprient l'héritage classique des calendriers. Il observe donc des rapports de pouvoir entre une forme d'appropriation culturelle à l'autre.

L'absence totale de références aux « Mayas », à leurs « calendriers », à leur histoire dans le discours de Gomez, qui est pourtant d'origine mexicaine, pose question. Il ne faut toutefois pas nécessairement y voir la marque d'un désintérêt. Ce fait doit plutôt 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 le millénarisme autour de « 2012 » n'est pas l'élément central constitutif, sur le long terme, de cette « nouvelle voie spirituelle » (Mayer 1993). En effet, le développement de ces systèmes symboliques existait avant cette date et lui a survécu, « 2012 » n'a été qu'un prétexte pour les réactiver, les visibiliser dans l'espace public ou diffuser un message. Aujourd'hui, malgré l'imperceptibilité des faits attendus pour le 21.12.12, Gomez continue de diffuser ses enseignements sans les articuler

nécessairement à « 2012 »[210]. En outre, cette absence du référent « maya » indique que nous ne nous trouvons pas en présence d'un processus explicite d'exotisation (Altglas 2014a). En effet, Gomez ne passe pas par l'idéalisation d'une culture passée « éloignée » mais par le fantasme d'un retour à un *Age d'Or*. Cet *Age d'Or* passerait par le réveil de qualités génétiques supposément supérieures, associées à des civilisations mythiques du bassin méditerranéen relevant de l'Atlantide. Elle réinscrit ainsi la « transition » - associée ici à « 2012 » par conjoncture - dans un héritage gréco-romain, plus accessible à un public ouest-européen. Enfin, la dimension eschatologique, prise dans un sens philosophique, est conçue comme une transition sur un « plan énergétique », qui évacue la dimension historico-culturelle du message et la situe dans un espace-temps « méta ». Cette construction spécifique lui permet ainsi d'exporter plus facilement ses enseignements dans le champ transnational.

6.4.7. Millénarisme évolutionniste et néo-libéralisme

Les modalités d'organisation et de déroulement de l'atelier de Gomez sont également soumises aux lois et aux expressions, à la fois matérielles et idéologiques, du modèle économique néo-libéral (Gauthier 2009, 2012), sans que cela implique nécessairement un partage des valeurs (Huss, 2014 :53-54). En effet, ce modèle économique s'exprime à la fois dans le profil des participants et dans la dimension commerciale de l'événement. Ainsi, le profil des participants est celui d'individus socialisés, issus de la classe moyenne supérieure, plutôt urbanisés et ayant accès et recours aux nouvelles technologies. L'atelier lui-même présente un coût certain avec la mise en place d'une publicité autour de l'événement, notamment la production de flyer. De plus, des accessoires y sont vendus sur place. Cet atelier révèle une vision progressiste, qui évoque le « millénarisme évolutionniste » décrit par Bourdieu. Bourdieu voit dans ce millénarisme revisité l'expression d'une espérance des « classes aisées et privilégiées qui se jugent trop rationnelles pour accepter l'idée d'une émergence soudaine de l'absolu dans l'histoire » et qui se trouvent dépourvues de toute « image catastrophique » de celle-ci (Bourdieu, 1971 :313 – citant Reinhold Niebuhr, 1932). Par conséquent, le millénarisme observé dans le cadre de cet événement est aussi déterminé par la classe sociale des acteurs.

[210] Au sujet du caractère contingent de l'intégration de cette date dans ces milieux voir : (Mayer, 2013 : 268).

6.4.8. Neutralisation du politique

En dernier lieu, il est important de relever ici que ce « millénarisme évolutionniste » se traduit, dans le cadre concret de cet atelier, par la préconisation d'un « lâcher-prise » face aux problématiques sociétales et dans l'acceptation inconditionnelle de l'état actuel des choses. Dans la vision proposée, lutter est synonyme de « résister » (d'aller contre) au « dessein divin » conçu pour l'humanité. En effet, une interprétation de l'histoire de type téléologique est évoquée à travers le point de vue suivant : depuis la « convergence harmonique » de 1987, la Terre aurait pris un « train éthérique » qui suppose qu'elle se « purifie sur le plan karmique », cela avant de « devenir une étoile ». Dans cette interprétation, les catastrophes naturelles sont des « libérations d'énergies », c'est-à-dire des « nettoyages successifs » des « vies antérieures » de la planète. Ce rapport de causalité est conçu, par les acteurs, comme dépassant les volontés et les consciences individuelles. L'action écologique, sociale ou politique ne pourrait ainsi rien changer à cette fatalité dont l'issue reste, somme toute, extrêmement positive.

Ce détachement vis-à-vis d'actions collectives ou de prises de position dans l'espace public peut être relié au régime de valeurs des sociétés individualistes. Dans ces sociétés, comme le met en avant Champion, « nous sommes toujours davantage travaillés par le souci de soi et les soucis sur soi, chacun d'entre nous étant confronté individuellement au problème lancinant du comment « mieux vivre sa vie » » (Champion 2000). D'un point de vue émique, cette absence d'engagement est expliquée par des changements censés se manifester d'abord sur un « plan spirituel », avant de s'exprimer sur le plan de la matérialité (Fedele, 2013a :173). C'est ainsi que, dans le contexte nord-américain, le mayaniste californien Ian Xel Lungold insiste sur la nécessité de ce « lâcher-prise » vis-à-vis des problématiques sociales et écologiques. Dans sa conférence publique de 2005 « Le Calendrier maya. L'évolution continue », il conçoit dans ce phénomène un danger pour le « mental » qui, pour survivre face au stress provoqué par « l'accélération de l'énergie liée à 2012 », devra recourir plus fréquemment à l'« intuition » et à l'« intégrité personnelle ». L'accélération qu'il perçoit dans l'évolution de ces cycles échapperait ainsi à tout contrôle social. Les individus n'auraient aucun libre arbitre dans ce processus, puisqu'il répondrait à un « plan » programmé à l'avance par la « Conscience »[211]. Dans son discours, une forte « résistance du mental » provoquerait violence et conflits. Les injustices et inégalités présentes sont, pour lui, une étape intermédiaire avant l'effondrement final du système bancaire :

[211] Transcription écrite et traduite de la conférence de Ian Xel Lungold, *op. cit*.

> 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. Ce sera une épreuve, surtout quand nous verrons les autres en baver. On peut arriver à se contrôler soi-même, mais voir les autres piquer une crise, c'est pénible. (…)[212].

Enfin, le millénarisme de Gomez se développe selon des tendances évolutionnistes, à la fois prédictives (« depuis la convergence harmonique ») et contingentes (« le choix des âmes en 1987 »). Cette caractérisation s'accorde avec les logiques à la fois eschatologiques et rationalistes des sociétés occidentales. En revanche, l'imaginaire millénariste se présente de façon radicalement différente dans une région en résistance contre les modèles politiques et économiques néo-libéraux. Ainsi, au Guatemala, un contexte qui a connu des processus plus larges de sécularisation et de néo-libéralisation de ses régimes économiques, mais où la ferveur religieuse reste importante, des Mayas k'iche' associent le 21.12.12 à des luttes séculaires. Avant de détailler ce deuxième contexte ethnographique, j'aimerais approcher le champ du religieux contemporain en Amérique latine, cela en survolant rapidement les changements historiques qui y sont survenus depuis les années 1960, sur la base d'une littérature spécialisée, afin de dégager certains traits caractéristiques.

6.5. « 2012 » au Guatemala

6.5.1. Reconfigurations de la scène religieuse en Amérique latine

L'Amérique latine est emblématique en ce qu'elle incarne un contre-exemple aux théories sur la sécularisation dans les contextes occidentaux. Selon 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 n'y serait jamais sorti de la sphère publique. Les états latino-américains ont certes connu une laïcisation par rapport à l'emprise du clergé catholique au XX^{e} siècle (Blancarte 2009). Mais le religieux, loin de se réduire aux institutions ecclésiastiques, est resté intrinsèquement lié à tous les champs de la société civile (García-Ruiz et Löwy 1997). Les diverses formes de religiosité ou de spiritualité sont demeurées et demeurent des constructions collectives, mises au service de l'espace public et qui s'expriment dans des modes d'interventions. À la fin du XX^{e} siècle, le

[212] Transcription écrite et traduite de la conférence de Ian Xel Lungold, *op. cit*.

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. Selon le sociologue des religions Jean-Pierre Bastian, ce tournant participe d'un phénomène de « mutation religieuse des protestantismes et du champ religieux latino-américain » (Bastian, 1994 :201)[213]. A partir des années 1960, l'Église catholique latino-américaine se trouve divisée principalement entre deux courants concurrents[214]. Le premier s'inscrit dans la ligne pastorale du Concile de Vatican II (1962-1965). Il s'agit d'un groupe minoritaire qui s'oriente vers l'édification de communautés ecclésiales de base (CEBs) et une lecture libérationniste des textes bibliques. Le second courant est lui composé d'un catholicisme conservateur et réactionnaire. A la chute du socialisme et à la suite de répressions internes, le premier courant, celui de la théologie catholique de la libération, s'affaiblit de façon considérable et se recycle à travers différents domaines de la société civile. On assiste à un regain d'intérêt pour la cause des minorités ethniques, des femmes et pour les préoccupations écologiques, ce qui contribue l'établissement d'étroites relations avec des groupes protestants œcuméniques. Selon les thèses de Malik Tahar Chaouch (2008), la théologie de la libération se diversifie ainsi après la guerre froide et donne naissance à ces nouvelles « théologies libératrices » : féministe, indienne, écologique, noire. C'est dans cette période de « crise » identitaire de l'Église catholique latino-américaine que de nouveaux mouvements « protestants »[215] se multiplient de façon exponentielle[216]. En 1960 s'opère un bouleversement dans la configuration du

[213] Les éléments conjoncturels ayant contribué à cette transformation sont, pour 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 dans les milieux ruraux ainsi que des crises économiques à répétition (Bastian 1994 : 202-205).

[214] 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.

[215] Sur la pertinence de l'utilisation de la notion de « protestantisme » pour désigner ces mouvements en fonction de l'existence d'une continuité avec les protestantismes anglo-saxons, voir (Bastian 1994).

[216] Les protestants sont présents en Amérique latine, de façon minoritaire, depuis le XVIe 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 » (Löwy, 1996 :55). Bastian appelle ce mouvement le « protestantisme historique et libéral ». Cette tradition protestante latino-américaine est dominante jusque dans les années 1960. À partir de ces années, une scission au sein de ce protestantisme historique est observée. Cette division se produit entre les courants libéraux et les groupes fondamentalistes. Dans ce cadre, Bastian affirme que 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. L'objectif principal des protestants évangéliques fondamentalistes tient dans « la croissance numérique et organisationnelle » (Bastian,

champ religieux à l'échelle continentale. 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 Pentecôtismes (Bastian, 1994 :223). Les pentecôtismes émergent dans les sociétés latino-américaines au début du XX^{e} siècle, principalement au Brésil et au Chili. Ils s'inscrivent en rupture avec le catholicisme populaire dominant, auquel il s'oppose. Dans les milieux ruraux, ces groupes concurrencent le catholicisme grâce à leur capacité d'adaptation et d'intégration aux cultures et aux rites populaires. Selon le géo-politologue André Manlio Graziano, 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 de Vatican II[217]. Le développement massif des pentecôtismes latino-américains serait aujourd'hui un phénomène autonome, à la recherche d'une identité nationale[218]. Les spécialistes de la question sont d'accord sur l'importance du rôle joué, dans l'essor de ces mouvements sur le continent, par la « théologie de la prospérité »[219], qui envisage les problèmes socio-économiques de l'Amérique latine sous un nouveau jour et de façon symétriquement inverse à la théologie de la libération[220]. Elle propose un accès à l'abondance matérielle par une sorte de « rachat

1994 :209 et 218). Parallèlement, le secteur libéral du protestantisme historique latino-américain voit émerger en son sein des courants œcuméniques, qui se radicalisent au contact des théologiens catholiques de la libération. Ces groupes œcuméniques finissent également par se différencier de la tendance libérale traditionnelle.

[217] Dans leurs prémices, les mouvements pentecôtistes latino-américains dérivent du pentecôtisme nord-américain. Mais ceux-ci se seraient « nationalisés » durant la *Tercera Onda* de l'évangélisation protestante qui correspondrait à la phase *Neopentecostalista.* L'auteur s'appuie sur les textes de de Souza et de Magalhaes, selon lesquels l'Amérique latine aurait connu trois vagues d'évangélisation protestante : la première, qui s'inscrit dans la première moitié du XX^{e} siècle, est réalisée par des vaudois italiens, suivis de près par des luthériens suédois. La deuxième vague, qualifiée de « Pentecôtisme néo-classique », dure jusque dans les années 1970 et est effectivement menée par des missionnaires nord-américains. Mais cette deuxième phase se caractérise déjà par une progressive « émancipation des organisations étrangères et la création d'organisations locales ». Enfin, la dernière vague est caractérisée par la nationalisation des leaders pentecôtistes et le renforcement du pentecôtisme « comme force sociale et politique ». Il s'agit de la phase dite « néo-pentecôtiste ». À ce sujet, voir Manlio Graziano (2007 :72).

[218] Malgré le caractère autochtone de cette vitrine, ces églises dépendent directement des ressources de la transnationalité - organisations missionnaires, réseaux médias, politiques - auxquelles elles recourent notamment pour se médiatiser grâce aux techniques informatiques et audiovisuelles, et pour la formation de leurs leaders (Colonomos, 1994 :3).

[219] Son principal théoricien est le Brésilien Edir Macedo Bezerra, fondateur en 1977 de l'Igreja Universal do Reino de Deus, auteur de trente-neuf livres, parmi lesquels *Vida com Abundância*. (Colonomos, 1994 :74).

[220] La théologie de la libération implique une dénonciation de la pauvreté par un engagement social et politique collectif et cherche à renverser les structures de domination ainsi que le système de valeur capitaliste. A l'inverse, la théologie de la prospérité, elle, assure aux fidèles que s'enrichir n'est pas un péché et qu'ils se trouvent dans leur droit le plus fondamental dans leur recherche d'accession au bien-être et à l'abondance.

capitaliste »[221] lors de la conversion individuelle, synonyme de véritable renaissance dans ces milieux[222]. D'un point de vue organisationnel, les pentecôtismes se caractérisent en Amérique latine par leur division en une dizaine de sociétés religieuses distinctes. Souvent, le terme même de « pentecôtiste » n'apparaît pas dans leur désignation, la seule notion d'*evangelicos*[223] prévalant. Il s'agit donc de sociétés se présentant de façon distincte sur le plan nominal, mais révélant une référence commune au pentecôtisme sur le plan doctrinal et cultuel[224]. Récemment, un nouveau type de pentecôtisme s'établit à son tour dans les milieux urbains des sociétés latino-américaines, 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 ». A l'instar du pentecôtisme, il est influencé par le développement de la « théologie de la prospérité et de la santé » (García-Ruiz, 2006 :17-18)[225]. 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. Ce détour par les grands axes structurant les changements de la scène religieuse contemporaine d'Amérique latine a été l'occasion de souligner l'importance des articulations historiques entre le politique et le religieux dans cette zone, mais aussi l'importante croissance des mouvements pentecôtistes qui, nous le verrons, sont hégémoniques dans le contexte de ce prochain cas d'étude.

[221] Sur les oppositions entre théologie de la libération et pentecôtisme, voir (Bastian 2008) : La théologie de la libération élabore une « construction théorique du pauvre conscientisé » tandis que le pentecôtisme élabore une « catégorie du pauvre non pas au plan cognitif, mais au plan émotionnel dans une séquence rituelle » (2008 :103).

[222] Il s'agirait d'un accord passé entre Dieu « l'associé », et le fidèle. Cet accord sous-entend que toutes les biens matériels des fidèles appartiennent à Dieu, et qu'en échange de leurs donations, tout ce que Dieu possède d'immatériel - la paix, le bonheur, la santé, l'abondance matérielle, le bien-être, etc.- leur reviendrait.

[223] Selon Ariel Colonomos, 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 et libéral (Colonomos, 1994 :15).

[224] Le pentecôtisme s'est, au départ, développé au sein des milieux ruraux de la société latino-américaine constituant, selon Bastian, une forme d'outil de contestation, de résistance et de rupture face au caciquisme catholique hégémonique. Cette analyse permet à cet auteur de conclure que le rôle du développement des groupes protestants évangéliques (protestantismes populaires et pentecôtismes) dans les milieux ruraux des sociétés latino-américaines est d'« offrir un espace plus efficace de résistance et/ou d'adaptation à la modernité que les catholicismes populaires ».

[225] D'un point de vue doctrinal, le pentecôtisme est articulé autour de quatre principes théologiques structurant sa « conception de la personne, du monde et de l'existence sociale » (García-Ruiz 2006). Ces aspects sont le « baptême dans l'Esprit » (*glossolalie* notamment), la « guérison » (dons, miracles), le « salut » (par élection), et la « deuxième venue du Christ » (pré-millénarisme) (García-Ruiz, 2006 :10-23). Les néo-pentecôtistes, eux, font reposer leur système de représentations notamment sur ce que Jésus García Ruiz appelle une « eschatologie post-millénariste ». Cette vision doctrinale va être à l'origine de leur différence vis-à-vis du politique. Le post-millénarisme eschatologique transformant le monde en un « espace de reconquête » et un « lieu d'exercice du pouvoir », ce qui justifie la participation des néo-pentecôtistes à la vie publique (García-Ruiz, 2006 :10-23).

6.5.2. Scène religieuse contemporaine du Guatemala[226]

Ce schème de diversification religieuse à l'échelle continentale s'observe au Guatemala. A 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 dépossessions (García-Ruiz, 1988 :759). A partir des années 1950 et particulièrement à la suite du coup d'État de 1954, une nouvelle vague d'évangélisation apparaît sur le territoire avec la présence de nouveaux missionnaires. Les perspectives politiques de cette nouvelle vague tiennent dans le rétablissement de l'hégémonie de l'Église et dans le soutien du mouvement politique de la Démocratie Chrétienne (García-Ruiz, 1988 :759)[227]. Dans les années 1960, les fondamentalismes nord-américains sont de plus en plus présents dans le paysage religieux guatémaltèque[228]. Ils ont pour ligne directrice de contrecarrer l'aile conservatrice de l'Église catholique (García-Ruiz, 1988 :760)[229]. 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 l'Amérique latine[230]. Parallèlement à l'ascension des pentecôtismes, un culte ancien se perpétue. Celui-ci, datant de l'époque coloniale et combinant catholicisme et cosmovision maya, continue de se pratiquer notamment dans la zone de Santiago Atitlán, mais sous une forme aujourd'hui renouvelée. Il s'agit du culte de Maximón appelé aussi San Simón - mi-dieu / mi-saint- qui avait, auparavant, la fonction d'assurer la « cohésion culturelle » de cette région (Pédron-Colombani 2001 :4 ; MacKenzie 2009). Mais, avec la croissance des pentecôtismes, les adeptes de Maximón, cherchant à faire valoir une légitimité auprès d'un nouveau tourisme mystique, transforment leur culte à travers un réagencement symbolique en intégrant des éléments occidentaux, notamment des symboles ésotériques.

---

[226] À l'heure actuelle, la population indigène du Guatemala est répartie en six grandes familles ethnolinguistiques sur vingt-deux départements : Chol, Maya, Carib, Mam, Pokomam et K'iche'. Le groupe k'iche' est la famille d'appartenance ethnolinguistique des acteurs rencontrés dans le cadre de cette recherche.

[227] Cette mouvance se situe dans une tendance développementaliste *mainstream* des années 1950-1960, celle qui a précisémment précédé la théologie de la libération et dont l'objectif principal était la « modernisation économique » et le « développement industriel et technologique » (Löwy, 1998 :93).

[228] Au Guatemala, on dénombre 72 000 fondamentalistes en 1954, 346 000 en 1962, plus d'un million et demi en 1979. La progression est donc de 42% jusqu'en 1982 (García-Ruiz, 1988 :760-761).

[229] Ces protestantismes fondamentalistes, animés d'une idéologie anticommuniste nord-américaine, mettent en place des dispositifs de reconquête massive des sociétés guatémaltèques par des actions de prosélytisme et des méthodes de marketing (García-Ruiz, 1988 :760).

[230] Ainsi, 20 à 25% de la population totale est convertie dans les années 2000 (Pédron-Colombani, 2001 :8). En 2006, le paysage religieux guatémaltèque est composé de 58% de catholiques, de 25 à 30% de « protestants » pentecôtistes, de 15% de personnes sans affiliation religieuse et de 5% de personnes disant pratiquer la « spiritualité maya » (Althoff 2013 – citant les travaux de Grossman 2003 et Pew 2006).

Cette intégration confère à ce culte un caractère « néo-traditionnel » (Pédron-Colombani, 2001 :5).

6.5.3. Chamanisme et néo-chamanisme au Guatemala

C'est dans ce contexte de croissance rapide des mouvements fondamentalistes que de nouveaux rapports de force émergent sur la scène religieuse contemporaine du Guatemala. Les chamanes et guérisseurs traditionnels, confrontés aux modes d'évangélisation massive des pentecôtistes, déplacent le lieu de leur résistance dans le domaine thérapeutique (García-Ruiz, 1988 :762)[231]. C'est aussi dans la vague des mouvements hippies émigrés au Guatemala dans les années 1960-1970 qu'apparaît une certaine forme de New Age (Bastos *et. als.* 2013 :321)[232]. Les *seekers* sont alors attirés par des expériences mystiques associées à des aires culturelles « niées par la modernité » (Bastos *et. als.,* 2013 :322). La quête se traduit ainsi par l'exercice d'un « tourisme exotique » opposé à la modernité, dans le sens d'un paradigme culturel accordant la primauté à la raison et au rationnel. 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 la sous-culture hippie (Bastos *et. als.*, 2013 :322). C'est ainsi qu'émergent dans les années 1990-2000 de nouvelles articulations entre ce type de tourisme et les cultures mayas locales, qui donnent naissance à un néo-chamanisme maya commercial[233]. Ce néo-chamanisme est centré sur les calendriers, la nature, les cérémonies, les huttes de sudation, et les thérapies mayas (Tally 2006 et 2007). Participent à ces activités non seulement des *seekers* occidentaux, mais aussi des Mayas de communautés environnant le lac Atitlán. Ces groupes néo-chamaniques véhiculent des visions « purifiées » et « idéalisées » des Mayas guatémaltèques, vus comme des « témoins d'un passé idéal » (Bastos *et. als*, 2013 :322). Ces contenus new age, qui s'inspirent notamment des textes de Argüelles et Jenkins, sont ainsi progressivement intégrés aux enseignements des *Ajq'ijab* (« guides spirituels traditionnels ») mayas locaux et nationaux (Bastos *et. als*.,

[231] Ce point est contesté néanmoins par James MacKenzie (2009). Il s'agit selon lui de l'inverse, le succès des mouvements pentecôtistes dans ces régions réside dans leur disposition à s'adapter à cette « sensibilité corporelle » et thérapeutique déjà bien établies chez les traditionnalistes.

[232] Sur les modalités d'intégration du New Age et du néo-Indianisme dans le cadre des rencontres pan-indigènes connues sous le nom de *Sacred Circle of Wise Grandmothers and Grandfathers of the Planet*, notamment au Guatemala, voir l'article de James Mackenzie « Politics and Pluralism in the Círculo Sagrado : The Scope and Limits of Pan-Indigenous Spirituality in Guatemala and Beyond », *International Journal of Latin American Religion*, 2017.

[233] La revitalisation et rationnalisation/purification de la siritualité Maya sont principalement liées à l'activisme maya culturel de type anti-colonialiste. Il s'agit pour eux de se distinguer du catholicisme en créant une « pureté maya ancestrale ». A ce sujet, voir MacKenzie (2016).

2013 :323). Bastos et Tally évoquent dans ce sens l'idée de l'apparition de la figure du *néo-Ajq'ijab* d'origine métisse (ladino), donc non indigène. Au même titre que les anciens (*costumbristas*), celle-ci reçoit des bâtons de pouvoir (*vara de poder*) en signe de reconnaissance spirituelle. L'apparition de ce néo-chamanisme au Guatemala coïncide avec l'essor des mouvements mayas de l'après-génocide ethnique[234]. Comme nous l'avons vu dans la partie sur l'histoire des désignations ethniques en Amérique centrale, les revendications des mouvements mayas guatémaltèques se font dans l'espace public dans les années 1980. A cette époque, la cosmovision n'était pas encore un trait central dans les logiques *bottom up* de définition ethnique, la langue étant encore de mise dans les différenciations culturelles. C'est dans les années 1990 que l'élément « spiritualité », centré sur le *Popol Vuh,* devient un axe propre de définition ethnique au sein des mouvements mayas (Bastos *et. als*, 2013 : 342). Dans la suite de ce chapitre, je proposerai un exemple ethnographique corroborant les thèses de Bastos et Tally (2013) sur les recompositions identitaires au sein des mouvements mayas et du « chamanisme »[235] guatémaltèque. Je montrerai comment l'objet « 2012 » a été intégré par un groupe orienté vers l'action politique ainsi que le réinvestissement indigène de l'espace public. Avant, il semble essentiel de faire un détour par les principaux traits des religions mésoaméricaines afin de mieux comprendre leurs appropriations dans différents contextes.

Selon Monaghan (2000), il est possible, malgré les variations d'un contexte à l'autre, de dresser les principaux traits des religions mésoaméricaines sur la base d'un travail comparatif. 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 ». La Terre, par exemple, est perçue comme une « entité vivnte » qui s'exprime sous différentes formes

[234] 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). Les populations mayas sont fortement touchées par la violence des régimes militaires qui se succèdent. Elles représenteraient plus de 80% des victimes sur 200 000 morts et disparus (Gonin, 2004 :26). 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 enceintes (Gonin, 2004 :25). 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 personnes (García-Ruiz, 1988 :13). Le général Efraín Ríos Montt, devenu chef du gouvernement guatémaltèque entre 1982 et 1983 suite à 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 1 770 mayas Ixiles du département de Quiché, région la plus touchée par la guerre civile. 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 15 mars 2013. Pour des photos du procès avec la présence de la Dr. Rigoberta Menchú et Rosalina Tuyuc : http://www.mimundo.org/2013/03/19/2013-03-19-genocide-trial-begins-in-guatemala/, consulté le 28 avril 2013. Efraín Ríos Montt est décédé le 1er avril 2018, pendant la phase de suspension du procès.

[235] Je reviendrai sur la notion de chamanisme dans la suite de ce travail.

(sommets, pyramides, etc.) (Monaghan, 2000 : 26-27). Dans le christianisme, dieu créer l'univers en dehors de lui-même, de manière séparée, tandis que dans les traditions Mésoaméricaine, l'univers émerge de la déité elle-même. Ainsi, le sacré est un processus vivant et immanent, la « société n'existe pas en dehors des dieux » (Monaghan, 2000 : 31). Cette perception d'une « divinité naturelle » n'induit donc pas la distinction avec le « supranaturel », ainsi les chamanes se disaient travailler « avec la nature » non « sur la nature » (Monaghan, 2000 : 27). La littérature considère la conception mésoaméricaine de la déité comme « pantheistique ». Les « 2000 dieux des anciens mexicains » ne représentent pas un polythéisme mais sont la manifestation d'un principe singulier aux manifestations infinies. Ce qui induit une souplesse au niveau des frontières entre les différentes « forces », le principe est immanent. Les dualités tels qu'on les trouve dans le christianisme (dieu et diable, bon et mauvais, paradis et enfer) existent dans les traditions mésoaméricaines mais non sous la forme d'oppositions de nature distinctes, mais comme des « complémentarités » qui s'interpénètrent (Monoghan, 2000 : 28). Le monisme est partiel dans ces conceptions, il existe différentes « dimension de l'être mais seulement une substance à l'intérieur de chaque dimension », 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 » (Monoghan, 2000 : 30). Sur le plan de la ritualité, les débats historiographiques évoquent les figures du « prêtre » et du « chamanes » comme les « faiseurs » de rites (Monaghan, 2000 : 30, citant Tedlock, 1982 :47-53). Ces rituels étaient généralement sanglant (par exemple le sacrifice d'une dinde, le fait de peindre ensuite des croix sur les murs avec son sang). Un trou peut être creusé dans le jardin d'une maison, avec un cœur de poulet enterré en tant qu'offrande (Monaghan, 2000 : 30). Les rituels étaient considérés comme des « cérémonies » ou des « actes instrumentaux », c'est-à-dire des « communications symboliques ». Les *H-Men* yucatèques étaient considérés comme « ceux qui faisaient » (Monaghan, 2000 : 33). Ainsi les guides ne « performaient » pas des cérémonies mais « nourrissaient », « renforçaient » ou « balayaient » (Monaghan, 2000 : 32). Le rituel était un « travail ». Les activités quotidiennes telles que « manger, boire, le labeur dans les champ » pouvaient induire des formes violences, menaçant les « équilibres corporels ». Ces activités pouvaient « déranger les dieux », ces entités sensibles, et punitives (Monaghan, 2000 : 33). La nature des relations sociales entre les humains, entre humains et divinités, humains et saints avaient un rôle essentiel dans le maintient de l'ordre et de l'équilibre ainsi que dans les représentations de la santé ou de la maladie (Monaghan, 2000 :

35). 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 divines (Monaghan, 2000 : 38- citant León-Portilla 1993 ; Read 1998). La relation était ainsi de type « phagohiérarchique », les uns mangeaient les autres (Monaghan, 2000 : 39). La sexualité était par ailleurs perçue comme une forme de « pollution » induisant des désordres, le chamane devait s'abstenir pendant les périodes rituelles (Monaghan, 2000 : 34). Ces nombreux aspects, semblent, comme nous allons le voir par la suite, très éloignés des rites et représentations des mouvements néo-mayas de type « activistes » ou « new age » (cérémonies performées, rituels de « sexualité sacré », rituels d'harmonisations, etc.).

6.5.4. Contexte politico-historique guatémaltèque

Avec une population majoritairement « indienne », des zones rurales parmi les plus pauvres du monde et une guerre civile extrêmement violente qui l'a ravagé jusqu'en 1996 (Schelton, 2004 :3), le Guatemala représente un terrain complexe et difficile. Depuis son indépendance, en 1821, jusqu'en 1994, le pays est marqué par une succession de gouvernements autoritaires et de conflits autour de la question agraire (Le Bot 1992). Pendant la période postcoloniale de reconstruction de l'identité nationale, les Indiens sont marginalisés et perçus comme une entrave au « progrès » et à la « civilisation » (Davis 2004). Les institutions étatiques pratiquent des politiques d'hispanisation, d'intégration à l'économie nationale et d'assimilation culturelle au sein de ces populations. En réaction, elles résistent en conservant leurs langues, leurs organisations communautaires traditionnelles, leurs pratiques et leurs représentations, qui sont revisitées à l'aune du catholicisme. Durant cette période d'exclusion, le pays connaît une courte phase démocratique. Une nouvelle Constitution est formulée en 1945 qui reconnaît des droits à la population indienne. Une réforme agraire est même amorcée en 1952, mais celle-ci débouche sur des conflits quant à son application (Davis 2004). À partir des années 1960-1970, dans un contexte de tensions, des élites indiennes sont formées, notamment grâce au soutien apporté par l'Action catholique et plus tard par des théologiens de la libération. Elles deviennent de véritables « acteurs politiques », avec des « stratégies globales spécifiques » (García-Ruiz 1993). Dans les dernières années de la guerre civile, entre 1980 et 1990, un « mouvement maya » émerge. Il se manifeste sous diverses formes (organisations, réseaux, coopératives, associations) et présente une composition

hétérogène. Ce mouvement s'axe sur un but commun, celui d'une transformation sociale (Macleod, 2013a :450)[236].

6.5.5. Introduction à l'ethnographie

Ma recherche ethnographique s'est déroulée dans le département de Quetzaltango, à l'ouest du Guatemala, plus précisément dans une municipalité semi-urbaine majoritairement maya k'iche'. Elle comprend, parmi ses dix *comunidades* (« communautés »), une localité de 8000 habitants appelés Xecam. Cette communauté est emblématique de la scène religieuse nationale. La marginalisation des pratiques cosmovisionnelles mayas k'iche', régulièrement interdites ou démonisées, y est chose courante.

[236] Pour une étude plus approfondie du « mouvement maya », voir aussi : (Macleod 2011 ; Warren 1998 ; Bastos *et. als.* 2007 ; MacKenzie 2015 ; Althoff 2013, 1997). En 1992, lors de la commémoration des 500 ans de la colonisation, ces mouvements émergent sur la scène publique du Guatemala. De manière générale, ces mouvements se structurent autour de la revitalisation des pratiques culturelles, des langues et systèmes de représentation mayas de manière autonome par rapport au christianisme. Ils promeuvent aussi leur participation politique à l'État-nation et à l'heure actuelle, beaucoup d'entre eux s'opposent à l'exploitation des ressources naturelles par les entreprises transnationales en territoire guatémaltèque, s'associant aux discours sur les droits humains. Ces courants s'inscrivent dans une dynamique historique de reconstruction des identités, suite à la longue guerre civile qui a frappé le pays entre 1960 et 1996, provoquant la mort de plusieurs milliers d'Indiens et la disparition de plus 440 villages (García-Ruiz 1993). Ils sont divisés en différentes tendances, parmi lesquelles on dénombre des groupes revendiquant une forte dimension « spirituelle » et accordant une place centrale à la redécouverte des « calendriers mayas » et à l'usage quotidien du *tzolkin*. Les *Ajq'ijab* communautaires ou municipaux (« guides spirituels » en k'iche'), leaders de ces groupes, administrent les « cérémonies mayas » et se consacrent à des relectures thématiques et contextuelles du *Popol Vuh*.



Rue principale, avec l'école et les épiceries, de la communauté de Xecam (Cantel, Quetzaltenango), le 15 mars 2013.
© Manéli Farahmand

Ces dernières années se sont installées, dans cette seule zone géographique, vingt-six églises ou mouvements religieux à dénomination évangélique, 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 elle. Sa diversité religieuse est hautement conflictuelle ; les processus de stigmatisation des pratiques traditionnelles mayas ont récemment abouti à des violences extrêmes chez les acteurs que j'ai rencontrés. Les chamanes activistes, et certains guides spirituels (*Ajq'ijab*) de cette région se définissent eux-mêmes comme proches de la fraction des mouvements mayas partisane de Rigoberta Menchu. Ils poursuivent, pour la plupart, un engagement social et politique communautaire. Lors du terrain à Xecam, le terme « spiritualité » apparaît souvent dans le discours des *Ajq'ijab* rencontrés, de la même façon qu'il revenait régulièrement dans celui de Gomez entendu en Suisse. Lors d'une visite de son centre médicinal, Don Manuel 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 fait pas de publicité et on ne veut pas conquérir les gens. (Don Manuel, entretien du 20 mars 2013, Xecam, Guatemala).

Don Manuel refuse ainsi toute activité prosélyte et commerciale autour des services qu'il propose et qui sont principalement des guérisons par les plantes et des cérémonies dédiées aux ancêtres. Son discours dénonce implicitement les mouvements évangéliques de cette 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'identifiait 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 en terme de « science », c'est-à-dire de rationalisation, d'organisation et de théologisation de la spirituralité Maya[237] :

> 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 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. (Don José, entretien du 22 mars 2013, Cantel, Guatemala).

Chez Arcadio, directeur du Centre Maya pour la Paix, se trouve associée la notion de « religion » à l'idée de « jugement ». Il oppose également ces deux notions à la « spiritualité maya » définie dans un principe de dualité : « l'obscurité contenue dans la lumière et la lumière dans l'obscurité » (Arcadio, entretien du 18 mars 2013, Xecam, Guatemala). 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 Huss sur la « spiritualité » conçue comme

[237] Au sujet de la scientificisation et de l'intellectualisation de la spiritualité maya dans ces discours 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.

une nouvelle catégorie culturelle font particulièrement sens ici (Huss 2014). L'usage actuel de ce terme par les chamanes organisés, modernes et anti-syncrétiques de Xecam est foncièrement politique, il s'inscrit dans une critique de type postcolonial.

6.5.6. *Oxlajuj B'aqtun* à Cantel

Ces formes de politisations discursives se poursuivent dans les représentations sur « 2012 ». Les *Ajq'ijab* (« guides spirituels »)[238], rencontrés lors de ce terrain, relatent le récit de la cosmogénèse, en se référant au *Popol Vuh*, 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 »[239]. Dans les échanges informels, le *Cuenta larga* (« Compte long ») est régulièrement invoqué, de même que la fin du treizième *B'aqtun*, dit aussi *Oxlajuj B'aqtun* en k'iche' (Macleod, 2013a :455). Il représente la « fin d'un cycle d'exploitation, d'oppression et l'avènement d'un nouveau cycle : un temps d'harmonie, de reconstruction, de distribution égalitaire des richesses, d'abondance matérielle et de paix de l'esprit »[240].

[238] Cette signification de ce terme est récente, elle provient des textes des Accords de Paix, et elle est théorisée dans ce sens par la suite, par les activistes mayas des années 1990, en parallèle à la notion de « *Sacerdotes Maya* » (Prêtre Maya). Il s'agit donc d'une identité ethnique formulée au sein des classes moyennes et non d'une terminologie que l'on retrouve chez les *costumbristas*. A ce sujet voir MacKenzie (2016).
[239] Pour la source textuelle de ces quatre premiers Âges dans le *Popol Vuh*, voir : (Chávez, 1990 :51-54). – Ces ères sont soumises dans ce discours à une new-agisation. On ne trouve pas un tel discours chez les *costumbristas*.
[240] Ces informations sont basées sur mes échanges avec plusieurs *Ajq'ijab* et chamanes modernes (activistes), de Cantel : Don Manuel, Don José et Arcadio Salanic.



Ajq'ijab Don José, dans son « cabinet spirituel de science maya k'iche' », Cantel, le 22 mars 2013.
© Manéli Farahmand

Le « nouveau cycle » est aussi interprété en matière de genre au sein d'une division qui valorise des particularités essentialisées sur un mode différentialiste. Le cycle attendu est associé à un espace-temps dans lequel les symboles[241] *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 » qui est représentée dans le *Popol Vuh* comme une « guérisseuse » ou « grande prêtresse » et considérée comme la créatrice des « hommes du maïs » (Taub et Miller 1993). Elle est perçue

[241] Pour Arcadio, un *nahual* correspond à une « énergie » la fois reliée « aux jours du *tzolkin*, aux éléments naturels, aux astres et aux directions » (Arcadio, entretien du 18 mars 2013, Xecam, Guatemala). Voir aussi à ce sujet, (Macleod, 2013b :9).

comme l'archétype de la *Déesse* qui devra être « réanimée » en chaque « femme maya » durant le « nouveau cycle ».



Ajq'ijab Don Manuel, vice maire de Xecam et membre du « Conseil des guides spirituels »[242]*, Xecam, le 20 mars 2013. © Manéli Farahmand*

Parmi eux, Arcadio propose aussi 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 *kab'awil*[243] ou « celui au double regard »[244] dans le *Popol Vuh*. Cette

[242] Une organisation locale et nationale composée de guides spirutels reconnus. – Une forme relativement moderne de la spiritualité maya organisée.

[243] « Kabawil » est une divinité préhispanique, il est décrit dans le *Popol Vuh* comme étant « créé avant l'Univers des êtres qui ne sont que des parties issues de lui-même » (Chávez, 1990 :45), voir aussi à ce sujet : Girard Raphaël, *L'Esotérisme du Popol Vuh*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1960.

figure possède, selon lui, un double esprit « féminin-masculin » qui s'incarne dans un même corps[245]. Dans sa monographie *Nietas del Fuego, creadoras del abla : luchas politico-culturales de mujeres mayas* (2011), Morna Macleod analyse les imbrications entre le genre et les cosmovisions mayas au Guatemala. Dans un environnement social marqué par des conflits historiques récents et des enjeux identitaires de définition de l'ethnicité maya, elle montre que la « cosmovision maya » est un lieu symbolique de négociation ou de contestation de pouvoir, notamment sur les questions liées au genre. Elle montre que, au Guatemala, un nombre de plus en plus important de personnes analysent le genre en s'appropriant et re-sémantisant les valeurs de « complémentarité », de « dualité » et d'« équilibre » issues de la cosmovision maya. Cette vision du monde et les pratiques qui s'y rattachent deviennent ainsi un lieu de résistance, d'émancipation ou de négociation des rapports de genres. Cette logique participe aussi d'une stratégie de décolonisation des féminismes[246]. De manière contrastée, Macleod montre également l'usage régulateur de ces notions, mises en œuvre principalement par des hommes du mouvement mayas. Cette relecture tend à renforcer les stéréotypes de genre et à invisibiliser les relations asymétriques de pouvoir. Son étude montre le caractère ou l'usage foncièrement politique - compris dans un sens à la fois large et intime - du champ symbolique que représentent les cosmovisions mayas dans un contexte postcolonial. Chez Arcadio, le discours sur la complémentarité remplit une fonction similaire, car il véhicule une idée de renégociation des rôles de genre, dans un contexte de luttes contre la violence domestique. Il invoque régulièrement ce concept et la nécessité d'y revenir, pour dénoncer les inégalités de genre introduites par la colonisation et le christianisme. Son Centre, *El Centro Maya Para la Paz* collabore avec une coopérative de femmes k'iche' qui dénoncent les problèmes de violences intra-familiales dans les communautés mayas et proposent des ateliers de

[244] Pour le « double regard » signifié par le terme k'iche' *Kabawil*, la définition est la suivante chez Chávez : celui qui « voit dans la clarté et dans les ténèbres, de près et jusqu'à l'infini » (Chávez, 1990 :47).

[245] Cette figure renvoie à l'idée d'un « féminin » et d'un « masculin » contenus à l'intérieur des individus, l'orientation sexuelle étant choisie selon le libre arbitre.

[246] Les femmes mayas qu'elle a interviewées par Macleod formulent une analyse de genre alternative aux courants féministes hégémoniques (*ladinas* et métisses). Ces derniers courants auraient, selon elles, tendance à dissoudre les spécificités historico-culturelles et ethniques dans le cadre de processus de généralisation. Ils sous-estimeraient aussi l'importance du culturel-spirituel intervenant dans les processus de mobilisation politique et d'émancipation des femmes indigènes. Macleod quant à elle se situe principalement 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 Okin (1999) 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 pro-activement et resignifient politiquement les pratiques culturelles. La symbolisation devient un acte de résistance face aux processus d'acculturation.

renforcement de l'auto-estime et d'auto-défense[247]. La lecture du *Popol Vuh* en matière de genre est, chez les *Ajq'ijab* de Cantel, associée à une vision millénariste de l'histoire en lien avec un objet globalisé comme l'est « 2012 ». L'arrivée du « nouveau cycle », me dit Arcadio, est l'occasion de rechercher l'équilibre 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 part (Arcadio, entretien du 22 mars 2013, Xecam, Guatemala). Les logiques de signification d'*Oxlajuj B'aqtun* sont à considérer comme corrélées aux conditions socio-économiques des acteurs. Le millénarisme k'iche' est ici exprimé dans un registre d'utopies sociales, fondées sur la réactualisation de récits mythiques.



Image de Rigoberta Menchú et Arcadio Salanic sur une boîte d'allumettes, campagne électorale 2011 sur fond de bougies cérémonielles, Xecam, le 15 mars 2013. © Manéli Farahmand

[247] Sur les mouvements de femmes au Guatemala, la réinvention de la tradition et la récupération de valeurs préhispaniques, voir aussi Sieder et Macleod (2009) et Camus (2000/2001).

La dimension « théologique » du message est donc cruciale dans ce contexte, voire plus importante que les pratiques rituelles. Sur ces pratiques, je n'ai d'ailleurs jamais observé de corrélation à « 2012 » lors de ce séjour dans la communauté de Xecam. L'anthropologue James MacKenzie, s'inspirant des thèses de Thomas Csordas sur la transnationalisation des traditions indigènes (Csordas 2009), soutient à ce sujet que l'accent mis sur l'aspect doctrinal ou mythologique est un moyen de mieux le transnationaliser.

> For his part, Csordas notes that the transnationalization of some indigenous religions depends on the portability of specific practices and rituals (such as the Lakota sacred pipe ceremony), though I would argue that those involved in promoting Maya spirituality, during 2012 and in general, place greater emphasis on the message itself—the ''Maya theology''(Oxlajuj Ajpop 2007) —than on ritual practice, which, while important, is increasingly standardized to fit the emergent doxa (rather than the other way around). A particularly strong current in the revitalization of Maya spirituality in Guatemala has been the emphasis placed on its intellectual character, where it is often equated with science. (MacKenzie, 2015 :377).

Avec la dimension de transnationalisation, le concept k'iche' d'*Oxlajuj B'aqtun* couvre, comme nous allons le voir, des enjeux de pouvoir plus larges.

6.5.7. Luttes de pouvoir et politisation de *Oxlajuj B'aqtun*

Les travaux de Macleod sur l'appropriation du « phénomène 2012 » par les activistes des mouvements mayas guatémaltèques montrent la fonction de singularisation de cette appropriation vis-à-vis des représentations new age occidentales (Macleod, 2013b : 2,8). Avec une simple recherche Google à partir des mots clés « Profecías Mayas 2012 », le moteur de recherche affiche plus de 32.5 millions de résultats, alors que pour « Oxlajuj B'aqtun » elle n'en obtient que 1700. Cette différence indique ainsi l'asymétrie entre les productions occidentales et les discours centre-américains (Macleod, 2013b :15). Face à cette hégémonie des discours occidentaux, l'usage du terme *Oxlajuj B'aqtun* représente un moyen de visibiliser les revendications de ces groupes, tout en réalisant la réappropriation d'une exclusivité ethnique par le biais de la sémantisation. Dans le document *Oxlajuj B'aqtun*[248] publié en 2010 par l'organisation politique maya *Pop No'j*, et analysé par Macleod, les *Ajq'ijab* affirment – au sujet du 21.12.12 – qu'il n'est pas question d'attendre passivement. Au contraire, il s'agit de participer pleinement aux changements sociétaux favorisés par des « changements sur le plan énergétique » (Macleod, 2013a :455). Ce document révèle ainsi que 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 que

[248] Zapil Xivir ; Juan/Pop No'j, *Oxlajuj B'aqtun*, Guatemala City, Éditions Maya Na'oj, 2010.

Macleod a menés 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 » (Macleod, 2013a :453). Les productions d'Argüelles sont rejetées en bloc (Macleod, 2013a :456), ainsi que toute forme de commercialisation de « 2012 ». Se trouve donc dénoncée ici l'appropriation culturelle, qui cristallise, chez les acteurs, des conflits autour de l'authenticité, de la légitimité symbolique, mais aussi de l'autorité spirituelle concernant le droit de diffuser et d'enseigner, ou non, les savoirs ancestraux. Macleod en conclut que les spéculations autour de cette date sur la toile sont loin de correspondre aux réalités locales des communautés mayas du Guatemala (Macleod, 2013a :460)[249]. 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[250].

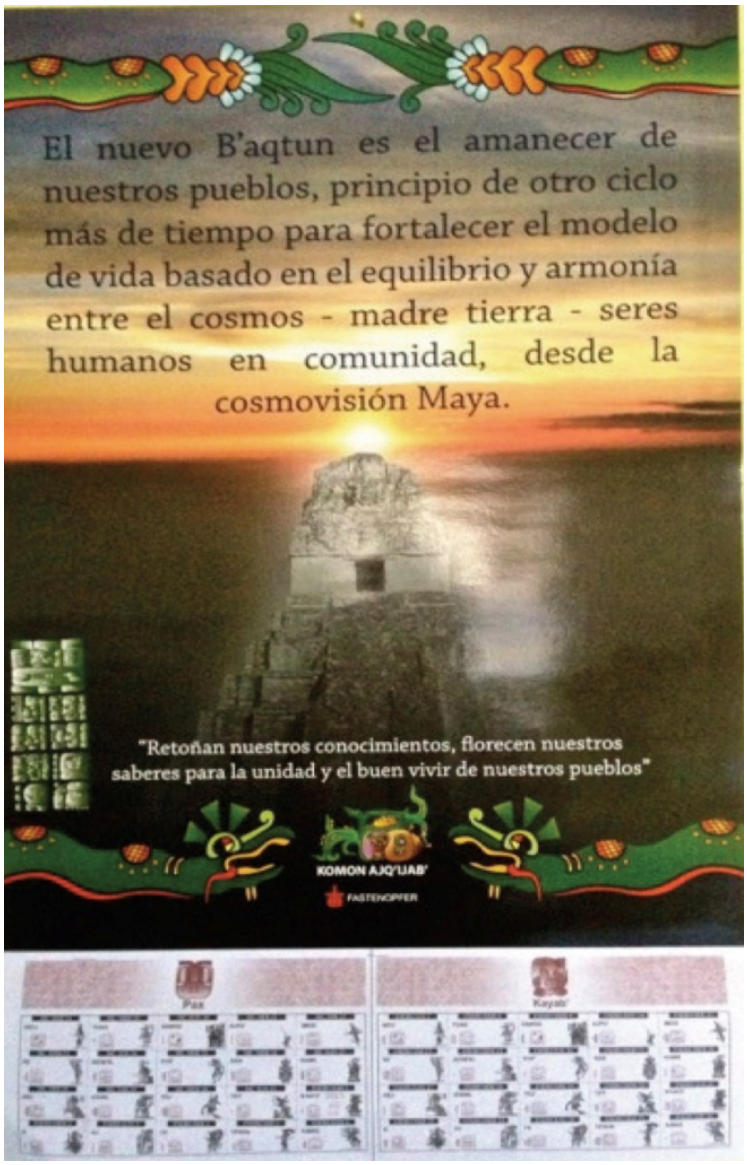
Sous l'inscription apparaît la formule : « Que revivent nos connaissances, que fleurissent nos savoirs pour l'unité et le bon-vivre de nos peuples ». Elle trouve son origine directement dans le courant de revitalisation maya guatémaltèque. J'ai observé ce type de formulation dans l'espace de travail du Mouvement des jeunes mayas du Guatemala « MOJOMAYAS » siégeant à Guatemala City[251].

---

[249] Ces conclusions sont nuancées par l'anthropologue James MacKenzie qui dans son article de 2009, montre que certaines autorités locales traditionnelles sont investies dans les interprétations New Age, tandis que les activistes et les acteurs nationaux (Oxlajuj Ajpop) se situent davantage dans un procesus de purification ethnique (antagoniques aux *ladinos*).

[250] Il s'agit ici d'un exemple de cosmovision maya purifiée dans le contexte des mouvements mayas.

[251] MOJOMAYAS est présent dans 96 communautés couvrant dix régions linguistiques du Guatemala. Le mouvement est principalement présent dans les zones Qechí, Kaqchiquel, Mam et Poqomchí, composé de membres permanents travaillant dans les bureaux de Guatemala City et d'un réseau de jeunes leaders communautaires cherchant à revitaliser les cosmovisions des Anciens et les modes de vie maya sur la base d'une mise en correspondance avec le système des droits humains des Nations-Unies. J'ai rencontré les membres du bureau à plusieurs reprises lors de ce terrain, nous avons échangé sur l'actualité des mouvements mayas du Guatemala. Le groupe rattaché au mouvement appelé la « Coordination Nationale des Veuves du Guatemala » (CONAVIGUA), un réseau de femmes fondé en 1988 pour lutter contre la militarisation du pays, pour l'équité entre les genres, et dénoncer les viols sexuels des femmes. A partir de 1996, ce groupe est actif dans la négociation des Accords de Paix. Angelina Tuyuc en fut un temps sa directrice. Au sujet de ce mouvement, voir leur page : http://conavigua.tripod.com, consulté le 16 mai 2018.



Calendrier maya, mairie communautaire de Xecam, le 16 mars 2013.
© Manéli Farahmand

En périphérie de la ville de Quetzaltenango, un *tzolkin* avec ses différents *nahuales* orne les murs de la salle de réunion du parti national, connu sous le nom de mouvement politique *Winaq*[252], dont Arcadio est activement membre. 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 »[253].

[252] Que nous avons précédemment défini. Le parti n'est pas exclusivement maya, aux élections de 2014 le candidat Winaq à la présidentiel était un ladino de gauche. Le parti n'est pas extrêmement populaire, il obtient 2.11% de votes aux dernières élections. A ce sujet voir Pallister (2013).
[253] Échange avec un des représentants départementaux de *Winaq*, à la réunion du Parti à l'échelle de Quetzaltenango, le 23 mars 2013.



Tzolkin dans la salle de réunion du parti Winaq, Quetzaltenango, le 23 mars 2013.
© Manéli Farahmand

Dans la communauté Xecam, au Centre Maya pour la Paix, *Oxlajuj B'aqtun* est aussi intégré à des activités créatrices comme la production d'artisanat k'iche'. Un artisanat qui pourrait être qualifié de « néo-traditionnel » (Pédron-Colombani 2001), en raison de la revendication ferme de ses origines mayas, et de sa refonctionnalisation en contact avec la globalisation. La continuité reformulée avec le passé s'exprime ici à travers la création de nouveaux *designs* : des modèles contemporains aux contenus symboliques anciens. L'artisanat maya contient aussi une signification politique, la production s'inscrit dans une volonté de « réanimer des symboles mayas » pour « reconstruire une identité collective » (Arcadio, entretien du 22 mars 2013, Xecam, Guatemala).



Arcadio Salanic qui vend les tissus de la coopérative de femmes, marché de San Pedro Sacatepéquez, le 24 mars 2013. © Manéli Farahmand

Dans son étude sur le mouvement des femmes indigènes du Guatemala, Macleod souligne en ce sens l'importance des tenues traditionnelles mayas dans les processus de décolonisation et de construction identitaire. Elle propose une lecture dynamique des pratiques culturelles et interroge donc les « femmes mayas »[254] sur les significations des tenues en environnement urbain, où les porter peut constituer un motif de discrimination. Pour la plupart des personnes interviewées par M. Macleod, le *traje* fait partie de leurs identités ethnique et de genre. Il

[254] Macleod emploie l'expression « Mayan women » comme une catégorie d'identification. Cette élaboration intellectuelle poursuit un but d'auto-description.

représente un moyen d'expression, un outil de décolonisation[255], mais également un art. Lors de mes observations durant un atelier de tissage avec des femmes k'iche' de Cantel, au Centre Maya pour la Paix, les échanges effectués avec plusieurs participantes indiquent non seulement que celui-ci est un marqueur identitaire mais aussi que le moment du tissage est souvent perçu comme thérapeutique (pour elles-mêmes) et propice au développement de liens de solidarité entre femmes. De plus, les symboles qu'il recèle sont associés à la cosmovision maya. Arcadio, qui organise ces ateliers de tissage dans son Centre, m'explique que ces tissus recèlent des « codes », des « secrets » : derrière chaque élément il y aurait une histoire, un sens, un vécu. Le tissage est perçu comme un « moment de paix de l'esprit » (Arcadio, entretien du 22 mars 2013, Xecam, Guatemala). Les motifs sont définis après consultation des Anciens de Cantel, qui se réfèrent aux récits du *Popol Vuh*, aux *nahuales* et aux calendriers. *Oxlajuj B'aqtun* y apparaît comme un élément à la fois esthétique et symbolique. Sur l'un des tissus, me dit-il, la quantité de fils utilisée correspond aux 5 125 années des 13 *B'aqtun* du « Compte long » comme l'illustre l'image ci-dessous :

[255] L'entretien de M. Macleod avec Emma Chirix, sociologue et co-fondatrice de l'organisation de femmes *Kaqla*, indique que E. Chirix définit le port du *traje* comme un acte de visibilisation et de présence politique des femmes mayas dans l'espace public : *soy mujer maya, aquí estamos* et encore *si soy yo, soy mujer maya, aquí llevo esto y aquí me enfrento yo al mundo, a la vida* (Macleod, 2013 :86). Cette position est néanmoins nuancée par les femmes mayas qui l'ont abandonnée pour des raisons financières, ou de désidentification ethnique liée au racisme environnant.



Fils qui ont servi à la production du tissu. Symboles des quatre points cardinaux, image du feu sacré et de l'éclair. © Manéli Farahmand

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 » :



Artisanat de la coopérative, mise à jour du « Compte long »; le signe « 0 » est accompagné d'un « X », symbole de la Déesse du textile Ixchel dans le Popol Vuh. © Manéli Farahmand

La coopérative de Xecam a intégré ces nouveaux *designs* aux significations plus anciennes dans l'esprit de « 2012 », cela plusieurs années après l'établissement des réseaux transnationaux de solidarité internationale autour du Centre. En ce sens, ces appropriations symboliques s'apparentent au phénomène du « néo-indiansime », décrit par Molinié et Galinier (2006). Ce phénomène construit une culture en miroir avec les attentes des réseaux transnationaux. « 2012 » est précisément un vecteur de mobilité transnationale dans la trajectoire d'Arcadio. A partir des années 1990 débute sa mobilité transnationale, il est invité à travers ses réseaux pour donner des conférences sur la situation des « Mayas » de sa municipalité, en Suisse notamment. Lors de ses séjours aux États-Unis, il entre en contact avec différentes organisations religieuses et culturelles comme le Powderhorn/Phillips Cultural Wellness Center, le Latin American-Multi-Ethnic Association for Networking & Opportunities, le Global Citizen Networks (Arcadio, entretien du 24 mars 2013, Guatemala City, Guatemala). Il revient en Suisse en 2014, invité par son réseau romand, composé à la fois de thérapeutes alternatives – principalement des femmes de plus de cinquante ans – se sentant « proches des Mayas », et de membres d'ONG. Entre deux réunions à l'ONU, il donne des cérémonies et vend ses tissus aux symboles k'iche'.

Une lecture fonctionnaliste[256] du rôle d'*Oxlajuj B'aqtun* chez plusieurs *Ajq'ijab* de Cantel indique un usage lié à un objectif de visibilité et de renforcement des frontières ethniques, en référence à l'approche de Barth (1969). Dans cette lecture, la date constitue l'axe qui structure les actions collectives d'émancipation et de résistance dans un contexte de lutte de pouvoir[257]. Elle est un outil d'affirmation identitaire permettant de valoriser sa spécificité face à d'autres discours. Une approche structuraliste,[258] qui s'intéresse aux logiques d'agencement des discours et aux relations entre elles, permet de mettre à jour d'autres aspects. *Oxlajuj B'aqtun* est une production culturelle dont la structure repose sur une articulation stratégique et structurelle entre le politique et le spirituel. Le millénarisme k'iche' provient d'un deuxième mode de structuration, qui se caractérise par l'actualisation de récits mythiques à l'intérieur du discours millénariste. Peut ainsi être observée une dynamique de co-construction entre la perception du présent, l'espace-temps du mythe resignifié et les utopies sociales. Enfin,

[256] 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 Emile Durkheim.
[257] Il s'agit donc toujours d'une lecture formulée par une classe moyenne, urbanisée ou semi-urbanisée, éduquée, qui est transnationalement connectée à une élite maya. Ces élites sont organisées en réseaux transnationaux.
[258] De type lévistraussien.

Oxlajuj B'aqtun permet de « négocier sa position dans un contexte global » (Capone, 2014 :12).

6.6. Observations comparatives

Les discours k'iche' sur « 2012 » se situent en marge des discours nationaux dominants qui lisent « 2012 » à travers des propositions folkloriques pour promouvoir un tourisme culturel (Bastos *et. als*., 2013). Afin de préparer la venue de milliers de touristes en vue du 21.12.12, le gouvernement renforce son secteur touristique - archéologique, naturel et spirituel - et consolide les infrastructures d'accueil proches des sites archéologiques mayas d'aujourd'hui. Ces discours k'iche', comme nous l'avons vu, sont aussi produits en marge des lectures new age[259] et dans un but de purification du christianisme, ou en réponse à celles-ci. De manière contrastée, les millénarismes romands s'intègrent plutôt aisément dans la nouvelle « culture spirituelle » en passe de devenir *mainstream* en Suisse, bien que toujours marginaux vis-à-vis du christianisme hégémonique. Ce millénarisme est commercialisé et ne semble pas s'être constitué en opposition à des discours institutionnels officiels ou à d'autres représentations de cette date – si ce n'est aux approches catastrophistes. Cette différence s'explique par les contextes sociopolitiques et le rapport de force consiste, par conséquent, dans une confrontation entre deux formes de spiritualité. D'un côté, un millénarisme « postcolonial » émerge, cela en situation de résistance. De l'autre, un millénarisme « évolutionniste » se met en place, dont le succès dans un certain milieu de thérapeutes alternatifs suisses, semble favorisé par l'hybridité des références et la présence d'un *cultic milieu*. Chez les premiers, le discours millénariste dénonce les conditions de subalternité, tandis que, chez les seconds, il renforce un modèle culturel et économique dominant.

Le millénarisme romand repose sur une structuration syncrétique tandis que le modèle k'iche' repose sur une prise de conscience de la construction historique du modèle syncrétique antérieur (Beyer 2005) – entre christianisme et traditions préhispaniques – et sur une volonté d'émancipation, désormais totale, de toute influence exogène, ceci au nom de l'authenticité (Moisa 2011). Dans le cas de figure k'iche', la transnationalisation de l'objet « 2012 » induit des discours visant à renforcer l'authenticité spirituelle locale (par effet d'opposition). Parmi

[259] Les k'iche' rencontrés ne participent pas à des évènements tels que le festival de la « convergence cosmique », aujourd'hui institutionnalisé dans la région d'Atitlán : http://cosmicconvergencefestival.org, consulté le 18 décembre 2013.

ces registres d'authenticisation, l'on retrouve : 1. la non-commercialisation des cérémonies[260]. 2. la référence à une spiritualité postcoloniale 3. le retour à la territorialité. 4. la langue (les cérémonies sont valorisées pour être guidées en k'iche'). 4. le caractère non-syncrétique des représentations. Ce deuxième millénarisme est *réflexif,* il se situe donc dans une posture de désyncrétisation (Stewart 1994). Comme le souligne Stewart (1994), la tendance à associer le syncrétisme à l'authenticité reste minoritaire dans les mouvements culturels et religieux identitaires ethniques. Ce qui domine sont les discours anti-syncrétiques, qui évacuent les éléments exogènes, perçus comme des facteurs « aliénants ». Mais, comme nous l'avons vu avec Capone (2014) et Palmié (1995), à l'instar des processus de réafricanisation qui reposent sur des logiques pré-contraintes, ces formes de désyncrétisation vont dans le sens des discours indigènes sur la « pureté » culturelle, religieuse et ethnique au même titre que l'hybridité et le métissage (Mary 1994). Pour Palmié, tout comme chez Mary, le syncrétisme est lié aux discours de constructions identitaires, dans lesquels il est instrumentalisé par des acteurs dans un but de légitimation et de contrôle de la représentation de soi (Palmié, 1995 :75). Il découle de la réflexivité des acteurs et n'est donc pas spontané. Les politiques méta-discursives à l'œuvre derrière les deux millénarismes observés montrent que le syncrétisme new age est condamné, tandis que la désyncrétisation est positivement synonyme de mayanisation. Ces deux formes de millénarisme relèvent ainsi de positions différentielles dans le champ des interpénétrations culturelles.

Selon la définition de Peter Beyer, les syncrétismes ont « un rapport déterminant au pouvoir qui est de permettre à leurs détenteurs de formuler des revendications, de devenir des acteurs importants et plus ou moins influents sur la scène mondiale, en tant que personnes *différentes* » (Beyer, 2005 :421). Or c'est une logique diamétralement inverse qui intervient dans le cas des acteurs *k'iche'*. C'est précisément par le processus de désyncrétisation que les revendications identitaires s'expriment. Pour reprendre l'observation de Beyer sur le bouddhisme (Beyer 2005 :427), ces purifications sont tout aussi contingentes chez les k'iche'.

Par ailleurs, les deux systèmes reposent sur un recours récurrent à des récits mettant en scène des héros mythiques pour théoriser le « changement ». Dans les deux contextes, ils sont investis comme dépositaires de valeurs et de réalités plus satisfaisantes que celles en place. De plus, dans les deux contextes, le millénarisme postulé est intra-mondain. Il procède principalement de l'intervention humaine, bien qu'il se décline de manière inverse d'un

[260] C'est élément est nouveau. Chez les *costumbristas*, le payment suite à un rituel n'est pas perçu comme un acte de « pollution ». Cette dimension anti néo-libérale est en réalité propre à l'idéologie moderne de la « spiritualité maya » construite par les activistes. – Cette idée provient d'une réflexion menée par James MacKenzie dans ces différents travaux.

contexte à l'autre. Au Guatemala, les indigènes doivent prendre part au changement en participant à la lutte dans l'espace public, tandis que dans le discours romand, les individus doivent « lâcher prise » (dans le sens d'un « laisser-faire », c'est-à-dire « accepter sans intervenir ») tout en se « préparant intérieurement ». C'est là que la dimension thérapeutique intervient et distingue les deux mouvements. L'un utilise la thérapeutique comme moteur du changement et l'autre utilise le politique. Ce fait pourrait s'expliquer, comme nous l'avons déjà mentionné dans ce texte, par les processus de sécularisation ainsi que par le rapport différencié au religieux (collectif/individuel, public/privé).

6.7. Conclusion

La double dynamique de transnationalisation et d'indigénisation a été particulièrement visible dans le cadre de cette étude comparative. Elle structure des identités, des discours, et des mouvements. Ainsi, « 2012 » est un objet mobile qui implique des modalités culturelles spécifiques d'interactions entre le champ du « spirituel » et celui du « séculier ». Dans ce chapitre, nous avons vu qu'en Suisse romande, lors d'une rencontre particulière, « 2012 » est réinscrit dans le prolongement de formes de communication culturelles judéo-chrétiennes, mais aussi d'une vision téléologique de l'histoire, ceci malgré l'instauration d'une conception cyclique du temps. De plus, ce groupe d'« alternatifs » perçoit le 21.12.12 comme une occasion d'accepter tout ce qui se présente au monde avec un désinvestissement du politique et un développement de l'individualisme. Dans ce cadre, la corrélation concrète avec les Mayas contemporains et leurs visions de « 2012 » n'est jamais évoquée. Tandis que dans certaines régions d'Amérique centrale, notamment à Quetzaltenango, au Guatemala, « 2012 » est tributaire d'une réinvention des traditions mayas au sens d'Eric Hobsbawm (2006). La date du 21.12.12 est principalement sémantisée par des mouvements mayas qui la revisitent à travers le prisme des discours de luttes sociales. Dans cette région, les acteurs de « 2012 » se positionnent, quant à eux, en porte-à-faux vis-à-vis des interprétations new age occidentales de cette date. Ce chapitre a eu pour but de montrer comment les constructions millénaristes autour de « 2012 » s'expriment de manière absolument distincte selon les univers culturels. Mais il visait également à souligner le fait que ces discontinuités semblent tenir à des enjeux plus larges, dépassant la simple formulation de millénarismes spécifiques. Comme le souligne Bastos « cette date va bien plus loin que la simple anecdote historique et archéologique ». Elle structure, premièrement, la « recréation de l'identité des Mayas contemporains »,

deuxièmement, la « recréation de leur identité à partir d'un contenu politique », et enfin, « les interprétations mystiques du New Age et du tourisme spirituel » (Bastos *et als.,* 2013 :309)[261].

Chapitre VII

La Tradition Maya Solaire : ethnographie d'un mouvement transnational

7.1. Introduction

7.1.1. Mère Nah Kin et « 2012 »

En 2012, Mère Nah Kin (*Madre Nah Kin*)[262] « Grande prêtresse maya solaire », fondatrice de la Tradition maya Solaire au Mexique (TMS)[263], vient en Suisse donner des conférences sur la fin des calendriers mayas. Ses conférences s'inspirent d'un large répertoire ésotérique occidental (Mayer 2011)[264]. Le 21 décembre de la même année, Mère Nah Kin organise un « sommet spirituel planétaire » à Uxmal (Yucatán, Mexique), l'ancienne cité maya[265]. L'événement marque la fin du « Compte long » du calendrier maya qui symbolise aujourd'hui les mouvements de renouveau maya en Amérique centrale. Placés sous le signe de l'unité, des leaders spirituels du monde entier y participent, offrant leurs enseignements, tissant des liens et encourageant de futurs échanges transnationaux. Parmi eux, nous reconnaissons Emoto Masaru, connu au Japon pour ses recherches alternatives sur l'influence de la pensée sur l'eau[266] ; le mayaniste Carl Johan Calleman, auteur de nombreux ouvrages sur le calendrier maya[267] ; ou encore James Redfield, écrivain reconnu des milieux du New Age[268]. Dans le

[261] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[262] De son vrai nom Eugenia Casarin. Mère ou Madre Nah Kin (avec le titre Dr. précédant parfois son nom) constitue son nom de baptême néo-maya solaire. Aujourd'hui elle est appelée en espagnol *Venerable Abuela Nah Kin*, ce qui, indique d'une part, son statut élevé au sein d'un courant ésotérique local (« Vénérable ») et d'autre part, 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.
[263] Dans ce chapitre, j'utiliserai indistinctement le terme complet Tradition Maya Solaire, ou son abréviation TMS pour qualifier ce mouvement.
[264] Jean-François Mayer est le premier chercheur suisse à avoir rencontré Mère Nah Kin lors de la préparation des événements de « 2012 ». Il mentionne ainsi Nah Kin dans un média suisse en 2011 : https://www.migrosmagazine.ch/archives/2012-l-annee-de-toutes-les-catastrophes, consulté en février 2018. C'est grâce à des échanges avec lui que je découvre ce groupe mexicain.
[265] Pour l'annonce de l'événement, voir : https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8, consulté le 16 février 2016.
[266] Il a notamment publié un livre au succès mondial, voir l'édition française : *Les messages cachés de l'eau*, 2004.
[267] Notamment, *The Mayan Calendar and the Transformation of Consciousness* (2004).
[268] 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 ».

cadre de ce sommet, les leaders se reconnaissent mutuellement et se légitiment sur la scène globale du New Age.

Mère Nah Kin est alors médiatisée pour ses représentations autour de « 2012 »[269]. 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* (2012). Ce livre a déjà été traduit en allemand dans le cadre d'une antenne de la Tradition Maya Solaire à Munich et publié aux Editions Sphinx en 2009. Dans ce texte, Nah Kin annonce l'arrivée d'un changement devant s'opérer dès 2008, qui atteint son pic en 2012 – et amorcer son ralentissement en 2016. Si « l'ère antérieure » est définie par la « douleur, la maladie, la dégénération et la mort », l'ère actuelle serait porteuse « d'amour, de régénération, de bonheur, de longévité »[270]. Le discours de Nah Kin est ainsi de type millénariste. De plus, 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 ».

Dans ce livre paru en 2012, Nah Kin annonce l'entrée dans une nouvelle ère dans un langage new age : « un changement accéléré par le rayon christique-doré, provenant du centre de la galaxie » (Nah Kin, 2012 :2). Un processus marqué par le réchauffement climatique puisque les effets de ces « puissantes forces qui activent la vie solaire depuis le noyau de la galaxie » sont notamment responsables de l'augmentation des températures (Nah Kin, 2012 :3). Comme dans le cas de Gabriela Gomez[271], son message sur « 2012 » est accompagné d'une lecture téléologique des événements climatiques : « tout est écrit à l'avance, résister serait vain ». Nah Kin propose, comme José Argüelles, sa propre version du calendrier maya, qu'elle diffuse en Europe par ses réseaux de thérapeutes holistes. En 2014, elle renouvelle cet enseignement par la publication d'un guide pratique sur l'usage quotidien des 260 *Kines* (« symboles ») du calendrier rituel[272]. Ce guide propose un mode d'emploi, dans l'esprit des « Mayas d'autrefois », pour interpréter les situations de la vie quotidienne. Nah Kin commence, ainsi, sur la base du « phénomène 2012 », à élaborer une théorie pratique des calendriers mayas. En voici un exemple (Nah Kin, 2014 :67) :

[269] Il est possible de consulter en ligne différents articles de presse sur ses conférences en Allemagne et au Mexique.
[270] Atelier sur le calendrier maya révolutionné, donné par la fille de Nah Kin, en avril 2014, à Mérida (Mexique).
[271] Au centre du précédent chapitre.
[272] Venerable Abuela Nah Kin, *260 Kin del Calendario Sagrado Maya*, Editorial Kinich Ahau, 2014.

Kin[273]	Couleur	Elément	Qualités essentielles	Journée propice à	Sagesse du jour	Affirmations transcendantales
Manik (« Main »)	Noir	Eau	Rétablir des bonnes relations interpersonnelles	Améliorer les relations avec les personnes qui te sont importantes dans la vie	Se donner l'objectif de renouveler les liens avec les personnes qui te tiennent à cœur	Mon but est de guérir mes relations. J'ai l'opportunité de voir à … (nom de la personne) avec sensibilité, amour et compréhension

7.1.2. Le « Sommet planétaire de 2012 » organisé par Nah Kin

Le 21.12.12, à 5h12 du matin, en posture de prière devant l'imposante pyramide d'Uxmal (Yucatán, Mexique), des milliers de *seekers* ont célébré l'arrivée d'un « Age d'Or » ; celle d'une ère positive, de « lumière, d'amour et d'harmonie »[274]. Positionnés à la source même de la « réception maximale »[275] des « rayons galactiques » de la nouvelle ère, les adeptes dansent, chantent, pleurent, s'embrassent, et forment de « nouvelles alliances »[276] (Farahmand et Rouiller, 2016 :53-54). Cet événement latino-américain, organisé par Mère Nah Kin, marque la naissance de nouveaux liens transnationaux entre acteurs new age, pour qui « 2012 » est un moyen de diffuser un message, de devenir visible, ou d'attirer un public large. Ces réseaux sont composés d'acteurs qui réinterprètent et reproduisent ces cérémonies dans d'autres contextes. « 2012 » devient alors une référence chez les alternatifs non-Mayas. Dans cette catégorie, mentionnons par exemple les déo-Celtes français[277] étudiés par Sybille Rouiller (2015). Ceux-ci, à la suite de l'invitation lancée par la Tradition Maya Solaire[278], ont participé à l'événement et ont été initiés au sein même du mouvement mexicain. Les groupes néo-chamaniques européens puisent donc certaines inspirations de l'univers néo-maya proposé par Mère Nah Kin. La participation des déo-Celtes au sommet planétaire, nous dit Rouiller, a pour but de :

[273] Symbole du calendrier.
[274] Discours de Mère Nah Kin : https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8, consulté le 2 février 2016.
[275] Dans les points qui suivent, les termes entre guillemets sont des expressions émiques.
[276] Discours de Mère Nah Kin : https://www.youtube.com/watch?v=nK8ZUV-HLL0, consulté le 15 février 2016.
[277] Site des déo-Celtes, géré par leur leader Patrick Dacquay : http://www.patrickdacquay.com, consulté le 2 février 2018. La vidéo de présentations des déo-Celtes pour le sommet planétaire : https://www.youtube.com/watch?v=YZFCyOYC_WM, consulté 8 février 2018.
[278] Pour l'invitation, voir : https://www.youtube.com/watch?v=nK8ZUV-HLL0, consulté le 20 février 2016.

> 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[279] (Farahmand et Rouiller, 2016 :54).

La dimension transnationale du « sommet spirituel planétaire » organisé par Nah Kin fait écho à la « convergence harmonique » de José Argüelles en 1987, mais aussi, plus récemment, à des événements néo-chamaniques organisés en Europe, comme des festivals pan-indianistes[280].

Dans la même ligne que le précédent chapitre, nous verrons dans cette partie comment, depuis le « phénomène 2012 », la transnationalisation accélérée des leaders de la TMS a impliqué une re-sémantisation des contenus par des logiques de réagencements, d'innovation et de cohabitation (Mary 2001). Nous analyserons plusieurs de ces réagencements à travers des exemples discursifs : ritualités, iconographies, enseignements, représentations et discours. Puis, nous verrons la manière dont l'innovation des contenus peut-être également analysée sous l'angle du genre et des parcours de vie. Enfin, nous analyserons le réagencement des références symboliques à travers plusieurs exemples : la panoplie d'objets, d'accessoires et de vêtements rituels ainsi que le rituel de « Nouvel An maya » en Suisse alémanique. Ce chapitre central de la thèse est structuré en deux axes principaux dans le but de répondre à notre problématique. Premièrement, il s'agit de démontrer que la transnationalisation du mouvement de Nah Kin implique une désethnicisation des contenus à travers leur remodélisation dans le champ du New Age et des spiritualités holistes. Deuxièmement, nous replacerons la Tradition Maya Solaire dans son terreau historico-culturel d'origine, c'est-à-dire sur le socle du mouvement national de la mexicanité, et dans le tourisme mystique.

En continuité avec les approches anthropologiques de Frédéric Barth (1969), le qualitatif « Maya », dans l'expression néo-mayas, est compris comme un marqueur symbolique d'auto-identification et non comme une catégorie culturelle au contenu fixe. Ceci implique de ne pas traiter de la question des ruptures ou des continuités avec les traditions mayas préhispaniques sous l'angle de l'authenticité. En effet, l'authenticité est considérée comme un indicateur qui

[279] Traduction française.

[280] A titre d'exemple, le site internet d'un festival de néo-chamanisme en France : http://www.festival-chamanisme.com, étudié par Rouiller, consulté le 20 février 2018 (Farahmand et Rouiller 2016 : 54), où des pratiques anciennes telles que les huttes de sudation ou l'usage du tambour y sont relues à travers les grilles de Michael Harner (1929-2018). L'ex-anthropologue des Jivaros, Harner est le fondateur du chamanisme moderne aux États-Unis. Un néo-chamanisme qui comporte des lignes thérapeutiques, artistiques, universalistes et écologistes (Hamayon, 1994 :66).

thématise des stratégies sociales plus larges (Moisa 2011). Ainsi, les références préhispaniques mobilisées dans cette partie ont un objectif indicatif concernant les sources d'influence de la Tradition maya Solaire. Cette démarche permet également d'indiquer qu'une nouvelle religion ou spiritualité naît toujours sur un terreau préexistant, et n'est donc jamais totalement innovante dans son contenu ni dans sa forme (Mayer 2004 ; Beyer 2005). Ainsi, dans ce chapitre, il sera aussi question d'analyser le terreau historico-culturel du système, à proprement parler, symbolique du mouvement.

Notre terrain auprès de la Tradition Maya Solaire s'est déroulé d'abord entre mars et mai 2014, à Mérida puis à Uxmal au Mexique[281] (cf. tableau 3, chapitre IV). Il s'est poursuivi avec une nethnographie sur le Web, afin de dégager les réseaux de personnes se rattachant à la TMS. Les observations directes ont repris en juin 2014 à Bâle, en Suisse. Le terrain s'est terminé par le suivi des activités du groupe sur les réseaux sociaux, principalement à partir de la publication d'images. Afin de procéder à l'analyse, les corpus de données produits dans ces contextes - entretiens, observations directes, données administratives, sources écrites et données audio-visuelles - ont été combinés selon un principe de triangulation.

7.2. Naissance du mouvement et fondements mythiques de la Tradition Maya Solaire

7.2.1. Quelques notions de cosmovision maya

Les panthéons mayas classiques et postclassiques sont composés d'une variété de « déités », de puissances naturelles et d'entités, qui nous sont rapportées par les récits des chroniqueurs espagnols (Demarest, 2004 :177). Ces déités, dieux et déesses sont interprétés dans l'historiographie classique comme des entités plurifonctionnelles, interactionnelles, et ayant des attributs multiples. Elles sont structurées de principes duels tels que le féminin *vs* masculin, le jour *vs* la nuit, la mort *vs* la vie (De la Garza 1999 ; Demarest 2004). Cependant, leurs attributs sont définis selon plusieurs axes qui changent en fonction des contextes géographiques et des époques. Au Mexique, dans le panthéon yucatèque, ces divinités sont généralement associées aux quatre points cardinaux, qui sont, eux-mêmes, reliés à quatre

[281] Les observations participantes au Mexique se sont déroulées selon les étapes suivantes : 1. Rencontre avec un ex-adepte de la TMS. 2. Observations au centre principal du mouvement et premiers entretiens. 3. Initiations à la lignée des *Ahaukines*, premier grade de la tradition et série d'entretiens avec les *Ahaukines*. 4. Evénement annuel de la TMS : le *Kinich Ahau*, cérémonie dans les ruines d'Uxmal et entretiens avec les hauts gradés *Ahaukanes*. 5. Rencontre avec des leaders mayas de Mérida, en dehors de la TMS. 6. Derniers entretiens avec les deux leaders du mouvement, Nah Kin et Gabriel.

couleurs : « le rouge à l'est, le noir à l'ouest, le blanc au nord et le jaune au sud » (Demarest, 2004 : 178). La représentation maya classique de l'univers est également structurée en plusieurs dimensions :

> 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 (Demarest, 2004 :178-180).

La vie, l'univers, le temps, et les espaces sont sacralisés et ritualisés (Dante 2011 ; Demarest 2004). Dans leur système cosmographique, 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'inframonde[282], sont narrés dans le *Popol Vuh*, le mythe cosmogonique k'iche'[283]. (Taub 1995 ; Demarest 2004). Ces référents symboliques, brièvement présentés ici, ont, comme nous allons le voir, inspiré la Tradition Maya Solaire de Nah Kin.

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*, un héros anthropomorphisé, représenté avec des qualités génétiques supérieures. Au fil des années, cette tradition se forme en un véritable mouvement, épicentre de la néo-mayanité dans la région du Yucatán. Dans ce récit fondateur, *Kinich Ahau* est représenté comme un prêtre aux origines atlantes[284]. Le mythe relate le récit suivant : durant l'épopée atlante, *Kinich Ahau* aurait eu le rôle de chef suprême de la lignée des prêtres solaires, dite aussi *Ahaukines* (Nah Kin 2012 :8), connue au sein du groupe pour s'être focalisée sur le développement d'une culture génétique. Grâce à un

[282] Le mythe a un rôle important dans l'histoire de l'origine du monde chez les Mayas. La mythologie du *Popol Vuh* 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 nouveaux 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 (Taub 1995 :103-115).

[283] Comme nous l'avons vu, le *Poppol Vuh* ou « Livre des événements » est un poème k'iche' qui relate la cosmogonie et l'histoire du peuple k'ich'e (Taub 1995 :98).

[284] Mère Nah Kin relate le récit de *Kinich Ahau* dans sa première publication en 1997 : *Kinich Ahau. Sabiduría Solar,* Editorial Kinich Ahau *SCP*, 2012 (1997), Mérida.

travail sur la génétique, *Kinich Ahau* serait revenu à une « pureté primordiale ». Fort de ce savoir, il se serait déplacé de l'île de l'Atlantide jusqu'aux côtes de la péninsule du Yucatán pour exercer son ministère. Il aurait alors fondé une lignée, initiant ces disciples à la plus élevée et la plus pure des cosmologies mayas (Nah Kin, 2012 :9).

La Tradition Maya Solaire se revendique précisément de cette lignée mythique. Dans sa phase yucatèque, ce prêtre aurait connu un Age d'Or – associé ici à la civilisation maya classique –, durant lequel il aurait reçu le nom sacré de *Kinich Ahau*. Il aurait alors ascensionné dans une autre dimension en raison de ses avancés 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 » (Mère Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). Dans cette narration, Mère Nah Kin et *Kinich Ahau* forment une dualité « féminin-masculin », liés par « mariage spirituel », qui unit la « terre (principe féminin) et le ciel (principe masculin) ». Une composition qui s'inscrit dans la continuité du récit du *Popol Vuh* : la Terre est représentée comme un principe féminin, réceptif ; le Ciel (« Corazón del Ciel ») est représenté comme un principe masculin qui « possède les énergies de la fertilité biocosmique » à travers « le rayon, la tornade et la pluie » (Sotelo Santos, 2002 : 86, 88). D'ailleurs, les leaders de la TMS fondent leur culte solaire annuel à Uxmal sur ce principe mythique 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. L'ellipse sur laquelle la pyramide repose, c'est l'ellipse solaire »[285]. Le récit fondateur du mouvement de la TMS se base donc sur une division de « genre »[286] perçue comme originelle, dans laquelle une femme est hiérarchiquement subordonnée à un principe spirituel masculinisé ; aspect qui semble ainsi imprégné de christianisme[287].

7.2.2. Eugénisme spirituel et logiques de désethnicisation

Ce récit mythique nous rappelle les discours eugénistes de Gabriela Gomez, détaillés au chapitre précédent. Tout comme chez Gomez, il s'agit chez Nah Kin de *revenir* à un *Age d'Or*, ceci à condition d'améliorer le patrimoine génétique humain. Elle associe cette

[285] Conférence de Shantal, pendant les modules initiatiques du 10 avril 2014, Mérida, Mexique.
[286] Ici le « genre » fait référence à des discours, qui véhiculent des idéologies (Scott et Varika 1988). Il désigne un « champ au sein duquel, ou par le moyen duquel le pouvoir est articulé » (Scott et Varikas, 1988 :143).
[287] Dans un autre langage que celui du christianisme, *Kinich Ahau* incarne pour le groupe une trinité : « le Père, l'Epoux de Nah Kin, et le Saint Esprit » (échanges informels avec Shantal, avril 2014, Mérida, Mexique).

représentation à une civilisation mythique du bassin méditerranéen relevant de l'Atlantide et délocalise ainsi les origines du panthéon yucatèque.

Dans ces thèses diffusionnistes, on observe une mise en scène de la circulation transatlantique de personnes et des représentations survenue avant l'arrivée des colons. Ces éléments ont également été observés par Jacques Galinier (2006) dans son ethnographie des mouvements néo-indiens à Mexico City. Cet auteur souligne le caractère hybride de telles interprétations :

> L'Atlantide est bien évoquée par référence à Platon, mais elle est considérée comme le creuset de la civilisation de l'Anahuac, les Atlantes n'étaient autres que les Nahuas de l'époque de Teotihuacan. Le nom « Atlantide » serait lui-même un terme nahuatl (Galinier et Molinié, 2006 :99).

Ces parallèles entre civilisations préhispaniques et Atlantide, envisagées comme symboles d'une *période heureuse*, sont aussi évoqués par Arthur Demarest (2004), archéologue et anthropologue mésoaméricaniste. 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 (Demarest, 2004 :14-16).

Le mouvement de Mère Nah Kin s'inscrit parfaitement dans cette ligne. Celle-ci perçoit sa mayanité comme plus « pure » que celles des communautés locales, qui pratiquent, selon elle, une religiosité populaire. *Kinich Ahau* est initialement une figure mythologique locale d'origine yucatèque, traditionnellement conçue comme « gardien du soleil » (Villar Maria 1989). Dans les panthéons mayas classiques et postclassiques, il est perçu comme « l'ancien dieu solaire », dit aussi le « Seigneur au visage solaire » (« *Señor de Rostro Solar* ») (Sotelo Santos, 2002 :94). Il est aussi représenté comme un 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 » (Taub, 1995 :97). Le *Kinich Ahau* de la TMS est tout sauf un félin, il est relu dans un langage néo-ésotérique et new age. A partir de ses « visions », Mère Nah Kin se sent investie d'une « mission » ; celle d'éveiller les « qualités supérieures » de *Kinich*

Ahau en chacun, cela afin de créer une « nouvelle humanité »[288]. Le mythe n'apporte pas plus d'éléments sur les liens établis entre les Mayas et la légende de l'Atlantide, mais cette origine permet au groupe de se représenter visuellement *Kinich Ahau* de la manière suivante :

> 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 l'appeler le prêtre au visage doré, ou *Kinich Ahau* (Nah Kin, 2012 :9).

Sur les images suivantes, on aperçoit de haut en bas le « dieu du soleil », *Kinich Ahau*, sur une urne de la période classique tardive découverte à Palenque (Mexique) (Dante, 2011 :40). Puis, une représentation de *Kinich Ahau*, issue de la « liste des divinités mayas » de la période postclassique représentées par l'anthropologue Paul Schellhas (1859-1945) (Schellhas, 1904). Et enfin, une représentation de *Kinich Ahau*, stylisée par les graphistes de la TMS selon les lignes de Mère Nah Kin [289] :

[288] Basée, en réalité, sur une hiéarchie spirituelle.

[289] Cette dernière image est extraite du site officiel du mouvement : http://www.venerableabuela.com/2015/02/kinich-ahau-sabiduria-solar-capitulo-i_6.html, consulté le 10 juin 2015.







Dans la représentation de la TMS (la troisième image) *Kinich Ahau* est présenté avec un physique aryen, cheveux et barbe dorés, yeux bleus. Il est représenté vêtu d'un costume sophistiqué, ouvragé et doré. Entouré d'un halo, il reproduit un *mudra*, c'est-à-dire une position symbolique des mains issue de la culture védique. L'aura de la figure représentée

peut être qualifiée de christique. Cette pièce centrale de l'iconographie du mouvement de la TMS est revisitée à travers des schèmes occidentaux. Elle contraste, en effet, fortement d'une part avec la représentation classique tardive qui évoque l'image d'une divinité monstrueuse (la première image), ainsi qu'avec la représentation yucatèque postclassique (la deuxième image) : un homme à la peau foncée, aux traits indigènes, représenté assis en tailleur, avec une tenue sobre à l'esthétique maya. Des influences globales s'inscrivent ici dans une représentation locale par re-sémantisation, cela selon des logiques précontraintes. Ces précontraintes sont précisément les doctrines pré-acceptées, avec lesquelles Madre Nah Kin a été en contact au long de son parcours transnational. En l'occurrence, cette représentation visuelle de *Kinich Ahau* ressemble fortement à « Maître Saint-Germain »[290], une figure dite de « maître ascensionné » (Farahmand 2016). Bien que cette figure soit aussi présente dans les tendances new age, elle a été initialement développée dans les doctrines théosophiques I AM de Guy Ballard dans les années 1930, aux États-Unis (Overton Fuller, 2005). Saint-Germain y est représenté en doré, ou en violet, parfois même dans une combinaison de deux couleurs comme l'illustre l'image ci-dessous[291] :



[290] A la représentation de Saint-Germain, est ajoutée dans le *Kinich Ahau* de la TMS un *mudra*, une coiffe et tenue traditionnelles mayas.
[291] Image issue de : https://changera.blogspot.ch/2016/11/maitre-saint-germain-entrez-dans-le.html, consulté le 22 mars 2018.

Cette figure nord-américaine se trouve associée à un message spécifique, celui de la Tradition Maya Solaire de Nah Kin. Elle se particularise ainsi par cette insertion dans ce courant qui fait le pont avec une référence ethnique locale. Est alors observable une sorte d'indigénisation, c'est-à-dire une mise en rapport de la représentation importée avec les traditions préexistantes dans la culture locale. Ce procédé, nous allons le voir plus en détail par la suite, est central dans tous les agencements symboliques du mouvement. Ce visuel hybride à double référentiel (local et global), tout comme les représentations de femmes occidentalisées sur les flyers ou les influences *mangas* contribuent à la dimension transnationale du mouvement, qui en vient à toucher des publics à la fois latino-américains, européens et japonais.

7.3. Accès au terrain

En décembre 2013, je contacte le groupe, et présente ma recherche. Mon projet est introduit sous l'angle d'une étude sur les « nouvelles spiritualités autour du calendrier maya ». Ma méthodologie est également annoncée d'emblée. Je propose de les visiter prochainement au Mexique et reçois, en premier lieu, une réponse du secrétaire de la TMS[292], Alvaro. Celui-ci m'invite à participer à leur événement annuel le « Culte solaire Kinich Ahau »[293]. Alvaro transmet, en second lieu, mon message à l'administratrice générale de l'organisation, Shantal, l'une des filles de Mère Nah Kin. Cette dernière jouera le rôle de « passeuse », ou *gatekeeper*, à mon arrivée sur place (Cefaï 2006). En janvier 2014, Shantal répond positivement à mon email[294] :

[292] Le groupe se forme en « organisation » appelée « Kinich Ahau ».
[293] La description émique, promotionnelle, de l'événement « Kinich Ahau » 2014, sur le site officiel du groupe (www.kinich-ahau.org, consulté le 12 janvier 2014), est formulée de la manière suivante : « l'événement Kinich Ahau représente la rencontre paroxysmique que réalise la Tradition Maya Solaire chaque année en relation avec le 1er mai, jour d'importance transcendantale, où le rayon solaire doré descend avec une force particulière en ce jour sacré. Pendant ces journées, la Vénérable Mère Nah Kin, en tant que leader spirituel de la Tradition, offre des enseignements de pointe qui lui ont été transmis par la conscience solaire du père Kinich Ahau. Les connaissances mayas solaires, sont totalement dirigées dans le but de générer des transformations profondes en l'être humain, afin de s'adapter au nouveau temps planétaire, où nous devons nous synchroniser avec les qualités supérieures de l'esprit, qui sont la liberté, l'amour, la vie, la plénitude, la paix (…) ». Nous verrons plus en détail par la suite, que ce lexique composé d'expressions imagées telles que le « rayon solaire doré qui descend » ou encore « l'importance transcendantale », est récurrent dans les discours des néo-mayas. Il renforce la performativité des discours à travers des processus imaginaires de fictionnalisation.
[294] Les citations émiques apparaissant dans ce chapitre ont toutes été personnellement traduites de l'espagnol au français. Il en est de même pour les occurrences suivantes.

Chère Manéli,
Enchantée. Je suis Shantal, fille de la Vénérable Mère Nah Kin et gérante de l'Organisation Kinich Ahau, chargée de promouvoir le Savoir Maya Solaire autour du monde. Je te prie de m'excuser de la réponse tardive, mais j'ai été très occupée ces semaines.
J'ai parlé de ton projet à la Vénérable et elle est disposée à collaborer et te laisser filmer et faire des entretiens durant notre événement, ainsi que dans notre centre Casa del Sol. Nous savons donc que tu vas venir à Kinich Ahau 2014, et t'attendons ! Dans notre centre Casa del Sol, tu peux passer et filmer les activités et cours, mais nous te demandons de payer un prix symbolique de collaboration. Si tu veux, on peut programmer un cours le 10 mai (une fois que le programme Kinich Ahau se termine) sur le thème du *Processus de Germination* qui se passe autour du 21 décembre 2012, pour t'aider avec une thématique plus substantielle qui t'aide pour ta thèse. Aussi, Vénérable Mère Nah Kin veut te partager qu'elle sera en Europe en mars et juin, si tu veux la connaître avant et faire un entretien avec elle, après de ta venue au Mexique. On a des gens de notre tradition en Allemagne aussi. En fait, en juin elle sera en Suisse, si tu es intéressée elle peut t'ennoyer l'itinéraire de sa tournée européenne.
Aussi, je t'invite à visionner les vidéos de la liste de reproduction de notre chaîne Youtube, 2012mayazone, pour que tu en sache plus sur le : http://bit.ly/1cj2VKY
Aussi nous somme les réalisateurs de 2012 un Sommet Spirituel, ici dans l'épicentre de tout, je te laisse aussi une vidéo documentaire sur ça : http://www.youtube.com/watch?v=nK8ZUV-HLL0
Mes salutations !
--
Shantal Carrillo Casarín
Gerente y Social Media Strategist
Organización Kinich Ahau

www.kinich-ahau.org
Tel.(52)(999)9459018

Plusieurs éléments apparaissent ici d'emblée. Premièrement, nous constatons que le groupe s'organise en une *tradition* hiérarchiquement structurée, gérée par une famille (« Shantal, f*ille* de la *Vénérable* Mère Nah Kin et *gérante* de l'*Organisation* Kinich Ahau, *chargée* de (…) »). Deuxièmement, Les membres occupant des positions d'autorité produisent un discours officiel, de type promotionnel (« en Europe en mars et juin, (…) On a des gens de notre tradition en Allemagne aussi » ; « Aussi nous somme les réalisateurs de 2012, un Sommet Spirituel »). Troisièmement, ces membres intègrent et diffusent non seulement le discours officiel de l'organisation, mais profitent de la communication pour en faire de la publicité (« je t'invite à visionner les vidéos de la liste de reproduction »). Ils sont donc proactifs dans le recrutement ou la diffusion. Troisièmement, le groupe a une présence sur les médias sociaux (lien Youtube). Quatrièmement, le groupe présente une dimension transnationale (elle mentionne les activités en Allemagne, en Suisse, et en Europe en général). Cinquièmement, ils témoignent d'une volonté de se positionner sur la scène internationale autour de « 2012 » (« nous somme les réalisateurs de 2012 un Sommet Spirituel, ici dans l'épicentre de tout » ; « on peut programmer un cours (…) sur le thème du *Processus de Germination* qui se passe

autour du 21 décembre 2012 »). Enfin, dans ce premier contact, on observe surtout une volonté particulière de s'engager de manière avenante dans les relations extérieures, et de contrôler la communication publique[295].

7.4. La double mobilité de Mère Nah Kin

A ce stade, il semble nécessaire d'analyser la trajectoire de Mère Nah Kin pour comprendre la généalogie doctrinale du mouvement. Mère Nah Kin[296] est une femme mexicaine, métisse, diplômée en psychologie sociale, qui a suivi les enseignements de maîtres spirituels de différentes cultures et traditions. Son cheminement spirituel débute très jeune, sur les pas de sa grand-mère « chamane » olmèque[297] qui aurait éveillé en elle des « facultés psy » (extrasensorielles, clairvoyance, précognition, médiumnité).

7.4.1. Mobilité spirituelle

Nah Kin dit avoir eu un premier contact avec le New Age, à l'âge de quatorze ans, par le biais de son initiation à la Grande Fraternité Universelle (GFU)[298]. Elle aurait obtenu au sein de ce mouvement ésotérique français le haut grade de *Vénérable Sat Arha* [299]. Elle est ensuite formée à la Métaphysique, alors influencée par les doctrines théosophiques 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 » (Overton Fuller, 2005). A 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.

---

[295] La correspondance par emails se poursuit avec Shantal avant mon séjour. J'obtiens le droit de réaliser un entretien avec la Vénérable à la fin de l'événement. D'ici-là, je n'aurai presque aucun contact direct avec elle. Arrivée sur place, au siège du Centre à Mérida *Casa del Sol*, le secrétariat me fait signer une autorisation écrite stipulant que ma présence comporte une condition, ne pas utiliser les données à des fins lucratives. En somme, il s'agit de ne pas imiter les documents originaux de Nah Kin pour créer mon propre mouvement religieux, indépendant.

[296] Les données biographiques sur Mère Nah Kin ont été recueillies de plusieurs façons : entretien conduit sur le terrain avec elle, discours qu'elle a tenus pendant les événements de l'organisation, séries d'entretiens avec d'autres membres de la TMS 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.

[297] Il s'agit donc ici d'une tradition réinventée, puisque les olmèques en tant que civilisation n'existent plus. Il s'agit d'une culture archéologique.

[298] Dans ce chapitre, j'utiliserai indistinctement le terme complet Grande Fraternité Universelle ou son abréviation GFU.

[299] Entretien avec la nièce de Mère Nah Kin, Lisa, entretien du 24 avril 2016, Mérida, Mexique.

A 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 « sagesses 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'Osho, entre autres[300]). La mobilité spirituelle participe chez Nah Kin à la construction de l'image de soi : elle se considère comme spirituellement « très éveillée » depuis l'enfance[301] et déclare également avoir toujours été une « disciple modèle », « engagée, responsable, parfaite ». Elle précise enfin avoir été reconnue par ses maîtres comme une « élève très évoluée ».

Dans cette auto-hagiographie, Nah Kin met en avant le thème de la reconnaissance ; elle aurait ainsi reçu des titres élevés de chaque tradition fréquentée. Elle aurait côtoyé des groupes bouddhistes et hindous, aurait participé, dans les cercles d'Osho à des danses soufies et néo-aztèques (*concheras*). Elle aurait également été en contact avec Paramahansa Yogananda (1893-1952)[302], gourou indien, auteur du fameux *Autobiography of a Yogi* (1998 [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 Blanca*[303].

C'est vers les années 1980 que Mère Nah Kin 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*[304]. 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 mouvement de la Métaphysique. Dans l'image ci-dessous, on observe une représentation de la figure de *Kenich Ahan*, le « maître ascensionné » associé au temple d'Uxmal, réalisée par Rubén Cedeño, un musicien vénézuélien adeptes des cours de

[300] http://venerableabuela.com/bio-ext.html, consulté le 25 juin 2015.
[301] Une idée qui revient quatre fois dans l'entretien avec elle.
[302] Probablement par « vision », puisqu'il décède en 1952.
[303] Je n'ai pas trouvé mention de ce courant. Il se peut qu'il s'agisse d'un courant dérivé de la théosophie I AM de Ballard ou d'une « initiation spirituelle ». Dans ce dernier sens, cette initiation prendrait place dans une réalité imaginaire, plus que dans une réalité empirique et organisationnelle. Ces aspects ont été récemment discutés avec l'historien des religions Mayer. 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 ».
[304] 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 translitération *Le Temple du Soleil, sur la montagne sacrée d'UXMAL* est émique et personnellement traduite en français. Je n'ai pas retrouvé cette édition.

métaphysiques vénézuéliens, dans les années 1970[305]. Sur l'image, on observe au-dessus du front le symbole maya new-age de *Hunab Kú*. *Kenich Ahan* porte la coiffe préhispanique. Sur son thorax, est représenté le même glyphe que dans la TMS, représentant le « dieu solaire » entouré de ses ellipses[306].



Le groupe nord-américain en question (duquel elle reçoit le livre), 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. Suite à la lecture de ce livre, Mère Nah Kin dit ressentir alors « un appel ». Elle se rendit aux temples d'Uxmal et reçoit sur place des « visions » qui l'encouragent à « réactiver la sagesse maya ». Dans cette narration, mettant en avant l'idée d'une crise mystique subite et précipitée, des changements importants succèdent à ce premier appel. Mère Nah Kin est, alors psychothérapeute dans un cabinet à Mexico City. Nombre de ses patients auraient reconnu en elle son caractère « d'élue ». Dans le cadre de cet appel et de

[305] A son sujet, voir son livre : *Principes fondamentaux du métaphysique*, édition française publiée en 2007, Editorial Agorma. L'image provient du site : https://www.tiendametafisica.com.ar/br/laminas/lamina-de-kenich-ahan/, consulté le 1 juin 2018.
[306] Nous reviendrons sur ces symboles par la suite.

ses visions, elle comprend qu'elle a une « mission importante » à remplir. Elle décide dès lors de « suivre les signes de la vie » qui l'amène dans le Yucatán (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). Son système de sens a donc une influence concrète sur son mode de vie. Elle oriente, en effet, sa mobilité spatiale[307].

C'est à la suite de la rencontre avec l'univers local du Yucatán que l'idée de transition apparaît dans son discours. Elle passe d'une pratique thérapeutique et de l'accompagnement psycho-spirituel 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 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 ») (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique).

Le néo-mayanisme de Nah Kin est à considérer comme issu d'influences globalisées. La multiplication des registres est positivement connotée chez elle, synonyme à la fois d'enrichissement personnel et d'autorité. 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 s'agit de 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 Nah Kin réside dans sa création innovante d'un corpus central à partir d'éléments disparates.

7.4.2. Logiques de butinage chez Mère Nah Kin

Dans son parcours, Mère Nah Kin a ainsi circulé d'un courant spirituel à un autre, cela dans la même dynamique que le « butinage religieux » de Soares (2009) : elle a multiplié les référents symboliques et leurs contextes d'ancrages. Toujours pour Soares, le butineur circule d'une dénomination religieuse à une autre dans un mouvement multidirectionnel, et pour ainsi dire synchronique dans le temps et l'espace. Il fait sans cesse des aller-retours d'un point à un autre (Soares, 2009 :57). Or, Nah Kin a butiné dans un mouvement diachronique et progressif (Droz *et. als.* 2016)[308], cela selon une ligne téléologique, qui construit un univers symbolique sur le long terme. Pour reprendre les termes de Saores (2009), 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 de manière permanente, persuadée d'avoir atteint son

[307] Une tendance rencontrée chez tous les néo-mayas, qui disent s'être rendus au Mexique ou au Yucatan à la suite de « révélations » sous la forme de « signes ».
[308] Le butinage diachronique selon Droz *et. als.* sera thématisé dans le chapitre VIII.

objectif (Farahmand 2017). Soares définit que : « le butinage s'arrête là où les formations syncrétiques ou hybrides se réalisent, le butinage est processus, production et non produit » (Soares, 2009 :60). Cette affirmation est illustrée par les propos de la leader de la TMS ; elle butine dans le temps « inhalant le nectar » de chaque tradition qu'elle intègre pas à pas. Arrivée aux « Mayas », elle sent que le processus a atteint son terme, car elle parvient à une unité identitaire. Elle se déclare alors « prête » à produire à son tour :

> J'ai été beaucoup de choses tout au long de ma vie, mais toujours très engagée, non ? Très, très, très, très, très, très engagée dans chaque chose. Et chaque chose – dans chaque partie, c'était un chemin comme pour récupérer une pièce de moi. Je le sentais comme si j'intégrais [expiration]. Quand je suis arrivée au – 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 [au sujet de Paramahansa Yogananda]! Beaucoup de Mahatma Gandhi, mais beaucoup de lui, non ? Donc, la non-violence pour moi c'est essentiel, non ? Ça entrait [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, non ? [Inspiration], c'est mien maintenant. Donc [expiration], des choses comme ça, beaucoup 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 très petite, ne crois pas qu'« 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, comme – comme ça, donc, un niveau de respect très grand. Mais pour moi, même si j'avais ces reconnaissances, je sentais que ça faisait partie de mon chemin, mais que ce n'était pas l'objectif sur mon chemin. (…) J'aimais bien, mais, mais c'était encore une étape, ce n'était pas l'objectif de ma vie (…) (Mère Nah Kin, 13 mai 2014, Mérida, Mexique).

C'est dans ce langage métaphorique que Nah Kin relate, en des termes extrêmement valorisants, le récit de sa mobilité.

7.4.3. Un butinage en deux temps

Ce récit biographique est structuré en deux phases. Premièrement, une première phase de vie, conçue comme un « apprentissage ». Cette phase est marquée par un butinage 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 Danièle Hervieu-Léger (1993), cela implique une inscription dans une lignée croyante, c'est-à-dire dans une lignée trouvant une autorité légitimatrice dans l'idée de la tradition (Hervieu-Léger, 1993 : 119).

Nah Kin s'inscrit d'abord dans un butinage *polyflore* – goûtant à toutes les fleurs selon la logique propre au *cultic milieu* mexicain. Ce butinage n'aboutit pas, comme attendu, à une

pratique *monoflore* – « qui butine dans un seul univers religieux » (Droz *et. als.,* 2016 :7). Au contraire, elle crée un système identitaire propre qui, à terme, devient un mouvement. Si le butinage de Soares, dans les quartiers de Joinville au Brésil, repose sur les relations de voisinage dans sa « trame sociale », le butinage de Nah Kin est motivé par des logiques familiales et de genre (Farahmand et Rouiller, 2016 :66), sa trame sociale est ici biographique[309]. La présence de cette trame sociale permet précisément de différencier la pratique de Nah Kin de d'autres formes de mobilité telles que le « bris-collage post-moderne » d'André Mary (1994).

7.4.4. Mobilité spatiale

La particularité des groupes religieux transnationaux est leur dynamisme dans l'espace transnational. Ce dynamisme est fortement généré par la mobilité des membres et de leaders qui circulent dans des réseaux mondiaux de spiritualités alternatives (Farahmand et Rouiller 2016). Ces réseaux sont constitués d'« agents-nœuds » reconnaissables par leur ultra-mobilité et leur rôle de connecteurs ; ce sont les principaux diffuseurs des savoirs (De la Torrée 2014 ; Capone et Mary 2012). Dans cette perspective, Mère Nah Kin peut être considérée comme un « agent-nœud ». Cependant, elle présente la particularité d'adopter une double mobilité : à la fois géographique (transnationale) et spirituelle (Farahmand et Rouiller, 2016 :66). En effet, sa mobilité géographique 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 du Mexique. Sa transnationalité répond certes à une soif de culture spirituelle, mais aussi aux nécessités missionnaires du groupe. Elle dit visiter jusqu'à quatre pays par mois (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). La construction de son réseau transnational est expliquée en matière de « processus de contagion » : elle donne des conférences à l'étranger, les participants qui la découvrent l'invitent à donner d'autres conférences dans leur propre centre holistique, et ainsi de suite. Ceux-ci intègrent ensuite le corpus de Nah Kin dans leur pratique thérapeutique.

[309] 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 grade 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 est menée par son second époux. Son butinage répond aussi à une logique individuelle d'évolution. Dans sa perspective, ce qui vient après est toujours plus évolué, plus juste.

7.4.5. Politiques de transnationalisation[310]

Le lien entre mobilité, appropriation et transmission des connaissances est abordé avec une certaine flexibilité par Nah Kin. Les participants sont encouragés à diffuser ses enseignements « avec responsabilité », et à devenir enseignants à leur tour. La « rapide diffusion » du mouvement est expliquée par la portée « pratique » des contenus (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). Dans ses enseignements à l'étranger, elle dit ainsi mettre l'accent sur les contenus « facilement exportables » (par exemple l'usage quotidien des symboles du calendrier). A 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 une ligne Youtube[311]. Sa mobilité transnationale débute une décennie avant le 21.12.12 afin de préparer cette date. De plus en plus d'occidentaux sont attirés par le message de Nah Kin sur « 2012 » et intègrent ses activités à Mérida[312]. Ce « phénomène 2012 » a donc généré une attente et de la demande chez les *seekers*. Il a accéléré la mobilité géographique des leaders néo-mayas, visibilisé leurs activités sur la scène internationale et contribué à la transnationalisation des imaginaires. Dans un même temps, ces aspects générés par « 2012 » ont à leur tour nourri et amplifié le phénomène[313]. Plusieurs participants m'ont confié avoir intégré le mouvement par curiosité sur la fin des calendriers mayas. Le réseau de la Tradition Maya Solaire s'élargit grâce à « 2012 ».

Les initiés à cette tradition se caractérisent par une mobilité transnationale importante. Ce sont des occidentaux *new ager* et/ou thérapeutes holistes aux représentations dites *spirituelles*. Une majorité d'entre eux proviennent des pays d'Europe de l'Ouest, particulièrement d'Allemagne, de Suisse et d'Italie. Ils viennent participer aux activités au Mexique et retransmettent par la suite ses enseignements dans leurs contextes particuliers. Ces centres deviennent alors des antennes transnationales du groupe mexicain. Il en va de même pour les participants mexicains – tous métis – qui proviennent pour la plupart de Mexico City, ou pour les personnes en provenance du Japon et d'Amérique latine[314]. Certains membres permanents

[310] Ces informations sur les politiques de transnationalisation de mouvement proviennent de plusieurs sources : mes observations directes, les échanges informels avec les participants, et les entretiens narratifs.
[311] La ligne est suivie aujourd'hui par des milliers d'internautes (un millier d'abonnés à la chaîne, et entre 900 et 3000 « vues » - marquées sous les vidéos), en date du 31 mai 2018.
[312] Cet élément provient de mes observations de terrain.
[313] Cette idée a été défendue dans mon article « Glocalisation and transnationalisation in (neo)-mayanisation processes : ethnographic case studies from Mexico and Guatemala », Religions 2015, 6, 1.
[314] Il s'agit là des principaux contextes nationaux de diffusion de la TMS, qui se trouvent liés au groupe par des réseaux transnationaux de thérapeutes holistes ou de « chamanes » auto-désignés.

vont même jusqu'à accompagner Mère Nah Kin dans ses « tournées » au Mexique, ou hors des frontières mexicaines. Parmi eux, quelques privilégiés peuvent organiser directement des ateliers, comme sa fille, Shantal, son héritière directe. Les ressources économiques de cette mobilité sont aussi trouvées au sein même du réseau transnational de thérapeute holiste. Nah Kin et la personne qui l'accompagne sont généralement invitées 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[315]. Bien que la transnationalité apporte des ressources matérielles au groupe, sous la forme d'un défraiement, les conférences, en elles-mêmes, ne sont pas ou peu directement lucratives[316].

Le centre compte des milliers de membres disséminés sur la carte mondiale. Sa page publique Facebook « Kinich Ahau. Tradición Maya Solar » a reçu 3.181 *likes* depuis sa création en 2012 et jusqu'à ce jour (mai 2018). La page Facebook Centre *Casa del Sol*, créée en 2013, compte aujourd'hui un total de 3.452 *likes* pour 3.394 *followers* (mai 2018). Les images qui suivent, récoltées sur Facebook en 2014 illustrent la dynamique transnationale du mouvement. 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 maya solaire à l'occasion de sa venue. Comme pour chaque événement organisé par le groupe, une longue table est dressée pour la vente des tenues cérémonielles, accessoires et objets. Ceci souligne la présence de la logique marchande propre au *cultic Milieu*. Les matériaux des conférences données à l'étranger sont traduits dans la langue d'accueil. Le siège mexicain offre les lignes graphiques du mouvement. En revanche, les textes sur les flyers et les matériaux promotionnels sont rédigés par le Centre d'accueil dans le respect du guide procuré par la TMS. Une fois le message diffusé, Nah Kin, n'intervient plus dans les appropriations de celui-ci, ni dans sa rediffusion, qui peut comprendre l'intégration (par cohabitation) d'une pratique tierce. La condition qu'elle impose est de ne pas mélanger substantiellement les représentations et les pratiques 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,

[315] Cela notamment grâces aux entrées payantes des activités données par Nah Kin.

[316] C'est dans le champ du symbolique que le groupe négocie des ressources matérielles, à travers des rituels hebdomadaires « d'abondance » caractérisés par des « offrandes à la Terre-Mère » sous la forme de semences. Ces rituels ont lieu dans leur espace *Casa del Sol*, situé à Mérida. Ils sont réalisés par les personnes qui participent aux activités *initiatiques* de la TMS (et non pas par les participants occasionnels aux cours quotidiens du Centre, tels que le yoga ou les méditations). Il s'agit de déposer dans un vase toutes sortes de graines (*semillas*) – céréales, lentilles, haricots, tournesols, courges, sésames, graines de fruits, de maïs) et de l'argent (pièces et billets), tout en récitant des prières invitant la Terre-Mère à « nous inonder de son abondance matérielle ».

commercialisée, basée entre autres sur les enseignements de Nah Kin sans la citer. De leur côté, les thérapeutes holistes qui rediffusent les enseignements mayas solaires mexicains dans le cadre de leur espace de bien-être – des espaces d'influence néo-chamaniques – gagnent en légitimité et en « authenticité » en réinscrivant l'origine de leurs offres dans le contexte d'un « chamanisme authentiquement latino-américain ».



Publication Facebook du groupe, le 1er juin 2014. Tournée de Mère Nah Kin en Suisse et en Allemagne



Publication Facebook du groupe, le 16 juin 2014. – Groupe des « femmes chamanes » en Allemagne[317]



Publication Facebook du groupe, le 16 juin 2014. Groupe présent en Allemagne pour un autre événement[318]

[317] Il s'agit du groupe présent à cet événement en Allemagne. Parmi ce groupe, on compte aussi des personnes en provenance de Suisse alémanique.
[318] On observe également ici la supériorité numérique des femmes.



Publication Facebook du groupe, 1er juin 2014. Un Centre d'accueil des activités de Nah Kin en Allemagne, avec le matériel didactique du groupe, le stand-boutique et l'autel rituel.

7.5. Registre d'authenticité familiale

En mai 2014, durant le terrain avec la TMS, je conduis un entretien de quatre heures avec Shantal, la fille ainée de Nah Kin. L'entretien se tient dans le centre de leur organisation appelé *Casa del Sol*, un « espace de bien-être », situé en périphérie de la ville de Mérida. Shantal accepte facilement l'entretien qui se déroule dans la salle de yoga. Elle a 30 ans, est 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 Mérida. Elle aussi actuellement « gérante » de l'Organisation « Kinich Ahau »[319]. A ma question sur les origines de son intérêt pour les « Mayas », Shantal commence par inscrire son histoire personnelle au sein de sa fraternité/fratrie. Elle se perçoit comme « différente », même « spéciale » par rapport à ses trois frères et sœurs :

[319] Les données biographiques sur Shantal ont été recueillies de plusieurs façons : entretiens conduits sur le terrain, discours tenus par elle pendant les événements de l'organisation et textes qu'elle a rédigés sur le site officiel du groupe : http://www.centrocasadelsol.com/shantal.html, consulté le 25 février 2018.

> 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, cinq ans, non ? Six. 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, non ? (…) 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 des sagesses de la nature – et, qui, à un moment donné de l'histoire, ont été mal interprétées, non ? (Shantal 12 mai 2014, Mérida, Mexique)[320].

Dans ce portrait dressé de son enfance, Shantal se présente comme une personne « extra-lucide » à travers l'image d'une relation privilégiée avec une 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 indique l'usage d'un registre d'authenticité familiale (Moisa 2011). Etre une « vraie » « Maya spirituelle », c'est vivre sa spiritualité en famille, impliquant une transmission des valeurs prioritairement de mère en fille[321] (Moisa, 2011 :62). Un peu plus tard dans l'entretien, lorsque je lui demande des précisions sur son rôle au sein de la TMS, elle déclare :

> Ah, oui ! Et sur ça, ça – après qu'on m'ait donnée la, le de l'air [sous-entendu après qu'elle ait reçu le titre de « gardienne de l'élément air » comme rôle au sein du mouvement], 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, ils étaient en couple [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, non ? (…) tu vois, ma ligne en tant que telle, a toujours été à l'intérieur de la Tradition, non ? (Shantal 12 mai 2014, Mérida, Mexique)[322].

Au-delà de la lignée spirituelle matrilinéaire, Shantal inscrit ses représentations dans une structure sociale plus large de type parental, intégrant également son père. Son discours génère en effet ce que Moisa a qualifié de « symbiose entre une biographie religieuse et une biographie familiale et parentale » (Moisa, 2011 :62). 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 hindouistes sur la « réincarnation ». Ce lien fusionnel et hiérarchisé n'apparaît ainsi pas uniquement comme étant biologique, mais également spirituel. Traversant les âges et les cultures, cette ancienneté garantit une légitimité plus forte à la structure du mouvement :

[320] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[321] 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.
[322] Traduction personnelle de l'espagnol au français.

> Donc à partir de plus ou moins huit 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 huit 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, eeh, 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 connaissaient 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 ? Je la suis, non ? Alors, par exemple, des vies qu'elle m'a racontées, la première, était dans un espace 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 un 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*. Que 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 (Shantal 12 mai 2014, Mérida, Mexique)[323].

Apparaît également dans son discours une dimension de mobilité (spatiale, temporelle et spirituelle). Elles auraient, toutes deux, suivi un parcours pour ainsi dire « universel », à la fois transculturel et transhistorique et auraient intégré la catégorie des minorités opprimées par l'Église catholique.

7.5.1. Une mobilité spirituelle valorisée au sein de la famille

Tout comme chez Nah Kin, cette dimension de mobilité religieuse (Soares 2009) représente dans le discours de Shantal un prestige social et une marque d'autorité. La mobilité est ici synonyme de « capital spirituel » pour reprendre l'expression de Bradford Verter (2003). Verter s'inscrit dans la ligne bourdeusienne, et son concept de « capital culturel » (Bourdieu 1979), mais suggère 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 et de mobilité sociale (Verter, 2003 :150). Verter reproche plus particulièrement à Bourdieu de ne considérer la religion que sous son angle organisationnel, ne permettant pas de tenir compte de phénomènes telle que la mobilité spirituelle :

> As a result, Bourdieu's vision of religion is unidimensional, characterized by none of the complexity and subtlety with which he depicts other social arenas. The problem, put simply, is that Bourdieu perceives religion almost exclusively in organizational terms, exemplified particularly by a rather Voltairean image of the Roman Catholic church as an instrument of oppression and exploitation. This leaves little room for imagining lay-people as social actors capable, for example, of manipulating religious symbols on their own behalf (Verter, 2003 :152)

[323] Traduction personnelle de l'espagnol au français.

Il propose, ainsi, un concept alternatif, la « capital spirituel », pour désigner des ressources symboliques s'accumulant tout au long des parcours de vie et s'inscrivant dans un champ plus large de productions culturelles, traversé d'enjeux de pouvoir (Verter, 2003 :161). 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 discours de souligner la position importante de sa famille dans le champ des cultures mexicanistes.

Outre cette mobilité « karmique », Shantal valorise aussi sa mobilité dans un registre historique : elle aurait vu sa mère être initiée à la Grande Fraternité Universelle. La capture d'écran ci-dessous présente à gauche une photographie postée sur Facebook en mars 2017, par un initié (premier grade) de la TMS. Celui-ci est photographié avec deux autres leaders de la Fraternité (au rang de « Venerable Sat Arhat ») et Mère Nah Kin lors de la cérémonie commémorant l'équinoxe. Le portrait de Raynaud de la Ferrière, fondateur de la Grande Fraternité Universelle, apparaît en haut de l'image à droite, aux côtés de *Kinich Ahau* en haut à gauche. Sur la capture d'écran, cette fois à droite, Nah Kin poste une photographie d'elle-même sur sa page personnelle Facebook, en octobre 2016. Elle apparaît auprès de ces deux mêmes leaders de la GFU au Yucatán dans un *Ashram*. Ces deux images soulignent le fait que la mobilité spirituelle est positivement valorisée au sein du groupe.



La GFU[324] est, dans les années 70, un des principaux diffuseurs de la culture New Age au Mexique (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus 2012). Jeune, la mère de Shantal est formée aux pratiques du yoga, de la méditation et du végétarianisme prônées par GFU. Elle relate aussi avoir soutenu Nah Kin lors de la fondation de son organisation aux environs de 1997. Dans les années qui suivent, elle se voit elle-même initiée à la Grande Fraternité Universelle,

[324] 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 sont intégrées aux doctrines de la GFU, rompant ainsi avec les traditions orientales. La GFU « s'ethnicise » et devient la Mancomunidad Iniciática India Solar (MAIS). Cette ethnicisation est en effet un motif de conflits, qui aboutissent à une scission au sein de ce mouvement (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus 2012). Les processus de « relocalisation » de la GFU sont caractérisés par « l'adoption et la réinterprétation de traditions locales à l'intérieur de circuits transnationaux où circulent des biens de consommation spirituels » (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012 : 220). La GFU originelle, de tendance orientaliste, était caractérisée par la propagation de la « mission du Verseau », « un mouvement spirituel à prétention universaliste ». 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 Huichols au Mexique, certains leaders du mouvement, indigénéisent le mouvement tout en l'intégrant à un discours néo-ésotérique et new age (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012 :225). C'est le cas de Días Porta, un leader que j'ai pu rencontrer et interviewer lors de l'un des terrains au Mexique, qui manifeste une affinité particulière avec l'univers des Mayas. Il va poursuivre la diffusion du mouvement dans la région du Yucátan, où je l'ai rencontré lors d'un atelier sur l'ère du Verseau. Selon Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, la GFU et ses sous-sections « s'identifient clairement au mouvement spirituel global de la Nouvelle Ere » (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012 :220). - Les citations sont ici des traductions personnelles de l'espagnol au français.

courant au sein duquel elle obtient le titre de « Très Respectable gourou-Ma » (Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique). Elle est alors « une des plus jeunes gourous à l'échelle mondiale » précise-t-elle. Elle est plus particulièrement initiée à l'Ordre Œcuménique du Verseau, fondé également par Raynaud de la Ferrière (1916-1962), au rang de « Kurma Devi Dasi ».

7.5.2. Enjeux de reconnaissance et logiques initiatiques

Dans la suite de son parcours, Shantal dit avoir été initiée à la Tradition soufie et reçue au rang de « Ashki Qahhara », puis à celui de « Ma gnan prem » 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[325] » ; *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 »[326]. Parallèlement à ces charges, elle enseigne en particulier les « thèmes de croissance personnelle et de spiritualité ». Comme nous pouvons le voir, Shantal cumule des activités issues à la fois des spiritualités holistes globalisées et des activités mayanistes, cela au sein d'un même dispositif. L'attribution de noms inspirés de noms ethniques est une autre manière d'*authenticiser* le mouvement. A ce lexique, sont ajoutées des idées telles que : le « niveau d'âme » qui, dans le discours, est associée précisément à cette mobilité spirituelle ; la « reconnaissance spirituelle par mérite » ; la « force acquise durant le parcours ». Ces éléments tendent à souligner les enjeux importants en matière de reconnaissance. Au terme de la formation accélérée permettant d'acquérir le statut de « Maya *Ahaukin* » (premier grade de la Tradition), les nouveaux initiés obtiennent : 1. Un diplôme (signé par Nah Kin). 2. Leur nom de baptême maya. 3. Leur bâton de pouvoir du premier échelon. 4. L'insigne du symbole solaire pour le front (baigné d'or). 5. Un t-shirt relatif à leur grade. Ci-dessous, à titre d'illustration, une photographie du diplôme que j'ai moi-même reçu au cours de l'initiation à laquelle j'ai été intégrée sur le terrain[327] :

[325] Qualificatif émique désignant une « lignée » proposée par le groupe parmi les multiples formations.
[326] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[327] Il est intéressant de noter que ce visuel mettant en scène un nouvel initié, muni de son « bâton de pouvoir », ressemble fortement aux représentations des « maîtres ascensionnés » en termes de traits, couleurs et lignes graphiques. Le « bâton de pouvoir » est identique.



7.6. Ethnographie des premiers modules

La formation pour atteindre le premier rang de « Maya solaire », à laquelle j'assiste du 10 au 12 avril 2014, se déroule sur trois jours au sein du Centre à Mérida. Elle est divisée en trois modules et se termine par une cérémonie d'intronisation. Chaque module est composé de deux sessions accompagnées d'une bibliographie des livres publiés par Nah Kin. En résumé, et en des termes auto-descriptifs, le programme était le suivant [328] :

Module I :

- Qui est Kinich Ahau ? Un et Trinité à la fois
- Que signifie être un *Ahaukin*
- La communion avec le soleil
- La pyramide Ak-he-nah-tún, temple éthérique à Uxmal
- La respiration Maya Solaire et le symbole de Kinich Ahau
- Le signe des Nouveaux Temps
- Le Plexus Solaire. Connexion entre Ciel et Terre
- Les Corps multidimensionnels

[328] Ces données sont issues du document produit par le mouvement et reçu pendant les modules.

- Ascension Maya Solaire

Module II :

- Le Centre des Centres : Hunab Kú
- Les quatre éléments et leurs gardiens (« *bakabes* »)
- Construction des autels
- Les treize numéraux
- La clé sacrée du 12+1
- Les 20 symboles mayas et leurs qualités essentielles
- La Révolution du Calendrier maya après le 21.12.12
- Calcul du Kin de naissance et du Kin révolutionné
- Consultation de l'Oracle de la Roue de la Sagesse Maya.

Module III :

- Les Géométries Sacrés de Hunab Kú
- Les triades d'ambres pour la Transfiguration Christique Solaire
- L'assimilation de l'Emanation Galactique à travers les treize étapes
- La création du nouveau Corps de Lumière
- L'activation de l'ADN supérieur
- Les groupes angéliques et l'éveil de l'Archétype Divin
- Utilisation du bâton de pouvoir.
- Cérémonie d'investiture

7.6.1. Mise en scène rituelle de l'autochtonie

Les trois jours d'initiation se terminent sur le rituel de « baptême maya » où chaque personne reçoit de la part de la Vénérable Mère Nah Kin son « nom » maya solaire, déterminé par le groupe et qui marque son intronisation et son accession aux sagesses mayas solaires. Le rituel, d'une durée d'une heure trente environ, se déroule dans le patio du Centre autour d'un « autel maya ». La cérémonie est donnée par l'époux de Nah Kin, sa fille Shantal et Nah Kin elle-même. La langue principale est l'espagnol, mais plusieurs concepts mayas yucatèques y sont intégrés, par exemple le terme de *Bacabes* (« gardiens des éléments ») et celui de *Hunab Kú* (« impulsion énergétique première »). Le terme *Hunab Kú*, dont la version new age a été récemment théorisée par José Argüelles dans *The Mayan factor* (1987) en tant qu'« impulsion énergétique première », est centrale dans les discours de la TMS. Elle est de plus définie dans ce courant de la même manière. Son symbole est omniprésent dans l'iconographie du groupe. L'archéologue mayaniste John Thompson le mentionne clairement dans son ouvrage *Historia y Religión de los Mayas* (1987 [1975]), 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 » (Thompson, 1987 :254-255)[329]. Par cet usage de concepts en langue yucatèque, comme *Bacabes* et *Hunab Kú*, nous remarquerons que les références de Nah Kin reposent sur des translitérations espagnoles de nature d'abord chrétienne, puis new age, de représentations préhispaniques.

Le registre linguistique du rituel d'intronisation renforce ainsi l'impression, recherchée par le groupe, de devenir des « vrais Mayas ». La séquence est rythmée de prières aux quatre directions et aux quatre éléments. La structure hiérarchique y est clairement visible à travers les accessoires, les positions dans l'espace, et l'ordre de prises de parole. J'assiste alors au premier rituel maya solaire qui ressemble à mes yeux à une cérémonie préhispanique éclectiquement recomposée[330]. Comme le souligne Michael Housman dans son essai sur les rites néo-païens et new age (2012), ces 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 réalisées (Houseman, 2012 :157). 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 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 (Houseman, 2012 :174).

---

[329] 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]. Le premier a été rédigé par un franciscain du Yucatan Antonio de Ciudad Réal. 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 et ré-« édité en 1972 » (Davoust, 1982 :246-247).

[330] Pour en avoir observé plusieurs et échangé avec des participants à leur sujet, il m'est apparu que ces structures rituelles rythmées par les prières aux « gardiens des quatre directions et quatre éléments » sont couramment pratiquées par les *H'Men* et guides spirituels locaux actifs dans les milieux de renouveaux mayas yucatèques. Dans la cosmographie maya préhispanique, les *Bacabes* sont considérés comme les « déités du plan terrestre ». Ils soutenaient ainsi les cieux (Demarest 2004 :181). Par exemple, *Ek Chuah* est perçu dans l'univers cosmovisionnel yucatèque comme le « dieu du centre du monde » (De la Garza 2002 : 13, 69 ; Bustos Trejo et Del Moral, 2002 :34). Les déités de la pluie, les *Chaaks* se manifestaient dans des formes différentes et étaient associés 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 » (Demarest, 2004 :180). Au sein de la TMS, ces divinités sont aussi associées aux éléments (air, feu, terre, eau) et aux points cardinaux. Selon María Montolíu Villar (1989), le *Dictionnaire de Motul* mentionne que *Chac* (« le dieu de la pluie »), associé à l'élément eau au sein de la TMS, appartient à la direction de l'Est (Montoliu Villar, 1989 :38). Nous retrouvons ces associations préhispaniques entre « directions et divinités terrestres » dans les discours et mises en scène rituelles de la TMS.

Lors de ce premier rituel, j'assiste ainsi à une véritable mise en scène de l'autochtonie. Les objets, habillements, couleurs, témoignent, comme nous le préciserons par la suite, d'une créativité rituelle (Fedele 2013b ; Houseman 2012), mais aussi et surtout, ils participent à la performativité indigène dans son sens identitaire. Nous assistons, en effet, à une scène où se jouent des enjeux de renouveaux identitaires (Harvey 2016 ; Galinier 2011)[331].



Cérémonie d'initiation au premier rang de Ahaukin de la TMS, Casa del Sol, le 12 avril 2014. © Olivier Gschwend

7.6.2. Motivations des participants

Le terrain se poursuit avec les activités annuelles[332] du mouvement, qui se déroulent peu après ces premiers modules. Les initiés au rang « un » participent tous à ce nouveau cycle, auxquels se joignent des initiés degrés « deux » et « trois » (les *Ahaukan* et les *Madres Chamanes*). Tout au long des sessions d'initiation au premier rang, les participants 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-

[331] A ce sujet, voir aussi l'ouvrage collectif édité par Laura R. Graham, H. Glenn Penny, *Performing indigeneity : Global Histories and Contemporary Experiences*, Universtiy of Nebraska Press, 2014.
[332] Cf. la nature de ces événements au point « Accès au terrain » de ce chapitre.

autochtones. Assistent également à ces activités une personne déjà initiée, d'origine nord-américaine, qui a aussi une fonction au sein du secrétariat du groupe 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 participants disent pour la plupart avoir lu les livres de Nah Kin. Les matins, je les observe venir un peu plus tôt au Centre pour « respirer de la lumière », méditer, faire des exercices physiques, ou faire des achats dans la boutique d'alimentation végane. Le photographe qui m'accompagne les deux premières semaines, Olivier Gschwend, a l'autorisation de réaliser des portraits, des photographies des rituels et du Centre. En contrepartie, il propose ses images, retouchées, aux participants et aux organisateurs. J'ai moi-même l'autorisation de filmer pendant la plupart des conférences et des activités. Les participants, tous issus des classes moyennes supérieures et éduqués, se procurent régulièrement des matériaux didactiques et rituels pendant les sessions. Pour la plupart, leurs *Kin* (« thème »)[333] personnels de naissance maya solaire ne leur sont pas inconnus. Ils portent des minéraux en pendentifs. Ils ont leurs « pendules » sur eux, qu'ils utilisent sur le calendrier rituel dans un but médiumnique. Ils se « nettoient » au spray – qui contient de l'eau – pendant les séances pour se « purifier ». Ils « donnent de l'énergie » à l'eau et aux aliments, sacralisent tous ce qu'ils ingèrent par des gestes symboliques.

Ces « modules accélérés » durent en moyenne dix heures par jour. L'un des participants, Ricardo, habite à Cozumel (une île caraïbe du Quintana Roo). Lors de l'entretien 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 organisées par la TMS dans sa région. Il a alors quarante 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 ainsi toute une réflexion dans laquelle couple et spiritualité fonctionnent ensemble. Carlos, un autre participant, fait partie des personnes m'ayant confié avoir intégré le mouvement par curiosité envers le « phénomène 2012 ». Comme la plupart des initiés à cette tradition, il est convaincu d'avoir été Maya dans « une autre vie ». L'extrait d'entretien ci-dessous témoigne également de sa logique de couple (Ricardo, entretien du 31 décembre 2014, Playa del Carmen, Mexique) :

[333] Il s'agit ici d'une réinvention néo-maya, dans le langage yucatèque, kin signifie « jour ».



Ricardo a tenu à se faire photographier, en blanc, suite à son initiation devant ce monument mettant en scène une cérémonie maya. Playa del Carmen, le 31 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Ricardo : C'est quand j'ai commencé tout cet éveil, avec la Tradition Solaire, 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, oui 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, ça m'a coûté cher ça.

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 vibrait plus dans la même syntonie, 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.
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 : A Cozumel ?
Ricardo : A Cozumel ensemble.
Manéli : Ah, vous avez fait les initiations ensemble ?
Ricardo : Oui à Cozumel, mais moi je pratiquais quotidiennement, 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 dit être docteure en « bio-physique » dans une clinique privée non loin de Mexico City et avoir passé par des « milliers d'initiations » avant de trouver la TMS. Le récit de sa biographique est marqué par des maladies graves : cancer, diabète, ablation d'un rein, avant d'être sauvée dit-elle par la « bio-physique ». Chez celle-ci, la logique est davantage thérapeutique. Marta, encore une autre participante, vient du nord du Mexique, à la frontière avec les États-Unis. Elle dit, au passé, avoir été également catholique, cela jusqu'à ce qu'elle intègre la « voie du développement personnel ». Elle dit alors avoir commencé à étudier la « métaphysique », puis avoir intégré des cercles de chamanismes nord-américains. Ainsi, chez Marta, l'intérêt pour la TMS provient d'une mobilité préalable au sein d'un *cultic milieu* mexicain. Sa démarche répond donc à une logique de quête. Un autre participant s'adresse à moi spontanément pour me parler de sa vie. Il dit connaître Gabriel depuis six ans. Il travaille aujourd'hui dans une ferme et, parallèlement à cela, 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 propres termes, « d'un extrême à l'autre », « fatigué » des modèles de réussite sociale, il cherche alors à se reconstruire par la « spiritualité ». Les initiations à la TMS répondent chez lui à une quête personnelle de changement. Enfin, une autre participante, née à Cancún (Quintana Roo) et vivant aujourd'hui à Mérida, dit avoir connu Shantal à travers un groupe d'amis. Depuis maintenant six ans, elle se rend chaque année à l'événement *Kinich Ahau* du groupe, et pratique les rituels de la TMS 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 recherche de bien-être.

7.6.3. Processus de normativisation

Si, au début des formations, les divergences sont affirmées, chaque participant manifeste la spécificité de sa trajectoire et exprime ses opinions, l'influence de la communauté et du partage collectif, selon les codes et les règles internes, se fait progressivement ressentir au fil des modules. Certains leaders, l'un en particulier, se montrent particulièrement autoritaires pendant les enseignements. Il désigne systématiquement la manière de nommer les expériences, de les partager ou de les interpréter. Petit à petit, on se retrouve face à un apprentissage normatif qui dicte un bon usage de la mayanité solaire et la lecture à adopter[334] (Altglas 2014a ; Rouiller 2014).



Un des groupes formés pour devenir Ahaukin, Casa del Sol, le 10 avril 2014. © Olivier Gschwend

[334] Les enseignements n'étaient pas toujours donnés avec la même marge de tolérance face à la diversité des interprétations ; cette marge dépendait généralement de la ligne du leader en charge de ceux-ci.

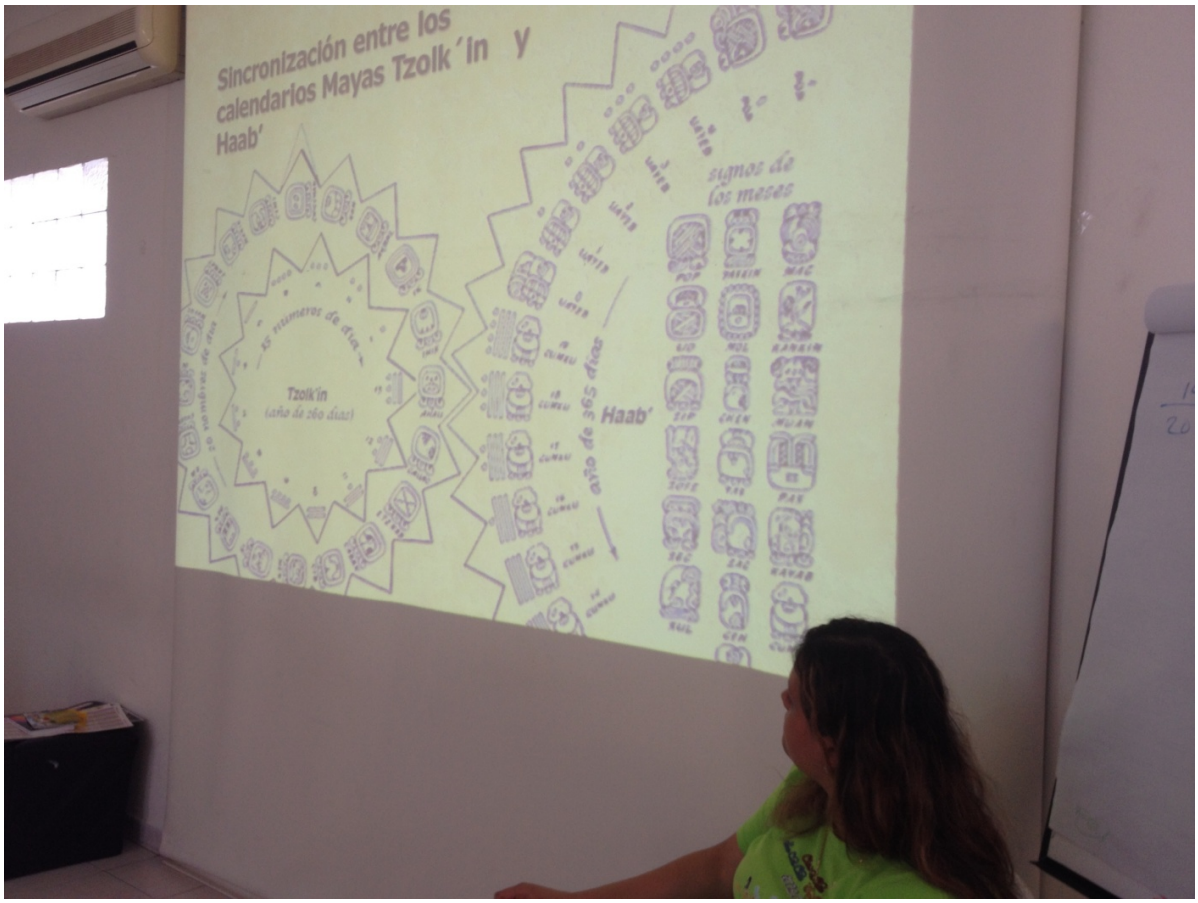


Position « de respiration pranique » à maintenir pendant toute la formation Ahaukin, Casa del Sol, le 11 avril 2014.
© Manéli Farahmand

Comme nous pouvons le constater, la TMS propose de devenir « Maya » en trois modules. Les contenus de ces premiers modules montrent un éclectisme des références. Dans les discours des enseignants,[335] tout est rapporté aux « Mayas » selon deux logiques. Premièrement, une logique de correspondance prévaut. Deuxièmement est observable une logique de réinterprétation, c'est-à-dire que les références locales sont appropriées à travers des processus de resignification exogènes. Les exemples ci-dessous illustrent ces deux logiques de transmission :

- « Le corps humain a sept chakras que vous connaissez tous, les Mayas connaissaient ces chakras et les travaillaient comme des centres de pouvoir »
- « Les Mayas ont un concept qui s'appelle *fractal*, c'est la manière de faire la mathématique à partir de l'observation, c'est la relation entre le microcosme et le macrocosme »
- « La méditation maya solaire t'apporte dans le quotidien un nettoyage et une évacuation de tes peurs et de tes énergies négatives, ça te permet d'amplifier ta conscience et d'élever ta vibration. A chaque niveau des chakras ascensionnels, tu reçois des informations pour toi, pour ta vie quotidienne, tu rencontres tes guides »
- Suite à une question d'une participante sur la relation entre le *fractal* et le karma, une enseignante lui répond « le chakra du Hara est celui qui garde l'âme. Le meilleur processus de libération c'est le service, le dharma qui vient du mot donner »

[335] Qui sont des leaders initiés au deuxième rang de la TMS.



Enseignement sur les calendriers mayas, Casa del Sol, le 10 avril 2014. © Manéli Farahmand

Chez d'autres leaders, le procédé qui domine est celui de l'homogénéisation entre science et spiritualité (Champion 2004), avec des références systématiques aux correspondances entre les cosmovisions mayas et les neurosciences.



Enseignement sur les « corps multidimensionnels » par un leader qui allie « science et spiritualité », Casa del Sol, le 11 avril 2014. © Manéli Farahmand

Dans l'ensemble, mes observations indiquent que sont conservés du cadre des traditions mayas certains concepts et une structure rituelle. Parmi ces éléments, citons : les quatre

éléments, certaines divinités, les treize numéraux les voyages dans les treize ciels, la construction rituelle de l'autel, les directions et les couleurs, l'utilisation de bâtons de pouvoir, les calendriers, et les calculs astrologiques. Ces référents sont toutefois intégrés à des imaginaires new age, desquels participent les théories sur les géométries sacrées, l'idée de transfiguration christique, la croyance en des maîtres ascensionnés, les pratiques associées à l'ADN. Les référents préhispaniques se diluent parfois au contact avec ces théories new age.
Cette structuration des représentations m'amène à penser que la mayanité représente, au sein de ce mouvement, un outil de développement personnel parmi d'autres[336]. Toutefois, une mise en perspective nous permet de comprendre qu'elle représente davantage qu'un outil. La référence à la mayanité répond à une démarche identitaire qui s'inscrit dans un contexte socio-historique plus large.

7.6.4. De la nébuleuse mystico-ésotérique à un nouveau mouvement religieux

Les thèmes disparates qui composent les modules initiatiques de la TMS sont assemblés dans un système cohérent plus large. La cohérence est non seulement donnée par l'enveloppe holistique de référents ethniques, mais aussi par l'ensemble des doctrines pré-acceptées par Mère Nah Kin tout au long de son parcours. La mobilité de Nah Kin a ouvert un espace de dialogue entre différents contenus religieux ou spirituels. L'analyse de Renée de la Torre et Cristina 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 un cadre de « réinterprétation holiste ». Cette définition leur permet de définir le New Age comme une plateforme en perpétuelle resignification (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2013 :14). C'est à travers cette transnationalité new age, que Nah Kin induit un glissement de la mayanité dans l'univers globalisé des spiritualités holistes. Ainsi, à partir de matériaux éloignés, elle crée un véritable corpus doctrinal et non pas seulement une accumulation d'enseignements diversifiés. Un tel effort indique que le mouvement est structuré et indépendant, c'est-à-dire qu'il se présente avec un leader charismatique rassemblant autour de lui des *adeptes* proprement dits, et pas seulement des *seekers* occasionnels[337].

[336] Rouiller fait notamment cette analyse dans sa recherche sur le néo-chamanisme en France. Le *néo* est compris comme une « technique de développement personnel qui utilise des outils chamaniques » (Rouiller, 2014 :15).
[337] Cette piste s'est dessinée à la suite des nombreux échanges avec la socio-anthropologue Irene Becci et l'historien des religions Jean-François Mayer, tous deux spécialistes des nouvelles spiritualités et des nouveaux mouvements religieux. C'est pourquoi, tout au long de ce chapitre, nous utilisons la notion d'« adepte » pour indiquer les participants formellement *initiés* à la TMS.

Cette logique de structuration n'empêche pas les démarches individuelles de type « quête », telles qu'elles sont observables au sein d'une nébuleuse mystico-ésotérique (Farahmand et Rouiller, 2016 :68). Lors de sa fondation, le groupe s'apparente à ce type de nébuleuses aux frontières floues, qui autorise un pluralisme spirituel chez les adeptes et une liberté de circulation. Aujourd'hui, il prend la forme d'un nouveau mouvement religieux (NMR) au sens d'Eileen Barker (2013). La reconnaissance d'un NMR, selon Barker, tient dans les éléments suivants : la centralité d'une autorité charismatique au sein d'un groupe, une structure impliquant des formes d'engagement 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 substantiels et structurels importants peu après sa fondation (Barker, 2013 :2). Cette capacité de faire face aux changements est manifeste dans le cas de la TMS. En effet, celle-ci connaît des changements structurels importants, du fait notamment qu'elle 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 nous reviendrons. De plus, Nah Kin représente un leader charismatique au sens wébérien du terme (Weber 1995 [1921]), elle revendique des pouvoirs « surnaturels ». D'autres traits caractéristiques d'un « nouveau mouvement religieux » peuvent être discutés, cette fois, par Françoise Champion (2000). Sont ainsi également présents les deux éléments suivants : la logique d'expansion et la logique missionnaire, qui s'exercent à travers des réseaux interpersonnels. Cet aspect se retrouve en effet dans les lignes directrices de la TMS, qui encourage ses adeptes « avancés » à multiplier et à diffuser les savoirs à l'échelle de la planète.

Le mouvement de Nah Kin est amené à se restructurer au fil des générations. Nah Kin m'a confié vouloir maintenir une hiérarchie interne pour représenter l'idée d'une « tradition ethnique », tout en laissant une liberté dans la circulation des membres. Ce fait indique que les groupes New Age, « même s'ils se réclament d'initiatives communautaires tribales ou traditionnelles, n'en demeurent pas moins modernes, s'inscrivant dans des univers de sens où l'individu est central » (Farahmand et Rouiller, 2016 : 68).

7.7. Lignées initiatiques et organigramme

Le mouvement autour de Nah Kin s'institutionnalise au fil des années. Après sa création dans les années 1990 à Mérida, l'organisation *Kinich Ahau,* connaît, dès les années 2000, différentes vagues de restructurations internes, amenant Mère Nah Kin à créer,

progressivement, un véritable corpus doctrinal qui prend forme à travers ses nombreuses publications. L'organisation *Kinich Ahau* devient aussi une maison d'édition qui s'autofinance. L'organisation compte en 2014 cinq langues de traduction : anglais, allemand, français, italien et japonais. Ces langues correspondent aux lieux visités par Nah Kin et aux nationalités des adeptes (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). Ses livres sont traduits en allemand, en français et en anglais principalement. Le transnationalisme y apparaît comme une véritable idéologie, confirmant, aux yeux de Nah Kin, le prestige de son organisation. Cependant, les frontières du mouvement se resserrent progressivement, car un engagement de plus en plus important est exigé de la part des fidèles. L'auto-description du mouvement[338] mentionne une structuration en trois lignées, qui impliquent différents degrés d'engagement. A l'exemple des sociétés ésotériques occidentales, le groupe s'apparente à une tradition initiatique qui propose une progression des adeptes au rythme de rites de passage que sont :

1- « La lignée sacrée des *Ahaukin* » :

A l'intérieur de cette lignée, trois niveaux d'engagements sont possibles : les « sympathisants », c'est-à-dire ceux qui se sentent attirés par des aspects spécifiques de la Tradition ; ceux qui sont initiés au premier grade *Ahaukin* et qui « marchent déjà sur le *Chemin Blanc*[339] » ; ceux qui sont initiés au second grade *Ahaukan*, les « Suprêmes Serpents

[338] « Manuel de formación des Ahaukines, Sacerdotes y Sacerdotisas Solares, Kinich Ahau 2014, Elaborado por la Heredera de la Tradición Maya Solar », Editorial Kinich Ahau, 2014.

[339] Le « Chemin Blanc » est dit aussi « sakbé » en maya yucatèque (Molina Ludy 1994). Dans les entretiens menés auprès de *H'Men* (« hommes-médecins ») de la région, il est pris dans son sens religieux, à savoir celui de « chemin mystique de la spiritualité maya ». Il est interprété au sein de la Tradition Maya Solaire, dans un sens new age, comme le chemin emprunté par les « prêtres solaires Ahaukin » pour « élever son être aux sphères supérieures de la conscience » afin de manifester sa « présence christique dorée » (cf. « Manuel de formation des Ahaukines », 2014). Dans l'architecture maya préhispanique, *los sacbeoob* (« caminos blancos ») sont notamment présents dans la région Puuc (au nord-est de la péninsule du Yucatan) et sont généralement représentés sur des monuments en arc. Ceux-ci avaient une signification symbolique et rituelle, celle de pèlerinage religieux consistant en 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 » (De la Garza, 2002 :75-76). El *Camino Blanco* de la TMS se distingue de la mouvance mexicaine *El Camino Rojo* (« Le Chemin Rouge ») notamment par le non-usage des psychotropes et ses différents héritages historico-culturels. Le « Chemin Rouge » diffuse un héritage panindien (Mexica, Lakotas et Sioux principalement) à travers différents rites anciens revisités, tels que la danse du soleil, le *temazcal* (hutte de sudation traditionnelle), le rite du feu sacré ou encore la cérémonie du tabac ou du Peyotl pour « rencontrer le Grand Esprit ». Les pratiquants de la voie du Chemin Rouge s'inspirent de la prophétie reposant sur le calendrier aztèque et prédisent 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*) (De la Torre et Gutiérrez Zuñiga, 2011 :187). De la Torre définit le Chemin Rouge comme une « spiritualité de la nature », une tradition « néo-païenne » qui réinterprète les traditions natives préhispaniques (De la Torre 2015). Le mouvement émerge initialement dans les cercles Lakotas et circule ensuite dans des réseaux transnationaux holistico-new age, néo-indiens ou éco-spirituels. Il se reterritorialise dans d'autres contextes, notamment au Mexique, pays où il attire un tourisme mystique. Au Yucatan, je n'ai pas rencontré une telle notion. Elle est néanmoins présente dans les hautes-terres du Chiapas, parmi certains néo-chamanes, notamment

de Sagesse » dits aussi « Maîtres de la Tradition », qui l'enseignent et la diffusent. Dans cette dernière catégorie, il s'agit de personnes impliquées, engagées et qui ont « accepté la Tradition comme une mission de vie ». Pour passer d'un statut à l'autre, l'adepte doit maîtriser différentes techniques et éléments doctrinaux exposés par la TMS. Les deux statuts gradés de la Tradition comprennent l'obligation de participer annuellement à l'événement *Kinich Ahau*.

2- « La lignée du féminin sacré des femmes du nouveau temps »

Développé en 2008, c'est-à-dire environ dix ans après la naissance du mouvement, cet axe est divisé en cinq grades exclusivement féminins :

a. Les « femmes en formation » qui apprennent les éléments basiques. Elles débutent leur parcours avec des « cercles de femmes », en apprenant à communiquer avec leur « déesse intérieure ».
b. Les « femmes chamanes du nouveau temps », qui ont fini le « cycle de formation féminin » et ont reçu les attributs et accessoires « chamaniques »[340] de cette étape ainsi que leurs diplômes. Elles deviennent alors les « femmes médecines du monde ».
c. Puis les « révérendes Mères du Nouveau Temps », dites « chamanes », qui partagent et multiplient les enseignements de cet axe de la TMS. Il n'existe pas d'équivalent au masculin (*Padre*) dans ce mouvement.
d. Les « respectables Grands-Mères Papillon du Nouveau Temps ». Il s'agit du titre le plus élevé au sein de la TMS, exclusivement réservé aux femmes. Il s'agit de « Maîtres *Ahaukan* » qui ont plus de cinquante-deux ans et qui sont totalement engagés dans « le développement spirituel de l'humanité ».
e. Enfin, le statut de la « Vénérable Mère Nah Kin », la « Grand-mère Suprême ».

Le passage d'un niveau à l'autre nécessite la réussite de modules initiatiques avec l'apprentissage de différentes techniques. Dans ces cycles, toutes les femmes doivent également participer à l'événement annuel *Kinich Ahau*.

3- « La formation de thérapeutes multidimensionnels »

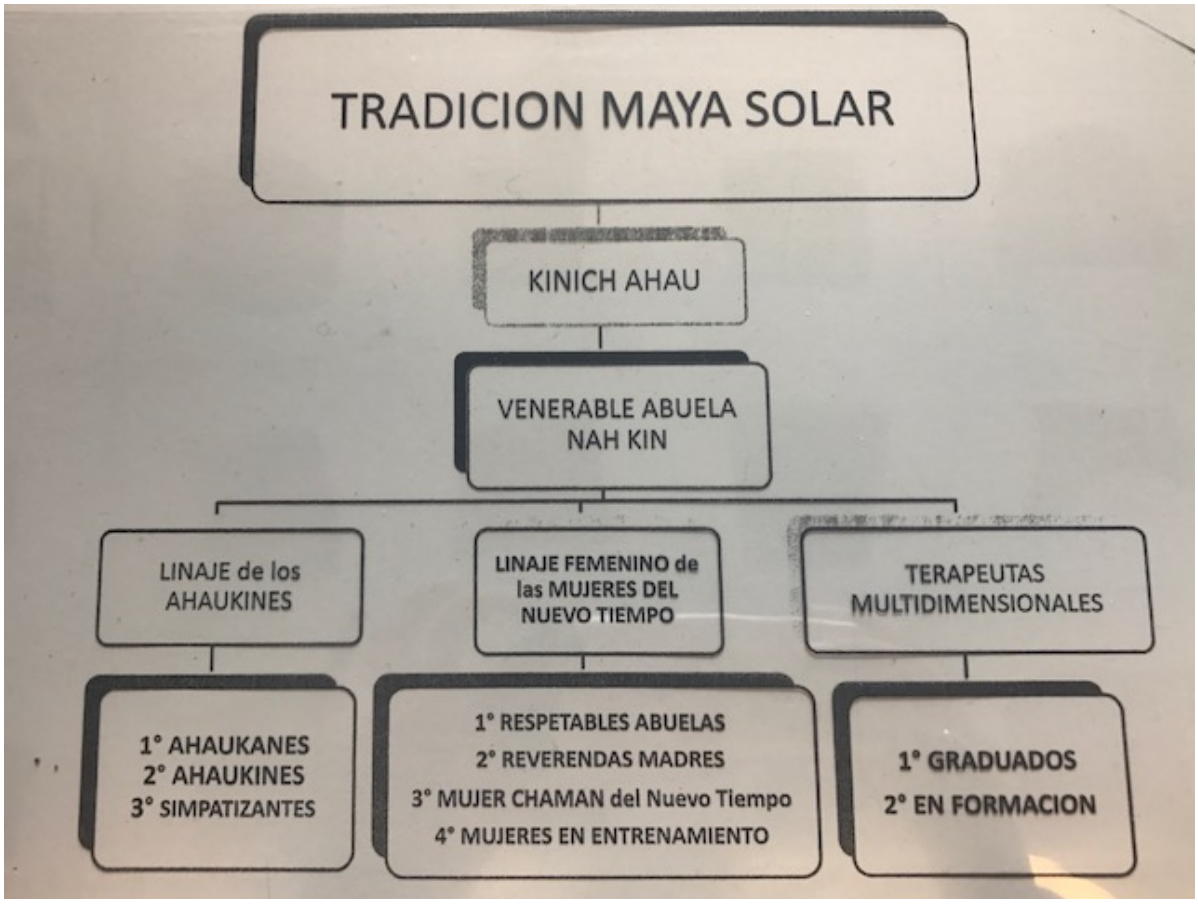
---

le fameux Don Lauro (Pinto Durán 2012). Mes ethnographies en terres yucatèques montrent que les psychotropes sont moins utilisés rituellement. Cette différence avec le mouvement du *Camino Rojo* peut être liée au fait que les Mayas préhispaniques n'utilisaient vraisemblablement pas d'hallucinogènes rituellement (De la Garza, 1990 :153). Chez les Mayas contemporains du Yucatan, les plantes sont davantage employées pour leurs valeurs curatives que psycho-actives. Par exemple, l'*Erythrina coralloide*s, perçue comme une plante « sacrée », est employée pour guérir diverses maladies de la peau (De la Garza, 1990 :153).

[340] Les termes « chamanique » ou « chamane » sont ici émiques, ils sont associés à la médecine naturelle et aux savoirs ancestraux autour des plantes.

Cet axe concerne plus particulièrement l'offre de thérapies holistes proposées par le Centre et enseignées par l'époux de Mère Nah Kin. La formation aboutit à l'obtention d'un diplôme décerné par la section « Médecine Alternative de l'Université de Puebla ».

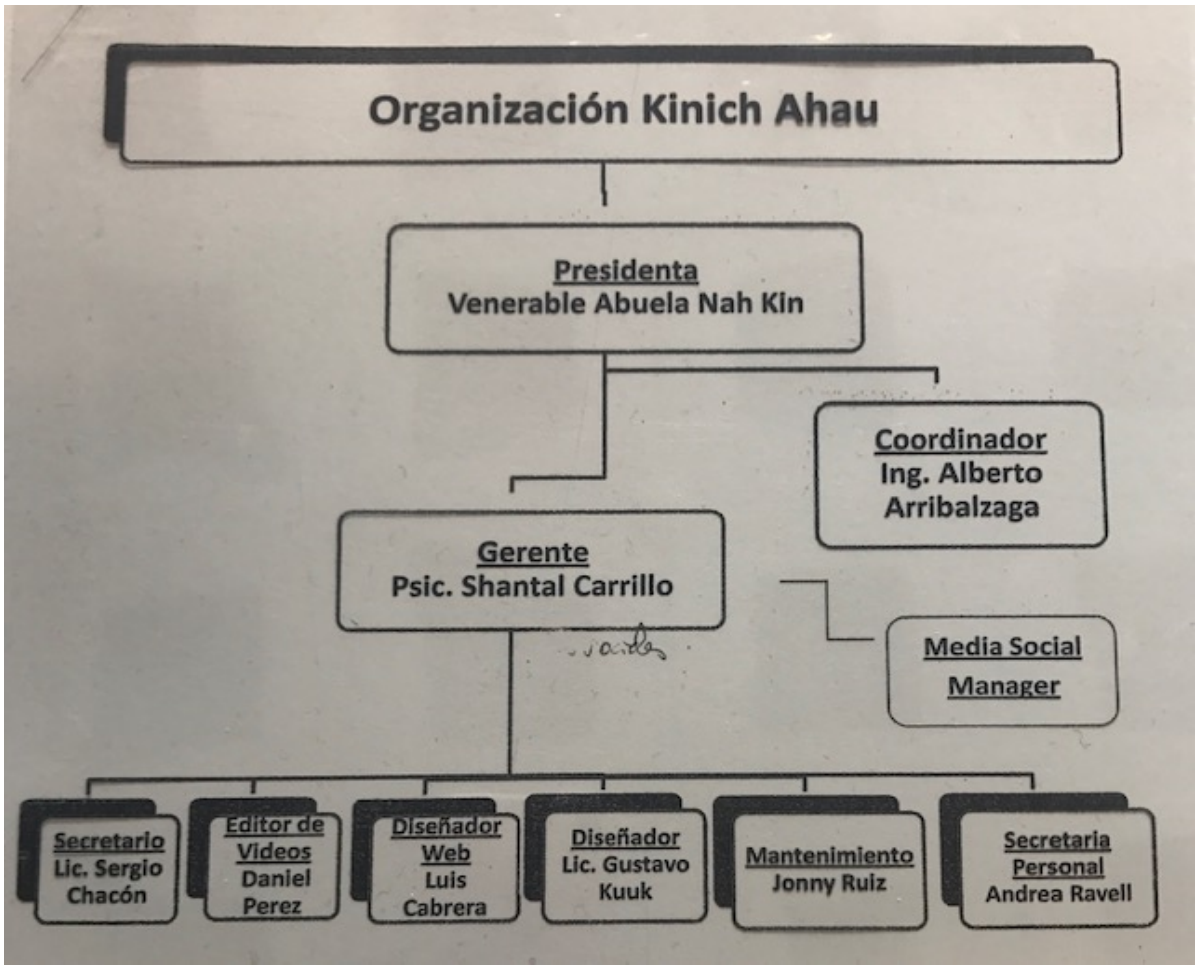
Le schéma institutionnel ci-dessous rend compte de cette hiérarchisation, avec une notion de « tradition » placée à la tête de la structure[341] :



Cette structure initiatique s'établit dans un contexte hiérarchique important, avec différents secteurs et domaines de compétences, comme l'indique la deuxième source ci-dessous[342] :

[341] Je ne l'ai pas reproduite manuellement afin de signifier qu'il s'agit d'une source. Ce document a été reçu avant les modules initiatiques au premier rang de la TMS, Mexique, Mérida, Organisation Kinich Ahau, mars 2014. Sa distribution montre l'importance de la hiérarchie et des différentes lignées pour le mouvement.

[342] *Ibid*.



Ce document, qui a été également distribué aux initiés, apparente le mouvement à une entreprise avec différents secteurs, axés, pour la plupart, sur les nouvelles technologies et les médias. Ceci indique la place centrale accordée au domaine de la communication et à une certaine vision de son usage. La communication se déploie ainsi à travers les médias sociaux et s'oriente vers une recherche d'efficacité, grâce à une collaboration avec des graphistes et des illustrateurs chargés de la ligne visuelle du mouvement[343].

7.7.1 La Tradition Maya Solaire : entre New Age et revendication d'une tradition ethnique

Le mouvement de Mère Nah Kin se développe dans une dynamique double : la reconstruction locale de l'autochtonie à l'intérieur de lignées spécifiques *vs* la transnationalisation de la mayanité solaire par un réagencement de contenus. Cette tension initiale résulte d'une

[343] Au sujet de la place des médias dans les religions dans le contexte de la globalisation, voir l'article de Bernard Dagenais, « Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion » (Dagenais 1996).

ambiguïté : les rites et mythes sont à la fois archéologiquement enracinés et composés d'images, de symboles et d'usages aux influences *globales*. Ils sont pour ainsi dire « glocalisés » en référence à la notion de Robertson (2012).

La littérature anthropologique considère le néo-indianisme comme le résultat de la globalisation culturelle (De la Peña 2001; Galinier et Molinié 2006). Paradoxalement, La globalisation engendre aujourd'hui des formes d'affirmation identitaire locale (Champion *et. als.* 2001). La simultanéité entre les processus d'universalisation et de replis identitaires ethno-territoriaux est d'ailleurs à la base du concept de « glocalisation ». Ce concept, popularisé par Robertson dans la littérature des sciences sociales anglo-saxonne des années 1990, répond aux critiques de la globalisation comme processus temporel d'homogénéisation culturelle selon un modèle de domination unilatéral (Robertson, 2012 :191). L'argument de Robertson est que certains phénomènes, comme l'ethnicité, sont aujourd'hui « formulés en des termes globaux », mais qu'ils conservent leur caractéristique de production de différenciation dans l'espace de la localité (Robertson, 2012 :192). Successeur de l'approche initiée par Roberston, Victor Roudometof souligne, dans ses analyses sur le développement scientifique de ce terme, que la dimension de la localité implique, plus qu'une dimension géographique, l'idée d'un « espace social » toujours influencé par le global. Selon lui, malgré les critiques que lui a valu ce terme et qui sont liées à ses origines en études économiques et à ses influences néo-libérales, celui-ci constitue un bon angle pour analyser les nouvelles créativités religieuses (Roudometof, 2015 :5). Stefania Capone souligne que c'est précisément à travers cette tension entre le local et le transnational que peut être observé un discours de retour à la tradition « permettant à chaque groupe en quête de légitimation et de suprématie religieuse de « négocier sa position dans un contexte global » (Capone, 2004 :12). De plus, elle soulève le fait que :

> Ainsi, 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 (Capone, 2010 :241).

Selon elle, lorsqu'il s'intéresse au champ religieux transnational, l'anthropologue est confronté à des discours sur la « pureté » et l'« authenticité », notamment au sein des mouvements religieux qui revendiquent une proximité avec les origines. Les relations entre les centres et les périphéries sont toujours en voie de réaménagement au sein de cette tension entre « terre des origines » et diaspora (Capone 2005, 2008). Dans notre cas, 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 » synonyme de « structure ». A cette opposition, elle ajoute une dimension tierce, celle du retour aux racines culturelles qu'elle ancre à mi-chemin entre les traditions indigènes (le local) et la spiritualité (le global). Lors de mon 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 hiérarchisation, 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, de la structure, et de la structure, donc en un certain sens, c'est New Age ? Pourquoi ? Parce qu'il y a une liberté, il y a un concept « tu es un être divin et allons conquérir la spiritualité ». 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, qui sont – et on structure les marches, on structure beaucoup de choses à partir du niveau hiérarchique (Mère Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique)[344].

Dans son discours, Mère Nah Kin distingue ainsi « spiritualité » et « religion ». La sociologue Nancy Ammerman (2013) traite le phénomène émique « spirituel, mais pas religieux » sur une base critique, remettant en cause la nature substantielle de cette binarité. Les frontières entre religion et spiritualité sont beaucoup plus fines que le prétendent les théories sociologiques. Ce qui importe chez Ammerman ce n'est pas tant l'opposition en elle-même, mais la manière dont les personnes distinguent ces frontières catégorielles. L'opposition formulée par les acteurs participe, en ce sens, à une « rhétorique culturelle », tout à la fois morale, politique et performative (Ammerman, 2013 :30). Par une analyse des discours conversationnels, 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[345], puisque le mouvement est extrêmement organisé. Ce paradoxe, montre que, contrairement aux observations des chercheurs adoptant des approches subtantivistes des nouvelles spiritualités[346] (Heelas 2002 ; Heelas et Woodhead 2005 ; Champion 1995 ; Fedele 2009; Van Hove 1999 ; Stolz *et. als.* 2015), les mouvements en quête d'autochtonie, de par leur caractère précisément transnationalisé et glocal, sont travaillés par des logiques

[344] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[345] Dans le sens qu'il permet d'introduire une frontière morale avec le christianisme.
[346] Les considérant comme des formations non-hiérarchisées, aux frontières floues, reposant sur l'expérience personnelle.

structurelles inverses. Enfin, dans la logique d'Ammerman (2013), 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. Penchons-nous donc à présent sur le contexte socio-religieux dans lequel est produit cet énoncé.

7.8. Contexte socio-religieux

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 1857 (Blancarte 2009, 2013). 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 (Blancarte, 2009 : 22).

Le clergé était surtout présent dans les régions du centre et de l'ouest du Mexique. A l'inverse, les zones proches des côtes et des hauts plateaux, les villages à fortes populations métisses et indigènes, n'étaient souvent pas couverts par la hiérarchie ecclésiastique. Leurs populations pratiquaient alors des formes de catholicisme syncrétisées et autonomes, qui ont 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 locales[347].

7.8.1. Vitalité religieuse et catholicisme populaire au Mexique

Ce catholicisme populaire a pour spécificité d'intégrer des cultes aux divinités préhispaniques, 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. Or, il s'avère qu'elle est aussi une véritable source d'inspiration chez les néo-mayas. 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

[347] Suite aux mouvements d'indépendance et aux 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 (Blancarte, 2009 : 23).

dans les lieux de cultes indigènes-catholiques ou dans divers endroits séculiers comme les « ateliers de mécanique »[348].

Cette figure est paradigmatique d'un phénomène plus ancien au Mexique, celui du « simulacre de la conversion », qui s'est traduit historiquement par la « double religion » des indigènes. Malgré l'évangélisation, les indigènes ont continué de vouer un culte aux dieux préhispaniques (De la Torre 2017)[349]. La Vierge de Guadalupe est ainsi 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 (De la Torre 2017). Elle inspire également des mouvements de résistance à la colonisation. Dans les milieux de spiritualités holistes, notamment dans les cercles de femmes, elle représente une source d'identification, vénérée comme l'« archétype de la féminité sacré ». Aujourd'hui, l'image de la Vierge de Guadalupe est en constante resignification symbolique et esthétique à travers des processus de transnationalisation. Le catholicisme populaire mexicain représente ainsi une source de créativité symbolique dans les mouvements spirituels alternatifs (De la Torre 2017)[350].

L'entretien avec Andrea, participante de la Tradition Maya Solaire (initiée au grade le plus élevé, *Ahaukan*) illustre ces influences issues de la religiosité populaire mexicaine. Cet entretien a lieu dans le hall de l'hôtel d'Uxmal, le 5 mai 2014, hôtel où nous sommes installés avec l'ensemble du groupe. Il se déroule juste avant le pèlerinage *el Camino Blanco* dans l'ancienne cité maya classique de Lábna dans le Yucatán. Tout au long de cette recherche, j'ai un bon contact avec Andrea et elle accepte facilement cet entretien. Elle entre rapidement dans son récit de vie, partageant des informations intimes et, parfois, elle pleure. Elle se livre sur son parcours, ses illusions, ses échecs et sur les événements qui l'ont poussée à rechercher un nouveau mode de vie. Elle a 56 ans, 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.

---

[348] A ce sujet, voir l'article De la Torre paru dans *El Informardor*, publié en décembre 2017 : https://www.informador.mx/suplementos/La-Virgen-de-Guadalupe-un-cono-cultural-en-la-posmodernidad-20171209-0098.html, consulté le 29 décembre 2017.

[349] Où le « Dieu chrétien » a été intégré dans la cosmovision des peuples indigènes « aux côtés de Huehueteótl, Ometeótl, Zinteótl, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli ». Cette forme de combinaison implique une double appartenance à travers une stratégie de camouflage des cultes indigènes par l'ajout d'une couche chrétienne. La substitution des représentations indigènes par des saints et en particulier par la Vierge de Guadalupe en est le meilleur exemple. Les représentations sont remplacées, mais les pratiques ancestrales conservées. Les saints patrons des communautés ont par exemple substitué les anciens totems indigènes. Ces méthodes de substitutions ont favorisé l'émergence de synthèses cultuelles dont la religiosité Guadalupana fait partie (López Hernández 2002).

[350] La numérotation des pages n'est pas indiquée dans l'article, qui est paru en ligne.

L'entretien prend la forme d'un long récit personnel. Andrea est diplômée en psychologie, comme la plupart des femmes interviewées au sein des cercles de néo-mayanité. Elle se présente d'emblée par son nom d'initiée Maya solaire, *Itzik'aayk'aan* qui voudrait dire « celle qui chante, qui appelle à la sagesse »[351]. Elle vit son baptême maya solaire comme une marque d'engagement profond et intégral avec cette tradition. Elle affirme avoir été dans une « toute autre voie » avant de rencontrer Mère Nah Kin. La perception de son passé est négative, tout comme la vision de ses relations sociales. Sa narration est marquée par un « avant » et un « après » découlant d'un événement particulier. En effet, son fils tombe gravement malade, il est atteint d'épilepsie. Elle déclare alors avoir cherché des solutions dans les milieux de thérapies alternatives, notamment les cercles de Reiki. A ce stade du récit, l'univers maya n'intervient pas encore. Le premier moteur est toujours le thérapeutique, c'est-à-dire la recherche d'un moyen de traitement alternatif à la médecine allopathique. Attirée par l'argent et le pouvoir, mais avec un sentiment de « vide » intérieur, elle commence à prier « Dieu », l'implorant de lui donner des « signes ». Durant les jours qui succèdent à cette prière, elle reçoit le « signe » de suivre un « Cours de Miracle ». Elle y rencontre le premier époux de Mère Nah Kin, Oxkin, un personnage alors très connu dans les milieux *concheros* de la mexicanité. Lors de cet atelier, Oxkin parle du « Maya universel » contenu en chacun et auquel il faudrait *revenir* pour trouver le bonheur et le bien-être. La mayanité devient ici « l'autre en soi »[352] et une vertu accessible à tous.

Ce discours est une véritable révélation aux yeux d'Andrea, elle poursuit dès lors 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 du changement. Sa biographie est relatée comme un récit initiatique, dans un registre similaire à celui dans la veine des romans de Carlos Castañeda [353], 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, ce qui laisse entendre que ce n'est pas sa propre volonté qui s'exprime, mais bel et bien une volonté supérieure « divine ». Le récit d'Andrea met aussi en avant un changement au niveau de sa personnalité même. Avant sa rencontre avec l'époux de Nah Kin, Andrea était une

[351] Ce fait indique la primauté accordée à l'identité spirituelle sur l'identité civile dans ce contexte rituel.

[352] En référence au néo-chamanisme de Roberte Hamayon dans cadre duquel le chamane devient « l'autre en soi ». Pour les néo-chamanes, le chamane est en chacun, des grands noms comme Jésus, Socrate et Merlin étaient tous des chamanes. – Conférence de Roberte Hamayon *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*, Université de Fribourg, 28 février 2018.

[353] Les récits de Castañeda relatent une rencontre romancée entre un ethnologue et un chamane (Casteñeda 1968).

personne « dure, ferme, orgueilleuse, autoritaire et méchante ». Ce cours lui aurait apporté un changement positif, elle se serait « adoucie ».

Andrea me confie que son fils n'a jamais refait de crise. Elle associe directement sa guérison à son changement personnel déclenché par ce cours sur le « Maya universel ». Pendant ses différentes 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 que la licenciée est devenue une bonne personne ! » (*la lic se volvio buena !)*. Elle inquiète alors sa famille qui commence à l'isoler, l'encourageant à consulter un psychiatre, l'accusant de folie. Elle se sent aussi stigmatisée dans les cercles de la bourgeoisie mexicaine. Les gens lui tournent le dos ou l'évitent, ses amis la fuient ou s'éloignent. Après une nouvelle « crise », elle décide de suivre le pèlerinage de la Tradition Maya Solaire à Uxmal. Suite à ce pèlerinage, elle décide de suivre les initiations au premier rang et reçoit le diplôme d'*Ahaukin*. Ces initiations sont à l'origine de sa première visite à Mérida, en 2001. A son retour, son époux, alcoolique aurait été, selon elle, « surpris » par « son aura de bien-être ». Il l'accuse alors 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 ainsi vécue comme une conversion identitaire. Elle chemine trois ans avec le groupe jusqu'au divorce de Mère Nah Kin et Oxkin. Andrea exprime, cependant, toute son affection pour Oxkin :

> Maître de l'élément air de toute la nation (…). c'est un amour d'homme (…). Il a une énergie d'amour, innocente. Il est libre et inspire la liberté (…). Un amour, qui joue, se divertit…il te dira si tu viens c'est bien, si tu ne viens pas c'est bien aussi (Andrea, 5 mai 2014, Uxmal Mexique).

Avec le départ de Oxhin, le mouvement se serait, selon elle, rigidifié. Elle décrit la rencontre avec Oxhin comme son premier contact avec « l'énergie maya ». Par la suite, Andrea reçoit, 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. Nous retrouvons ici le symbole du mont, central dans les imaginaires néo-chamaniques décrits par Basset (2012). Dans les imaginaires néo-mayas, les monts sont des lieux archétypaux. Ils participent au symbolisme des temples et des pyramides, conçus comme des figures géométriques parfaites qui favorisent, par leur hauteur, une « connexion avec le ciel ». En route pour cette communauté de moines, sur le Toluca, elle tombe sur un groupe de femmes qui chantent des « mantras »[354]. Quand elle leur

[354] 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.

demande l'origine de ces chants, ces femmes lui répondent l'« Université de Lumière »[355]. Elle se rend alors dans ce lieu en Argentine (Córdoba), où elle suit pendant cinq mois une « formation spécialisée en thérapie de l'âme ». Soulignons que sa mobilité spirituelle s'apparente au butinage de Soares (2009), à la différence qu'elle incite Andrea au transnationalisme. 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 voyage ensuite en Australie pour un « pèlerinage individuel » au Mont Uluru (*Ayers Rock*), un rocher connu en Australie pour son importance au sein du symbolisme aborigène. Andrea mayanise discursivement ce lieu dans son récit. 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 maya (Andrea, 5 mai 2014, Uxmal Mexique). Pendant cette marche, elle s'agenouille, front au sol, pour sentir la « Terre », une « entité vivante » qu'elle féminise. Débute alors pour elle un dialogue intérieur sur le rejet de sa « propre féminité ». Elle dit recevoir à cet instant une manifestation auditive de la Vierge de Guadalupe. La Vierge lui aurait dit « Aime-toi » à deux reprises. Elle représente dans cette expérience l'archétype d'un féminin sacré, dit aussi « Mère divine » « source de toutes les énergies féminines », indifféremment « sœur, mère, fille ». Andrea apprend donc 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 dit être à la recherche d'une Andrea venue à 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 dit alors « Aime-toi ». Il s'agit là d'une deuxième apparition mariale, toujours celle de la Vierge de Guadalupe. Andrea associe plus particulièrement cette 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 donc les parcours difficiles, non-linéaires, des néo-mayas.

7.8.2. Vitalité religieuse et catholicisme populaire au Mexique

Les processus de laïcisation mexicains sont encore partiels sous les régimes politiques, comme celui de Porfirio Diaz (qui dirige le pays entre 1876 et 1911), car ces derniers

[355] Une autre participante à la TMS m'évoque, pendant un entretien, 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 indique également aucun référencement.

continuent de puiser leur légitimité dans la sphère religieuse (Blancarte, 2009 :33). En revanche, ces processus de légitimation diminuent au XX^{e} siècle dans la lignée du travail amorcé par Benito Juárez (1806-1872)[356]. 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 XIXe[357]. Ce double mouvement fonde la spécificité de ce modèle de laïcité par rapport au reste du continent[358]. Or, la lecture de Roberto Blancarte n'est pas partagée par tous. Ce dernier observe une diminution de la vitalité religieuse et une baisse de l'influence de la religion dans différents domaines civils, qui s'accompagne de « processus d'individualisation » à travers des « formes de subjectivisation » (Blancarte 2013). A l'inverse, d'autres chercheurs soutiennent que le Mexique est marqué par une ferveur religieuse continue et l'apparition de mouvements sociaux dans les années 1970, comme la théologie de la libération, illustrent ce fait. Ces observations montrent les limites des théories sur la privatisation du religieux (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga 2007 :8). Les institutions catholiques et évangéliques exercent toujours à la fin du XX^{e} siècle une forte influence sur les institutions étatiques (Masferrer 1998). Les parcours des néo-mayas, leur ritualité et leur mobilité sont l'expression de cette vitalité religieuse dans l'espace public mexicain. Il s'agit d'autant de dynamiques individuelles et collectives qui défient les théories de la sécularisation. Ces parcours complexes sont aussi le résultat d'une diversification de la scène religieuse mexicaine contemporaine. Ce pays historiquement marqué par une hégémonie catholique a vu sa scène religieuse se pluraliser. On y observe également, au cours des dernières décennies, une baisse du taux de population se disant catholique et une croissance des groupes protestants, évangéliques, pentecôtistes, et de la catégorie « sans confession » (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, 2007 :8).

[356] Dates de naissance et de décès.

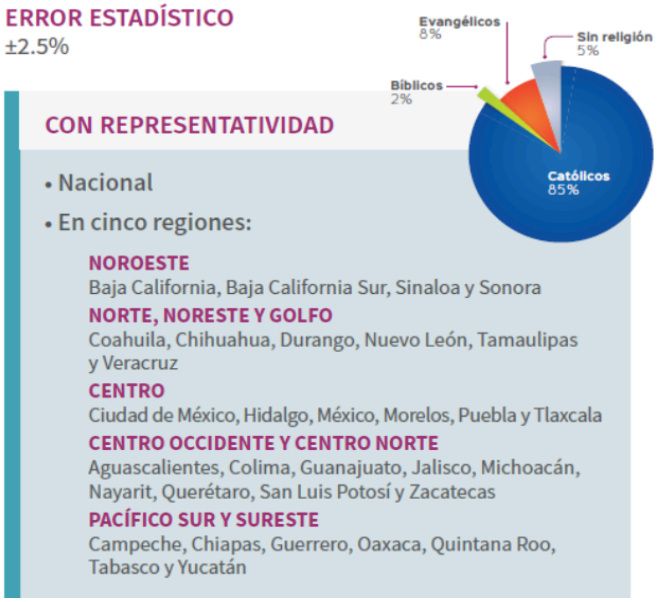
[357] Avec la diffusion de valeurs comme la liberté de conscience et de culte, la tolérance vis-à-vis de la pluralité religieuse et les droits humains.

[358] Blancarte parle de laïcisme et non de laïcité pour exprimer qu'il ne s'agit pas d'un modèle intégralement constitutionnel, mais davantage de politiques qui découlent d'un « principe historique des séparations » (Blancarte, 2009 :35). Ces processus se sont traduits notamment par l'expulsion des ordres religieux, la fermeture des couvents, la confiscation des biens ecclésiastiques et la laïcisation de l'éducation (Blancarte, 2009 :31). Ce même auteur fait ainsi remonter le laïcisme mexicain au libéralisme, aux luttes révolutionnaires anticléricales, mais aussi à la forme de religiosité catholique populaire non-cléricalisée, elle-même née en résistance à l'évangélisation espagnole, et finalement, aux processus de démocratisation en cours depuis les années 1980.

7.8.3. Des frontières identitaires questionnées par la diversité religieuse

L'enquête nationale sur la croyance et les pratiques religieuses au Mexique, publiée par le Réseau de chercheurs sur le phénomène religieux au Mexique[359], montre en effet que le pays compte, en 2016, 85% d'appartenances catholiques, 8% d'évangéliques (protestants, pentecôtistes, les églises Luz del Mundo et autres évangéliques), et 5 % de personnes se disant sans confession, comme l'illustre le graphique suivant (Hernánez Hernández *et. als.*, 2017 : 4-5) :

Fig.3 : appartenances religieuses au Mexique en 2016



L'enquête a pour intérêt majeur de ne pas se limiter aux catégories d'appartenances, mais elle recense aussi les pratiques et les représentations. Cela comporte l'avantage de permettre l'intégration des tendances observées chez les groupes néo-traditionnels d'une part et des variables expliquant les changements sur la scène religieuse mexicaine d'autre part, le tout par région. L'articulation entre ces niveaux d'analyse – discours et pratiques – permet de contrebalancer le poids initial des catégories d'appartenance, qui mettent l'accent sur la dimension de la diversité et de croiser ainsi les catégories religieuses. Les sections sur les pratiques et les croyances montrent notamment que les frontières religieuses ne sont pas toujours clairement dessinées, les tendances internes s'entrecroisent : par exemple, il est possible de se dire catholique tout en croyant aux extra-terrestres et en pratiquant des rituels

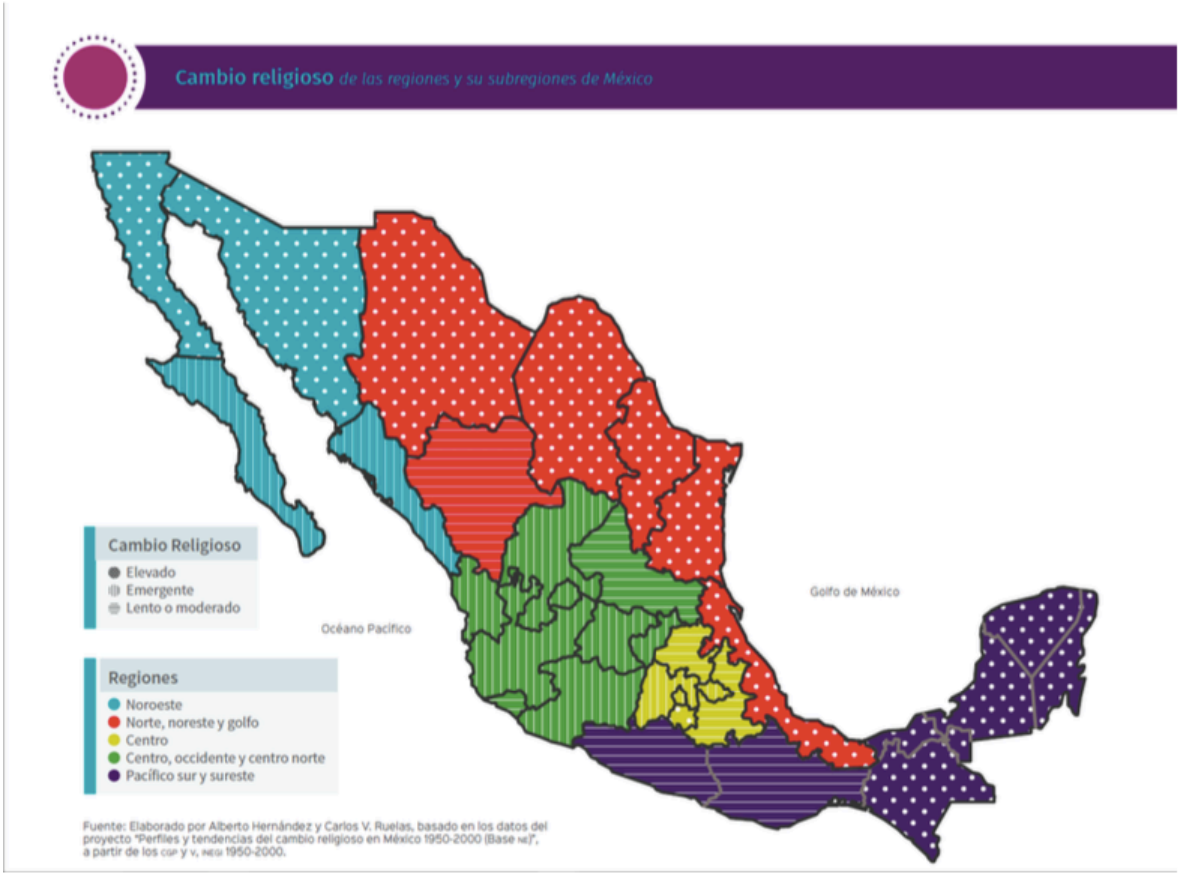
[359] *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (RIFREM). L'enquête couvre une population majeure de 155 municipalités.

indigènes. Mes entretiens réalisés dans le contexte de la TMS indiquent qu'une majorité des adeptes ont reçu une éducation catholique et affirment encore aujourd'hui leur appartenance au catholicisme. En revanche, l'Église et les pratiques cultuelles sont souvent abandonnées à l'âge adulte pour privilégier l'intégration de conceptions néo-ésotériques et new age. La partie de l'enquête du RIFREM sur les « croyances transcendantales » 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), avec une majorité chez les personnes se disant sans confession. 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 principaux terrains. Ainsi, 80% des interrogés croient dans la figure de la Vierge de Guadalupe, dont 69.1% vivant dans les régions du Sud-Est. La croyance aux fantômes, aux apparitions ou aux esprits s'élève à près de 25% pour les habitants du Sud-Est. 13% de la population interrogée croit au contact avec les extra-terrestres et 10.5% des personnes du Sud-Est disent y croire. Ces régions du Sud-Est se caractérisent par une forte composition indigène, mais on y observe également aujourd'hui des formes de revitalisation des mouvements ethniques, qui passent par des références populaires et/ou new age (Hernánez Hernández *et. als.*, 2017 : 42-43). Les Mayas solaires croient tous dans le principe de la réincarnation et la plupart considèrent l'existence de mondes extraterrestres comme certaine ou méditent pour « entrer en contact avec d'autres galaxies ». Ces personnes composent ainsi avec les ressources symboliques disponibles dans la région[360]. L'enquête indique, par ailleurs, des variations concernant les changements religieux d'un État à l'autre. Ces changements touchent fortement les régions pacifiques sud

[360] Ces nuances sont aussi visibles au niveau des pratiques : 51% de la population générale dit effectuer des pèlerinages dans des sanctuaires, parmi ces 51%, 45.1% des personnes habitent dans les régions pacifiques et du Sud-Est du Mexique. 12% de la population totale dit aussi pratiquer des « purifications » (*limpias*, herboristes, guérisseurs, sorciers, spirites, chamanes), tandis que 17.6% des personnes des régions Sud-Est donnent des réponses positives relatives à ces pratiques ; il s'agit là de la plus forte proportion par rapports aux autres régions. Dans la population, 7% des personnes font des rituels d'« énergie » durant les équinoxes dans des lieux comme les anciennes cités ou les sanctuaires naturels ; 4.9 % de personnes du Sud-Est disent pratiquer ces rituels. Toujours dans la population générale, 6 % des interrogés disent pratiquer des rituels indigènes (danses ou huttes de sudations), la plus forte proportion se concentrant dans le Sud-Est avec 7.9%. En outre, 6% des interrogés mexicains disent pratiquer le yoga, la méditation, ou une autre technique spirituelle orientale, avec 3.7% dans le Sud-Est. Enfin, 13% des interrogés disent prier via Internet ou le téléphone portable ou disent avoir des contacts avec leur ange gardien, parmi ces 13%, 12.7 % des personnes vivent dans le Sud (Hernánez Hernández *et. als.*, 2017 :34-35). Ces pratiques sont aussi observables dans le contexte de la Tradition Maya Solaire. Le groupe organise en effet des pèlerinages dans des sites archéologiques mayas. Les adhérents vouent des cultes aux phénomènes naturels tels que les équinoxes et les solstices et une majorité de ses participants pratique régulièrement le yoga, les huttes de sudations ou des danse-thérapies. Des guides de « méditations transcendantales mayas » (une pratique propre au groupe) sont également proposés sur des applications iPhone. Par ailleurs, 54.8% de l'échantillon du RIFREM dit aussi avoir un autel religieux chez soi. Cet autel est majoritairement dédié à la Vierge de Guadalupe, tandis qu'une proportion marginale d'autels ésotérico-new age sont consacrés à « Saint-Germain, aux maîtres ascensionnés, et aux êtres de lumières » (Hernánez Hernández *et. als.*, 2017 :38-39). Cette enquête montre clairement qu'on observe encore aujourd'hui, au Mexique, une ferveur religieuse qui s'exprime dans la diversité.

et sud-est (dont le Chiapas et le Yucatán), c'est-à-dire les zones fortement indigènes et néo-indigènes, comme le montre la figure suivante[361] :

Fig.4 : intensité des changements religieux par région au Mexique en 2016



7.8.4. Frontière sud du Mexique

La frontière sud du Mexique correspond à la *région*[362] où j'ai mené mes principales ethnographies entre 2014 et 2015. Selon Carolina Rivera et Alberto Hernández, 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 8 002 446 habitants. Ces États sont peuplés de groupes ethnolinguistiques mayas[363], avec une industrie touristique qui s'est

[361] Figure issue de l'enquête du RIFREM (Hernánez *et. al.*, 2017 :2-3).
[362] La notion de « région » reprend ici la définition de Rivera et Hernández, définie comme un « espace dynamique (non-statique) de géographie humaine ; une zone en « constante transformation, où sont condensées des institutions, individus et pratiques sociales intimement impliqués dans les dynamiques locales, trans-locales et trans-régionales ». (Hernández et Rivera, 2009 :10). Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[363] Parlant les langues tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, maya kanjobal, mam zapoteco, jacalteco, chinanteco, cakquiquel, chontal, lacandón, quiché, ixil y kekchí.

fortement développée ces dernières décennies (Hernández et Rivera, 2009 :27). Hernández et Rivera relient principalement la croissance des courants chrétiens non-catholiques aux processus migratoires et missionnaires que connaît la région depuis les années 1950. Le catholicisme est caractérisé dans toute la zone par la polarité institutionnelle *vs* populaire avec, d'un côté, l'institution sacerdotale qui diffuse la doctrine orthodoxe et, de l'autre, l'activité rituelle au quotidien consacrée aux saints et aux vierges (Hernández et Rivera, 2009 :29). Même si le catholicisme institutionnalisé est dominant depuis le XVI^{e} siècle, ces chercheurs observent une perte d'intensité depuis une cinquantaine d'années[364]. Tout comme Blancarte (2009), ces auteurs expliquent cette diminution par le manque de couverture ecclésiastique dans la région, mais aussi par les politiques libérales et socialistes anticléricales du début du XX^{e} siècle.

Si les églises presbytériennes d'origine nord-américaine (protestantisme historique) s'implantent dans les États du Yucatán et de Campeche dès la fin du XIX^{e} siècle, ce n'est qu'à la fin des années 1960 que les pentecôtismes et les « bibliques non-évangéliques »[365] commencent leur évangélisation. Depuis la fin du XX^{e} siècle, selon les sources de l'INEGI (Institut National de statistique et géographie)[366] (2001), la région du Sud-Est comprend la population la plus importante de pentecôtistes de tout le Mexique : 5.7% de la population chiapanèque totale, 4.3% de celle du Quintana Roo, et 2.5% de celle du Yucatán. L'expansion du pentecôtisme est particulièrement forte en périphéries urbaines, dans les régions rurales et surtout auprès des groupes indigènes (Hernández et Rivera 2009 :33)[367]. Toute la complexité de la scène religieuse du Sud-Est du Mexique réside dans la co-présence de ces nouveaux courants avec les groupes *costumbristas* ou traditionalistes, il s'agit là des religiosités indigènes et paysannes. Celles-ci articulent principalement le catholicisme avec les rituels agricoles ruraux, établissant ainsi des correspondances avec les éléments naturels et le territoire (Hernández et Rivera, 2009 : 37). Selon les auteurs, il est impossible de recenser ces pratiques et croyances dans la catégorie statistique de religiosité institutionnelle, au sens classique du terme, car celles-ci la dépassent. Elles s'étendent, en effet, aux « cycles rituels »

[364] Au Yucatan, en 1950, 98.08 % de la population se dit catholique, alors qu'en 2000 le catholicisme concerne 84.28%. Le Chiapas, qui connaît la baisse la plus importante, passe de 97.47% à 63.83% et le Quintana Roo passe de 96.57% à 73.17% (Hernández et Rivera 2009 :30). Données basées sur le projet « Perfiles y tendencias del cambio religio en México 1950-2000 » mené par Alberto Hernández et Carlos V. Ruelas, lui-même basé sur les prélèvements nationaux de 1950 à 2000 réalisés par l'INEGI.
[365] Adventistes du septième jour et Témoins de Jehova.
[366] *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*.
[367] Bien qu'avec des trajectoires historiques différenciées, protestants historiques et évangéliques se disent tous deux chrétiens et sont considérés statistiquement dans la catégorie des « chrétiens non catholiques » dans l'enquête du RIFREM.

et à des « visions du monde » intégrant ce qui est souvent désigné, en anthropologie américaniste, par le terme « cosmovision ». Ce terme fait référence ici plus spécifiquement aux travaux du spécialiste reconnu des populations mayas du Sud-Est, l'historien Villa Rojas (1985). La « cosmovision » implique une relation complexe à la nature, la vie, la parenté, l'organisation sociale, aux pratiques agricoles, au cosmos et aux déités. Cette relation est généralement administrée au sein de communautés par des « maîtres, guérisseurs ou spécialistes des cérémonies » (Hernández et Rivera, 2009 :38). Peuvent aussi être observés dans cette région d'autres types de religiosités parallèles, pratiquées en milieux métis, comme la Santería et le spiritisme, relus dans le langage des saints catholiques, ou encore les cultes (d'origines guatémaltèques) à Maximón. Entre 1960 et 2000, la population pratiquant ces religiosités non-institutionnelles est en forte augmentation dans les municipalités du Sud-Est. La néo-mayanité s'inscrit dans ces formes de religiosités non-institutionnelles revisitées. Elle s'est ainsi ancrée dans un terreau religieux déjà fortement marqué par des formes de syncrétisations depuis le XVI^{e} siècle. Ce contexte socio-religieux nous invite à nous pencher maintenant sur la spécificité des parcours des néo-mayas solaires à travers l'analyse de leurs récits de vie.

7.9. Récits de vie de Mayas solaires

Les personnes qui se disent « mayas dans le cœur » présentent des caractéristiques socio-démographiques communes. Ils vivent tous en zones urbaines et sont pour la plupart métis ou non-mexicains. Ce sont également majoritairement des femmes. Ils sont issus des classes moyennes supérieures et ont, pour la plupart, suivi des hautes études, notamment en psychologie sociale[368] (Farahmand 2017). Les Mayas solaires intègrent cette tendance de la néo-mayanité dans lesquels les liens d'auto-identifications passent par l'affectif ou l'imaginaire.

Tout au long du travail sur les trajectoires des adeptes de la Tradition Maya Solaire, je me suis interrogée sur les logiques de participation, d'appropriation et de reformulation. Ces logiques répondaient-elles à des besoins de reconnaissance, à des dynamiques de genre, d'*empowerment*, à des recherches thérapeutiques ou à des quêtes de changement ? Les réponses varient d'un entretien à l'autre. Il est toutefois possible de souligner des récurrences.

[368] 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 cette recherche doctorale.

Les Mayas solaires sont d'abord attirés par les messages sur « 2012 ». La dimension expérientielle est aussi une autre source d'intérêt ; la plupart dit adopter cette spiritualité pour sa propension à s'appliquer à des situations de la vie quotidienne, comme le travail avec les quatre éléments qu'ils appliquent à l'eau, aux aliments, à la respiration. Ils affirment avoir un autel *maya solaire* chez eux, auquel ils adressent des prières chaque jour. Ils envisagent cette tradition comme une spiritualité ritualistique et pragmatique, accessible et facilement exportable.

La plupart des Mayas solaires ont aussi circulé dans un *cultic Milieu* avant de choisir les initiations mayas solaires. Parfois même ils continuent de jongler avec différentes techniques simultanément (reiki, métaphysique, cercles de femmes, huttes de sudation, yoga, astrologie, médiumnité, numérologie, kabbale, tarot, massothérapie). Des participants m'ont confié être animés par des logiques de couples, ayant eu en particulier un sentiment de « mission commune ». Néanmoins, si certaines activités sont perçues comme un moyen de « renforcer » le couple, d'autres sont perçues comme des sources de conflits et de hiérarchisation du pouvoir au sein du couple. Par exemple, Ricardo me confiait ressentir un « niveau de spiritualité » plus « élevé » chez lui que chez sa compagne, ce qui nécessitait, selon lui, un « rééquilibrage des énergies ». Nous l'avons vu avec Andrea, la dimension du genre explique chez elle son engagement dans les cercles de spiritualités alternatives, car elle souhaitait « reprendre contact avec une féminité blessée ».

Nous l'avons vu aussi, les initiations à cette tradition sont, dans certaines trajectoires, une marque d'élévation sociale, de réussite et de reconnaissance. La quête de reconnaissance spirituelle émerge d'abord au sein des familles dans lesquelles des tendances associées au butinage sont déjà visibles, puis elle continue de se développer à travers la mobilité transnationale et/ou spirituelle de la personne. C'est le cas de Madre Esperanza (nom maya solaire), une des plus anciennes de la Tradition Maya Solaire (après Mère Nah Kin), chez qui transnationalité et mobilité spirituelle sont synonymes de prestige social :

> 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 (Madre Esperanza, entretien du 4 mai 2014, Uxmal, Mexique).

Dans l'entretien mené avec elle entre deux cérémonies de la TMS à Uxmal, les dynamiques spirituelles, familiales et professionnelles se confondent. Les sphères de vie sont interreliées : la spiritualité est une affaire familiale, elle est lue en termes de « carrière » avec des étapes et une ligne évolutive. Madre Esperanza est dentiste. Les quatre autres membres de sa famille

nucléaire sont tous des diplômés universitaires. Sa famille constitue une forme d'élite sociale en elle-même ; elle met fortement l'accent sur ce point. Tous les membres de sa famille sont initiés à la TMS. Parallèlement, sa famille intègre les cercles francs-maçons de Mexico City. L'un de ses fils a obtenu récemment le plus haut grade franc-maçonnique de la loge régionale. Elle-même débute dans les cercles de spiritualité alternative mexicains à l'âge de 33 ans, par des initiations aux traditions Otomis (réinventées), dans la région mexicaine de Toluca. Elle y a d'ailleurs rencontré Mère Nah Kin. Elle a, par la suite, été formée aux traditions huichols, puis aux traditions *concheras*, mais aussi à différentes danses, au reiki (ayant le sentiment d'avoir reçu un « don divin », celui de la « guérison par les mains ») et enfin à la section mexicaine de l'Association religieuse Tenrikyo[369]. Ill est possible de retrouver 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, Chaak pour l'eau, Huitzilopochtili, Quetzalcoatl, le serpent emplumé. Dans la tradition Mexica au Mexique et aussi au Yucatán, c'est Kukulkan, c'est le même au fond (Madre Esperanza, entretien 4 mai 2014, Uxmal, Mexique).

On constate avec l'exemple de Madre Esperanza que parmi les adeptes de la TMS, certains ont un profil davantage ésotérisant que new age. Le butinage spirituel répond chez Madre Esperanza à un défi, à une volonté de dépassement de soi. Comme d'autres adeptes de la TMS, elle est fière de sa mexicanité et se situe ouvertement dans une démarche de récupération des *spiritualités* 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 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 (Madre Esperanza, entretien du 4 mai 2014, Uxmal, Mexique).

Nous l'avons vu, les motivations thérapeutiques sont aussi très fortes dans l'engagement des Mayas solaires. C'est le cas notamment d'Angélica, aussi une ancienne de la TMS, avec qui j'ai un entretien en milieu de terrain, à Uxmal, le 3 mai 2014. Angélica pleure beaucoup pendant son récit de vie. Comme la plupart des adeptes, elle se présente d'abord par son nom de baptême maya solaire, qui représente sa première identité, pour laquelle elle exprime une

[369] Au sujet de ce mouvement, voir l'article de Jean-François Mayer paru dans Religioscope le 13 octobre 2017. Lien de la version en ligne : https://www.religion.info/2017/10/13/congo-brazzaville-inculturation-tenrikyo/, consulté le 4 juin 2018. Il s'agit d'un mouvement religieux japonais fondé au XIX[e] siècle. Mayer souligne dans son article : « 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, établit dans la région parisienne » (Mayer, 2017 :2).

certaine fierté. Elle introduit son identité civile en second lieu. Angélica est née à Mexico City. Elle est psychologue sociale et du travail. Suite à des complications liées à sa grossesse, elle apprend, à la naissance de sa fille, que celle-ci n'aura pas de 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 a 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 » (Angélica, entretien du 3 mai 2014, Mérida, Mexique). Elle a alors été initiée à d'autres pratiques comme les « Fleurs de Bach ». Par la suite, elle intègre les réseaux nationaux mexicanistes, au sein desquels elle découvre le roman de Antonio Velasco Piña *Regina* (1987). Dans ces cercles, elle rencontre le premier époux de Nah Kin. Elle commence alors à s'intéresser aux traditions Mexicas (aztèques), puis mayas. Comme Andrea, Angélica considère Mère Nah Kin et *Kinich Ahau* comme des « parents spirituels ». Ces deux femmes ont le sentiment de trouver enfin une famille spirituelle. Dans son propre cabinet, Angélica dit ne jamais indiquer ouvertement son parcours dans les spiritualités mexicanistes par peur d'effrayer ses patients. Elle les intègre progressivement, pendant les thérapies, et propose une technique ou l'autre parallèlement à l'accompagnement psychologique. Comme les autres adeptes de la TMS, elle témoigne par ailleurs d'une quête identitaire à travers la « récupération des traditions préhispaniques du Mexique » (Angélica, entretien du 3 mai 2014, Uxmal, Mexique). Nous l'avons vu, chez la plupart des adeptes, mobilité transnationale et butinage spirituel sont interalliés. Cette transnationalité répond aussi à des imaginaires spatiaux : l'Amérique latine est représentée comme un continent de spiritualité, d'amour et d'harmonie avec le monde naturel ; les contextes ouest-européens renvoient négativement à la religion, à l'Église catholique, à la manipulation politique et à la maladie. Les récits indiquent aussi des degrés d'adhésion variables, avec un passage de l'engagement intégral à la participation occasionnelle et de l'adhésion inconditionnelle à la hiérarchisation et à la comparaison avec d'autres systèmes.

7.9.1. Schémas narratifs des récits de vie

Les entretiens présentent aussi des structures méta-narratives répétitives. Les néo-mayas mobilisent fréquemment, dans leur discours, des étapes de vie significatives pour expliquer leur engagement dans une voie spirituelle.

a) Quête de modes de vie alternatifs

Leurs choix sont articulés à d'anciens styles de vie insatisfaisants, à des événements et à des rencontres avec des personnes clés. Pratiquement, tous disent avoir été « déçus » par l'Église catholique. Avant d'approcher la TMS, leur mode de vie est basé sur la réussite personnelle, c'est-à-dire sur le mariage, la famille, le travail, la performance et l'accumulation de richesses. Nous observons, dans la suite des récits, une subite rupture biographique réorientant les trajectoires individuelles (Sapin *et. als.* 2014). Un incident souvent dramatique les touche soudainement : un décès, une maladie ou un divorce qui s'accompagne d'une « désillusion profonde ». A l'événement succède généralement une expérience mystique. Celle-ci se déroule dans un espace naturel, parfois un site archéologique maya ou un sommet connu. L'expérience est marquée par l'irruption soudaine d'une voix ou d'une image, associée à une figure de la religiosité populaire mexicaine (comme la Vierge de Guadalupe), ou à une figure mythique (*Kinich Ahau* (dieu du soleil) ou *Ixchel* (déesse de la lune) ou encore l'Archange Michaël). Ces figures agissent comme des images performatives, des métaphores ou des substitutions analogiques. Ainsi, l'apparition de la Vierge est un signe de « guérison », celle de l'Archange Michaël marque « le retour de la force » et celle d'*Ixchel* leur indique de prendre la voie d'une « sexualité sacrée ». Dans cette séquence, les adeptes disent avoir essayé divers soins alternatifs ou avoir renoncé à leur travail pour rendre un service social (tel l'accompagnement de minorités). Ils se sentent investis d'une « mission » ignorée jusqu'alors. Peu après l'incident dramatique, ces personnes découvrent la mayanité, un système qui leur apporte des « valeurs alternatives », plus de « complexité » et de « sens ».

b) Influence de l'univers du chamanisme maya

Cette étape du récit réactive aussi des éléments de l'univers « chamanique maya »[370], par exemple les rêves[371], des objets ou des « animaux de pouvoirs »[372]. Il est néanmoins surprenant de constater que, si les médecines chamaniques[373] sont valorisées, dans la pratique, celles-ci sont souvent associées à des techniques est-asiatiques, orientales ou occidentales (reiki, acuponcture, ostéopathie, massages, kinésiologie), et sont accompagnés d'un discours sur les origines (les Mayas connaissaient les points d'acuponcture avant les Chinois, ou les « chakras » avant les Indiens). Par exemple, l'un des leaders de la TMS, Gabriel relate l'histoire de l'assemblage de la kinésiologie et de la mayanité de la manière suivante :

> 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.*
> Gabriel : En réalité ça fait – j'ai toujours été intéressé par – 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'acuponcture, donc la médecine traditionnelle chinoise qui nous donne déjà des informations au-delà du perceptible. (…) Dans le monde de la kinésiologie, moi j'avais l'idée claire que c'était quelque chose auquel je voulais me dédier, j'ai donc été formé par les kinésiologues les plus reconnus. Sur le physique, ils travaillent aussi avec des protocoles de chromosomes, qui aident des cas de déficiences génétiques et ces choses-là. En même temps, j'ai commencé à éveiller un travail avec les – avec les anges. Les anges sont apparus dans ma vie de différentes manières. (…) En fait, dans la kinésiologie que je connaissais déjà, j'avais atteint un certain point. Et les thèmes plus transcendants on les ne touchait pas. Donc quand j'ai connecté avec le savoir maya sacré, j'ai commencé à avoir des explications plus complètes, plus profondes sur la vraie transcendance – de – bon, 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 (…) comme les autres âmes, les entités sans âmes, ou comme les programmes comme la matrice. (…) le

[370] Expression employée par Mercedes De la Garza, historienne mexicaine, spécialiste des traditions préhispaniques mayas, dans son livre *Le Chamanisme Nahua et Maya* (1990).
[371] De la Garza souligne à ce propos que les Mayas voyaient les rêves comme des représentations significatives dans leurs vies. Le sommeil était perçu comme un voyage dans l'inframonde, permettant à « l'esprit de pénétrer dans les espaces inaccessibles au corps » (De la Garza, 1990 :37). Les rêves représentaient ainsi, chez les Mayas, une manière d'atteindre la « connexion avec le sacré » (De la Garza, 1990 :182). Certains rêves sont alors prémonitoires, d'autres des manifestations « fausses » de l'égo. Une place importante était accordée à leurs interprétations (De la Garza, 1990 :39). Dans les contextes chamaniques contemporains, les rêves ont une fonction initiatique. En tant que « mort rituelle », le rêve permet d'accéder à l'état de clairvoyance du chamane et donc à ses pouvoirs. Dans ces contextes, les rêves sont aussi porteurs d'électivité (De la Garza, 1990 :183).
[372] A ces sujets, voir l'excellent livre de Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhualt y maya*, Universidad Nacional Autonoma de México, México D.F. 1990b.
[373] Les origines « énergétiques » ou « divines » des maladies, les pouvoir des pierres et des plantes.

> savoir maya a atteint des stades très élevés, on n'est qu'à la moitié du chemin. (…) 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 perturbé. (…) Avec la kinésiologie tu peux travailler le savoir hindou, ou tu peux travailler la médecine traditionnelle chinoise, ou tout ça combiné (Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique)[374].

La kinésiologie représente à ses yeux un outil thérapeutique parmi d'autres, une formule limitée qui peut se combiner à d'autres techniques, ou s'accompagner de différents discours religieux ou spirituels. Les « sagesses mayas », quant à elles, ont pour fonction de signifier ces pratiques, de leur attribuer un contenu philosophique et une authenticité (« la vraie connexion au transcendant »). Gabriel emploie un lexique riche de termes relatifs au cosmos et de métaphores new age (« énergies, terre, lune, planétaire, galactiques, cosmique, matrice »). Le récit est teinté de théories complotistes (« l'humanité est freinée dans ses élans spirituels, manipulés par les politiques, les religions, la science, les médias »)[375].

c) Le récit des origines

Nous observons, plus particulièrement dans les récits des leaders, une tension entre une conception new age imaginée sur la filiation à la mayanité (« constellations, énergies, origines inter-galactiques ») et l'enracinement dans une identité locale, avec une représentation qui puise dans un imaginaire mexicain. Ce récit des origines intègre un univers rural où l'importance est mise sur la communauté, la nature, la découverte des dons médiumniques dès l'enfance, la transmission initiatique avec les *Abuelos*, les visions, la tradition orale et les contacts avec des animaux ou des plantes. La plupart des adeptes de la TMS, et les néo-mayas en général, formulent une critique de l'évangélisation catholique. Dans leur logique, le savoir maya a été réprimé par le christianisme, pratiqué clandestinement, puis décrédibilisé par la rationalité scientifique. Ils ont le sentiment de devoir renverser ces valeurs, en revalorisant l'image des Mayas. La critique sociale s'exprime par un changement de ton dans les discours. Chez les Mayas solaires, en général, la première partie biographique est dépeinte

[374] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[375] Ce discours légitime une démarche spirituelle perçue comme « anti-conformiste » ou « non-normative ». Le butinage de Gabriel répond à une logique thématique. Il est attiré par une idée centrale « les corps énergétiques », thème qu'il explore à travers différentes traditions et cultures. La nièce de Mère Nah Kin me confie par ailleurs que l'arrivée de Gabriel au sein de la TMS marque l'intégration d'une dimension neuroscientifique. Le corpus doctrinal de la TMS est ainsi ré-agencé en fonction des trajectoires de ses adeptes. Malgré le rejet de la science moderne et institutionnelle, les adeptes de la TMS intègrent un vocabulaire qui se veut scientifique.

négativement, jusqu'au premier contact avec la mayanité, qui devient le signe d'un véritable salut. Chez les *H'Men* du Yucatán, à l'inverse, le récit commence par un portrait idyllique du monde maya et de leur environnement familial. Puis, survient un *shift* avec le récit de leur exode rural. Ils livrent alors une analyse négative où il est question de revenir aux savoirs ancestraux. Dans les deux cas, on observe une superstructure narrative dans laquelle la mayanité apparaît comme une *ressource* et un vecteur de changements positifs.

7.10. Lignées imaginées et enjeux d'(auto)-identification

La question de l'identification sociale est centrale dans le champ d'études de la néo-mayanité. C'est particulièrement manifeste dans le cas de la Tradition Maya Solaire, où elle est intimement articulée à la mobilité des adeptes. Les participants à ce mouvement s'auto-représentent comme « la réincarnation » de « Mayas cosmiques ». Des entretiens personnalisés avec les participants ont confirmé cette conviction personnelle d'avoir été *Maya* « dans une autre vie ». Les modes d'auto-identification à la mayanité sont spiritualisés dans le langage des courants explorés par les leaders de la Tradition : Mère Nah Kin, son premier époux et sa fille. Pour Shantal, la fille de Nah Kin, la Tradition Maya Solaire n'est pas une « tradition ethnique et culturelle », elle ajoute à cela :

> 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, du niveau spirituel » (Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique)[376].

Pour Shantal, la spiritualité ne s'oppose pas à la religion, mais l'englobe. Shantal m'indique aussi que dans les recensements de l'Institut national de statistiques et de géographie, leur Centre *Casa del Sol* apparaît comme un « cabinet de professionnels qui offre des services comme un magasin de matériaux didactiques destinés au bien-être ». Shantal précise aussi que : « 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 ». Le groupe n'est donc pas reconnu comme une religion ou une Église, ni comme un groupe ethnique par l'État et se voit donc dans la difficulté d'obtenir certains droits, par exemple des locaux subventionnés, qui, en l'occurrence, sont entièrement financés par le mouvement, ou encore l'accès, non financé, à certains sites archéologiques.

Comme mentionné, les processus de catégorisation socio-ethnique dans le Yucatán ont une historicité complexe. Ils recouvrent différents niveaux d'assignation. La comptabilisation de

[376] Traduction personnelle.

la démographie ethnique est sujette à de nombreux débats historiographiques (Güemez Pineda, 2000 :308)[377]. Peter Hervik, dans son livre *Mayan People Within and Beyond Boundaries. Social Categories and Lived Identity in Yucatán* (1999), montre que la dimension identitaire au Yucatán soulève ainsi des enjeux d'usages pratiques et académiques[378]. L'intérêt de son étude pour notre recherche est qu'il s'intéresse à ces catégories sous l'angle de l'identification, c'est-à-dire en matière d'appropriation dans différents contextes socio-historiques (Hervik 1999 :24). Une catégorie ne révèle pas nécessairement de noyau sémantique en soi, souligne-t-il. Par exemple, « les *Écossais* ne signifient pas exclusivement les acceptions et images associées à cette catégorie dans l'usage »[379] (Hervik, 1999 :25). La catégorie induit plutôt une « densité sémantique », qui s'affirme à travers son expérience sociale (Hervik, 1999 :25). Cette perspective lui permet de dégager les dimensions socio-cognitives derrière les critères de catégorisations ethniques et leur hiérarchisation. Son approche nous rappelle la problématisation des frontières de l'ethnicité par Frédéric Barth (1969). Mais elle nous rappelle aussi les travaux plus récents des ethnologues qui problématisent l'ethnicité maya dans le Yucatán et ses frontières sociales et symboliques, ceci sous un angle constructiviste et interactionniste (Gabbert 2001 ; Castañeda 2004). En remettant en cause les usages substantialistes du terme « Maya », ces ethnologues soulignent les dimensions de la transformation et de la performativité derrière l'auto-identification. Si l'« autochtonie », dans son sens onusien, est une catégorie de droit qui permet la formulation de revendications individuelles ou collectives, l'« ethnicité », dans son cadre de formulation nationale, permet aussi de négocier des ressources. Les enjeux soulevés par la néo-mayanité ne sont donc pas seulement les conséquences symboliques et matérielles des appropriations new age, mais aussi, et surtout, les conséquences sociales d'une remise en cause des frontières de l'ethnicité. Cette approche historiquement nouvelle de l'ethnicité s'inscrit dans l'héritage

[377] 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 cinq ans s'élève à 545.902 personne, soit 39.7% de la population (Güemez Pineda 2000 :308). 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.

[378] Il divise l'état de la littérature classique sur le Yucatán en quatre approches de catégorisation ethnique : Premièrement, les travaux de Anda Vela (1984), Baños Ramírez (1989) et Warman (1985) 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'appartenance (Hervik, 1999 :24). Deuxièmement, les travaux de Robert D. Stearns (1983) ou Nelson Reed (1964) qui cherchent à classifier 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 (Hervik 1999 :24). Troisièmement, les travaux, notamment de Elmendorf (1976) qui emploient l'expression *Indiens Mayas* indépendamment de sa connotation coloniale. Enfin, quatrièmement, les travaux de Richard Thompson (1974) qui emploie *mestizo*, comme une catégorie d'auto-description chez les populations mayas ethniques.

[379] Traduction personnelle de l'anglais au français.

des luttes d'indépendances au Mexique, et dans les processus de construction de l'identité nationale.

7.11. Origines nationales de la néo-mayanité

Au Mexique, à la suite d'usages négativement connotés du terme *Indios* au sein des gouvernements postrévolutionnaires (Deverre et Reissner, 1980 :151), le terme *Indígena* prévaut aujourd'hui dans les institutions étatiques. Sur le plan politico-juridique, ce terme désigne les peuples qui, sur le sol national, utilisent une langue « amérindienne » comme langue vernaculaire (Galinier et Molinié, 2006 :18). À l'époque de l'indépendance, les élites et l'*intelligentsia* mexicaines sont soucieuses de construire, par des processus de « mexicanisation », une identité culturelle nationale homogène (García Martínez, 2014 :109). Dans cette reconstruction des identités nationales, les *Indios* sont considérés comme une menace à la formation d'une culture nationale dans laquelle est valorisé le métissage, ce qui exacerbe les divisions sociales entre les élites, les propriétaires terriens, la bourgeoisie urbaine et les « *criollos* »[380] d'une part, et les populations rurales indigènes d'autre part (Carrasco 1988). Au siècle suivant l'indépendance, la question de l'intégration des cultures indigènes à l'identité nationale et leur reconnaissance sont totalement écartées des programmes d'action étatique. Les *Indígenas* et leurs langues sont absents de la Constitution jusqu'à la deuxième moitié du XX^{e} siècle (Carrasco, 1988 :303). Au milieu du XX^{e} siècle, le gouvernement de Lázaro Cardenas (1895-1979)[381] met en place des institutions spécialisées pour l'intégration des cultures indigènes à l'identité nationale selon le modèle indigéniste de l'assimilation. Ces institutions sont relayées par la culture littéraire et artistique mexicaniste (García Martínez, 2014 :267)[382]. La stratégie de l'État consiste à intégrer les cultures indigènes au modèle hégémonique, tout en valorisant ses arts, ses sciences, l'héritage archéologique, les musées d'anthropologie et les autres dimensions folklorisées, qui constituent une référence commune à un patrimoine culturel prestigieux.

[380] Ce terme désigne les Espagnols nés au Mexique.
[381] Président entre 1934 et 1940.
[382] L'indigénisme institutionnel peut être défini comme une idéologie raciale impliquant la diffusion par persuasion de modèles et de politiques nationales de développement économique, culturel, et social destinés aux communautés rurales. Cette idéologie s'inspire des paradigmes occidentaux (Aubry 2005 : 164). Le modèle indigéniste émerge particulièrement dans les années 1940 lorsque Lázaro Cardenas convoque le premier Congrès Panaméricain Indigéniste de Pátzcuaro, à l'origine de l'Institut Indigène Interaméricain et implicitement de l'Institut national indigéniste (*Instituto nacional indigenista*, INI). Les huit congrès indigénistes qui succèdent à celui de 1940 vont être déterminants pour l'élaboration des lignes politiques à suivre en matière d'intégration sociale, culturelle et économique des indigènes (Carrasco 1988 :33). L'INI, qui remplace en 1948 le Département Autonome des Affaires Indigènes, a pour fonction, dès ses débuts, de coordonner les actions du gouvernement dans les zones indigènes et de se charger de la promotion économique, ainsi que de la création d'infrastructures élémentaires, comme l'agriculture et l'éducation.

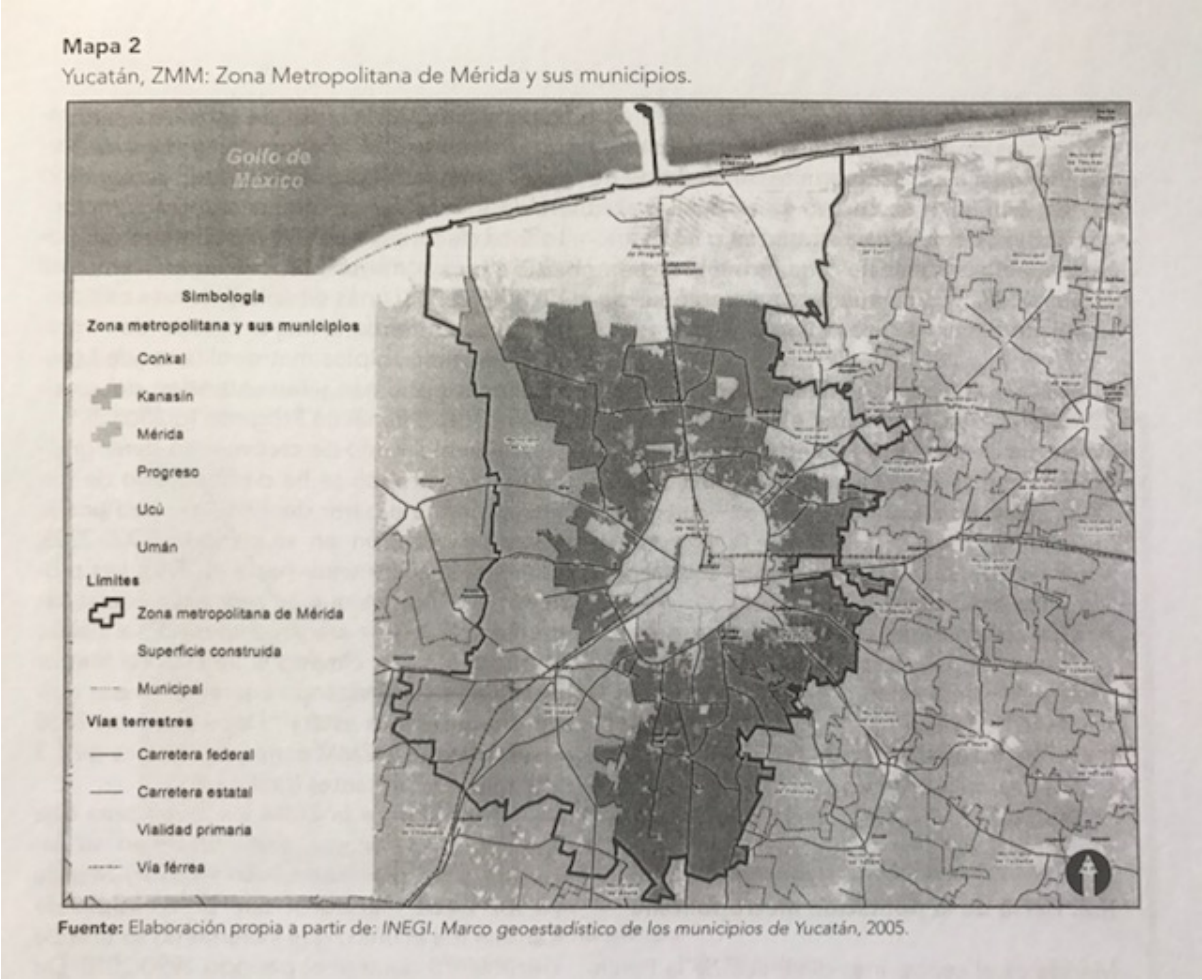
Depuis le XX[e] siècle, les identités indiennes sont ainsi instrumentalisées pour assurer une cohérence mythique dans la construction des identités nationales (Galinier et Molinié 2006). Les mouvements d'indépendance sont donc marqués au Mexique, au sein des élites créoles, par cette ambivalence entre, 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 déprécient (Galinier et Molinié 2006 :93). Cette quête ambiguë de l'autochtonie, débutée au XIX[e] siècle avec les écoles indigénistes et ses mythes de l'Indien national, constitue le fondement de l'ambivalence des néo-mayas sur les identités ethniques ; des identités sans cesse travaillées entre un retour à l'autochtonie et l'effacement de ses traits ethniques.

7.12. Les origines urbaines de la Tradition Maya Solaire

La Tradition Maya Solaire se caractérise avant tout comme un phénomène urbain. Mérida, la capitale de l'État du Yucatán (située au nord-est) connaît une croissance démographique importante à partir des années 1970, ceci 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 » (Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :27), elle représente le centre le plus dynamique de toute la péninsule, avec en 2010, plus d'un million d'habitants (Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :38). La région est particularisée par une mobilité urbaine importante, car sa population est particulièrement mobile[383].

[383] En 2005, la population de la zone métropolitaine de Mérida (ses six municipalités incluses : Conkal, Kanasín, Mérida, Progreso, Ucú, Umán) compte 265.341 personnes qui parlent le maya sur 947.194 habitants, soit un total de 28.01 % (Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :221). En 2010, 42.74% de la population de Mérida s'auto-définit comme « indigène » (Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :221).

Zone métropolitaine de Mérida avec ses municipalités en 2005 [384] :



A partir des années 1990, la capitale 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, des riches migrants et des entrepreneurs. 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'henequen[385]. Dans ces zones subsistent des différences de genre importantes dans le domaine de la distribution des rôles sociaux (Quezada, 2010 :249-251). Le Centre *Casa del Sol*, qui correspond à « l'espace de bien-être » de la Tradition Maya Solaire, siège dans la municipalité même de Mérida (dans le cercle au centre de la carte), au nord-ouest de la zone historique, dans des quartiers plutôt aisés. Mérida est historiquement considérée comme un centre de distribution commercial dans toute la péninsule et l'une des villes les plus pacifiques

[384] Cette carte provient de l'ouvrage de (Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :37). Le centre historique est situé au centre de la zone.
[385] Plante locale qui représente l'industrie d'exportation principale du Yucatán.

du Mexique. Sa diversité religieuse n'est pas directement délimitée par l'INEGI[386], mais ses habitants témoignent de la présence d'environ quarante églises catholiques, de quelques temples de l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours (mormons) et de plusieurs centres holistiques non répertoriés[387] ; la pratique d'un catholicisme-maya populaire dans la sphère privée est également attestée. Son Palais du Gouverneur, au centre-ville, contient la célèbre peinture murale de Fernando Castro Pacheco (1918-2013), une figure importante du mouvement muraliste mexicain (alors proche des tendances mexicanistes). Datée entre 1971 et 1978, cette fresque représente la genèse de la génération des humains symbolisée dans *Popol Vuh*, les « hommes de maïs ». Un visage jaillit d'un gigantesque épi de maïs, sous les auspices de déités mayas. La fresque symbolise la « résistance, les changements et accommodations » des indigènes de la région (Moseley et Delpar, 2008 :20) [388].

7.13. Le tourisme mystique et les origines mexicanistes de la Tradition Maya Solaire

L'industrie du tourisme représente la troisième source importante du produit intérieur brut (PIB) de la zone métropolitaine de Mérida (Quezada, 2010 :243). En 2000, l'élection de Vicente Fox met fin à soixante ans de régime priiste. En 2001, le Plan Puebla-Panama est approuvé sous sa présidence afin d'intégrer les pays centre-américains[389] aux programmes de modernisation et d'insertion dans le marché économique mondial. Ce plan favorise la mise en place d'une zone de libre-échange, la circulation des personnes, et la promotion touristique de la « zone maya », avec la mise en place d'un éco-tourisme indigène, entre autres (Iracheta

[386] Si le panorama des religions au Mexique, recensé par l'INEGI en 2010, indique les spécificités par État, il ne montre pas les variations au niveau des municipalités. De plus, comme nous l'avons mentionné précédemment, ces statistiques semblent limitées, du fait qu'elles n'intègrent pas la catégorie de « spiritualité » et encore moins la dimension des pratiques. 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 22 mars 2018.

[387] Il n'existe à ma connaissance aucune cartographie récente de la diversité religieuse à Mérida.

[388] Le nord de la péninsule est conquis vingt ans après l'arrivée, en 1527, de Francisco de Montejo (1479-1548), connu pour son manuscrit *Relación de las cosas de Yucatan* (1566) sur le caractère idolâtrique des représentations locales et l'indispensable évangélisation. Ce n'est qu'à la fin du XVII^{e} siècle que les régions du Sud sont elles aussi soumises à la couronne. Mérida est alors le centre administratif des opérations coloniales, le cœur du pouvoir espagnol (Moseley et Delpar, 2008 :21). Les Mayas yucatèques sont évangélisés par les ordres franciscains En 1549, la campagne du moine franciscain Diego de Landa (1524-1579) contre l'idolâtrie et le sacrifice humain aboutit à la mise en place de l'inquisition et à la destruction des Codex Mayas par un autodafé en 1562 (Moseley et Delpar, 2008: 22). Ces derniers étant trop peu nombreux pour couvrir toute la région, les indigènes continuent de pratiquer d'anciens cultes préhispaniques sous couvert des saints chrétiens. La religiosité populaire est encore aujourd'hui très présente dans la région. L'histoire de la région est aussi marquée au XX^{e} siècle par le développement d'un tourisme culturel. Connu pour son manuscrit *Relación de las cosas de Yucatan* (1566) sur le caractère idolâtrique des représentations locales et l'indispensable évangélisation.

[389] Pour le Mexique, ce plan concerne les régions de Puebla, de Guerrero, d'Oaxaca, de Veracruz, de Tabasco, de Campeche, du Chiapas, du Yucatán et de Quintana Roo. Hors du Mexique ce plan s'étend au Guatemala, au Belize, au Honduras, au Salvador, au Costa Rica, au Nicaragua et au Panamá.

Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :243). Le tourisme culturel au Mexique est structuré, à partir de ces années-là, en deux axes principaux. Premièrement, la visite des villes coloniales. Deuxièmement, les circuits à l'intérieur du « Monde Maya » avec ses « fêtes, événements religieux, artisanats et plats typiques » (Higuera Cooke, 2013 :37). La zone maya du Mexique a connu un taux de croissance de plus de 7% ces dix dernières années (Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012 :244). A l'intérieur de cette zone, la péninsule du Yucatán est connue pour sa concentration de sites archéologiques mayas, ses *cenotes* (puits d'eau douce ritualisés par les Mayas préhispaniques), grottes, monuments, villes coloniales, 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 « neuf millions de touristes » avec un chiffre d'affaire de « 300 millions de dollars par année » (Iracheta Cenecorta et Bolio Osés, 2012 : 244). Le Quintana Roo est désigné comme un État de la péninsule en 1974. Sa ville principale Cancún devient peu après un « méga centre touristique » grâce au Fond National pour le Tourisme (Fondo Nacional para Turismo) (Baklanoff, 2008 :10-11). Ses structures hôtelières doublent de capacité entre 1990 et 2000. Le circuit caribéen Cancún-Tulum, passant par Playa del Carmen, Cozumel et Isla Mujeres, représente, en 2003, 1.5% du PIB (Baklanoff, 2008 : 11). Au sein de la péninsule, Tulum (situé dans l'État de Quintana Roo) présente un dynamisme proche de celui de Cancún et de Mérida. Cette station balnéaire caribéenne est devenue un véritable centre migratoire et touristique depuis la fin du XX^{e} siècle. Elle attire des *new ager* du monde entier, intéressés par un tourisme mystico-culturel et écologique. Tulum est aussi réputée pour être une « destination alternative » qui voit se déployer ces dernières décennies l'idéologie de la mexicanité (Elbez, 2016 :2). La mexicanité, comme mentionnée précédemment, est un « mouvement culturel, politique et spirituel », porté initialement par des intellectuels métis (De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2011 :187). De la Peña définit ce courant comme suit :

> Un mouvement revitaliste, 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[390] » (De la Peña, 2001 : 96).

Le mouvement de la mexicanité cherche à restaurer les civilisations précolombiennes et à réindianiser la culture nationale. Son univers idéologique s'inspire d'une réinterprétation idéalisée du passé préhispanique et d'une exaltation d'une image archétypale de l'Indien »[391]

[390] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[391] *Ibid*.

(De la Peña, 1999[392] – cité dans sa publication de 2001 :96). Fransisco De la Peña impute ce « néo-indianisme romantique » aux effets de la postmodernité et de la globalisation capitaliste, tels que la dissolution des distances spatiales ; le développement des modes de communication et de transports ; un excès d'images ; et un déplacement des altérités culturelles provoquant une réaffirmation des identités locales (De la Peña, 1999 :96). En 2001, il recense une quarantaine de regroupements mexicanistes à l'échelle du Mexique, qui sont hétérogènes sur le plan idéologique[393] et des activités[394] (De la Peña, 1999 :97-98). La plupart de ces groupes sont dirigés par des leaders charismatiques ayant de grandes connaissances de la culture préhispanique car ayant été formellement initiés à ces traditions[395]. Leurs adeptes se reconnaissent tous dans la tradition mexicaine syncrétique des *concheros*[396] « agroupements traditionnels qui pratiquent des danses spectaculaires d'inspiration préhispanique »[397] (De la Peña, 1999 :99). Ce n'est pas un hasard si le père de Shantal est connu pour avoir longtemps fréquenté les milieux *concheros* de Mexico City avant de fonder, avec Nah Kin, la Tradition Maya Solaire au Yucatán :

> Quand, petite, j'ai vu par exemple que mon père faisait beaucoup…. – ça s'appelle danse *conchera*, c'est une danse qui vient du centre, de Mexico. En fait, il travaillait avec – des *concheros* c'est un genre de musique distincte, avec de la guitare, non ? Les guitares *concheras*. Donc il faisait beaucoup de danse *concheras*, avec ses tenues, il se mettait les plumes et tout (Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique).

Dans un autre entretien, cette fois avec Mère Nah Kin, une autre influence du mouvement apparaît, celle de 68. Nah Kin y revendique - comme influence - le mouvement national de la mexicanité qui est directement lié aux événements de 68. Derrière son désir de réactualiser les valeurs des cultures ancestrales, apparaît également une critique postcoloniale. Son discours témoigne d'une idéologie nationaliste, s'appuyant sur un espoir de changement qui trouve sa source au Mexique, pour s'étendre ensuite à l'échelle planétaire. La TMS marque à ses yeux

[392] Thèse de De la Peña (1999).
[393] Croyances dans les extraterrestres, inspirations new age, apologies de la supériorité de la culture indienne, exclusion de tout élément occidental, etc.
[394] Astronomie et mathématiques préhispaniques, danses rituelles, médecines traditionnelles, sauvetage des traditions orales, interprétation des codex, artisanat, arts mexicanistes, rituels dans l'espace public (principalement les sites archéologiques avec commémoration des dates historiques ou des phénomènes naturels tels que les équinoxes).
[395] De la Peña (2001) divise ce mexicanisme en deux courants principaux : le « mexicanisme radical » et « néo-mexicanisme » (De la Peña 2001). Le premier courant du mexicanisme est caractérisé par des discours politisés, intégristes, anti-occidentaux, anti-syncrétiques et par un « nationalisme indianiste radical » faisant l'éloge de la culture « authentiquement aztèque » (De la Peña, 2001:101 ; De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2011 :183). Le second courant est davantage « spiritualiste », pluraliste, et s'inscrit dans un projet planétaire de type New Age. A la différence de la première tendance, les courants néo-mexicanistes reposent sur un prosélytisme actif renforcé par des ressources économiques (De la Peña, 2001 :106).
[396] Catholicisme et tradition aztèque principalement.
[397] *Ibid*.

la naissance d'une « vraie identité mexicaine », résultant d'une quête de racines culturelles. Nous pouvons ainsi inscrire ce mouvement dans toute une culture nationale qui émerge à partir de la deuxième moitié du XX^{e} siècle.

> La Tradition Maya Solaire s'inscrit à l'intérieur d'un mouvement national du Mexique, qui s'appelle la mexicanité, ça c'est réellement le contexte. Sinon, sinon --- 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 Velazco 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 à être sacré/au sacré, à ce qui avant était sacré. Ne pas avoir honte de ce que nous considérions avant comme sacré. Donc, ça, ça s'appelle ici au Mexique, « mouvement de la mexicanité ». Ça arrive au centre du pays, ça arrive dans beaucoup --- 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. On le reprend, l'actualise comme pour redonner une injection/impulsion à la conscience de l'être humain actuel. Ça c'est le travail, mmh, on va dire, en synthèse, de ce que nous on fait (…) (Nah Kin, entretien du 13 mai 2004, Mérida, Mexique)

Les événements de 68 dans le contexte international ont été d'importants leviers pour l'essor des nouveaux mouvements sociaux et religieux (Ferreux, 2001). 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 alternatifs (Dreyfus-Armand *et. als.* 2000). 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 Tlatelolco (Lempérière-Roussin 1989)[398]. En 1988, la parution du livre *Regina* d'Arthur Velasco Piña marque le début des revitalismes indigènes dans la continuité des incidents de 68 (De la Peña, 2001 :103). 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 *La Mujer Dorminda debe dar a luz* (Ayocuan 1970)[399] 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

[398] Il s'agit ici des incidents dont fait référence Mère Nah Kin dans son extrait d'entretien.
[399] Il s'agit de l'aventure 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 » (De la Peña, 2001 :103).

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[400] (Farahmand 2017)[401].

7.13.1. « 2012 » et le tourisme mystique

Dans la littérature scientifique, le néo-mexicanisme (il s'agit du versant new age) et le tourisme mystique sont généralement corrélés. Le développement de la culture néo-mexicaniste a attiré des *seekers* occidentaux, car il propose un système éclectique, entre indigénéité, ésotérisme et New Age (De la Torre et Gutiérrez Zúniga, 2008 :187). Une autre région de la péninsule du Yucatán, Tulum, où nous avons rencontré des cercles des néo-mayas, intègre géographiquement la « Riviera maya », un espace qui longe la mer des Caraïbes. Dans cette espace, de nombreuses références à la mayanité constituent aujourd'hui un marqueur identitaire institutionnalisé, destiné principalement au tourisme mystique (Elbez, 2016 :7). 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 mairie (Elbez, 2016 :7). Le « phénomène 2012 » a ainsi eu des répercussions sur l'industrie du tourisme dans toute la péninsule. Pour le 21 décembre 2012, moment du « changement de cycle », sont attendus entre 15.000 et 20.000 visiteurs, ceci uniquement sur le site de Chichen Itzá[402]. Depuis, nous pouvons observer des imitations « chamaniques » sur des places publiques, en zones urbaines (Basset 2011, 2012; Castañeda 1997, 2009). Dans son documentaire ethnographique « Incidents Of Travel In Chichen Itza »[403] (Himpele et Castañeda 1997), l'anthropologue Quetzil Castañeda filme la quête d'exotisme affichée aujourd'hui dans les anciennes citées mayas par les touristes occidentaux. Il montre, plus particulièrement, comment ces discours new age produisent une image fantasmée des spiritualités locales, tandis que des Mayas ethniques luttent pour accéder à ce même espace avec la vente de leur artisanat. Ces divisions locales s'expriment aussi dans la trame du documentaire qui met en scène une cérémonie de l'équinoxe de printemps, durant

[400] La prophétie indique que le Mexique ou son « chakra » représente l'axe géographique de la future nouvelle ère et que son activation se réalisera par la restauration des traditions préhispaniques (De la Peña, 2001:105).
[401] Ces aspects ont été discutés dans Farahmand, « La neo-mayanidad en México. Ethnografía de un fenónmeno transnational », In De la Torre Renée, Steil Aberto Carlos, Toniol Rodrigo, Entre Trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era Entre México y Brasil, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropolgía Social, 2017.
[402] 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.
[403] Pour la bande annonce du documentaire, voir : https://www.youtube.com/watch?v=sHst2XUsUtw, consulté le 12 mars 2018.

laquelle des *seekers* nord-américains produisent des rituels en anglais. Leurs discours, universalistes, font référence à une spiritualité new age, la mayanité y est déshistoricisée, comme l'attestent les chants à *Hunab Kú* ou la non-compréhension des systèmes mythologiques préhispaniques associés à ce site archéologique. En réaction, des *H'Men* des communautés locales revendiquent l'authenticité de leur approche. Ils reprochent notamment aux *new-agers* de transgresser un espace qu'eux-mêmes investissent peu rituellement en raison de son caractère « sacré ».

A 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'artisanats de la ville font aussi appel à des images de ce calendrier rituel. En 2013, la ville de Mérida finance la naissance d'une revue en ligne appelée « Proyecto Baktún » m'informe le directeur du projet Eduardo Coss lors d'un entretien dans un café de Mérida (Coss, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique)[404]. Cette revue de vulgarisation de la culture maya, à diffusion gratuite, est réalisée en collaboration avec des anthropologues locaux. Elle s'inscrit dans une dynamique de revitalisation des traditions préhispaniques à travers des thèmes tels que la relation des Mayas à la nature, les rites aux déités précolombiennes, le rapport des Mayas à la mort, les calendriers ou les interprétations archéologiques[405]. Les cultures locales sont valorisées dans un langage homogénéisant et essentialiste, comme l'illustre l'extrait d'entretien avec Eduardo Coss :

> Pour commencer, la culture maya est une culture qui a réussi à transcender. C'est le seul 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 trois 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 »[406]. (…) 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, d'un côté (…). (Coss, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique)[407].

[404] La rencontre avec E. Coss s'est déroulée peu après un rituel public de Yax Kin, mené par Don Tiburcio, un chamane moderne de Mérida avec qui j'ai eu deux entretiens. Don Tiburcio est le protagoniste principal de cette revue. Yax Kin est lui-même financé par la ville et par certains hôtels de Mérida pour que se tiennent des cérémonies mayas destinées à des groupes touristiques. Ces cérémonies ont lieu sous la forme de *limpieza* (« nettoyages ») dans les espaces hôteliers, ou dans les lieux de spectacles au centre-ville.

[405] Pour un exemple, voire le numéro en ligne de mars 2015: https://issuu.com/baktunnewsmagazine/docs/revista_bakt__n_marzo_2015, consulté le 10 mars 2018.

[406] Il s'agit du même salut new age maya qui figure dans le titre de cette recherche doctorale.

[407] Extrait traduit de l'espagnol au français.

Le lexique de E. Coss est similaire à celui employé par les néo-mayas de la région. Son projet de valorisation de l'identité maya est aussi destiné au tourisme mystico-culturel. Ainsi, la revue existe également dans une version anglaise[408]. La municipalité de Mérida organise tous les dimanches des rituels préhispaniques performés par des danseurs, à l'apparence ethnique, sur la place centrale de la cathédrale Sainte-Marie Majeure, comme l'illustrent les images ci-dessous.



Jeux de ballon, sur la place centrale de Mérida. Devant l'imposante cathédrale Sainte-Marie Majeure, le 16 décembre 2014. © Laetitia Gessler

[408] Pour le site de la revue, voir : https://proyectobaktun.weebly.com, consulté le 25 mars 2018.



Deux danseurs, avec des Caracol[409]*, annonçant le début du jeu de ballon (Juego de la Pelota). A l'époque maya classique, ce jeu était un rituel organisé par les gouverneurs et associé au mouvement des astres (soleil et lune). Le mouvement du ballon correspondait à une manière de « collaborer avec les dieux pour maintenir l'existence de l'univers » (De la Garza, 2002 :77-79)*[410]*, Mérida, le 16 décembre 2014. © Laetitia Gessler*

7.14. Le cultic milieu de Mérida

Outre la performativité indigène destinée au tourisme mystico-culturel, nous observons aujourd'hui, dans la péninsule du Yucatán, toute une sous-culture spirituelle avec une sensibilité new age, qui ne se réfère pas nécessairement aux identités mayas. Celle-ci est centrée sur l'expérience subjective, une conception holiste de la personne et des activités de mieux-être, axées sur la notion de guérison. L'espace public de la péninsule foisonne de flyers, de plaquettes et d'affiches holistiques (yoga, tai-chi, reiki, méditation, tarot, massages). Cette ambiance urbaine nous rappelle le milieu holistique de Kendal observé par Linda Woodhead et Paul Heelas (Heelas et Woodhead *et. als*. 2005).

[409] Coquillage qui permet de produire un son. Selon Yax Kin (Don Tiburcio), les *H'Men* l'utilisent aujourd'hui pendant les cérémonies pour invoquer les ancêtres ou des divinités associées à la nature comme Cháak (Yax Kin, 10 mai 2014, Mérida, Mexique).

[410] Plusieurs des personnes que j'ai interviewées ont partagé l'idée selon laquelle, les joueurs étaient des guerriers et que l'issue finale du jeu était le sacrifice de l'équipe gagnante – ce fait signifiant pour eux que la mort constituait pour les « Mayas préhispaniques » un privilège et un honneur.



Photographie d'une sélection de flyers récoltés à Mérida (dans les bars, cafés et restaurants, centres de yoga et salons d'esthétique), le 19 décembre 2014 © Manéli Farahmand

Les néo-mayas circulent en réalité dans cette sous-culture préétablie, où certains thèmes, comme le genre ou le changement de cycle, se situent à la croisée de valeurs préhispaniques mayas et du New Age.

7.15. Panoplie d'objets, d'accessoires et de vêtements rituels

Nous l'avons vu avec l'exemple de la trajectoire de Mère 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'attache (Rouiller et Farahmand, 2016 : 67). La mobilité de Nah Kin a provoqué des réagencements perpétuels au sein du système symbolique de la TMS. Ces réagencements se reflètent particulièrement dans la panoplie

d'accessoires du « Maya solaire » comme nous allons le voir dans ce point[411]. En 2008, la TMS, fonde *Casa del Sol*, le lieu principal des formations et des initiations. A priori, *Casa del Sol* ressemble aux autres espaces holistiques de la région comme le montre le flyer ci-dessous. Mais en côtoyant davantage cet espace, on comprend qu'il est le siège d'initiations à une tradition spirituelle. En vitrine, le Centre propose des activités holistiques, ouvertes à tous. Mon travail de terrain auprès de la TMS débute ainsi, avec une ethnographie du Centre et de son quotidien.



Flyer de Casa del Sol, publié sur Facebook sur la page du Centre, le 4 janvier 2014

L'espace est relativement grand : trois grandes salles, une réception avec une boutique « ésotérique »[412], une grande salle de cours, un jardin pour les rituels initiatiques, une cuisine avec des produits locaux ou importés (bios et vegans), un cabinet de « thérapies individuelles » à l'étage.

[411] Les articulations entre mobilité et panoplie du Maya solaire ont été discutées dans un article comparatif avec les déo-Celtes en France : Farahmand Manéli et Rouiller Rouiller, « Mobility and Religious Diversity in Indigenousness-Seeking Movements : A comparative Case Study between France and Mexico ». Special Issue « Religion and Superdiversity ». Guest Editors Irene Becci and Marian Burchardt. *New Diversities*, published by the Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 18 (1), 2016.
[412] Avec une diversité d'objets provenant des circuits ésotériques occidentaux, mais aussi des milieux de la néo-mexicanité.



Salle des « thérapies », à l'étage, Casa del Sol, le 10 mai 2014. © Manéli Farahmand

7.15.1. Construction de l'espace et esthétique de promotion

Parallèlement aux activités initiatiques à la TMS, 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 (du *tzolkin*), des thérapies de groupe, des cercles de femmes et des consultations de « kinésiologie maya »[413]. Les images ci-dessous, publiées par le groupe sur la page Facebook du Centre entre 2014 et 2017, illustrent les activités de cet espace. Dans l'ensemble, les images du mouvement sont conçues dans un esthétisme particulier. Certaines de ses lignes proviennent d'une base de données d'images globalisées, qui circulent dans des réseaux new age (ces bases de données sont notamment Pinterest.com et des blogs païens). Dans ces cas-là, il semble difficile de retracer l'origine exacte des illustrations graphiques. D'autres sont conçues par les graphistes mêmes de la TMS. Enfin, certains personnages ont été dessinés par I. Baltazar[414], un peintre yucatèque connu de la région. Ancien membre de la TMS, il a conçu pour le groupe un catalogue d'images mettant en scène des femmes mayas

[413] Programme du Centre, avril 2014.
[414] Ce peintre est un ex-membre du mouvement. Il a été l'un des informateurs privilégiés durant nos terrains au Mexique. Il adopte aujourd'hui un regard critique vis-à-vis du groupe.

solaires dans une imagerie autochtone.

Sur les images diffusées par le groupe, nous observons plus de femmes que d'hommes. Les hommes n'apparaissent jamais seuls, uniquement dans un contexte de couple hétéronormé, bien que le mouvement admette l'éventail des orientations sexuelles[415]. Les femmes sont généralement représentées comme des princesses guerrières, érotisées et aux traits caucasiens. Elles ressemblent à des images de synthèses, évanescentes et digitalisées, tels des personnages de jeux vidéo. L'influence de différentes sources issues de l'industrie culturelle est également observable. 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* (1986) (Chevaliers du Zodiaque). L'un des leaders du groupe m'a d'ailleurs confié s'inspirer explicitement de films utopiques comme *Avatar* (James Cameron, 2009) et *Matrix* (Andy et Larry Wachowski, 1999) dans sa représentation du temps, du monde naturel et du futur. Voici quelques photographies rendant compte de l'esthétique et de l'iconographie de la TMS, ainsi que de l'agencement spatial du Centre (avec un accent mis sur la centralité des objets et accessoires, ainsi que l'éclectisme des références) :

[415] Une des filles de Nah Kin a récemment célébré son mariage homosexuel maya solaire publiquement. Nous reviendrons sur la représentation du genre dans l'imagerie du groupe à la suite de ce chapitre.



Publication du groupe sur la page Facebook du Centre, le 20 mars 2015[416]



Publication du groupe sur la page Facebook du Centre, le 15 juin 2017.

[416] Ce visuel d'anges féminisés rompt avec l'iconographie chrétienne classique, dans laquelle la hiérarchie angélique est généralement représentée sous une forme masculine.



Publication du groupe sur la page Facebook du Centre, le 4 juillet 2014.



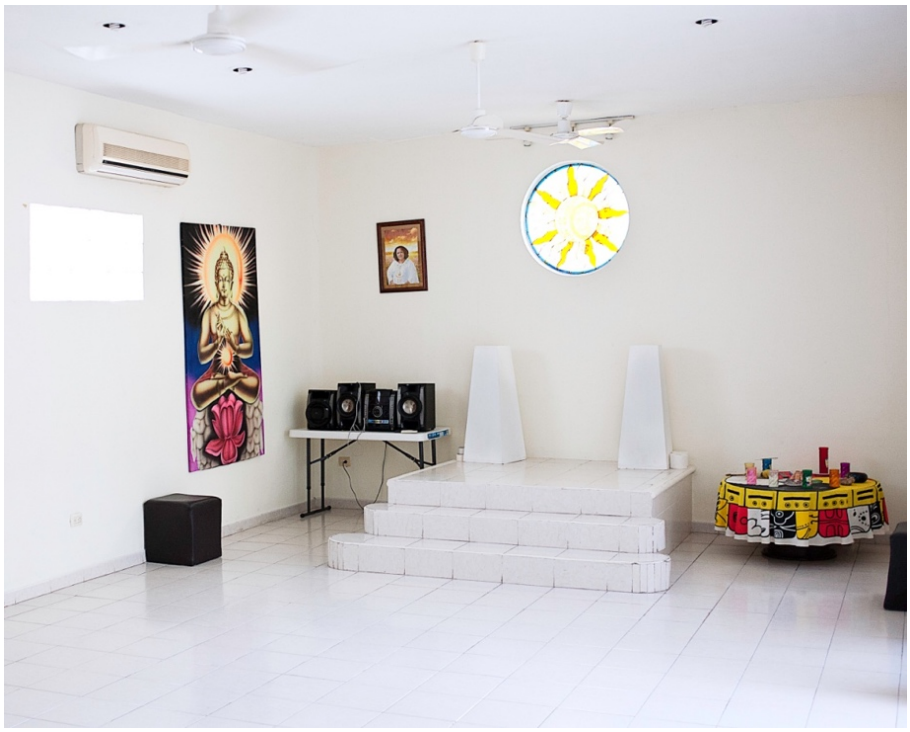
Boutique ésotérique de Casa del Sol, le 10 avril 2014. © Olivier Gschwend



Tarot de la Déesse, en vente dans la boutique de Casa del Sol, le 10 avril 2014.
© Olivier Gschwend



Affiches et portrait de Mère Nah Kin, Casa del Sol, le 10 avril 2014.
© Olivier Gschwend



Salle de « pratique », avec le portrait de Mère Nah Kin, une affiche de Siddhârta, une affiche de Siddhârta, ainsi que l'autel maya solaire, Casa del Sol, le 10 avril 2014. © Olivier Gschwend



Médaillons manufacturés par la TMS, vendus pendant l'événement annuel Kinich Ahau, le 4 mai 2014. © Manéli Farahmand[417]

[417] Les coût des bijoux, t-shirts et accessoires varient entre 50 et 450 pesos. Le coût des pendentifs en or s'élève précisément à 450 pesos.



T-shirts manufacturés par la TMS, avec les symboles, les titres et positions au sein du mouvement. Ils sont vendus pendant l'événement annuel Kinich Ahau, le 4 mai 2014.
© Manéli Farahmand

7.15.2. Trajectoire d'un enseignant non-initié

Les enseignants des activités du Centre[418], comme les cours de tai-chi-chuan, de yoga ou de méditation, ne sont pas toujours des initiés à la Tradition. Par exemple, le professeur de yoga Lic. Pablo Valdivia, Reverendo Gag-Pa, est un adepte initié à la Grande Fraternité Universelle (GFU). Pablo Valdivia dit avoir été enseignant de yoga à Guadalajara (Ouest du Mexique)[419] 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. Sa trajectoire est complexe, marquée par une circulation dans le *cultic milieu* mexicain.

Contrairement aux initiations à la TMS, les activités quotidiennes du Centre, comme le cours de yoga, sont fréquentées davantage par des Mexicains métis, des femmes de plus de quarante ans, de la classe moyenne inférieure. Les cours sont relativement peu coûteux pour les bas ou moyens revenus locaux (50 pesos en moyenne par cours). Les enseignements, comme les

418 Les enseignants du Centre sont présentés sur le site officiel de *Casa del Sol* : http://www.centrocasadelsol.com/Quienes%20somos.html, consulté le 10 décembre 2014. L'enseignant de yoga est l'une des premières personnes à avoir accepté un entretien dans le contexte de ce terrain.
419 Sur les relations entre la Grande Fraternité Universelle et Guadalajara, voir l'article de Jésus García Medina et Cristina Gutiérrez Zúñiga, « La indianización de la nueva era en Guadalajara », *Cuicuilco*, 55, 2012.

cours de Pablo Valdivia, sont transmis dans un registre spirituel : celui des « énergies », de l'holisme et des « chakras ». La tradition d'origine de l'enseignement, en l'occurrence la GFU, n'est jamais mentionnée pendant les cours.

7.15.3. Boutique ésotérique syncrétique

Dans la boutique du Centre, aux côtés des cinq rayons contenant les publications de Mère 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 lithothérapie, les sagesses hawaïenne et orientale, les thérapies alternatives, les réincarnations et les « registres akhashiques »[420].
Sont aussi vendus des pierres, des pendules, le calendrier Maya *tzolkin* 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 (spray, liquides, baumes, essences), objets de préparation d'autels, tenues, bandeaux, du matériel didactique (CD, dépliants, livres, manuels, cartes de la Déesse), stickers et bijoux avec leurs symboles, encens de *Copal*[421], t-shirts avec le nom de l'organisation ou encore instruments de musique préhispaniques.

[420] « Akhashique » est un mot d'origine sanscrite, qui s'utilise dans ces milieux new age pour désigner 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 (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012 :231-232). Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[421] Résine utilisée lors des cérémonies mayas.



Porte-clés avec les World Religions, boutique de Casa del Sol, le 10 avril 2014
© Manéli Farahmand

Comme le souligne Mayer dans son analyse des boutiques ésotériques en Suisse (1993), chacun de ces éléments pourrait fonctionner de manière autonome, mais leur juxtaposition n'est pas anodine. Elle démontre l'existence d'un *cultic milieu* au Mexique, dans lequel les groupes comme la TMS puisent continuellement des ressources symboliques. Au Mexique, le *cultic milieu* est comparable à la néo-mexicanité avec ses tendances new age. Le groupe y trouve son inspiration pour la création de ses objets et vêtements rituels. Tout au long des activités, les vêtements cérémoniels, objets et accessoires occupent une place centrale. Certains ateliers ne sont pas accessibles sans la panoplie du Maya solaire. Avant la semaine de formation au premier grade de la TMS, les participants sont déjà tous équipés selon les exigences du mouvement. Pour certains, il s'agit de la première activité au sein du siège central[422], d'autres ont déjà participé à son événement annuel l'année précédente. Avisés, ils portent en pendentifs ou boucles d'oreilles les deux principaux symboles de la Tradition :

[422] Comme mentionné, le mouvement possède des centres et des cercles d'initiés, actifs dans la rediffusion, dans d'autres régions du Mexique et en dehors de ses frontières nationales.

le *Signe des nouveaux temps* et le *Kinich Ahau*.



Ahaukin, tout juste initié, devant le Signe des nouveaux temps, 9 avril 2014. © Olivier Gschwend

7.15.4. La panoplie : une marque d'évolution sociale au sein du mouvement

En guise de costume initiatique, les Mayas solaires portent généralement du blanc, symbole de pureté et de lumière. Le bandeau rouge porté comme ceinture autour de la taille représente une « protection contre l'introduction des entités » dites « négatives » lors des méditations, cérémonies ou sessions thérapeutiques. Le bandeau orange, porté sur la tête, a pour fonction de maintenir sa « conscience éveillée » afin d'intégrer les informations de Nah Kin (Nah Kin, conférence du 30 avril 2014, Mérida, Mexique). Les initiés portent ces bandeaux d'une façon spécifique. Ils dessinent le *Signe des nouveaux temps* d'un geste de la main avant de le mettre et répètent ce geste pour l'ôter. Porter la tenue cérémonielle est une marque de respect envers la Tradition. Selon les couleurs, la tenue peut aussi représenter un signe d'élévation sociale au sein du mouvement (Farahmand et Rouiller 2016 :60). De plus, les initiés portent, accrochés 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, le *Signe des nouveaux temps* gravé sur le côté, représente le statut le moins élevé, celui d'*Ahaukin*. Tandis que les *Ahaukan*, les grands initiés, « maîtres des éléments », reçoivent des bâtons plus imposants, en bois, à tête de serpent, avec des plumes indiquant le nombre d'initiations à différentes traditions. Selon la logique de la TMS, plus il y a de plumes, plus l'initié a accumulé d'expériences spirituelles[423]. Lors des cérémonies, les couleurs des costumes correspondent aussi à des charges officielles. Les initiés habillés de rouge sont les « gardiens » de l'élément feu, le jaune représente la terre, le noir l'eau, le blanc l'air. Seuls les « gardiens des éléments » peuvent être en charge des initiations (il s'agit principalement des *Ahaukanes*).

7.15.5. Appropriations multiples et logiques marchandes

Parallèlement à la panoplie officielle de la TMS, les initiés 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 Huichols aux poignets ou les bâtons de pouvoir fabriqués chez soi. Cette diversité d'accessoires est admise, parfois même valorisée, par les leaders de la TMS. Entre chaque activité, les participants se précipitent à la boutique du Centre pour obtenir les

[423] Il peut s'agir d'expériences dans d'autres traditions spirituelles.

matériaux et accessoires. En file indienne à la réception, ils discutent des prix, des contenus. Ils se procurent la dernière publication de Nah Kin, indispensable selon elle pour comprendre ses ateliers, l'encensoir pour « purifier leur foyer » ou des stickers avec les deux symboles de la TMS. Pendant les ateliers, ceux qui ressentent une charge « d'énergie négative » ou une « fatigue pesante » sprayent leur environnement et n'hésitent pas à « purifier » librement leur voisin. Quant aux cartes, celles-ci sont utilisées dans un objectif de visualisation. Ils les contemplent, les respirent, inclinent le front pour « entrer dans l'image ». Ces images varient entre figures géométriques et archétypes féminins.

Le coût des accessoires étant relativement élevé, ceux-ci deviennent un enjeu. J'ai pu observer, en coulisse, des logiques d'appropriations, d'associations de symboles, ou de personnalisations. De manière officieuse, 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. Dans ce cas, la fabrication d'objet est une manière de détourner le système pour pouvoir tout de même participer aux activités, sans avoir besoin d'investir des sommes trop importantes. Ils déjouent ainsi la logique marchande propre au *cultic milieu* (Farahmand et Rouiller, 2016 :67). Lors de chaque événement, une longue table est dressée pour la commercialisation des tenues cérémonielles, des accessoires et des objets.

7.15.6. Enjeux locaux d'authenticité

La panoplie du Maya solaire est esthétiquement valorisante et constitue un moyen, selon Nah Kin, d'intégrer l'espace-temps du rite. Cependant, elle représente également une source de tensions sociales à Mérida. Des guides spirituels mayas la perçoivent négativement, comme un symbole d'inauthenticité et d'industrialisation des initiations. Yax Kin, Don Tiburcio, m'expliquait par exemple que le meilleur bâton de pouvoir serait celui donné par un grand-père ou un Ancien (*Abuelo*) sur un long parcours initiatique.

Tiburcio Kan May[424], yucatèque d'origine, vit en périphérie de Mérida, avec sa femme et ses enfants. Il est éduqué dans la tradition catholique par ses parents. Il se dit sentir « en chemin depuis l'enfance » (Yax Kin, 10 mai 2014, Mérida, Mexique). A 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 » (Yax Kin, entretien du 10 mai, Mérida, Mexique). C'est aussi, pour lui, une personne qui a grandi dans une communauté et qui lit les textes sacrés de

[424] Deux entretiens ont été réalisés avec Yax Kin lors de deux séjours différents à Mérida.

la région, notamment le livre de *Chilam Balam* de Chumayel. L'accent est mis sur la lignée, la tradition orale et la descendance. A ma question sur son usage du Chilam Balam, il me répond :

> Quand tu lis le *Popul Vuh* guatémaltèque ou le *Popol Vuh* maya, ils ne disent pas la même chose. C'est que chaque – chaque écrit te fait quelque chose, non ? [si] Donc, si on commence à spécifier, à voir ce que dit le livre, ou ce que disent les livres, tu restes avec ça. Mais si tu apprends avec un Ancien, l'Ancien c'est différent du livre parce que c'est la descendance, c'est plus important, tu comprends ? (Yax Kin, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique)

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, il a vit dans la rue jusqu'à une première « crise mystique » à l'âge de 37 ans, il entend alors une voix lui dire « c'est le dernier jour où tu bois de l'alcool » (Yax Kin, entretien du 9 février 2015, Mérida, Mexique). Son discours prend alors un ton positif (« la lumière vient », « j'ai été sauvé », « c'est le messie »). Il décide alors de revenir à l'héritage des *Abuelos*, afin d'aider à son tour les personnes en souffrance. Il rencontre « son maître » et apprend de celui-ci « la médecine et l'astronomie ». Pendant un rituel de « feu sacré, il est baptisé « Ah Kin » ». Ce nom désigne son élection au rang de « guide spirituel ». Il a, 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 dire les prières en maya, jamais en espagnol » (Yax Kin, 9 février 2015, Mérida, Mexique). A ma question sur les différences entre ses prières aux *Bacabes* (« divinités intraterrestres ») apprises dans sa région d'origine et celles de Mère Nah Kin, il précise :

> Manéli : *Les Bacabes sont les mêmes que – bon, 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. (…). (Yax Kin, 10 mai 2014, Mérida, Mexique)

Yax Kin établit donc une frontière à la fois dans le ressenti et le mode de transmission initiatique. Il évoque aussi, durant ses entretiens, sa non-compréhension des initiations proposées par la TMS, qui se déroulent *seulement* en trois jours.

En mai 2014, je participe au « culte aux ancêtres » donné par Yax Kin. Une personne de la région lui demande de préparer cette cérémonie pour « prendre contact avec son père décédé ». Yax Kin, au courant de ma recherche, me propose d'y participer. Le rituel a lieu

chez lui, le soir, dans un appartement précaire, en périphérie (banlieue) de Mérida. Ce rituel se distinguait des activités de la Tradition Maya Solaire en cinq points :

- Premièrement, la personne pouvait rémunérer Yax Kin par un don, en fonction de ses moyens. A 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 » (Yax Kin, 10 mai 2014, Mérida, Mexique). Yax Kin vit quant à lui principalement de la vente de son artisanat. Ses activités rituelles destinées au tourisme sont, elles, généralement financées (par les hôtels ou la municipalité).
- Deuxièmement, le rituel était guidé en maya yucatèque.
- Troisièmement, les tenues, accessoires, autels et autres objets présentaient une esthétique sobre et simple.
- Quatrièmement, la personne n'était pas encouragée à se procurer des matériaux didactiques ou des objets suite à la cérémonie.
- Cinquièmement, les formules et prières demeurent « secrètes », ou plutôt « personnalisées ».

Basset s'est penché sur le néo-chamanisme mexicain sous l'angle du tourisme mystique à partir des années 1970. Dans le cadre de ce tourisme, cet auteur analyse les logiques de réappropriation de cultes indigènes préhispaniques, cela à travers la re-sémantisation de lieux (montagnes, anciennes cités) et l'appropriation d'objets rituels (bâtons de pouvoir, tambours, encens) (Basset 2012). Les lieux et objets constituent, à ses yeux, autant de vecteurs d'authenticité. Ces appropriations marquent le passage entre un chamanisme local et un néo-chamanisme global. Si les pratiques chamaniques communautaires et indigènes ont traditionnellement une fonction sociale et politique (par exemple la résolution de conflits), les pratiques new age ont une dimension individualiste (Basset, 2012 :8). Dans l'univers thérapeutique, la notion de « guérison » structure 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 individuelle (Basset, 2012 :9). 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 néo-chamanes s'autoproclament généralement tels. Cet axe structure aussi les différences entre Yax Kin et Mère Nah Kin. Le premier trouve une légitimité symbolique dans sa lignée parentale, puis dans sa communauté, tandis que Mère Nah Kin trouve la sienne dans son parcours de

butineuse, d'une part, et en s'auto-désignant leader spirituelle, d'autre part. Est ainsi observable un déplacement des critères d'authenticisation, qui passe du social-communautaire à l'individuel-intérieur (Basset 2012). Enfin, selon Basset, la menace représentée par l'appropriation culturelle tient dans la transformation du rapport des membres communautaires à leur propre culture (Basset, 2012 :11). Dans son cas d'étude sur la communauté Wixaritari[425] dans la Sierra Madre occidentale du Mexique, il met en avant le fait que chez les chamanes locaux qui décident de commercialiser leurs activités, il peut y avoir production soit de formes de concurrences endogènes, soit d'une revalorisation de certaines pratiques sous l'effet du tourisme.

Dans nos cas d'étude, l'analyse transnationale aboutit à des résultats nuancés. Si la mobilité transnationale génère des formes de concurrences internes, Yax Kin est parfois négativement perçu par d'autres guides spirituels de Mérida, qui ont constitué une association[426]. Il est en particulier critiqué pour ses nombreux voyages en Allemagne et aux États-Unis, pays dans lesquels il est invité dans le cadre de cérémonies sur « 2012 »[427]. Il est alors accusé de « vendre la culture maya aux occidentaux » par certains guides spirituels communautaires de la région. Néanmoins, il est valorisé pour sa lutte en faveur de l'unité pan-indianiste. Ses collaborations rituelles avec les indigènes du Chihuahua (au nord du Mexique), ses nombreux voyages et dialogues avec des groupes indigènes du Guatemala, ont fait de lui un représentant régional de la culture yucatèque. Malgré sa propre mobilité transnationale, Yax Kin critique Ac Tah, un autre leader néo-maya originaire du Yucatán. Celui-ci, présentant une mobilité transnationale encore plus importante, est dénoncé par Yax Kin pour son « manque de sérieux » et « ses pratiques occidentalisées » (Echanges informels, 22 décembre 2014, place centrale de Mérida, Mexique). Ainsi, ces diverses appropriations génèrent des dynamiques internes complexes, dessinant de nouvelles frontières basées sur la notion d'authenticité. Les critères de définition sont la transnationalité, les modes d'électivité, le rapport à la transmission initiatique et aux objets rituels. On observe ainsi une tension entre l'occidentalisation des pratiques et des représentations ou le rejet de leur exportation : la

[425] 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 les importants travaux d'Ilario Rossi (1989 et 1997).
[426] Par exemple le « Conseil des Anciens Prêtres Mayas du Mexique », formé depuis les années 2000 en association civile « Kuch Kaab Yéetel J-Men Maaya'ob A.C. ». Document officiel du groupe, reçu à Mérida, lors de leur assemblée générale, en décembre 2015.
[427] Le « phénomène 2012 » précipite aussi ce guide sur la scène internationale du New Age.

transnationalisation est positivement ou négativement perçues, en fonction des contextes d'énonciations.

7.15.7. Processus de glocalisations

Les significations des accessoires au sein de la Tradition Maya Solaire montrent une diversité d'influences. Ceci soulève la question de l'articulation entre le local et le global au sein de ce mouvement. Cette articulation peut être reliée au parcours transnational de Mère Nah Kin. Les symboles principaux de la TMS illustrent ce phénomène. Le symbole *Kinich Ahau* est visuellement revisité à partir de la théorie sur « 2012 » : il montre le visage de *Kinich Ahau*, les yeux ouverts (signifiant la « conscience éveillée ») et la bouche ouverte (signifiant la « respiration solaire »). *Kinich Ahau* devient ainsi le symbole de l'entrée dans une nouvelle ère, à la suite du 21.12.12. Le deuxième symbole, le *Signe des nouveaux temps* désigne un mouvement circulaire qui permet « d'intégrer les qualités de la nouvelle ère (harmonie, paix, santé, créativité, beauté, amour) ». Sur le plan thérapeutique, il correspond à un « mudra christique » qui désigne une posture corporelle. Cet assemblage entre un terme sanscrit d'origine védique et une figure du christianisme, ici désignée dans le sens new age d'« énergie christique »[428], démontre le processus d'hybridation culturelle.

7.15.8. Rôles de la matérialité dans la spiritualité maya solaire

Le mouvement de Nah Kin s'inscrit dans des logiques marchandes, puisqu'un profit financier est réalisé sur la base de la vente de la panoplie d'accessoires et d'objets rituels. Une publicité est également mise en place pour les différentes activités de la TMS. De plus, le mouvement cherche, dans une certaine mesure, une fidélisation à son message (Farahmand et Rouiller, 2016 :67). Pour participer aux stages et initiations, les participants doivent compléter leurs lectures avec les publications de Nah Kin, il se trouvent aussi dans l'obligation de posséder certains objets pour participer aux activités[429]. Plus les initiations sont élevées, plus l'adepte doit posséder d'objets (Farahmand et Rouiller, 2016 :67-68).

La panoplie joue non seulement un rôle symbolique - dans le sens magico-spirituel - mais est aussi un marqueur de pouvoir, puisque les objets et couleurs ne sont pas les mêmes selon les rangs et l'évolution au sein du mouvement (Farahmand et Rouiller, 2016 :69). La possession

[428] En référence aux qualités du Christ épurées de leur cadre de signification religieuse.
[429] En cas d'oubli, ils peuvent toujours les emprunter avant le stage, mais sont encouragés à les acheter sur le long terme.

des accessoires et vêtements rituels est, par ailleurs, un signe de reconnaissance du groupe dans sa « légitimité rituelle » (Farahmand et Rouiller, 2016 :68). 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 de leur Tradition. Les porter est aussi synonyme d'adhésion à la communauté et à une identité locale, puisque ces objets et tenues reflètent une image qu'ils ont de l'univers préhispanique local (Farahmand et Rouiller, 2016 :68). Contrairement aux conclusions de Basset (2012) sur les dynamiques individualistes dans le néo-chamanisme mexicain, les objets rituels sont, dans le mouvement de Nah Kin, des opérateurs de cohésion sociale et d'appartenance au groupe, dans le contexte rituel.

7.16. Entre quête de « pureté » et identités « hybrides »

7.16.1. Logiques de réagencement des contenus

Les processus d'hybridation observés dans la panoplie du Maya solaire sont aussi visibles dans les assemblages mythologiques du mouvement. En 2014, la déesse japonaise *Amaterasu* devient le pendant « féminin » de *Kinich Ahau*, la « déité masculine » yucatèque. L'esthétique des images produites par le groupe 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 ». Voici quelques exemples d'illustrations, produites par la TMS, qui mettent en avant *Kinich Ahau* et *Amaterasu* :



Annonce de l'événement « Kinich Ahau » sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 10 février 2014.



Image publiée sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 15 juin 2014.



Image publiée sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 20 juin 2014.

L'intégration d'*Amaterasu* dans la TMS 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 » sur le groupe (Farahmand 2016)[430]. Mi-décembre 2012, la TMS organise le « sommet spirituel » que nous avons mentionné en introduction. Des leaders religieux néo-mexicains y sont invités. Le japonais Emoto Masaru est également présent. Celui-ci est connu au Japon pour son travail sur les influences de la pensée sur l'eau.



Annonce de l'événement « 2012. Sommet spirituel planétaire » sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 20 novembre 2012.

Depuis ce sommet, un lien est tissé entre lui, son équipe japonaise et la TMS. Cela donne lieu à plusieurs rencontres et dialogues inter-religieux, organisés au Japon en présence de Mère Nah Kin. Un « Nouvel An maya » est même organisé par la TMS sur le Mont Fuji (Japon) durant l'été 2014 ; ce lieu est symboliquement investi et resignifié par la TMS comme « l'épicentre de l'arrivée de l'Amour Plein et Total »[431].

[430] Cet aspect a été argumenté dans l'article suivant : Farahmand Manéli « Glocalisation and transnationalisation in (neo)-mayanisation processes: ethnographic case studies from Mexico and Guatemala », janvier 2016.
[431] Kinich Ahau. URL: http://www.kinich-ahau.org/ao_nuevo_maya_2014.html, consulté le 20 juin 2015.



Annonce de l'événement sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 12 mai 2014.

Dans cette même logique, en 2016, le groupe crée une nouvelle lignée initiatique, celle du « Dragon doré »[432].



27 partages

Annonce de la création de la lignée sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 29 juin 2016.

[432] Dans les termes du mouvement, le dragon représente : « la psyché humaine, dans son éternelle dualité de lumière et d'ombre, selon s'il est guidé par l'égo (l'importance personnelle), ou par la lumière (l'être supérieure ou Divin). Le « Dragon doré » « représente le retour christique-solarisé du serpent à plume. Il représente l'Etre qui agit sur la base de principes spirituels pour apporter la transformation la plus profonde, authentique et durable à tous les êtres, en commençant par lui-même, pour sa propre vie » (Texte extrait d'une publication facebook du groupe, le 29 juin 2016). Ici la caractéristique « christique » du « serpent à plume » revient à l'idée de « l'énergie christique », signifiant, pour les acteurs, l'intégration des qualités du Christ (simplicité, amour inconditionnel, guérison, humilité) extraits de leur contexte théologique et doctrinale initial. Ces qualités décontextualisées sont ici recontextualisées au sein d'un univers symbolique local.

7.16.2. Les *translogiques* de la transnationalisation de la Tradition Maya Solaire

Mais la rencontre avec ce 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'eau[433] fait en effet écho aux « initiations à l'eau » données par la TMS. L'eau est relue au travers de la vision yucatèque indigène des éléments et de leurs gardiens. Néanmoins, l'aptitude du message à sa transposition ne suffirait pas à garantir sa transnationalisation. D'autres « translogiques » devraient agir en amont, en particulier la relation avec l'espace et le mécanisme de reproduction du pouvoir (Capone et Mary, 2012: 40). Ainsi, chez le mouvement Nah Kin, la relation à l'espace est centrale, le Mont Fuji devient une sorte d'équivalent japonais d'Uxmal, l'ancienne cité maya du Yucatán.



Pyramide del Adivinio. Image produite par le groupe se référant à leur propre mythologie[434].

Basset souligne que les néo-chamanes investissent rituellement des lieux supposément associés à des cultes « chamaniques » anciens. Ainsi, les montagnes représentées comme des

[433] 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).
[434] www.venerableabuela.com, consulté le 28 mars 2018.

« monts sacrés » font l'objet de nouveaux rituels. Ces monts, par exemple le Mont Shasta (Californie), ou Sedona (Arizona), deviennent des pièces centrales des cosmogonies new age, dans lesquels ils sont symboliquement remodelés à travers une mythologie qui dépasse le cadre des références locales (Basset, 2012 :2). C'est ainsi que, en 2016, Mère Nah Kin organise un Nouvel An maya au Mont Shasta. Ce lieu est aussi fréquenté par Ac Tah, un autre leader néo-maya du Mexique. Il y est régulièrement invité par son réseau transnational de thérapeutes holistes. Ce sommet, qui s'élève à 4318 mètres d'altitude, est connu pour abriter une communauté de *seekers* proches des spiritualités de la nature.



Annonce du Nouvel An maya à Mont Shasta, sur la page Facebook du groupe Kinich Ahau, le 23 mai 2016.

Dans ces processus transnationaux de mayanisation, d'autres translogiques agissent, en particulier la question du pouvoir, qui est tout aussi centrale. Avant 2012, la TMS était en cohabitation avec des traditions nationales et locales, sans qu'il y ait nécessairement de reconnaissance mutuelle. « 2012 » précipite l'entrée de Mère Nah Kin sur la scène internationale avec l'émergence de dialogues inter-spirituels multilatéraux, avec des leaders japonais, européens, sud-américains (Farahmand, 2016 :15). Les leaders se reconnaissent mutuellement sur la scène internationale, gagnant ainsi en légitimité sociale et symbolique dans le champ de la transnationalité. Ce champ de la transnationalité ou, pour reprendre l'expression de Peter Beyer (2006), le « système religieux global », présente des enjeux intimement liés à la question du pouvoir. « 2012 » a donc été, et reste, un moteur important dans les processus de légitimation de la TMS au sein du système global.

7.16.3. Transnationalisation d'un rituel maya solaire : l'exemple du Nouvel An maya en Suisse

Le 26 juillet 2014, je participe à un « Nouvel An maya » organisé par la Tradition Maya Solaire à Liestal près de Bâle, en Suisse alémanique. Chaque année, la TMS ritualise cet événement[435] qui est orchestré à partir du Centre-mère de Mérida. Chaque antenne transnationale[436] du mouvement, rattachée à celui-ci par un réseau d'adeptes, est alors invitée à organiser son propre rituel de Nouvel An selon le protocole distribué virtuellement par Mère Nah Kin aux leaders des antennes. Ces leaders sont des initiés de hauts rangs de la Tradition, c'est-à-dire des *Ahaukanes*.

a) Un rituel multi-situé

C'est ainsi que, en juillet 2014, je recense quinze rituels mayas solaires du Nouvel An, organisés dans quinze régions différentes, à la même heure, selon le fuseau horaire local. Ces événements ont été médiatisés à travers les réseaux sociaux, notamment sur Facebook, où chaque antenne (qui a sa propre page) a diffusé l'annonce du rituel. La page Facebook-mère, celle du Centre de Mérida a ensuite rediffusé, de manière centralisée, toutes les annonces. La synchronisation de l'information met l'accent sur la multiplicité des lieux d'ancrage du rituel, introduisant fortement l'idée d'une « communauté transnationale » (Capone 2004).

Dans chacune des cultures, les discours et pratiques autour de ce Nouvel An Maya s'adaptent au contexte local, tout en « conservant leur propre *ethos* » et la ligne dictée par la TMS (Capone, 2004 : 20[437]). Nous pouvons parler d'un rituel « multi-situé » en référence à l'expression de De la Torre (2012)[438]. Un rituel multi-situé signifie qu'il se pratique dans des « contextes historico-culturels contrastés, incluant des contextes transnationaux », et que, celui-ci « acquiert, par son caractère multi-situé, un sens social et une valeur culturelle

[435] Nous avons pu observer que cet événement, qui a lieu à la date calendaire du 8 B'atz, est ritualisé dans des communautés mayas du Guatemala, notamment chez les Kaqchiquel, mais aussi par certains guides spirituels du Yucatán.

[436] Ces antennes sont généralement des plus petits groupes, comprenant entre 20 et 30 personnes et circulant déjà dans le milieu holistique de leur culture locale. Ces personnes pratiquent ensemble les rituels annuels importants, partent suivre les différentes initiations (aux différentes lignées et aux éléments) au Mexique, puis intègrent ces enseignements à leur propre centre holistique. Une fois par année, ces antennes invitent généralement les leaders principaux de la TMS (Mère Nah Kin, son époux, sa fille et sa nièce) à venir donner des conférences dans leur région. Ces conférences sont traduites dans la langue locale. Une tournée est généralement organisée par le centre d'accueil. Ainsi, des conférences sont données dans les centres des hôtes, mais aussi dans des centres voisins qui font partie de leur réseau de contacts.

[437] Notre réflexion s'appuie sur Capone (2004) qui discute la pensée de Pierre-Joseph Laurent (2003) sur les modalités de transnationalisation du pentecôtisme.

[438] Employée dans son ouvrage collectif sur la transnationalisation et la multi-localisation des danses rituelles mexicaines (De la Torre 2012).

particulière » (De la Torre, 2012 :11). Ces cérémonies multi-situées sont empreintes de codes, qui sont « symbolisés de manière particulière, en co-présence d'acteurs qui interagissent ». Dans ce type de rituel, les acteurs clés donnent la ligne centrale du rite, à travers un protocole, des tenues, des objets ou le choix des lieux (De la Torre, 2012 :11).

Les flyers du Nouvel An maya 2014 de la TMS ont été réalisés par le Centre-mère, selon la ligne esthétique générale du groupe. Seules les informations changent d'une région à l'autre, comme en témoigne la sélection d'images ci-dessous qui commence par l'événement en Suisse[439] :









[439] Ces images ont été récoltées sur Facebook quelques mois avant l'événement de juillet 2014.









Comme nous pouvons le remarquer, la Tradition Maya Solaire a un réseau intra-national important[440]. Ces réseaux transnationaux passent par l'Amérique du Sud (avec un centre en Argentine), par l'Europe (avec des centres en Allemagne et en Suisse) et l'Asie de l'Est (avec un centre au Japon).

b) Organisation

[440] J'ai, à plusieurs reprises, rencontré des adeptes de la TMS dans d'autres régions du Mexique, notamment au Chiapas lors de rituels organisés par un « chamane » de San Cristóbal de Las Casas « Maître Jaguar ». Lors de ce rituel, les membres de la TMS portaient la panoplie du Maya solaire.

Pour le Nouvel An maya de 2014, le noyau du mouvement, à savoir les adeptes les plus engagés, effectue le rituel au Japon, avec l'équipe d'Emoto Masaru. L'événement a lieu dans la vallée du Mont Fuji, en présence d'une cinquantaine de participants de nationalités variées (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 » (« Cabinet de Schauenburg. Centre pour la Santé et le Mouvement »). Le site Internet de ce centre mentionne la présence de plusieurs thérapeutes, mais aucune d'entre elles n'est présente à ce rituel. Les activités mentionnées sur le site sont : « l'Ayurveda, l'énergie quantique, la gym cérébrale, la thérapie cranio-sacrale, la physiothérapie, le Pilates et le Power Yoga ». Le site ne fait aucune mention de la Tradition Maya Solaire, ni ne se réfère implicitement aux enseignements de Mère Nah Kin[441] et les images ne montrent aucun autel maya solaire.

Ce centre a été loué uniquement dans l'objectif de réalisation de ce rituel, ceci à travers le réseau des organisateurs. L'événement est organisé par la section féminine suisse de la TMS (sa seule section suisse[442]). La cérémonie est donnée par Carolina, une *Ahaukan* allemande, formée au Mexique et venue exprès en Suisse pour ce rituel (puisque la section suisse n'a pas encore d'*Ahaukan* propre). Carolina dit avoir débuté avec la TMS en 2011. Elle est divorcée et a deux enfants. Ses engagements dans des spiritualités alternatives ont été source de conflits dans sa relation de couple. Comme les autres adeptes de la TMS, elle pratique par ailleurs le reiki et d'autres techniques alternatives. Elle voyage régulièrement au Mexique et dans d'autres centres de la TMS en Europe pour donner des initiations. Sa mobilité transnationale s'opère principalement au sein du mouvement et celui-ci répond à ses exigences spirituelles théoriques et pratiques. Néanmoins, avant de connaître la TMS, Carolina voyageait régulièrement au Guatemala, par intérêt pour les communautés mayas.

c) Participants

[441] https://www.praxis-schauenburg.ch, consulté en le 22 avril 2018.

[442] Mère Nah Kin est venue en Suisse pour la première fois en 2009, invitée par un « chamane » répondant au nom de « Loon » dans son centre (je n'ai pas retrouvé cette personne sur le Web). Ce chamane, Loon, a voyagé en Amérique du Nord pour visiter les Indiens Lakotas, puis au Mexique où il rencontre pour la première fois Mère Nah Kin. Depuis cette première invitation, Mère 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 personnes (qui suivaient aussi Loon et qui rencontrent donc Mère Nah Kin par ce biais) avaient déjà formé un « Cercle de femme » avec des ateliers de renforcement de l'auto-estime et de distribution de la parole, fondée sur le partage d'expériences intimes. Mère Nah Kin reçoit donc en héritage un groupe déjà constitué, intéressé par le néo-chamanisme et les thèmes des spiritualités alternatives.

Pour ce rituel, Carolina reçoit le protocole en allemand, la langue des participants, bien qu'elle-même parle parfaitement l'espagnol. Sur place, elle dit m'avoir « scannée » sur Facebook à la réception de mon message lui demandant l'autorisation de participer. Elle dit avoir ressenti « à distance » mon appartenance aux « *hijas del sol* » (« filles du soleil »). A ses yeux, « je ne le sais pas encore, mais mon âme appartient au groupe maya solaire ». Elle me demande « pourquoi les Mayas ? ». Je lui réponds ne pas savoir exactement et elle m'affirme alors « que j'allais l'apprendre un jour » (Echanges informels avec Carolina, 26 juillet 2014, Liestal, Suisse).

Lors de cet événement, l'accent est mis sur l'adhésion à une communauté. Carolina m'appelle *hija del sol* tout au long du rituel. Elle est venue accompagnée de son équipe d'initiés à la TMS qu'elle a formés dans différentes régions d'Allemagne. L'une d'entre elles, Christina, a une boutique ésotérique à Francfort. Christina me dit sentir depuis toute petite des « entités », des « guides » du « monde astral » ; elle dit les « voir, les sentir ». Elle dit avoir hérité cette sensibilité de sa grand-mère, d'éducation chrétienne. Elle est aussi initiée au reiki « à tous les niveaux ». Elle se considère aujourd'hui comme un « Maître ». 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 » à travers les objets qu'elle vend. Elle déclare aussi se sentir proche des Indiens d'Amérique du Nord, des Lakotas plus particulièrement ; elle se sent en contact avec « leurs anciens maîtres, aujourd'hui dans le monde invisible » (Christina, échanges informels, 26 juillet 2014, Liestal, Suisse). 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[443], ce qui est aussi le cas chez la plupart des occidentaux initiés à la TMS.

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

[443] 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 puis sa revalorisation), puis l'intégration de la thérapeutique comme un trait spécifique au chamanisme moderne, voir les œuvres de Roberta Hamayon, (notamment 1994 et 2015). Le « néo-chamanisme » occidental diffusé par Michael Harner (1929-2018) prend la forme de séances en cabinets privés (formes de *coaching*), et de festivals organisés par des collectifs de chamanes auto-proclamés. Illario Rossi, dans son étude sur les cultures amérindiennes huicholes au Mexique, présente aussi une riche réflexion sur le développement historique des concepts de « chamanisme » et de « néo-chamanisme ». Sa réflexion est axée sur les langages corporel et le thérapeutique, notamment le pluralisme médical (Rossi, 1997 :17-26). Dans cette thèse, j'ai pris le parti de privilégier le concept de « néo-mayanité » à celui de « néo-chamanisme » pour marquer une différence d'ordre historique. Même si la catégorie subit les mêmes déformations culturelles que le « néo-chamanisme », et bien qu'il soit aussi originaire des États-Unis, sa source principale est le « phénomène 2012 ». Les textes d'Harner sont généralement peu connus dans les milieux concernés par cette recherche. Les néo-mayas relisent principalement les écrits de néo-mayanistes nord-américains, comme José Argüelles, et des œuvres mexicanistes.

présent (l'époux de l'organisatrice, accompagné de leurs deux enfants). La plupart des participants proviennent des villes de Zürich et de Berne (Suisse), confirmant l'urbanité du mouvement, le reste de Liestal même ou d'Allemagne. Lors d'un échange, Erika, l'une des participantes qui se présente en tant qu'enseignante de « Yoga Kundalini », établit des correspondances entre les éléments de la TMS (eau, feu, terre, air) et les « chakras » de la tradition indienne. A 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 » (Echanges informels avec Erika, 26 juillet 2014, Liestal, Suisse). Erika a déjà acheté le dernier livre de Nah Kin sur le « Calendrier maya révolutionné » qui vient d'être publié (2014) par les réseaux de Nah Kin en Allemagne. Elle dit le consulter au quotidien pour connaître les « énergies de chaque jour » et agir en fonction de celles-ci. Elle suit également des cours sur le calendrier maya rituel avec Carolina, en Allemagne.

d) Déroulement

A 16h, les participants se déplacent en voiture et s'arrêtent à la lisière de la forêt de Liestal. Une marche est entreprise afin de 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 et détaillé établi par Nah Kin, le rituel suisse, donné en allemand, me paraît plus flexible que les rituels mexicains observés dans le cadre des événements annuels du mouvement. Il laisse en effet davantage d'espace aux individualités. Chaque participant peut intervenir à sa guise et la structure hiérarchique est moins marquée. Les adeptes sont tous habillés en blanc ou en jaune et munis de leur bâton de pouvoir, un prérequis pour les initiés. Cependant, certains participants n'ont pas tous les accessoires, ils les empruntent alors au voisin ou font sans ceux-ci. En revanche, la préparation rituelle de l'autel suit le protocole usuel, tel qu'observé au Mexique. Les « Mères de feu » (initiées « gardiennes de cet élément »), vêtues de tenues et ceintures rouges, préparent alors l'encensoir de *Copal*[444]. Elles reproduisent les gestes rituels, dessinent le symbole des « nouveaux temps » avant d'introduire le charbon. Veronica, guide de cérémonie, est la seule personne autorisée à placer les objets sur l'autel. Chaque adepte tient en main le protocole envoyé par Nah Kin en version imprimée. Si les « Mères du feu » sont les seules participantes à pouvoir invoquer *Bacabes* pendant les « salutations aux quatre

[444] Le *Copal* est les autres matériaux sont directement achetés dans la boutique du Centre à Mérida et importés en Suisse.

directions », des non-initiés peuvent aussi guider certaines prières. A certaines phases du rituel, des divinités de différentes traditions sont invoquées. Les dernières prières sont destinées aux antennes transnationales de la TMS, ce qui souligne un peu plus la dimension globalisée du mouvement. Les images, diffusées *a posteriori* par les différentes antennes sur Facebook, indiquent la reproduction des différentes étapes du rituel dans toutes les localités[445].

e) Conclusion

Ainsi, le Nouvel An maya solaire en Suisse permet d'observer les processus de transnationalisation de la Tradition Maya Solaire à travers une logique de mission, et le développement de réseaux interindividuels favorisant la diffusion des rituels. Ces flux prennent racine dans des groupes sociaux en quête de santé, d'ancestralité et d'expériences chamaniques. Les dynamiques transnationales sont aussi marquées par des relations de pouvoir. Depuis le Mexique, Mère Nah Kin conserve une forme d'autorité sur ses sections transnationales. Elle tient au respect de la ligne des rituels, au maintien de l'esthétique des flyers, à l'utilisation de la panoplie du Maya solaire ou encore à la reproduction des structures de pouvoir. Les réadaptations, qui prennent place dans d'autres contextes culturels, présentent toutefois quelques différences. Les structures rituelles offrent davantage de liberté et de créativité individuelles. Les personnes sont aussi libres de réutiliser les contenus comme elles le souhaitent, mais aussi de les intégrer ou non à leur propre pratique.

La notion d'exotisme religieux de Véronique Altglas (2014a, 2014b) permet de s'interroger sur les raisons qui amènent des non-Mexicains à s'initier à une tradition qui se situe en dehors de leurs héritages culturels. Mes échanges avec la section suisse de la TMS montrent que ces personnes sont nostalgiques d'un monde magique *perdu* avec l'avènement du rationalisme des Lumières et la modernité. Cette nostalgie s'articule avec une critique du modèle capitaliste occidental, celui de la société de consommation et de ses valeurs.

[445] Ces étapes sont décrites en des termes émiques dans le « manuel du rituel » reçus par tous les organisateurs, dont j'ai pu faire une copie : « la préparation de l'autel maya solaire avec les différents ingrédients mentionnés dans protocole ; l'harmonisation par la respiration ; l'intégration des qualités du numéro 10 du calendrier rituel de Mère Nah Kin ; les prières d'invocation de l'amour véritable ; les salutations aux quatre directions et aux quatre éléments ; les salutations à la Terre-Mère, au Cœur du Ciel et aux trois Soleils centraux de l'Univers ; les prières au cœur christique de chaque être ; l'intégration d'une figure de géométrie sacrée ; la synchronisation avec l'ouverture du portail par Mère Nah Kin au Mont Fuji et de son rayon doré ; les affirmations de lumière ; l'improvisation musicale avec des instruments représentant l'élément air ; et enfin la fermeture du cycle rituel où chaque adepte dépose les objets rituels de l'autel dans un trou creusé sur place (miel, fleur, cendres, eau, bougies) pour appeler à l'abondance, enfin le trou est recouvert ».

A leurs yeux, la mayanité symbolise le contact avec la nature, la spiritualité et l'accès au sacré. Dans les appropriations, nous constatons de plus des formes de psychologisation des pratiques (Altglas, 2014a :10). Par exemple, les calendriers revisités par Nah Kin sont utilisés comme un guide quotidien permettant de travailler sur soi et de faire des choix. Ces personnes sont particulièrement attirées par l'utilité de ces outils au quotidien ; l'approche qui prime est pragmatique. Altglas conçoit l'exotisme religieux comme une pratique qui consiste à dépouiller les aspects ritualistiques de leur complexité et de la peur de l'incontrôlé (des figures mythologiques monstrueuses par exemple) (Altglas, 2014a :16). Elle désigne précisément cette opération comme une « domestication de l'altérité » (Altglas, 2014a :12). Chez les Mayas solaires occidentaux, nous observons le contraire. Evoluant dans des contextes de sécularité, leurs récits indiquent qu'ils se sentent appelés par une ritualité complexe qui les fascine. Gabriel, l'un des leaders de la TMS, d'origine espagnole, déclare ainsi ne pas trouver de « vraie spiritualité » en Europe :

> En Europe, il y a comme une dichotomie entre le spirituel et – et ce que vivent les personnes. 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 lié aux religions et à ces choses-là, mais au final, la conséquence la plus lourde, c'est – c'est sur la personne qui a perdu sa connexion avec la source. Qui croit – qui commence à croire que rien n'existe au-delà de la matière (Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique).

7.16.4. La généalogie des idées chez Mère Nah Kin et Ac Tah

Au fil des voyages et des rencontres au sein des réseaux mondiaux de spiritualité alternative, Mère Nah Kin agrège des éléments exogènes à la TMS. Ces réagencements sont accompagnés de discours sur la pureté de la tradition. A ma question sur la densité et la complexité 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. C'est comme ça je te le jure. Parce que ce que je sors de moi, vient réellement d'un esprit qui veut transmettre à travers moi. C'est-à-dire, bon, 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 beaucoup d'années que je ne lis plus rien. Tout ce que je génère, je le génère de ma conscience (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique).

Nous retrouvons une telle dimension autoréférentielle dans le discours d'Ac Tah, leader néo-maya du Mexique. Ac Tah associe ainsi à sa « techno-spiritualité maya » des actions et un vocabulaire de lutte sociale, cela sans se référer au contexte plus large des mouvements sociaux du Mexique.

7.16.5. Mobilité transnationale d'Ac Tah

Ac Tah est d'origine maya yucatèque, leader du mouvement maya « Action pour la paix ». Son site Internet est associé à l'événement « 2012 » dont il s'est auto-proclamé l'un des principaux théoriciens[446] :



Flyer publié sur sa page Facebook avant le 21.12.12. Il y apparaît aux côtés de Matias de Stefano, protagoniste avéré de « 2012 ». Ce dernier, d'origine espagnole, a initié, en 2012, un pèlerinage mondial pour « activer les chakras du globe ».

Ac Tah fait partie du réseau Facebook de Mère Nah Kin. Le terrain montre qu'ils se reconnaissent mutuellement, sans nécessairement dialoguer activement. J'ai rencontré Ac Tah à deux reprises. La rencontre a lieu en Allemagne entre le 21 et le 25 août 2014, à Sulzfeld. Pendant les initiations aux « chants, danses, soins mayas » et son rituel de *temazcal* (hutte de sudation maya traditionnelle), j'ai été autorisée à faire des observations directes.

[446] http://www.actah2012.com, consulté le 12 avril 2018.



Venue d'Ac Tah à Sulzfeld (Allemagne) : préparation de l'encensoir par les participants, le 21 août 2014. © Manéli Farahmand

Lors de ce terrain, un entretien approfondi est mené avec lui ainsi qu'avec l'organisatrice de l'événement. L'organisatrice accueille chez elle les participants à l'initiation. Elle se présente elle-même comme « chamane ». L'un des participants à l'atelier est l'un des ancienns élèves d'Ac Tah au Mexique. Celui-ci réside aujourd'hui en Allemagne et a été intégré par l'organisatrice à son réseau allemand[447]. Il dit avoir fondé un « mouvement pour la paix » qui met en place des programmes d'actions concrets (Ac Tah, entretien du 22 août 2014, Sulzfeld, Allemagne). Des milliers de personnes auraient selon lui rejoint ce « mouvement »[448] depuis une quinzaine d'années. Selon les informations qu'il nous fournit, 80 personnes travaillent aujourd'hui régulièrement à ses côtés pour développer une « techno-spiritualité » du « corps et de l'esprit ». Dans le cadre du « mouvement », une équipe de 8 personnes assure, d'une

[447] Cette rencontre a eu lieu au centre « chamanique » www.morning-moon-bear.de, consulté le 16 octobre 2014. Le matériel réuni lors de ce terrain est moins conséquent que les autres. Au stade de notre recherche, ce cas n'apporte pas de changements pertinents par rapport aux autres cas rencontrés, notamment aux exemples suisses. Cependant, nous nous réservons la possibilité de revenir ultérieurement sur celui-ci dans un article centré sur l'exportation du rituel de la hutte de sudation. Sur la circulation transnationale de ce rituel, voir le récent article de De la Torre et Gutiérrez Zuñiga, « El Temazscal : un ritual pre-hispanico transculturalizado por redes alternativas espirituales », 2016.

[448] Il le qualifie lui-même de « mouvement ».

manière permanente, l'organisation des voyages d'Ac Tah depuis son centre situé à Guanajuato. Il 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 précise qu'il est « descendant des *maayab* de la zone orientale de l'État du Yucatán »[449]. Son centre est implanté à Guanajuato dans la région du centre du Mexique. Région dans laquelle, précisons-le, est née la tradition *conchera* (De la Peña 2001 :100). Il affirme travailler pour la « renaissance de la sagesse maya » et la diffusion des « connaissances ancestrales », ceci dans l'espoir de *revenir* à une « humanité solaire »[450].

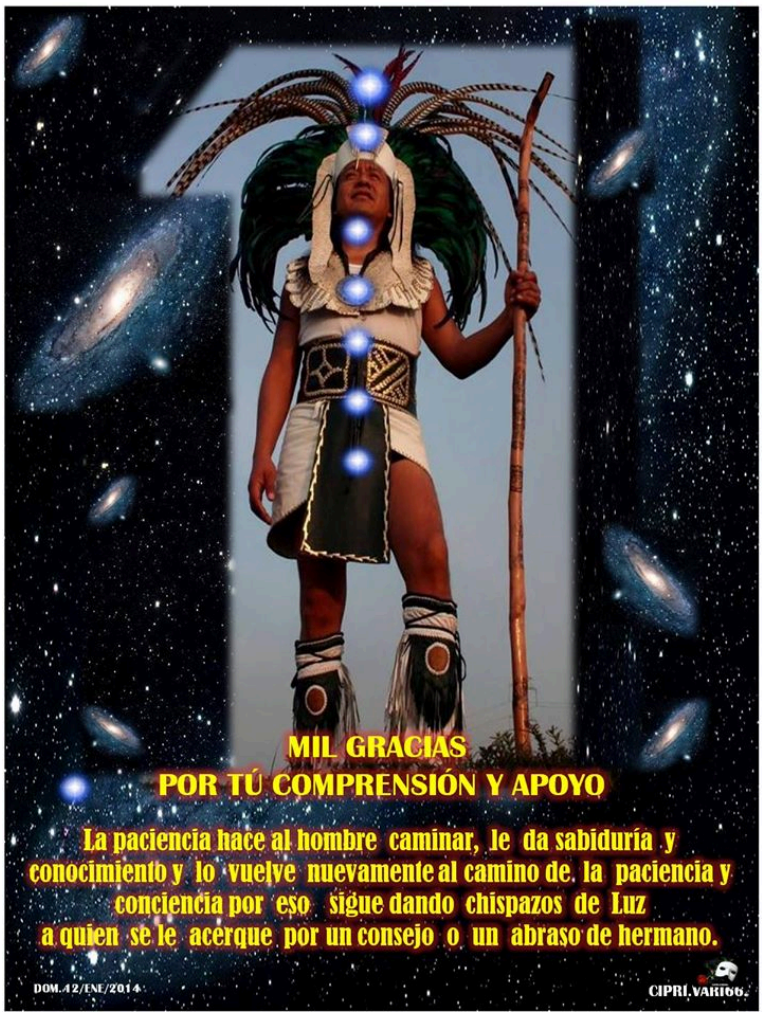


Image diffusée par Ac Tah sur sa page Facebook, le 10 novembre 2014. On observe l'esthétique new age en toile de fond et la tenue mexicaniste.
© Manéli Farahmand

[449] Cette source provient de son autobiographie disponible sur son site Internet http://www.caminantemaya.com, consulté le 12 juin 2014.
[450] Mentions sur ses flyers d'événements publiés sur Facebook le 9 juillet 2014

Ac Tah voyage au même rythme que Mère Nah Kin pour dispenser des ateliers, des conférences ou des séminaires. A la différence de Nah Kin, il a une 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, pays où il est régulièrement invité par ses réseaux de thérapeutes alternatifs.



Image diffusée sur la page Facebook du réseau d'Ac Tah au Canada pour promouvoir sa venue le 8 décembre 2014.

Dans les mêmes termes que la TMS, mais partant de formes organisationnelles opposées[451], il propose des ateliers « d'activation de l'ADN ». Le Mexique représente pour lui le pays « élu », destiné à initier le « changement énergétique planétaire » survenu en décembre 2012. Ce changement débutera lors de la réactivation des héritages préhispaniques.

[451] Son organisation ne repose pas sur des structures initiatiques. 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.



Ac Tah s'affiche comme un véritable entrepreneur, sans cesse sollicité, lors du deuxième entretien filmé à Guadalajara, Mexique, le 21.01.2015. © Laetitia Gessler

Cette image permet d'apercevoir sa tenue blanche, qu'il dit avoir conçue lui-même en s'inspirant d'une mode maya et de celle d'Indiens du Dakota du Nord. Le corps occupe une place centrale dans ses théories, car il est conçu comme un véhicule de paix sociale. Sa « techno-spiritualité » constitue un dispositif complet de soin du corps et de l'esprit qui mobilise des accessoires *High-Tech* (comme, par exemple, un instrument électrique pour calculer le niveau "d'énergie").

7.16.6. Enjeux de pouvoir dans le récit des origines chez Ac Tah

> 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 (Ac Tah, entretien du 22 août 2014, Sulzfeld, Allemagne).

Le langage d'Ac Tah est métaphorique, presque nébuleux. Il se dégage des entretiens avec lui plusieurs éléments qui, comme nous le verrons, se retrouvent dans les narrations des Mayas solaires. Ac Tah s'inscrit dans un registre de légitimation particulier. Il revisite la notion d'ethnicité à travers une généalogie imaginée (soulignant ses « origines intergalactiques »),

tout en affirmant ses ascendants mayas yucatèques. Son discours abonde en facteurs de légitimité socialement reconnus[452]. Il dénonce les appropriations interculturelles : « seuls les Mayas peuvent connaître leur culture, la partager, et transmettre leur spiritualité ». Cette déclaration indique les enjeux de pouvoir derrière l'idée de transmission initiatique, mais elle indique aussi l'importance d'avoir de « vraies racines mayas » qui rendent cette transmission légitime. Apparaissent également dans son discours des dualités, que nous pouvons qualifier de réconciliées entre la tradition et la modernité. Ainsi, Ac Tah propose une réinvention de la tradition, en référence au concept d'Eric Hobsbawm (2006), en s'appuyant sur les technologies modernes. La spiritualité est perçue comme une activité moderne et technologique, un outil de dépassement de soi et d'acquisition de pouvoirs magiques. Un seul élément conserve une opposition, celui d'un monde rural idéalisé *vs* un univers urbain « énergétiquement nocif » pour les humains. C'est ainsi qu'à mon arrivée en Allemagne, Ac Tah me confie « travailler énergétiquement sur le plan collectif des villes d'Allemagne pour nettoyer les mémoires chargées du nazisme » (Ac Tah, entretien du 22 août 2014, Sulzfeld, Allemagne). Il formule une vision holiste et moniste du monde, que nous retrouvons dans le New Age. Il évoque aussi une quête de santé qui est, selon lui, commune à tous. Si dans son discours, il admet une pluralité d'expériences spirituelles, ses ateliers en Allemagne montrent qu'il y a une ligne doctrinale. Cette doctrine, transmise à travers ses rituels, met en avant la conception maya des aliments, de la nature et de l'univers. Dans son récit, le transnationalisme est lié à sa « mission de vie ». Il s'agit pour lui de partager cette connaissance du monde maya, notamment de « 2012 ». Il se doit aussi de voyager hors des frontières nationales dans le cadre de rituels collectifs ou de l'organisation d'événements transnationaux. Nous pouvons enfin observer des récurrences du point de vue lexical. Ac Tah emploie un vocabulaire emprunté en particulier à l'astronomie et à la physique quantique[453]. Il parle en termes d'« énergies », mais aussi de « réseaux telluriques » reliant les différentes régions du monde, l'humanité étant pour lui interconnectée par ces réseaux. Comme nous le verrons par la suite, les Mayas solaires s'expriment en des termes similaires. Ce fait indique la création d'une identité collective qui s'exprime à travers l'usage d'un vocabulaire métaphorique.

[452] Par exemple, le fait de réaffirmer ses ascendants et ses ancrages territoriaux.

[453] Il utilise des termes comme : « 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 ».



Image diffusée sur la page Facebook par le réseau d'Ac Tah aux USA pour promouvoir sa venue, le 10 août 2015. L'esthétique est toujours similaire ; le Centre d'Ac Tah, à Guanajuato, distribuant la ligne graphique à ses réseaux.

7.17. Syncrétisme vs quête de pureté

Tout comme Ac Tah, Mère Nah Kin perçoit sa pratique comme dépourvue d'influence extérieure. Pour Beyer, 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 » (Beyer, 2005 :420). 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 lors, négativement comme « impurs » ou positivement comme de « nouvelles puretés » potentielles (Beyer, 2005 : 420).

La revendication de la « pureté » constitue donc une étape dans la production d'une « identité syncrétique » et, inversement, le processus de syncrétisation aboutit à l'élaboration d'une

« nouvelle pureté religieuse »[454]. Les notions de syncrétisme et de pureté sont contingentes et derrière les modalités de cette contingence se révèlent des luttes de pouvoir (Beyer, 2005 :421-422). Lorsqu'un phénomène religieux et/ou culturel est considéré comme « syncrétique », il est thématisé comme un fait contingent, ce qui signifie qu'il se voit attribuer des conditions historiques d'émergence. La mise en évidence des origines historiques d'une identité religieuse - du fait de son caractère syncrétique - revient à le discréditer comme un objet « hybride » et « inauthentique » :

> 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 (Beyer, 2005 : 423).

Ces éléments issus de différentes cultures et recombinés entre eux sont ensuite présentés comme des éléments originaux, qui garantissent l'authenticité de la tradition. La question, pour Beyer, est donc de savoir ce qui relève d'un syncrétisme « légitime » ou « illégitime » aux yeux des acteurs. Comme chez Stewart (1999, 1994), les perceptions et méta-discours sont d'importants facteurs dans l'analyse. Le champ de la néo-mayanité est constamment traversé par cette tension entre quête de pureté et réagencement des contenus. Cette tension couvre des enjeux de pouvoir liés à la légitimité. Les perceptions jouent aussi un rôle important. La notion de syncrétisme est souvent synonyme d'impureté chez les acteurs, tandis que la pureté dénote quelque chose d'authentique et de positif. Le syncrétisme est aussi souvent « interprété comme le signe d'un manque » - par exemple, le « manque de résistance dans la sauvegarde de la « pureté des traditions » (Bernand *et.als.*, 2001 :42). Par exemple, Ac Tah revendique une pureté spirituelle ou ethnique mais produit activement des formes d'hybridations avec la technologie. Chez Mère Nah Kin, la pureté et l'authenticité sont précisément accompagnées d'un rejet radical du « syncrétisme » comme synonyme d'échec dans sa mission de préservation de la « pureté maya » :

> [Parlant du syncrétisme] mmh… je crois que ça ne l'est pas. Je vais te dire une chose. Parce que la bête maya, j'essaie de la conserver très pure. C'est pour dire, les formes sont de l'authentique tradition maya, et pour sûr, je ne sais pas si je t'ai dit, j'ai été en contact avec

[454] Au sujet de la dialectique « pure / dégénérée » analysée sous l'angle du pouvoir, voir aussi l'article de Capone (1996) : « Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées ». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 82, 1996. pp. 259-292.

> différents Anciens qui reposent en paix aujourd'hui, ils sont déjà décédés, me sont parvenues aussi leurs œuvres, leurs réalisations personnelles. Donc, oui, comme j'ai eu des maîtres zen, j'ai aussi eu des Anciens de la tradition avec qui j'ai vécu, cohabité, et on a beaucoup travaillé ensemble. Donc, j'essaie de - comme gardienne d'une tradition - maintenir la bête 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 et plus de syncrétisme, au final personne ne comprendrait rien et la bête 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, avec des questions je ne sais pas, et tout, tout est mélangé et ainsi les gens ne comprennent plus rien. 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 ? (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique)[455].

Mère Nah Kin met l'accent sur le fait qu'elle a été initiée de manière « traditionnelle », par les *Abuelos* (les Anciens) mayas des communautés du Yucatán. Ce récit sur les origines initiatiques mayas de sa pratique permet d'ancrer le fondement de son système symbolique dans une dimension locale. Son langage métaphorique (« propreté », « bête maya ») renforce la 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 »). Ainsi, si le butinage est valorisé, le syncrétisme, lui, est condamné. Nah Kin se défend de mélanger des symboles entre eux, l'union entre *Amaterasu* et *Kinich Ahau* est conçue pour elle comme une cohabitation : « Ils s'intègrent dans une union, mais ne se confondent pas » (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). L'intégration de la kinésiologie serait aussi issue d'un concours de circonstances, qui répond au parcours de Gabriel, son conjoint. Gabriel unifie, en effet, certaines parties de la Tradition Maya Solaire à la kinésiologie. Nah Kin souligne à ce sujet : « Mais moi tu ne me verras jamais faire ça ». Ce à quoi elle ajoute : « J'intègre des choses comme par exemple des *mudras*, ces positions des doigts parce que ça vient de mon parcours à moi. Mais c'est surtout parce que ce sont des formes universelles » (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique). Cependant, la question de l'universalité ne va pas sans poser problème comme le montre l'exemple suivant. Lors d'un atelier donné par Mère Nah Kin sur la numérologie maya, à Uxmal, en mai 2018, une participante commente le nombre 8 en proposant une interprétation universalisante en disant que « c'est comme le chiffre 8, je l'ai retrouvé dans plusieurs traditions ». Nah Kin lui répond alors fermement que c'est « important de ne pas tout mélanger. La Tradition Maya Solaire, c'est toute une cosmovision ». Pour illustrer la tendance au syncrétisme, Nah Kin

[455] Les citations de Nah Kin ont été personnellement traduites de l'espagnol au français.

prend l'exemple de la Grande Fraternité Universelle en disant que celle-ci « est syncrétique, mais pas nous » (Nah Kin, entretien 13 mai 2014, Mérida, Mexique). La distinction ressenti individuel *vs* appartenance à une tradition s'accompagne dans son discours d'une division privé *vs* public perceptible dans la déclaration suivante : « Je ressens personnellement de l'amour pour Raynaud de la Ferrière et Maître Aeolus, mais ça n'a rien à voir avec la structure de la Tradition Maya Solaire » (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique).

La nièce de Nah Kin, Lisa qui fait partie des hauts gradés de la TMS, dispense les cours de « méditations mayas » au Centre. Elle a reçu une éducation chrétienne et a été scolarisée dans un collège catholique, cela jusqu'à son entrée à l'université pour étudier. Elle est aujourd'hui la deuxième héritière de la TMS. Elle perçoit les pratiques locales des guérisseurs, guides mayas, comme « syncrétiques » et, me dit-elle, « aujourd'hui tout est un peu mélangé » (Lisa, entretien du 25 avril 2014, Mérida, Mexique). Dans ce sens, elle va même jusqu'à établir une hiérarchisation des syncrétismes, disant que « certains sont syncrétiques, d'autres sont plus purs ». Selon elle, Mère Nah Kin a eu le privilège de côtoyer ceux « qui ne font pas du syncrétisme » synonyme, dans son discours, des plus « authentiques ». L'éclectisme religieux familial est en revanche lu positivement, car, dit-elle, « dans notre famille on est un peu de tout ». Cette dimension, qui recouvre à la fois syncrétisme et éclectisme, peut être indicative d'un système spirituel considéré comme moins pur, mais apparaît aussi comme un avantage pour le groupe, grâce à son dynamisme. Cependant, c'est encore la dimension familiale qui est mise en avant, car c'est la famille qui reconnaît la valeur et l'importance des messages de Nah Kin.

Ces illustrations montrent qu'il n'est ici pas tant question de savoir si la Tradition Maya Solaire est syncrétiste ou non que d'identifier, comme le propose Mary (2001), ces processus de réinterprétation ou de cohabitation, leur dimension idéologiques et les différentes perceptions dont ils peuvent faire l'objet. Dans les récits des acteurs, il est ainsi intéressant de comprendre l'intervention de perceptions positives et négatives du syncrétisme. Lorsque celui-ci est négativement connoté, il permet d'établir des frontières avec d'autres groupes, mais il permet aussi de revendiquer sa spécificité dans ce champ diversifié. Lorsque le syncrétisme est, à l'inverse, revendiqué ouvertement, il dénote cette fois-ci, aux yeux des acteurs, la supériorité du système maya solaire. Il existe, donc, en référence aux travaux de Palimé (1995) et Capone (2014), une « thématisation réflexive » dans la création de la « pureté » chez la TMS.

7.18. Quête d'un matriarcat originel

Les initiations de la TMS, qui se produisent dans le contexte de la « lignée des femmes chamanes », s'articulent autour d'un désir de « retour » à un matriarcat originel[456]. Les femmes du mouvement 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. A cette quête de matriarcat originel est associé, paradoxalement, un discours sur un féminin essentialisé. Ce féminin est représenté dans des rôles traditionnels (maternels, avec l'image du foyer), mais aussi associé biologiquement à la nature, 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'intérieur du mouvement. Il passe aussi, contrairement aux luttes féministes qui émancipaient les femmes de la nature, par leur réinscription dans le biologique. Cette réinscription suit 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.

7.18.1. Entre essentialisme et contestation de la domination masculine

Le groupe se situe ainsi dans une tension, à la croisée d'une « spiritualité contre-culturelle » – en référence au concept développé par Linda Woodhead (2012)[457] – et d'une représentation essentialiste proche d'une définition normative (Altglas 2014b)[458]. L'explication essentialiste peut être qualifiée de *stratégique* au sens de Becci et Grandjean (2018 – citant Carlassare 2016 et Hache 2016) :

> To consider women as close to nature, is in this view no longer a weakness but a strength as nature itself is revalorized. The representation of what is called "nature", "Gaia" or "earth" is abstract and idealized as a harmonious, nurturing entity needing care but also as a realm where

[456] Nous avons un condensé de ces enseignements sur ce thème dans la publication suivante : Madre Nah Kin, *La Diosa Viviente. Mujer Medicina, Mujer Sabiduría : Mujer Chamán*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2011, 2006.

[457] Dans son article, Woodhead établit une typologie des religions en fonction de leur rapport au genre : religion consolidante, religion contestataire, religion marginale, religion instituée. Puis elle établit une typologie d'approches par rapport à la question du genre. Cette typologie reprend différents types de pratiques religieuses : 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 (ex. New Age, Wicca, magie).

[458] Altglas, qui thématise le genre dans ses ethnographies sur les courants holistiques néo-orientalistes, notamment dans la pratique du yoga moderne et occidentalisée, arrive à la conclusion que, malgré un discours potentiellement émancipateur, ces milieux renforcent le genre à travers un langage essentialisant et un accent mis sur l'autodiscipline, des formes de contrôle et de régulation sociale (2005, 2014a, 2014b).

> feelings, sensitivity, sensoriality and representations of "authenticity" can be expressed and precisely "reclaimed".

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 ainsi un espace symbolique de négociation de « l'identité de femme ». L'authenticité contient, comme nous l'avons vu avec les travaux de Moisa (2013), 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}, 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 une base idéologique des spiritualités holistiques, 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 à leur structuration au sein de milieux de la néo-mayanité. Morna Macleod (2011), qui étudie les différentes acceptions académiques de cette notion, en propose une typologie (Gaventa et Pettit 2011 ; VeneKlasen et Miller, 2002 in Macleod, 2011 : 29). Premièrement, le *pouvoir sur* implique une domination, une oppression et des relations sociales asymétriques (gagnant/perdant). Deuxièmement, le *pouvoir pour* est articulé à la notion d'*agency* (« capacité d'agir en vue de ») (Sen, 1993 in Macleod, 2011 :29). 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 ».

7.18.2. *Empowerment* ou création de nouvelles images du genre ?

Dans le système symbolique de la TMS est observable une articulation entre un *pouvoir intérieur* et un *pouvoir pour* qui se constitue sur l'idée de renforcement en vue d'établir un matriarcat collectivement. Ceci se réalise précisément à travers la performativité d'un genre essentialisé, comme nous allons l'illustrer. Dans leur quête d'un matriarcat originel, le groupe lui associe des figures féminines comme Eve, Kuan Yin, Lady Nada, Ishtar, Kali, Vénus, Isis, Ixchel, qui sont conçues comme autant de descendantes d'un principe féminin originel. Dans son article consacré à ce thème, l'historienne des religions Stella Georgoudi (1994) indique qu'il existe aujourd'hui une fascination collective pour les théories autour de la « Déesse-mère », considérée comme la mère-créatrice primordiale des civilisations. Dans ces discours, alimentés par des académiciens hellénistes (Johann Jakob Bachofen (1815-1887) en est le

principal théoricien), cette figure archétypale traverse les âges et les contextes culturels, depuis les représentations paléolithiques jusqu'aux images de la Vierge Marie. Dans les relectures des cosmovisions des « indigènes amérindiens », ce principe féminin se trouve associé à la maternité, à la fécondité et à un principe ancestral qui « dominerait toutes les sources de vie » (humain, animal, végétal) (Georgoudi, 1994 :287). Dans les relectures des mondes grecs anciens, elle est représentée comme un « être total et indivisible » dominant les sociétés matriarcales ouest-européennes. Ce principe féminin antique est aujourd'hui une source d'identification dans les courants new age (Georgoudi, 1994:288). Stella Georgoudi dégage quatre axes principaux structurant ces mouvements :

- Premièrement, elle observe l'universalisation, la trans-spatialisation et la trans-historicisation de la Déesse en tant que « première figure connue dans le panthéon de l'humanité ».
- Deuxièmement, elle souligne 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.
- Troisièmement, selon elle, 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 maternité (Georgoudi, 1994 :291).

Ces trois procédés, décrits par Georgoudi, sont observables au sein de la Tradition Maya Solaire. 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 d'une notion), comme l'illustre la photographie ci-dessous :



Photographie prise sur la base d'une sélection du « jeu de tarots » produit par la TMS. © Manéli Farahmand

Sur ces images cohabitent des divinités gréco-romaines, mayas yucatèques, des figures chrétiennes et hindouistes, des déesses mésopotamiennes d'origine sémitique, des déesses issues du paganisme germanique et nordique, ainsi que des images de la religiosité populaire mexicaine. Parmi celles-ci figure Mère Nah Kin (en bas à droite), qui est divinisée et associée spécifiquement au message du groupe. 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 chamanes[459] », ont pour but « d'aider les femmes à se reconnecter avec leur féminité perdue » (Shantal, entretien du 12 mai 2014, Mérida, Mexique). Cet exercice nous fait penser aux groupes de spiritualité contemporaine étudiés par Anna Fedele (2013b) au sud de l'Europe, où les théories de la Déesse sont répandues parmi les pèlerins alternatifs vouant un culte à Marie-Madeleine :

> Most pilgrims had been exposed to the basics of Goddess psychology. Analysts deriving from the Jungian tradition, such as Roger Woolger and Jean Shinoda Boden, have used Jung's

[459] L'accession au titre de « chamane » est, au sein de la TMS, exclusivement réservée aux femmes.

> archetype theory and Erich Neumann's 1995 study *The Great Mother* to analyze patterns of behaviour contemporary society and associate them with goddess or gods from the ancient Greek pantheon (Fedele, 2013b: 69).

La description de ces auteurs, connus dans les milieux étudiés par Fedele, est la suivante :

> By goddess we mean a psychological description of a complex female character type that we intuitively recognize both in ourselves and in the women around us, as well as in the images and icons that are everywhere in our culture. For example, the smartly dressed, intelligent young career women we see everywhere in our cities is the living embodiment of a goddess type we call the Athena woman, named after the Greek goddess who was patroness of the ancient city of Athens. Magazines, movies and novels all reproduce her as a stereotype because she is so prevalent today…. There is a fundamental dynamic behind the behaviour of such a woman that makes her unique as a type. Part of it is socially acquired and part seems to be innate. When such a psychological dynamic is observed in a whole group of individuals, it is what Jung called an archetype…. When we ourselves dream or fantasize, our unconscious mind may draw upon the common pool of archetypal images in our culture (Jung called this pool the collective unconscious) (Fedele, 2013b: 69 - citant Woolger and Woolger 1994:7-8).

Pratiquement toutes les femmes adeptes 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 ».

7.18.3. Discours néo-chamanique et performativité du genre

Les recherches de Fedele et Knibee (2013) sur les spiritualités féministes montrent leur fonction de renforcement ou leur production de nouveaux stéréotypes de genre. Celles-ci peuvent autant procurer de nouvelles « figures de références », et contribuer ainsi à la création de nouveaux rôles de genre, que remettre en question les rôles existants dans les religions traditionnelles. L'auteure souligne ainsi que :

> Others have argued that women manipulate the rules and roles established by religious institutions in order to gain charisma and power. Similarly, in this volume we argue that contemporary spiritualities that apparently challenge existing religious gender roles do so in multiple ways and need to be studied bearing in mind the social context in which they originate. They can empower women, offering new roles and figures of reference, but they can also end up reproducing gender stereotypes or gendered domination or even lead to cases of abuse (…) (Fedele et Knibbe, 2013:5)

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, qui s'associe à la sorcellerie dans l'Europe du Moyen Age et de la Renaissance. Ce lien discursif à la nature devient dès lors une véritable valeur sociale. La catégorie émique de chamanisme dans la TMS fait référence aux savoirs-faire autour des plantes. Ce chamanisme, qui met en scène le thérapeutique à travers des plantes médicinales, peut être rapproché du néo-chamanisme nord-américain de Harner et Castañeda (Hamayon, 1994 :66). D'ailleurs, en 2017, lors de la retraite hivernale de la « lignée des femmes chamanes » de la TMS (Mérida), qui réunit des femmes du monde entier, le groupe accueille Aerin Alexander. Cette intervenante est une « coach énergéticienne » californienne qui précise avoir reçu les enseignements directs de Carlos Castañeda. Auteur du fameux *The Teachings of Don Juan : A Yaqui Way of Knowledge* (1968), 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 néo-chamanes en quête d'ancestralité et d'authenticité (De la Torre 2011). La venue d'Aerin Alexander au sein de la TMS souligne l'acceptation explicite, mais récente, de l'influence néo-chamanique chez les Mayas solaires du Mexique. Cette influence a pour spécificité d'être associée à un post-féminisme essentialiste, c'est-à-dire à un discours d'émancipation encourageant, paradoxalement, la performativité d'une féminité à la fois naturalisée et articulée à un pouvoir symbolique.



Publication Facebook du groupe Kinich Ahau, le 10 novembre 2017.

Pendant le rituel de prise de contact avec le « féminin primordial » (visualisation à l'aide du jeu de tarot), il semblerait qu'on observe davantage une performativité du genre – au sens de De Gasquet et Gross (2012) – qu'un réel travail d'apprentissage avec les plantes. Dans le contexte social mexicain, ce rôle est 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 ») (Pineda 2007). Nous pouvons donc en déduire que cette pratique de visualisation de la « Mère divine » permet plutôt de favoriser des processus de renforcement des femmes - au sens d'*empowerment* tel qu'il a été défini par Knibbe et Fedele (2013).



Publication Facebook du groupe Kinich Ahau, le 3 décembre 2016.

De manière paradoxale, cet *empowerment* passe par la production de stéréotypes de genre importants. La « femme chamane » est visuellement représentée par la TMS telle une poupée Barbie. Elle est, dans l'illustration ci-dessus, typée caucasienne, vêtue d'une robe de princesse dorée avec une cape en dentelle. Elle apparaît dans une gestuelle corporelle voulue en harmonie avec son monde naturel, sur un fonds de cerisiers japonais en fleurs. Dans la littérature académique sur les spiritualités holistes, l'idée d'*empowerment* est analysée comme une « ressource » dans les constructions identitaires. Toutefois, cette idée n'est jamais historicisée. L'*empowerment* est initialement théorisé dans les années 1970 par les féministes du Sud. Puis, il est récupéré par les discours développementalistes à partir des années 1980; discours dans lesquels ce terme est considéré comme un modèle d'intervention sur le terrain

(Becci *et. als*. 2015 :166-167)[460]. Le terme devient progressivement synonyme de « modèle alternatif » de développement, indiquant une « participation depuis le bas » (Biewener et Bacqué, 2011 :82). A partir des années 1990, ce terme est intégré aux discours des agents de la coopération internationale (ONG, organisations bilatérales et multilatérales). Il est alors reformulé dans une acception néo-libérale et individualiste : l'"*empowerment*" est défini comme l'amélioration des conditions matérielles des femmes à travers l'expansion de leur pouvoir économique. Le genre devient dès lors un instrument dans la négociation des processus économiques, ceci au travers de la rationalisation de la productivité (Biewener et Bacqué, 2011 :95). Les origines de cette notion n'impliquent donc pas nécessairement une transformation des rapports de genre par le passage d'un « renforcement intérieur ». Dans le contexte des spiritualités alternatives, ce terme est utilisé en tant que *processus* qui induit un passage d'un *disempowered state* à un *empowered state*.

Dans une perspective étique, penser le rapport des acteurs au genre sous l'angle du féminisme implique nécessairement de l'analyser en termes de subversion ou de stabilisation (Palmer 1993). Dans les milieux néo-mayas, l'approche est produite en dehors de la grille de lecture féministe, elle consiste à rechercher l'union entre des oppositions contradictoires (reproduction de normes de genre ou leur subversion). Sur les images promotionnelles de la TMS, on observe systématiquement une mise en scène des femmes. Elles sont représentées tantôt avec un animal, en période de grossesse, assises en harmonie avec la Terre ou dans un décor naturel, leur proximité avec la nature est toujours soulignée. C'est par la réappropriation d'une idée de la « féminité » revalorisée par la nature que les néo-mayas incitent discursivement à l'*empowerment*, dans son sens de renforcement des femmes.

7.18.4. Les paradoxes autour du genre

Ces mêmes tensions se retrouvent dans le discours de Gabriel, l'un des leaders de la Tradition Maya Solaire et époux de Nah Kin. L'extrait suivant est issu d'un entretien avec Gabriel, dans son cabinet de « kinésiologie maya » au Centre (Mérida)[461]. Gabriel, d'origine basque, est venu s'installer au Mexique à la suite d'une première initiation à la TMS en 2002. Il déclare à propos de cette initiation avoir reconnu « la connexion avec le créateur et un travail avec les éléments » (Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique). Il pratique déjà la

[460] Cet aspect a été thématisé dans la recension suivante : Irene Becci, Manéli Farahmand, Alexandre Grandjean, « The structuration of power and gender in the varieties of contemporary spiritualities. Globalized cases studies », Ethnografia e riccerca qualitativa, avril 2015.
[461] Entretien d'une heure trente.

kinésiologie en Espagne, lorsque l'un de ses élèves lui parle d'une « Prêtresse maya qui dédie un travail à l'extension, aux corps dimensionnels » (Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique). Cette dimension l'encourage alors à suivre les conférences de Nah Kin lors de ses séjours en Espagne. Soulignons que cet entretien avec Gabriel a été difficilement obtenu. Tout au long du terrain, Gabriel cherchait à expliquer ma présence et ma recherche selon sa propre lecture, maintenant ainsi une forme de contrôle. Fermé à ma démarche, qu'il associe à mon « égo », dans la première phase ethnographique, la relation s'apaise en milieu de terrain suite à un événement particulier. Lors du dernier jour de ce néo-culte solaire, à Uxmal (Yucatán), je décide de faire preuve d'une participation plus engagée. Je prends ainsi part aux longues visualisations méditatives qui se déroulent à notre hôtel. Au terme de cette activité, Gabriel s'approche, me tend un verre d'eau chargé de médaillons en or manufacturés par le groupe et me propose de le boire. Ce geste est hautement symbolique (l'eau étant considérée comme un élément « pur » et « élevé »), il marque une reconnaissance de ma présence du fait de ma participation. Il accepte alors un entretien, à condition que j'expérimente sa pratique en « kinésiologie maya » (un mélange entre la discipline chinoise basée sur le test musculaire, et la numérologie néo-maya). Cette pratique se base donc sur un triple niveau d'hybridation (kinésiologie, New Age et mayanité) que l'on pourrait rattacher à sa transnationalité. Lors de l'entretien, à ma question « qu'apporte la Tradition Maya Solaire aux femmes ? »[462], il répond, mêlant féminisme et traditionalisation du rôle des femmes :

> L'homme qui étudie tout ça a été incapable – incapable de soumettre la femme aux conditions dénigrantes qu'il voulait (…) il n'a pas réussi parce que la femme est très liée à la Mère Divine et la Mère Divine a toujours pu soutenir la capacité d'aimer, la capacité de s'occuper de sa famille, d'aimer la nature (…). La sagesse maya fait un sauvetage des qualités basiques des femmes et les élève, les potentialise, surtout parce que la femme aurait ces qualités dans sa génétique, ce que l'homme n'a pas. La femme et le fait qu'elle a ces qualités vont faire la transformation beaucoup plus rapidement, parce qu'elle s'occupe du mari, des enfants. Ce sont les qualités de la femme qui vont le permettre, avoir contact avec ces dimensions avec laquelle le mental masculin n'est pas en contact. Mais aussi c'est un moyen pour les hommes, un modèle, pour ouvrir cette porte, ces dimensions et cette conscience de son être. Donc la Vénérable Mère présente un travail de plusieurs années où les femmes vont grandir pour la manifestation de leurs qualités divines pour ensuite faire elles un travail collectif. (…) Les femmes ont aussi une sensibilité spéciale pour communiquer avec la Terre-Mère, pour pouvoir communiquer avec les éléments, pour pouvoir communiquer avec la lune, la nature, avec le cosmos, et sa capacité d'aimer la famille, sa propre famille, sa grande famille est sublime ». L'éveil des vraies valeurs féminines, qui se distinguent assez des valeurs que les femmes de la société actuelles ont. Parce que les valeurs de la société actuelle sont manipulées par la presse, la mode, et on leur fait croire des choses qui ne sont pas vraies, qui leur font perdre leur propre féminité (Gabriel, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique).

[462] La question fait suite à une discussion sur la spiritualité, la sorcellerie et la stigmatisation des femmes.

Une généalogie de ce type de discours nous fait remonter à la publication new age de Marylin Ferguson *Les Enfants du Verseau* (1980). Ferguson distingue des différences de genre à l'intérieur des « spiritualités montantes ». Les femmes ont un rôle essentiel dans le « changement de paradigme », bien que les individus contiennent « un côté masculin et féminin ». Ce sont les femmes qui « représentent la plus grande force de renouveau politique d'une civilisation profondément déséquilibrée » (Ferguson, 1980 :169). Elle établit ainsi de nouvelles différences de genre à travers des traits essentialisés :

> A mesure que les femmes étendent leur influence en politique et au gouvernement, leur nature yin va repousser les limitations imposées par le vieux paradigme yang. Les femmes sont neurologiquement plus flexibles que les hommes et la culture les a autorisées à plus être intuitives, sensibles et sentimentales » (…). « Les femmes peuvent apporter à la société les qualités vraiment nécessaires pour modifier la vie, pour une relation plus profonde avec l'univers » (Ferguson, 1980 : 169).

L'influence du New Age est présente dans le discours de Gabriel, il produit une distinction similaire : celle d'un « féminin » associé positivement à « l'intuition, l'amour, la connectivité », et d'un « masculin » négativement associé au « pouvoir, à la domination, au mental », en « rupture » ou en « déconnexion avec son environnement naturel ». Les genres sont ici conçus dans un registre relationnel entre les catégories « féminin-masculin », qui se distribuent selon des différences « naturelles » et « psycho-émotionnelles ». Dans cette structure de classification émique binaire et hiérarchisée (valorisation du pôle féminin, dévalorisation du pôle masculin), un *empowerment* féminin est en effet envisagé de manière discursive, en tous cas dans les représentations symboliques des leaders du groupe. Mais cet *empowerment* implique un retour à un genre déterminé par la nature et une sur-responsabilisation des femmes[463]. Elles sont tour à tour perçues comme des protagonistes d'un monde meilleur, des mères, des épouses et comme des garantes du lien sacré avec la nature, de par leur lien naturel à celle-ci. La « femme de la nouvelle ère » cumule ainsi les charges sociales, écologiques, spirituelles et familiales à l'intérieur d'un message à la fois progressiste et non-progressiste. Les deux images ci-dessous constituent d'autres exemples de ce registre discursif :

[463] On leur accole tout une série de rôles et de responsabilités cumulées.



Publication du groupe sur la page Facebook de leur Centre *Casa del Sol*, le 21 février 2014.



Publication Facebook du groupe *Kinich Ahau*, le 2 décembre 2013.



Publication Facebook du groupe *Kinich Ahau*, le 4 février 2014.

Chez les néo-mayas s'observe une binarité naturalisée des genres, présent en particulier dans le discours de Mère Nah Kin. Dans celui-ci, l'approche différentialiste est insérée dans une perspective de déculturation :

> Quand on dit « *padre* », on l'associe aux hommes, alors qu'en réalité le soleil est une « énergie ». Sur le plan matériel, ces divisions ne sont pas utiles, non ? C'est en réalité des étapes à dépasser pour comprendre qu'il n'y a pas ni d'homme, ni de femme : « c'est énergie pure », les divisions de genre sont des illusions. Chacun contient les deux énergies, de manière complémentaire. (…) il faut y aller étape par étape dans la déconstruction sinon c'est trop. Il faut être spirituellement prêt, assez évolué, pour comprendre le vrai sens de cette unité (Mère Nah Kin, entretien, 13 mai 2014, Mérida, Mexique).

Chez Nah Kin, le genre signifie utiliser des catégories de classification sociale, tout en les dépassant dans un discours new age sur la dualité. Puisque dans son discours « tout est énergie », les divisions de genre préalablement établies par le groupe sont autant d'étapes nécessaires avant l'« unité finale ».

7.19. Conclusion : que nous dit le cas de la Tradition Maya Solaire sur le spirituel en contexte transnational ?

Dans ce chapitre, nous avons vu, tout d'abord, à travers l'organisation d'un événement transnational, que des groupes néo-chamaniques européens puisent certaines inspirations au sein de l'univers néo-maya proposé par Mère Nah Kin. Les réseaux de Nah Kin sont composés d'acteurs qui réinterprètent et reproduisent ces cérémonies dans d'autres contextes géographiques et culturels. Les enseignements de Nah Kin puisent principalement dans un répertoire ésotérico-new age occidental. Mais il s'inscrit également dans une culture mexicaniste et un univers maya local revisité. Le catholicisme populaire mexicain représente encore une autre source de créativité symbolique de la TMS. Parallèlement aux logiques d'agencement des contenus symboliques, on observe des formes d'évacuation, à différents niveaux : une évacuation des enjeux de luttes (Mère Nah Kin n'entre jamais en conflit, même lorsque les accès aux sites sont refusés aux membres) ; une évacuation des interprétations archéologiques et historiographiques dominantes. Il est aussi intéressant de noter, au terme de ce cas d'étude, que malgré la grande volonté de spiritualiser les différentes dimensions de la vie séculière, ainsi que les gestes du quotidien, le mouvement reste fortement préoccupé par des contraintes pragmatiques et matérielles.

Par ailleurs, une généalogie plus précise des représentations du mouvement nous a permis d'indiquer qu'un nouveau mouvement religieux et/ou spirituel naît toujours sur un terreau antérieur et n'est donc jamais totalement innovant malgré ses revendications de « pureté » (Mayer 2004 ; Beyer 2005). L'intérêt présenté par le parcours de Nah Kin réside dans le fait que son butinage spirituel a abouti à la création d'un corpus cohérant à partir d'éléments culturellement éloignés. L'analyse des discours des membres permanents de la Tradition Maya Solaire indique l'usage d'un registre fort d'authenticité familial (Moisa 2011). Etre un « vrai Maya solaire » signifie de vivre sa spiritualité en famille, ce qui implique un partage de valeurs communes et l'acquisition de statuts spirituels honorifiques. Les récits de vie ressemblent ainsi à des biographies familiales. Sur ce plan, on observe deux tendances : celle qui cherche une revalorisation du parcours familial à travers son engagement auprès de TMS et celle qui trouve dans son adhésion même au mouvement une nouvelle famille spirituelle. Dans ce cas, la rencontre avec le mouvement est vécue comme un véritable *reborn*.

Outre le registre d'authenticité familiale, les Mayas solaires authenticisent leur pratique à travers d'autres registres, dont celui de la performativité indigène, qui s'accompagne d'une mise en scène de l'autochtonie lors des ritualités (reproduction des vêtements et accessoires

rituels, des hiérarchies, des sons et des étapes de rituels préhispaniques). La créativité rituelle, selon le concept de Fedele et Housman (2012), résiderait précisément dans les significations nouvelles accordées aux étapes des cérémonies. Un deuxième registre est celui de l'authenticité, dans lequel se jouent des processus de renouveaux identitaires. Parmi les modalités d'appropriation, nous trouvons dans les récits la présence de symboles propres à l'univers chamanique maya comme les monts, les rêves, les objets de pouvoir et les animaux totems.

Nous l'avons vu, les motivations à s'engager dans la voie proposée par la Tradition Maya Solaire sont diverses. Nous observons des logiques thérapeutiques, des quêtes de changement, de reconnaissance et de ritualité, ou une curiosité pour son millénarisme autour de « 2012 ». Nous relevons aussi des quêtes identitaires, marquées chez les Mayas solaires d'origine européenne, par des processus d'exotisation et par une romanticisation de l'altérité (Altglas 2014a). Ces personnes circulent déjà dans les cercles néo-chamaniques européens avant de rentrer en contact avec le mouvement de Nah Kin. Les Mayas solaires mexicains, quant à eux, ont circulé dans le *cultic milieu* mexicain avant de choisir les initiations de Nah Kin. Les entretiens présentent des schémas narratifs répétitifs et l'usage d'un vocabulaire commun. Ceci démontre la création d'une identité collective à l'intérieur de laquelle la mayanité apparaît comme une « ressource ». Ces tendances néo-ethniques s'inscrivent dans l'héritage des luttes d'indépendance au Mexique et celui de la construction des identités nationales.

D'autres facteurs, comme le tourisme mystique, ont favorisé l'émergence de la Tradition Maya Solaire. A l'intérieur de ce contexte touristique, l'État joue un rôle de régulation, de promotion et d'institutionnalisation de la néo-mayanité. Les diverses appropriations de la mayanité dans le Yucatán génèrent également des luttes de pouvoir. Ces luttes sont guidées par des discours sur l'authenticité, basées sur des critères linguistiques, sur la mobilité et sur des enjeux de légitimité dans la transmission initiatique. La matérialité semble représenter dans ce mouvement tout à la fois un marqueur de pouvoir et un outil symbolique d'adhésion à la communauté. « 2012 » a non seulement été un facteur d'accélération de la mobilité, mais aussi une source d'hybridation, de glocalisation et de réagencement des contenus, visibles notamment sur le plan idéel avec l'intégration de la déesse *Amaterasu*. Ces processus de réagencement sont, paradoxalement, accompagnés de discours autoréférentiels sur la pureté de la tradition.

Nous avons vu que la Tradition Maya Solaire est numériquement et politiquement dominée par des femmes. Ces femmes sont en quête d'une « féminité sacrée perdue ». Les images et les discours témoignent d'un essentialisme que nous avons qualifié de stratégique en

référence à l'analyse de Becci et Grandjean (2018). Stratégique, car on assiste à un mouvement double : une revalorisation des femmes par une revalorisation de la nature. Ce fait permet d'ouvrir un espace de négociation de l'identité de genre dans un contexte social dominé par des valeurs patriarcales (cercles des Anciens Mayas, églises évangélique et catholique). Alors que l'objectif déclaré de la pratique ou du discours est d'être subversif, l'iconographie de la Tradition Maya Solaire réactive des stéréotypes sur la féminité. C'est par la réappropriation d'une « féminité » reliée à la nature que les Mayas solaires incitent discursivement à l'*empowerment*. Ces discours sur le genre, remplis de paradoxes, sont ainsi marqués par des enjeux de pouvoir dans lesquelles la destruction d'une norme amène à la création de nouvelles normes.

Enfin, la transnationalisation de la Tradition Maya Solaire semble induire deux mouvements inverses. Premièrement, l'exportation des contenus et leur indigénisation dans des contextes culturels autres. Deuxièmement, l'intégration de représentations globalisées et la mise en rapport de la représentation importée avec les traditions préexistantes dans la culture locale. De manière transversale, ces deux dynamiques sont travaillées par une volonté de revenir à l'autochtonie, tout en effaçant ses traits historico-ethniques. La transnationalisation, à travers cette double dynamique, permet de donner un accès mondialisé et démocratisé à la mayanité en « l'émancipant » de ses racines ethniques, un accès somme toute réservé à une classe moyenne métisse ou occidentale. Rossi dressait déjà un tel bilan pour le néo-chamanisme :

> 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 néo-chamanique 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. 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 (Rossi, 1997 :20-21).

L'approche transnationale nous a permis finalement de noter que les processus d'exotisation ne sont jamais unilatéraux, dans la mesure où les autochtones sont aussi des « agents actifs de ce rapport exotique » (Altglas, 2014a :6). Ils participent, par leur mobilité et leurs performances rituelles, au développement des réseaux transnationaux de tourisme mystique. L'intensification de la mobilité chez les autochtones crée des divisions ou de nouvelles alliances à l'échelle locale.

Chapitre VIII

Revalorisation de la mayanité au prisme du genre et de la mobilité

8.1. Introduction contextuelle

Ce chapitre s'inscrit dans le cadre d'une ethnographie menée dans les villes de Mérida, Tulum et Playa del Carmen, ainsi que dans l'État du Chiapas (à San Cristóbal de Las Casas), entre début décembre 2014 et fin février 2015. Cette ethnographie multi-située a pris la forme d'un reportage ethno-photographique, en collaboration avec la photographe Laetitia Gessler. Les thématiques principales ont été celle du genre et celle de la mobilité spirituelle. Outre la photographie, les récits de vie et l'observation participante ont été des outils essentiels pour récolter des données sur ces deux thèmes. Ce terrain a permis de comprendre comment, dans certains milieux holistiques de renouveau maya, les concepts de genre sont revisités. Mais il a également permis de comprendre, toujours dans ces mêmes milieux, les processus de production d'une légitimité individuelle à travers la trajectoire de vie. Les modalités de mise en récit de soi ont, comme nous le verrons, un rôle important dans l'authenticisation et la légitimation des pratiques spirituelles et thérapeutiques. La professionnalisation des pratiques spirituelles est, par exemple, expliquée par des expériences biographiques et le récit d'« épreuves » autant intimes que publiques. Le terme « épreuve » est compris ici dans le sens accordé par le sociologue Danilo Martucelli[464], à savoir :

> Des défis historiques, socialement produits, culturellement représentés, inégalement distribués, que les individus sont contraints d'affronter. Elles 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,

[464] Dans son chapitre « Qu'est-ce qu'une biographie extrospective » publié dans *La Mise en récit de soi : Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Niewiadomski et Delory-Momberger (eds.), 2013.

> 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 (Martucelli, 2013 :116).

Lors de ce terrain ont été réalisés vingt-quatre entretiens biographiques avec des personnes circulant dans les milieux de la néo-mayanité, précisément dans le but de saisir ces écritures personnalisées et leurs logiques sous-jacentes. S'ajoutent aux entretiens deux mille photographies réalisées par Laetitia Gessler, des suivis de publications des acteurs sur Facebook, ainsi qu'environ vingt-deux activités observées, dont certaines sur plusieurs jours (cf. tableau 6 du chapitre IV). Les images présentées dans ce chapitre ont fait l'objet d'une sélection conjointe avec Laetitia Gessler, la photographe. Elles se rapprochent de l'esthétique documentaire et sont composées de portraits, d'autels religieux, de scènes de la vie quotidienne, et de rites cérémoniels. Dans ce chapitre, elles ont pour objectif de documenter la complexité de ces nouvelles identités culturelles, mais aussi leurs conditions de développement sur fond d'enjeux de pouvoir et de redéfinition des rapports de genres.

Dans la partie spécifiquement consacrée au genre, nous nous pencherons sur les discours de valorisation du « féminin » par les acteurs de terrain. Ces discours, comme nous le verrons, sont appliqués à travers une articulation entre spiritualité néo-maya et écologie. Ils s'opposent ou se distancient ainsi des discours féministes mexicains et extra-continentaux. A ce sujet, nous mettrons en avant deux tendances principales. Premièrement, nous présenterons la stratégie de l'essentialisme, cela sous l'angle du thème de la naissance, telle que nous l'avons observée au Chiapas. Plus particulièrement, il s'agit de comprendre la manière dont les approches holistes de la naissance mettent en scène une vision néo-ésotérique et néo-païenne d'une féminité conçue comme intrinsèquement écologique. Deuxièmement, nous analyserons les discours et les rites qui performent la complémentarité masculin/féminin, ceci sous un angle différentialiste et essentialiste. Dans cette deuxième tendance, observée dans le Yucatán, il s'agit de repenser les rapports à la « Terre-Mère » dans le cadre d'une performance rituelle selon l'hypothèse qu'elle constitue une stratégie qui revisite les structures de pouvoir entre les genres. Avec la proposition de la complémentarité homme/femme, nous observons un discours dans lequel les femmes cherchent à trouver une place plus valorisante au sein de structures de pouvoir existantes, contre un féminisme qui tente de les déconstruire radicalement[465].

[465] Certains éléments de la partie consacrée au thème du genre ont fait l'objet d'un chapitre dans un ouvrage en cours de publication. Ce chapitre consiste en une comparaison entre différentes ethnographies dans plusieurs contextes nationaux (Suisse, Italie et Mexique) : Irene Becci, Manéli Farahmand, Alexandre Grandjean, "The (b)earth of strategies of emancipation and conservation through gendered eco-spiritual practices : crossing

Au-delà de la dimension du genre, ce chapitre compte explorer les modalités de recompositions des identités « mayas » à travers différentes illustrations issues des terrains menés à San Cristóbal de Las Casas et à Mérida[466]. Comme nous l'avons vu, à la fin du XX^{e} siècle, le champ religieux mexicain connaît un tournant important. A la chute du socialisme, la théologie de la libération se recycle à travers de nouvelles « théologies libératrices », ceci au contact avec les protestantismes œcuméniques : théologie féministe, théologie indienne, théologie écologique, théologie noire (Chaouch 2008). C'est ainsi que, dans les années 1990, certaines régions du Mexique voient l'émergence d'un « christianisme vert » en lien avec la théologie de Leonardo Boff (1938-). Celui-ci constitue une figure emblématique de la théologie de la libération brésilienne, à qui nous devons la célèbre analogie entre le « cri des pauvres et celui de la terre » (Boff 1995). Dans les mêmes années, les problématiques écologiques sont aussi intégrées dans les mouvements indigènes et apparaissent sous la forme d'une défense des ressources naturelles et de revendications d'application de réformes agraires (MacKenzie 2017). Avec la diffusion progressive du New Age en Amérique latine, une reconfiguration de ces mouvements identitaires à lieu vers la fin du XX^{e} siècle. Des mouvements en quête d'autochtonie, inspirés par une culture new age, diffusent alors des idéaux d'harmonisation des relations de genre sous l'angle d'une harmonisation des relations à la terre. Dans le « Montage des autochtonies » (2011), Jacques Galinier présente les images terrifiantes de la terre préhispanique : une entité dévoratrice et monstrueuse, chtonienne, qui réclame du sang, du sperme et d'autres substances. En revanche, dans le New Age des mouvements néo-indiens, cette vision de la terre est occultée et dissoute. Pour Galinier, ces images créent des « fictions culturelles aseptisées » en concordance avec l'idéal d'harmonie à laquelle ces mouvements aspirent (Galinier, 2011 :32). A la centralité de la terre et des relations écologiques avec celle-ci, est ajoutée une dimension de genre. Dans le sud-est du Mexique, les milieux *traditionnels* mayas sont principalement composés d'hommes plus âgés (*H'Men*). A l'inverse, les milieux holistiques et d'accompagnement à la naissance comptent un nombre plus important de femmes. Au Yucatán particulièrement, les centres néo-mayas sont dirigés par des femmes, qui font preuve d'un véritable leadership et qui, précisément, expliquent leur engagement thérapeutico-professionnel par des épreuves biographiques dans le domaine conjugal. Ce leadership reste néanmoins marginalisé dans le paysage religieux local. Ces femmes sont à la fois thérapeutes, animatrices de cérémonie et pratiquantes (« en

---

fieldworks from the European Alps and Mexico", In Kim Knibbe, Ana Fedele, *Secular societies, spiritual selves ? Gendering the overlaps and boundaries between religion, spirituality and secularity*, Routledge, 2018.

[466] Dans l'annexe 1, je présente une sélection du reportage ethno-photographique - avec images et commentaires - de scènes rituelles et de personnes qui n'ont pas été directement incluses dans ce présent écrit.

travail sur soi »). Comme le souligne Véronique Altglas, les femmes cherchent généralement, dans ces milieux, à développer un « capital émotionnel », source de réalisation de soi, passant par la réussite d'une vie conjugale et sociale équilibrée :

> En d'autres termes, les techniques de développement personnel, les thérapies alternatives et certains enseignements religieux, dont ceux que j'ai étudiés et qui ont adopté l'ethos de la culture « psy », contribuent à la reproduction des classes moyennes en leur permettant de développer ce qu'E. Illouz appelle un capital émotionnel. J'ai aussi constaté que ce capital émotionnel est particulièrement recherché par les femmes, qui expriment un idéal de réalisation de soi passant par une vie conjugale et familiale harmonieuse. Ce capital fait aussi écho au « travail émotionnel » que celles-ci doivent fournir dans leur vie professionnelle – exprimer l'empathie, le dévouement, la gentillesse ou la patience, et refréner les attitudes agressives par exemple (Hochschild 1983). Les femmes sont d'ailleurs majoritaires dans les milieux New Age ou « spirituels » et les nouveaux mouvements religieux tels que ceux étudiés ici, mais aussi comme usagers et professionnels des thérapies alternatives (H. Flesch, 2007) (Altglas, 2014a :12).

Dans le contexte des exemples présentés dans ce chapitre, à l'inverse, les femmes cherchent à développer un « capital émotionnel » précisément pour déconstruire les notions de réussite sociale et de dévouement au sein de la vie conjugale. Ces femmes travaillent généralement dans le secteur social et dans les soins alternatifs. Il s'agit de femmes métisses, âgées entre 35 et 50 ans, éduquées et de la classe moyenne supérieure. Elles circulent dans le *cultic milieu* national et sont reliées par un réseau qui passe par Mexico City. La plupart des techniques de ce *cultic milieu* (reiki, thérapies par les sons ou les roses, naturopathie, massages, thérapies par la danse, les couleurs ou le mouvement) sont diffusées depuis la capitale, progressiste. Au contact avec les héritages mayas, l'appropriation de ces techniques donne lieu à des formes originales comme le « kung-fu maya, le yoga maya ou encore l'ostéopathie maya ».

8.1.1. L'« acteur femme » en Amérique latine et au Mexique

Les personnes interviewées disent avoir évolué dans un environnement initial holiste et avoir subi des humiliations familiales ou professionnelles. Elles ont dû se cacher ou rompre avec les institutions hégémoniques (la famille, l'Église, le mariage, l'école) pour devenir des thérapeutes indépendantes. Une majorité de femmes interviewées disent également avoir dû défier les normes patriarcales dans leur pratique de la spiritualité. Si Mexico City est qualifiée de progressiste, car elle autorise l'avortement, le mariage homosexuel et l'adoption, le reste du Mexique reste aujourd'hui de tendance réactionnaire. Avec une influence importante du catholicisme dans les domaines du couple et du mariage, le Yucatán est même considéré comme l'un des États aux valeurs les plus conservatrices (Blancarte, 2013 :137).

Au XX^{e} siècle, les mouvements de femmes et les mouvements féministes se multiplient au Mexique et luttent contre le patriarcat et le sexisme (Labrecque 1987 ; Masson 2009). Sabine Masson relève que la complexité de « 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 » (Masson, 2009 :301). Leurs revendications sont notamment le droit à l'avortement et la lutte contre les violences envers les femmes (Masson, 2009 :302). Il existe 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 continent (Masson, 2009 :301). L'émergence de deux tendances est alors clairement observable : un féminisme institutionnel (pragmatique) et un féminisme autonome (contestataire). Dans les années 1990, les chercheurs 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 » (Pisano 2001 :103, cité par Masson, 2009 :303). Si de nombreux travaux ont été consacrés aux mouvements de femmes et à ceux des féministes latino-américains, très peu ont considéré le rapport des femmes aux relations de genre sous l'angle des spiritualités néo-indiennes. Ce chapitre remplit ainsi l'objectif d'aborder cette dimension dans ce débat, par le biais d'exemples de mobilisation de femmes s'investissant dans les milieux néo-mayas du sud-est du Mexique. Dans ce champ, les femmes invoquent régulièrement le principe maya préhispanique de « complémentarité » comme une représentation idéale et harmonieuse des relations de genre. Il s'avère donc utile d'introduire ici ce concept sous un angle socio-historique afin de comprendre la construction actuelle du genre dans les milieux ethnographiés.

8.1.2. Le genre dans les sociétés mexicaines préhispaniques

L'anthropologue L. Santana Rivas est spécialiste du rôle des femmes à l'époque préhispanique. Dans son article « La construcción del género en la cultura maya » (2003), elle analyse les débats historiographiques autour des sources archéologiques qui représentent les principes de « dualité » et de « complémentarité ». 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 ont également un rôle essentiel dans les processus de succession du pouvoir. De plus, les mères ont du pouvoir dans le système de parenté. Elles élèvent les positions politiques et sociales des gouverneurs (l'apparition de la dualité féminin/masculin ; mère/père ; épouse/époux est primordiale dans la valorisation du titre de gouverneur), et préservent ainsi le pouvoir familial. Dans le cas de l'ancienne cité de Palenque, sur douze gouverneurs deux étaient des femmes, Kanal Ika (583-604) et Zac Kuk (612-640) (Santana Rivas, 2003 :51). La présence des femmes dans la sphère politique est aussi de coutume dans la région du Quintana Roo, comme l'indique une représentation picturale sur la stèle de l'ancienne cité de Tulum, datée de 564. Sur celle-ci apparaît une femme en jupe de jade avec un serpent lui échappant des mains, qui symbolise « le pouvoir et l'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 » (Santana Rivas, 2003 :52). 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, ensemble avec son épouse Ixchel, comme le dieu de la médecine. D'un autre côté, tandis que Itzamná était le dieu du soleil, Ixchel était le déesse de la lune, patronne de la grossesse et créatrice de l'art de tisser. Tandis que Itzamná était le protecteur, Ixchel était la déesse des torrents et des inondations. (Santana Rivas, 2003 :49)[467].

Selon Santana Rivas (2003), la cosmologie maya ne présente pas la possibilité d'éléments « purs » : les divinités, les éléments, les forces sont un mélange de « masculin et féminin » selon un principe de complémentarité entre des pôles opposés[468]. Ces pôles constituent un cycle alternant les grandes forces vitales. Ces forces de vie forment des unités duelles, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vie sans mort ou de lumière sans obscurité. Dans cette représentation dualiste, les identités de genre se déplacent sur un axe de continuités et de changements, ayant comme facteur déterminant le maintien de l'équilibre (Santana Rivas, 2003 :51). Certaines représentations picturales de la période classique suggèrent l'idéologie de la complémentarité, basée sur des différences de genre articulées à des différences d'actions et non pas sur des caractéristiques biologiques inhérentes. Cette représentation fait partie d'une construction politique élitiste. La dualité complémentaire féminin/masculin ou mère/père constitue le langage dans lequel les élites mayas maintiennent le contrôle, la reproduction et la cohérence

[467] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[468] A ce sujet, voir aussi l'article d'Austin López Alfredo « Los opuestos complementarios. La parte femenina del cosmos », *Arquelogía Mexicana*, *La mujer en el mundo prehispánico*, Vol. V, 29, 1998.

du système de pouvoir. Les sociétés préhispaniques aztèques étaient des cultures guerrières et bureaucratiques fondées sur une « noblesse patrilinéaire » et « une idéologie de la dominance masculine », cela malgré les principes de descendance matrilinéaire qui marquèrent les premières phases de l'empire (Labrecque, 1987 :96) – citant Nash 1980). A l'arrivée des Espagnols, ceux-ci consolident un héritage « patrilinéaire et patrilocal » pré-existant (Labrecque, 1987 :96). A 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. Comme le souligne Labrecque, « La Nouvelle-Espagne devient rapidement une société de castes où les femmes sont forcées de se définir en dépendance de l'homme selon le principe patriarcal » (Labrecque, 1987 :97). Durant l'époque libérale du XIX^{e} siècle, les normes de genre se durcissent. La femme archétypale des milieux de la bourgeoisie mexicaine est une « religieuse dévote », une « maîtresse de maison impeccable » ou une « fille, épouse et mère docile » (Labrecque, 1987 :97).

8.1.3. Emergence et diversification du mouvement féministe mexicain urbain

A la fin du XIX^{e} siècle, les femmes commencent à intégrer le marché du travail, mais dans des conditions extrêmement précaires. Elles travaillent principalement dans les usines de textile ou de tabac ou encore dans le secteur tertiaire (services, soins, commerces). Une première vague de mobilisation de femmes prend forme, qui revendique de meilleures conditions de travail ; celles-ci intègrent en leur sein les organisations ouvrières (Labrecque, 1987 :98). Les femmes participent aussi activement aux luttes d'indépendance (1810) et à la révolution mexicaine (1910-1920) (Fernández Aceves, 2014 :10). Mais la nouvelle Constitution de 1917 ne leurs 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 ; un terme défini comme la « caricature du patriarcat dont il est l'expression extrême » (Labrecque, 1987 : 98). A la fin de la phase armée de la révolution, se tient au Yucatán le premier congrès féministe. Ce congrès de 1916 a fortement contribué au droit de vote des femmes à l'échelle nationale, mis en place en 1953 (Gautier, 2007 :74). Ainsi, au Yucatán se nouent des relations historiques entre l'État et le mouvement féministe mexicain.

Le féministe du début du XX^{e} siècle, d'origine bourgeoise, est considéré par ses contemporains comme un mouvement relativement conservateur, qui se caractérise par une association systématique des femmes à la maternité. Comme le souligne Labrecque, son impact social est faible (Labrecque, 1987 :99). Le mouvement renaît et se diversifie à partir

des années 1971, cette fois dans le contexte continental de luttes des classes. Une faction se rapproche alors des partis de gauche, et 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'avortement (Labrecque, 1987 :100). Parallèlement, des groupes autonomes de femmes émergent également, sous l'influence des vagues féministes nord-américaines. Ces groupes autonomes critiquent le féminisme structuré, organisationnel, et sa collaboration avec les partis politiques (Labrecque, 1987 :102). Par la suite, ce mouvement se dissout en diverses « luttes de femmes » qui apparaissent ponctuellement. Parmi ces luttes, certaines, comme celle pour l'accès aux terres, sont menées par des femmes indigènes qui ne rejoignent pas nécessairement le mouvement féministe mexicain ou nord-américain (Labrecque, 1987 :104). Les mouvements de femmes et féministes mexicains sont ainsi diversifiés. Cet aperçu historique et sociologique constitue le contexte dans lequel doivent être situés les discours néo-mayas du Mexique.

8.2. La terre au sud-est du Mexique : un symbole cosmovisionnel au cœur des luttes sociales

8.2.1. Les rites agricoles au Yucatán

L'État du Quintana Roo est situé dans la zone orientale de la péninsule du Yucatán. Il est entouré par la mer des Caraïbes, l'État du Yucatán, celui de Campeche et les pays que sont le Guatemala et le Belize. La population de cet État est principalement rurale, ceci jusque dans les années 1935 (Rivera et Hernández, 2009 :50). La zone centrale de l'État est majoritairement maya. L'État se démarque aujourd'hui, comme nous l'avons précisé, par un fort développement de l'industrie du tourisme, principalement entre Tulum et Cancún (Rivera et Hernández, 2009 :50). Carolina Rivera et Alberto Hernández répertorient la présence de trois types de christianisme dans la région : les catholicismes romain et maya ; les protestantismes historique et pentecôtiste ; les chrétiens bibliques non-évangéliques (les adventistes du septième jour, les témoins de Jéhovah et les mormons) (Rivera et Hernández, 2009 :51). Durant le dernier quart du XX^{e} siècle, ces chercheurs observent dans cette zone une diminution du catholicisme romain et une augmentation des chrétiens non catholiques (protestants, pentecôtistes et autres dénominations). Ils observent aussi, entre 1960 et 2000, une croissance des personnes qui se disent « sans religion » (Rivera et Hernández,

2009 :51)[469]. Parallèlement, ces auteurs indiquent une présence historique du « catholicisme maya ». Bien que celui-ci ne soit pas relevé dans les recensements de la population, il est très pratiqué dans toute la péninsule, particulièrement dans les États du Quintana Roo et du Yucatán (Rivera et Hernández, 2009 :53). Ces formes de religiosités mayas sont intimement liées, dans cette région, à des pratiques agricoles communautaires. Ces pratiques sont issues des cosmologies locales, dans lesquelles sont mis en place des systèmes de correspondances entre les humains et le monde naturel. Le rapport de correspondance s'élabore à travers divers modes d'organisation sociale comme « le territoire, la parenté, les cycles productifs et les cycles rituels centrés sur les églises mayas de chaque communauté », leurs cultes étant administrés par des *H-Men* (« maîtres, guérisseurs, spécialistes des cérémonies ») (Rivera et Hernández, 2009 :53)[470]. Dans ces religiosités mayas-catholiques, figures de la sainteté chrétienne et déités préhispaniques apparaissent côte à côte et à toutes sont attribués des « pouvoirs spéciaux » (Rivera et Hernández, 2009 : 53). Ces religiosités mayas-catholiques s'adaptent aux changements en générant « sans cesse de nouvelles formes de croyances et de pratiques religieuses »[471]. Celles-ci sont ainsi « re-fonctionnalisées » en fonction des situations historiques (Rivera et Hernández, 2009 :54). Dans le contexte de l'autochtonie à l'échelle continentale (au sens politique du terme), le concept de « Terre-Mère » fait partie de ces référents cosmovisionnels récupérés depuis les années 1980, dans son articulation au champ du politique, plus particulièrement aux luttes écologiques. L'anthropologue James MacKenzie, spécialiste de cette question, illustre ce rapport à travers ses ethnographies de cercles indigènes du Guatemala depuis 1995. Un champ qui s'avère aujourd'hui en pleine mutation, avec sa rencontre avec le New Age et les réseaux pan-indianistes continentaux. MacKenzie illustre aussi ce phénomène à travers l'exemple des appropriations culturelles, endogènes et exogènes, en contexte sioux. Il présente les mobilisations autour du « Standing Rock Sioux », la réserve indienne lakota aux États-Unis qui a manifesté en 2016 contre la construction d'un oléoduc sur son territoire, mobilisant notamment des sources cosmovisionnelles. Cette communauté obtient gain de cause en décembre 2016. Ce cas révèle, selon lui, les interactions récentes entre les spiritualités indigènes, les politiques écologiques et les alliances interethniques (Mackenzie 2017). Toujours dans la péninsule du Yucatán,

[469] Parmi les protestants historiques, ces auteurs relèvent que l'Église presbytérienne est numériquement la plus importante. Elle débute son programme missionnaire à partir des années 1944 dans la zone maya de l'État (Rivera et Hernández 2009 :53). A partir des années 1960, et plus systématiquement à partir des années 1980, ce sont les pentecôtismes et bibliques non-évangéliques qui s'installent fortement dans la région du Quintana Roo. Parmi les bibliques non-évangéliques, ce sont surtout les églises adventistes qui prédominent dans le Quintana Roo et sont reliées à la centrale de Mérida (Yucatán) (Rivera et Hernández 2009 :53).
[470] Traduction personnelle de l'espagnol au français.
[471] Traduction personnelle de l'espagnol au français.

l'État du Yucatán est entouré par le Campeche, le Quintana Roo et le golfe du Mexique[472]. Le Yucatán connaît au XX[e] siècle un développement économique important lié à l'essor de l'industrie de l'agave[473]. La région se caractérise aussi, comme nous l'avons vu, par l'immigration de populations jeunes et issues des zones rurales vers les centres urbains comme Mérida, ou vers des villes touristiques comme Cancún (Rivera et Hernández, 2009 :55)[474]. Dans les années 2000, le paysage religieux du Yucatán est toujours dominé par le catholicisme institutionnel, mais une grande proportion des habitants pratique aussi un catholicisme populaire, centré autour des cultes aux saints patrons et à la terre (Rivera et Hernández, 2009 :55)[475]. Tout comme dans le Quintana Roo, au Yucatán, les cultes mayas catholiques agricoles, reliés aux structures de parenté, ont gardé une vitalité importante (Rivera et Hernández, 2009 :55). Avant les processus de néo-libéralisation, avec la réforme agraire de 1920, l'état du Yucatán devenait la région du Mexique avec le plus d'*ejidos*, mais celle-ci n'accordait des terres qu'aux hommes. Il a fallu attendre les années 1980 pour que soient concédées quelques terres aux femmes (Labrecque 1987). Si la terre est un élément central dans les cultes agricoles locaux, elle est aussi au centre de préoccupations socio-politiques. Dans son article « Genre, travail et solidarité dans l'ex-zone hénéquénera du Yucatán » (2003), la politologue Gautier montre les bouleversements sociaux intervenus dans la région, à la suite de l'adoption de politiques néolibérales. Dans un contexte où l'économie

[472] Composé de 106 municipalités pour 1818 948 habitants, cet État est constitué majoritairement d'espaces urbains, mais aussi de quelques communautés rurales (Rivera et Hernández, 2009 :54). Il est le deuxième État mexicain le plus peuplé de personnes parlant des langues indigènes, avec une prédominance du maya yucatèque, suivi du chol et du zapotèque (Rivera et Hernández, 2009 :55). Les auteurs se réfèrent aux recensements de l'Institut National de Statistiques et de Géographie (INEGI) de 2001.

[473] Malgré une baisse de cette industrie à la fin du XX[e] siècle, l'économie locale se recycle dans la production de fibre (Rivera et Hernández, 2009 :55).

[474] Comme mentionné dans le chapitre précédent, cet ouvrage majeur *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa* (2009), montre que dans la zone du « sud-est du Mexique », en 2005, le Chiapas compte 63.8% de catholiques, le Yucatán 84.3%, Campeche 71.3% et le Quintana Roo 73.2% (Rivera et Hernández, 2009 :13). Il existe une relation positive entre la diminution du catholicisme et l'augmentation de religions chrétiennes non catholiques. Ces régions du sud-est du Mexique sont en effet le micro-reflet d'une pluralisation religieuse à l'échelle du continent.

[475] Jusque dans les années 1910, le Yucatán est l'État qui compte le plus grand nombre de catholiques, avec une baisse, encore légère, dans les années 1921, puis une diminution radicale à partir des années 1960 (Rivera et Hernández, 2009 :56). La population catholique reste dominante avec 84.28% par rapport au reste des états du sud-est du Mexique (Rivera et Hernández, 2009 :57). Rivera et Hernández observent une augmentation de la population chrétienne non catholique à partir de ces années, avec une prédominance des protestantismes historiques et notamment de l'Église presbytérienne, qui a son centre dans l'État du Yucatán (Rivera, Hernández 2009 :56). Au cours de la dernière décennie du XXe siècle, la population se disant « sans religion » augmente également. Les pentecôtistes existent aussi par ailleurs dans la région à travers leur dénomination « Asambleas de Dios ». Les chrétiens non catholiques du Yucatán représentent néanmoins la plus faible proportion sur toute la région du sud-est du Mexique (Rivera et Hernández, 2009 :57). Les auteurs tirent ces informations de l'INEGI, *Censo General de Pobliación y Vivienda 2000. Tabulados Básicos, Mexico, 2001.*

rurale est ordinairement subventionnée par l'État, la privatisation de l'*ejido*[476] et la fin de la réforme agraire en 1992 renforcent l'insécurité sociale et provoquent la perte massive d'emplois (Gautier, 2007 :73). Malgré les politiques d'encouragement au travail des femmes affichées par l'État « dans un langage féministe », notamment par la création de *maquiladoras* (usines destinées à l'exportation, employant principalement des femmes), seul le tiers des femmes ont un emploi, comme le démontre l'Institut National de Statistiques et de Géographie dans les années 2000 (Gautier, 2007 :73 – citant INEGI 2004).

8.2.2. Les identités néo-indiennes à San Cristóbal de Las Casas

Le Chiapas présente des tendances similaires. San Cristóbal de Las Casas, où j'ai mené une courte ethnographie dans le cadre de cette recherche doctorale[477], est le diocèse des hauts plateaux du Chiapas. Cette vaste région, composée d'une majorité de groupes ethnolinguistiques mayas ruraux, connaît un essor gigantesque à la fin du XX^{e} siècle dû à une croissance démographique importante. Depuis lors, on assiste, à San Cristóbal de Las Casas, à un phénomène de gentrification dont la cause peut être associée à l'accroissement d'un tourisme mystique ces vingt dernières années.

[476] La « propriété collective de terres d'usage collectif » est obtenue aussi au Yucatán dans le cadre de la révolution mexicaine (Gautier, 2007 :73).
[477] Une précédente immersion ethnographique de quinze mois avait été réalisée entre 2009 et 2010 dans le cadre de la recherche de Master, qui portait sur les transformations actuelles de la théologie de la libération. Dans le cadre de cette recherche doctorale, je suis retournée plusieurs semaines à San Cristóbal de Las Casas y mener des entretiens et observations directes au sein de cercles néo-mayas liés au réseau du Yucatán.



Affiches dans les rues de San Cristóbal de Las Casas, rendant compte du dynamisme du cultic milieu local, le 3 février 2015. © Laetitia Gessler

Dans cette région, les identités indiennes sont recomposées, ceci sous l'influence des mobilisations zapatistes et du New Age. Astrid Maribel Pinto Durán, anthropologue spécialiste du néo-chamanisme à San Cristóbal de Las Casas, souligne les éléments suivants :

> 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'EZLN[478] 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. (Pinto Durán, 2012 :15)[479].

Son ethnographie, analyse plus précisément le développement d'un réseau local, celui dit des « Guerriers de la Lumière » (*Los Guerreros de Luz*) autour de la figure de Don Lauro. Les « Guerriers de la Lumière » existent en marge des instances religieuses dominantes et se construisent autour d'une quête de visions. Ce réseau comprend des participants provenant de différentes régions du monde et du Mexique. Il combine, dans une tendance new age, des représentations hétérogènes issues de traditions culturelles éloignées. Ce réseau produit aussi

[478] Armée zapatiste de libération nationale.
[479] Traduction personnelle de l'espagnol au français.

des imaginaires utopiques autour de l'idée d'un « changement d'ère » survenu avec « 2012 » (Pinto Durán, 2012 :16). Le Chiapas est ainsi marqué, tout comme le Yucatán, par l'émergence de néo-mayanités de types millénaristes. Ces néo-mayanités s'inscrivent dans un contexte de diversité religieuse, avec une composante chrétienne importante[480]. Lors de mon ethnographie au Chiapas, j'ai également pu observer différentes formes de recompositions néo-mayas articulées au millénarisme de « 2012 ». C'est le cas de la vision proposée par Ron, un néo-maya australien. Celui-ci, installé depuis plusieurs années à San Cristóbal de Las Casas, a ouvert un espace dédié, entre autres, à la production de café chiapanèque. Ron, qui se présente comme un « homme médecine », a construit un système symbolique éclectique autour de la fin des calendriers mayas.

[480] À l'heure actuelle, il existe au Chiapas une multitude de formations chrétiennes qui entrent en concurrence. Les protestants historiques (presbytériens, baptistes, nazaréens) sont issus originellement de la réforme européenne du XVIe siècle. Au Mexique, ces groupes se diffusent dès 1857 avec les premiers missionnaires nord-américains (États-Unis), à ce sujet voir (Rivera Farfán 2001). D'autres groupes sont les pentecôtistes, et les néo-pentecôtistes, les mouvements « para-chrétiens » indépendants : témoins de Jéhovah, adventistes, mormons. L'Église Catholique Apostolique Romaine est divisée entre catholicisme progressiste, catholicisme conservateur et catholicisme traditionaliste indigène, dit catholicisme de « coutume ». Enfin, les chercheurs indiquent aussi la présence de l'Église catholique orthodoxe indépendante du Mexique. Cette Église s'est établie au Mexique dans les années 1925. Son origine est associée à la politique anticléricale du président Plutarco Elías Calles (1877-1945), mais l'idée de création d'une Église nationale mexicaine remonte au XIX^{e}. Sur les spécificités de cette Église au Chiapas, voir notamment (Rivera Farfán, 2001 : 71-72).



Dans le patio de son appartement, Ron posant avec son « bâton de Moïse » qu'il a lui-même confectionné au fil de ses rencontres spirituelles. Ce bâton signifie pour lui l'acquisition d'un « pouvoir spirituel ». Son appartement est un espace à la fois de consultation « chamanique »[481] et de production de café, San Cristóbal de Las Casas, le 28 janvier 2015.

Dès notre arrivée, il nous propose, à Laetitia Gessler et à moi, de calculer nos « thèmes de naissance mayas », grâce à un logiciel informatique qu'il a lui-même conçu :

[481] Terme émique



Logiciel en question, calculant le thème de naissance en fonction de la date de naissance et du calendrier rituel maya. Chez Ron, San Cristóbal de Las Casas, le 28 janvier 2015. © Laetitia Gessler

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 je serais son « esprit ». Son récit de vie se poursuit sur le même ton[482]. D'origine australienne, Ron dit avoir d'abord été diplômé en physique quantique, puis en géologie et d'avoir obtenu son Master en « géophysique »[483]. Voyageur invétéré, il aurait été en contact avec différentes spiritualités durant ses nombreux déplacements. Il aurait appris la « numérologie » en Inde pendant une année. Il aurait étudié aussi l'astrologie durant six ans et séjourné en Afrique, puis en Angleterre, pays où il aurait travaillé dans le secteur de l'industrie des matières premières (mines d'uranium). Dans ce contexte, il dit avoir été invité au Mexique, où il serait resté un certain temps pour travailler dans le domaine de la géochimie. Il dit avoir été alors chef de plusieurs entreprises actives dans le traitement de matières premières. Par la suite, il serait devenu actionnaire au Canada et aurait fondé ses propres entreprises dans l'industrie du

[482] Selon Champion, cette notion de « karma » est reprise unanimement dans les milieux mystico-ésotériques holistes occidentaux. 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 laïque d'égalité et la prise en compte des inégalités » (Champion, 1989 :163). Nous avons retrouvé cette idée de « karma » pratiquement dans tous nos entretiens. Ceci montre l'influence des réseaux mondiaux de spiritualités holistes (notamment néo-orientalistes) sur les groupes néo-mayas et par conséquent, la mobilité transnationale de termes, d'idées et de concepts clés dans le cadre de ces réseaux.

[483] L'entretien avec Ron se déroule en anglais et en espagnol.

diamant. Sa femme et lui divorcent, et il part vivre plusieurs années au Tibet. Là-bas, Ron dit avoir rencontré des « maîtres spirituels », dont un « chamane »[484] 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 aurait décidé de changer radicalement de vie. A son retour au Mexique, accompagné par l'un de ses « maîtres », il dit avoir « tout vendu », ses entreprises, sa maison, ses biens, pour devenir lui-même « chamane ». 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] qu'il aurait rencontré, dit-il « dans une vie très importante ». Ils se seraient rapprochés « dans une autre vie », « il y a cent ans » en Inde, où Ron lui-même aurait été « un *Maharajá* ». Tous les deux, toujours selon Ron, auraient ensuite travaillé ensemble au Brésil (Ron, entretien du 28 janvier 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique).

[484] Les termes entre guillemets sont des citations.



Portrait de Ron chez lui, en train de torréfier le café qu'il produit, San Cristóbal de Las Casas, le 28 janvier 2015. © Laetitia Gessler

Les références de Ron s'inspirent aussi du néo-chamanisme. Pendant l'entretien, il déclare : Don Juan, le « maître de Carlos Castañeda aurait été aussi « le maître de son maître » » et il a lui-même suivi le *Camino Rojo*, sur les pas d'un chamanisme pan-américain (Ron, entretien du 28 janvier 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique). Ron butine dans un mouvement diachronique. Il construit, en effet, son univers de sens, en passant d'une tradition à une autre au fil de ses rencontres et de ses voyages. Comme la plupart des néo-mayas, son récit met

l'accent sur un changement de vie radical, marqué par l'adoption de valeurs nouvelles, autres que celles fondées sur la réussite professionnelle et l'accumulation de biens. Lors de cette ethnographie au Chiapas, j'ai aussi pu observer des cas de mobilité intra-ethnique articulée à une quête de « santé holiste ». Dans certains cas, ces néo-mayanisations inter-ethniques sont caractérisées par des combinaisons terminologiques dans lesquelles des catégories culturellement éloignées se trouvent associées. Par exemple, nous pouvons citer l'« ostéopathie » (une technique d'origine nord-américaine), le « massage », le « tai-chi » ou le « kung-fu » qui deviennent « mayas », selon une mayanisation discursive des origines. Le cas de Juan, un enseignant de « yoga maya », illustre ce phénomène. Originaire de Mexico City, il donne ses cours dans un espace holistique de San Cristóbal de Las Casas, un lieu accueillant d'autres activités de ce type (comme des méditations ou des ateliers de danse-thérapie). Juan m'explique, lors d'une discussion informelle, que les « Mayas ont connu le yoga avant les hindous » (Echanges informels avec Juan, le 3 février 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique). Ses cours de « yoga maya » sont donnés principalement en langue espagnole, mais il ajoute certains termes en maya tzotziles. Les postures ressemblent au yoga « classique », mais le discours intègre des références locales (« animaux totems, points d'énergie, positions des astres, lieux de pouvoir »).



Juan, dans son jardin, où il a également construit une hutte de sudation maya, San Cristóbal de Las Casas, le 3 février 2015. © Laetitia Gessler

Sur le terrain, nous rencontrons également Suzi. Celle-ci est originaire du Michoacán (centre du Mexique, sur la côte pacifique). Elle est d'origine indigène otomí et elle dit parler « l'otomí » (tradition réinventée). En langue vernaculaire, son nom, *nzaki*, signifie « santé par les mains ». Elle a été initiée par des « guérisseurs otomís » à la « thérapie par les mains », à l'âge de dix-sept ans. Elle a aujourd'hui trente ans et a migré à San Cristóbal de Las Casas, ville où elle a appris à « guérir par les plantes et à produire des huiles et des pommades naturellement ». Elle est aussi initiée par des « chamanes locaux » aux « massages mayas », une « technique traditionnelle » consistant à « travailler en profondeur, au niveau des os » (Suzi, entretien du 5 février 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique). Ainsi, elle a adopté

non seulement une technique thérapeutique régionale, mais aussi certaines représentations mayas : « chacun, selon les Mayas – chacun depuis qu'il naît, depuis le moment qu'on naît, contient en lui sa destinée » (Suzi, entretien du 5 février 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique)[485]. Lors de l'entretien avec elle, Suzi insiste sur la dimension « traditionnelle » de ce massage. La référence à la « tradition » offre un gage d'authenticité et de « continuité culturelle » (Lavanchy 2009 :24) et confère, par conséquent, une légitimité à sa pratique.

A 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, de ton âme (Suzi, entretien du 5 février 2015, San Cristóbal de Las Casas, Mexique).

La quête de santé est ainsi, chez elle, un vecteur de mobilité intra-ethnique. Elle a aujourd'hui fondé la technique de l'« ostéopathie maya » sur la base de ces initiations avec des indigènes locaux. La séance d'ostéopathie maya se déroule comme une séance de chiropraxie « classique » (avec craquement du squelette pour remédier à des dysfonctionnements articulaires). La différence tient dans le fait que les côtés du corps sont analysés en termes de genre[486]: elle associe le côté gauche au « féminin », et le côté droit au « masculin ». Ces catégories sont également biologisées. En l'occurrence, Suzi observe chez moi, dit-elle, un « féminin effacé », « timide » qui se traduit par un « mouvement naturel du côté gauche de mon corps vers l'arrière ». Elle me conseille « d'affirmer ma féminité » et de « prendre ma place » dans les situations de la vie quotidienne (Suzi, séance d'ostéopathie maya, le 5 février 2015, San Cristóbal de Las Cas, Mexique).

[485] Ces citations des acteurs ont été traduites de l'espagnol au français. Il en est de même pour les occurrences suivantes.

[486] Aussi, un linge est déroulé sous la nuque et secoué d'un mouvement linéaire de gauche à droite, pour le craquement des cervicales. Suzi m'explique que cet aspect « spécifiquement maya » se distingue de l'ostéopathie occidentale.



Suzi, dans le patio de son cabinet de « massage et ostéopathie mayas », San Cristóbal de Las Casas, le 5 février 2015. © Laetitia Gessler

Ainsi, San Cristóbal de Las Casas constitue aujourd'hui un haut lieu d'expérimentation des identités néo-mayas et de créativité thérapeutique. Ces nouvelles idées sont associées à des pratiques existantes dans d'autres cultures, cela par des personnes qui se situent en dehors de l'héritage généalogique directe des « Mayas », dans un esprit de réappropriation des héritages préhispaniques du Mexique. Ces éléments culturels sont réajustés dans un cadre discursif nouveau (réinventé) qui fait le pont avec les références locales.

8.2.3. La « terre » au Chiapas

Le Chiapas est composé de 122 municipalités[487], qui comprennent les « hauts plateaux » (*los Altos*) où s'est déroulée notre ethnographie. La moitié de la population chiapanèque travaille dans le secteur agricole selon les normes du marché mondial (Zebadua, 1999 :15). La production agraire de la région est dominée par de grandes exploitations, appelées *haciendas* ou *fincas,* dont les indigènes constituent la main-d'œuvre depuis l'époque coloniale (Dubuis, 2008 :81). La terre et la question agraire sont des problématiques importantes dans l'histoire de la région, mais aussi des sources de conflits depuis la colonisation. Au début du XX^{e} siècle, ces tensions s'amplifient lors de l'intégration de politiques libérales par le gouvernement *porfirien,* qui favorise l'établissement d'entrepreneurs étrangers et la privatisation de grandes propriétés. De fait, cela entraîne l'expropriation des indigènes des meilleures terres (Baschet 2005). L'État, comme les habitants, ne tirent que partiellement profit de cette réforme agraire issue de la révolution mexicaine de 1911[488]. Ces politiques néolibérales du XX^{e} siècle génèrent les premières luttes paysannes organisées. En 1974, le Congrès indigène de Fray Bartolomé de Las Casas dénonce les conditions d'exploitation des indigènes dans les *fincas*, le monopole des terres par les éleveurs et la non-application de la réforme agraire (Baschet, 2005 :24 ; Aubry, 2005 :165)[489].

En 1994, éclate l'insurrection de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), sous le cri « *Ya Basta ! Otro mundo es possible* » (« Ca suffit ! Un autre monde est possible »). La lutte pour les droits agraires des indigènes prend alors la forme d'une résistance à l'ordre économique mondial[490]. En 1986, le Mexique adhère à l'Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce (GATT). L'application de ce modèle de croissance libéral implique de fait le désengagement de l'État dans la gestion de l'économie, en particulier la réduction des crédits agraires au monde rural et l'ouverture à l'importation de produits nord-américains bon marché. En 1994, avec la signature du traité de libre-échange nord-américain (ALENA), le Mexique est appelé à augmenter sa productivité. Cette politique aboutit à la construction de

[487] Pour une liste détaillée des 122 municipalités du Chiapas, voir : http://www.chiapas.gob.mx/ubicacion, consulté en le 21 décembre 2017.

[488] La réforme aboutit en 1917 à l'inscription, dans la nouvelle Constitution, du devoir de redistribuer les terres aux petits agriculteurs et communautés villageoises. Cependant, cette redistribution se déroule inégalement entre les différents États mexicains (Baschet, 2005 :22).

[489] Dans les années qui suivent, des organismes autonomes voient le jour, tels que *Union Quiptic* en 1975, *Union de uniones* en 1980 (qui devient l'*Asociación rural de interés colectivo* en 1988), *Central independiente de obreros agricolas y campesinos* en 1975 ou l'*Organizacion campesina* de Emiliano Zapata en 1982.

[490] L'EZLN se base sur une longue tradition de lutte paysanne et exige le droit à la santé, au travail, à l'éducation, l'autonomie des communautés indigènes, ainsi que la destitution du président Carlos Salinas de Gortari (président entre 1988 et 1994) (Baschet, 2005 :37).

barrages hydroélectriques et à la privatisation des meilleures terres au profit de particuliers ou d'entreprises. Par exemple, ce traité est considéré comme un véritable désastre économique pour les producteurs de maïs, qui font face aux importations massives de grains américains (Baschet, 2005 :23). Ces éléments politico-économiques ont suscité des résistances indigènes, avec la mise en avant de symboles comme le maïs ou la « Terre-Mère » dans le cadre de ces luttes sociales (Zebadua 1999). Lors d'un terrain précédent mené en 2009, je rencontre Chepita, une représentante Maya *tzotzil*e[491] la municipalité de Chamula, à San Cristobal de Las Casas, ceci dans le cadre d'une réunion avec une ONG proche des lignes de la théologie de la libération. A la suite de la réunion, qui se termine par une cérémonie maya, Chepita me confie que dans sa communauté la terre est présentée comme une « entité féminine » liée « aux cycles lunaires ». La terre est centrale dans les « cérémonies aux quatre éléments » me dit-elle. Ces cérémonies sont construites autour des principes suivants : « feu sacré, Terre-Mère, eau et vent ». Elle souligne également que « chacun doit s'enraciner pour recevoir l'énergie de l'esprit, qui monte des pieds à la tête et non de la tête aux pieds comme dans le christianisme » (Chepita, échanges informels, juillet 2009, San Cristóbal de Las Casas, Mexique). Lors de ce terrain, j'ai entendu à d'innombrables reprises des discours sur la nécessité d'un *retour* à l'agriculture maya traditionnelle de nature « féminine » par opposition à une « agriculture masculine », fruit de l'industrialisation des modes de production agraire, et métaphore d'un « viol de la terre ».

8.3. « Guérir la Terre-Mère, guérir son féminin » : écologisation féminisée des renouveaux mayas au sud-est du Mexique

Les néo-mayas, comme nous l'avons vu, prédisent un « changement d'ère » par la réactivation des traditions préhispaniques mexicaines. Ces traditions sont conçues comme des « spiritualités de la terre ». Ainsi, Mère Nah Kin, leader de la Tradition Maya Solaire, me confie, lors d'un entretien le 13 mai 2014, en réponse à ma question sur les héritages de son mouvement :

> Si, 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 réellement les Mayas antiques ne parlaient pas du mot « dieu » (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique).

[491] Groupe ethnolinguistique de la région.

Les personnes adeptes du New Age se disent généralement concernées par les questions écologiques. Les courants néo-chamaniques s'associent même fréquemment aux mouvements de défense de l'environnement (Rouiller 2014). On trouve cette association entre écologie et New Age dans les sources de première main, comme chez Marylin Ferguson. L'auteure du manifeste du New Age *Les Enfants du Verseau* (1980) 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 » (Ferguson 1980 :306). Parmi les mouvements new age empreints non seulement d'écologisme, mais aussi de féminisme, on retrouve la figure de Starhawk (Mayer, 1993 :149). Californienne d'origine, mondialement connue comme une activiste féministe depuis les années 1990, elle prône un renforcement collectif du « féminin » qui passe par un retour à la terre et une sacralisation de la nature[492]. Les sociologues relèvent aussi cette tendance dans les courants new age californiens des années 1980-1990. Martin Geoffroy (1999), en référence aux travaux de John Gordon Melton (1989), montre qu'il existe chez les *seekers,* qui passent par le New Age, une adoption de valeurs sociales. Emerge en particulier chez ceux-ci « une conscience écologique » qui s'associe à une conception de la terre en tant que « déesse sacrée », relue selon « l'hypothèse Gaia »[493] (Geoffroy, 1999 :17).

Dans ce point, nous ne cherchons pas spécifiquement à discuter la littérature sur les courants éco-féministes passant par le New Age ou les traditions néo-païennes, mais nous souhaitons illustrer les processus de renouvellement de la mayanité à travers de nouveaux langages, qui sont influencés par les spiritualités globalisées. Il s'agira dans ce point de présenter deux études de cas issues de mes enquêtes ethnographiques, l'une au Chiapas et l'autre au Yucatán, illustrant ces processus de renouveaux mayas, en nous centrant sur les discours éco-féminisés de type new age. Par discours éco-féminisés, nous comprenons des discours qui tissent des liens spécifiques entre « femmes » et « écologie », ou plus précisément entre une *perception* de la féminité et une *image* de la nature. Les formes d'écologie féminisées que nous parcourrons se situent dans le champ des discours et non pas de la pratique. Il n'est pas

[492] Sur les critiques féministes adressées aux mouvements éco-féministes, voir le recueil de textes présentés par Emilie Hache (2016), notamment le chapitre d'Elizabeth Carlassare « L'essentialisme dans le discours écoféministe » (Carlassare 2016 :319-341).

[493] Cette hypothèse est développée initialement par l'écologue anglais James Lovelock. Celui-ci envisage la terre comme un système physiologique à part entière, qui induit la nécessité de vivre en harmonie avec elle. Voir à ce sujet : J. E. Lovelock, Gaia : *A New look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979 ; L. Margulis *et. als.* (dirs.), *Global Ecology : Towards a Science of the Biosphere*, Boston, Academic Press, 1989. – Cités par Geoffroy (Geoffroy, 1999 :17).

question d'engagements environnementalistes, de militantisme ou d'adoption de mode de vie écologique, mais de discours métaphoriques prenant place dans le champ des spiritualités néo-mayas.

Le premier cas d'étude s'inscrit dans un contexte de luttes sociales dans lequel des femmes revendiquent la reconnaissance de leurs droits en tant que sages-femmes indigènes du Chiapas afin de préserver ces pratiques millénaires. Le deuxième cas d'étude s'inscrit dans des contextes de violences de genre (sexuelles et conjugales) à l'égard de femmes dans la région du Yucatán.

8.3.1. Femmes et écologies dans l'iconographie new age sur la naissance et la maternité

L'étude récente de Mounia El Kotni (2016) sur les sages-femmes mayas du Chiapas (El Kotni 2016) montre que, à l'image du reste du continent, l'accompagnement traditionnel de la naissance est de plus en plus marginalisé et stigmatisé dans un contexte de médicalisation croissante de la naissance et de politiques étatiques de contrôle et de régulation des pratiques des sages-femmes. Dans sa thèse, cette chercheuse démontre de façon systématique comment les sages-femmes traditionnelles de San Cristóbal de Las Casas s'organisent et luttent contre les modèles de santé hégémoniques et les programmes étatiques d'institutionnalisation (et de remodélisation) de leurs pratiques. Elles résistent notamment en s'appropriant les discours globalisés des droits humains. Dans cette partie, nous montrerons un exemple de résistance à travers l'analyse de représentations visuelles diffusées par une association de la région [494].

[494] Nous avons ici rendu anonyme le nom de l'association.



Doula, de San Cristóbal de Las Casas, au Chiapas, rencontrée lors d'un rituel organisé par un « chamane »[495] de la région, « Maître Jaguar », le 5 février 2015. © Laetitia Gessler

En 2015, je rencontre les membres de cette association créée en 2009. Celle-ci est composée d'activistes européennes, de Mexicaines métisses et de sages-femmes de communautés indigènes. L'association cherche la reconnaissance et la revalorisation des pratiques traditionnelles. Ces pratiques spécifiques sont par exemples : la hutte de sudation pendant la grossesse, le fait d'éloigner le mauvais œil du nouveau-né, le culte aux ancêtres, l'administration de plantes médicinales pendant la grossesse ou l'accouchement, ou encore les

[495] Désignation émique.

rituels autour de la terre et du placenta déterminant le sexe du futur enfant. Mes échanges avec des membres de cette association indiquent qu'il existe en effet tout un dispositif rituel autour de la grossesse et de la naissance dans les communautés indigènes mayas du Chiapas. Les sages-femmes sont généralement chargées de « protéger », c'est-à-dire de préserver ces processus et leurs continuités. Leur savoir-faire s'oppose aux pratiques technicistes de l'obstétrique (El Kotni 2016). Dans le domaine de l'anthropologie, il existe peu de littérature concernant les références que font les sages-femmes chiapanèques aux cosmovisions locales dans leur accompagnement de la naissance. Une source documentaire existe néanmoins, il s'agit d'un court film de promotion réalisé par Agripino Icó Bautista, de l'Organisation des Médecins indigènes de l'État du Chiapas (OMIECH), un organe qui collabore directement avec l'association au centre de ce chapitre[496]. Nous trouvons des éléments sur les références mythologiques et les pratiques rituelles. Dans cette vidéo, la sage-femme est présentée comme dépositaire d'un savoir ancien issu des communautés traditionnelles et exercé en leur sein. Celle-ci maîtrise parfaitement les connaissances sur les plantes. Elle est productrice d'une ritualité contre les « entités négatives » menaçant la grossesse, l'accouchement et la période postnatale. Elle est aussi chargée d'invoquer « les quatre éléments » pour maximiser « l'énergie » de la parturiente. La dimension cosmovisionnelle est présentée dans ce documentaire comme un aspect fondamental de la pratique traditionnelle d'accompagnement de la naissance.

L'association que nous avons étudiée promeut certes la préservation de toutes ces pratiques ancestrales. Mais dans un même temps, celle-ci propose des activités holistiques pour les femmes enceintes telles que le yoga, la danse-thérapie, l'usage des mandalas, des thérapies par le mouvement, les peintures corporelles ou encore les massages. Au sein de l'organisation, nous pouvons observer deux types de langage en superposition, à la fois le langage de l'autochtonie et celui des spiritualités holistes. Cette superposition constitue la caractéristique même de la néo-mayanité transnationale. Par exemple, certains ateliers de l'association chiapanèque proposent de découvrir les liens entre l'environnement de vie et la somatisation chez les parturientes. Les images que nous allons explorer dans ce point ont toutes été diffusées sur Facebook en automne 2016[497] par des membres actifs de l'association, certaines métisses et d'autres françaises. Ces images sont issues de bases de données d'images

[496] OMIECH, « El Parto (en las comunidades indígenas maya de Chiapas, México) », vidéo ajoutée en mai 2011. https://www.youtube.com/watch?v=lsT0Fok2TrI, consulté le 8 avril 2018.

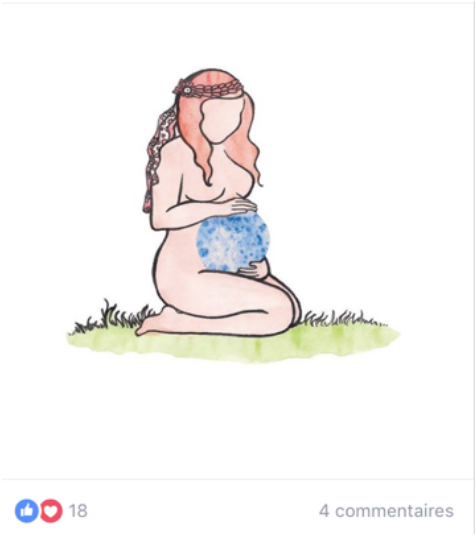
[497] Certaines d'entre elles, dont le flyer du *body mind movement* et les deux suivantes, ont été diffusées entre décembre 2017 et avril 2018.

globalisées, qui proviennent de différents sites, tels que des sites néo-païens ou new age. Certaines images proviennent directement du site *Pinterest* (une base d'images virtuelles)[498]. L'iconographie se caractérise par l'éclectisme de ses références. Elle est présentée dans un visuel simplifié, combinant art naïf et art-thérapie. Les images représentent une féminité archétypale et l'idée d'une « Mère-nature ». Une autre de leurs caractéristiques est la représentation minoritaire de l'esthétique locale maya chiapanèque (cette esthétique apparaît surtout sur les flyers d'événements locaux).



Les femmes représentées sont généralement typées caucasiennes[499] et l'expérience de la grossesse est idéalisée, voire sensualisée, avec la représentation d'un féminin gracieux, élancé, aux cheveux longs, souvent dénudé et aux traits détendus. Elle figure généralement dans un environnement naturel, avec la présence récurrente d'éléments comme l'eau, la lune, les plantes ou les fleurs, ceci dans une en mise scène esthétisante.

[498] Il est possible de s'y abonner et de publier ou de charger des photographies et d'autres images.
[499] Ceci peut être notamment lié au fait que la culture new age est produite par et pour des « femmes blanches » (Crowley, 2011 :18). A ce propos, voir l'introduction au livre de Karlyn Crowley, *Feminism's New Age, Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. Son livre cherche à comprendre « comment et pourquoi les femmes blanches sont si captivées par les langages et sensibilités du New Age ». Analysant les narrations de ces femmes, Crowley associe ces causes au sentiment d'impuissance que ces femmes disent ressentir au sein des religions traditionnelles. Une impuissance dans leur capacité de se « connecter » avec le monde transcendantal, d'interagir avec lui « en leurs propres termes ». Malgré les logiques raciales du New Age, il contribue, selon elle, au renforcement de l'*agency* des femmes (Crowley, 2011 :20-21).





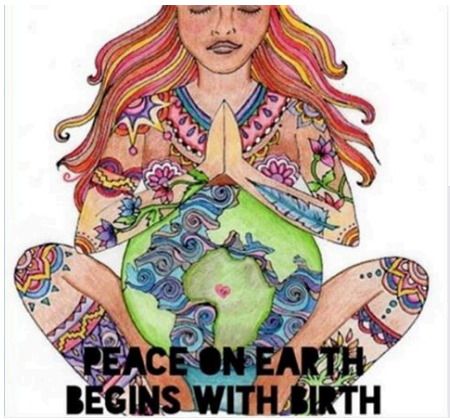
Comme l'indiquent les images ci-dessous, la terre y est représentée comme un organisme vivant qui s'intègre à l'anatomie féminine, comme un élément fécondé par ce féminin archétypal.

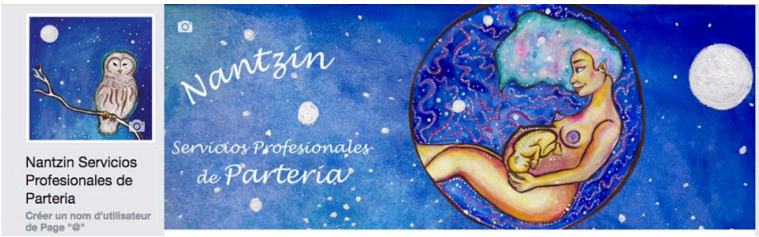






L'absence totale des hommes que nous constatons sur toutes ces images souligne la volonté de mettre en avant le rapport privilégié, voire exclusif, des femmes à leur biotope naturel. Elles sont représentées comme des gardiennes de la « Terre-Mère », corporellement en phase avec le monde vivant.

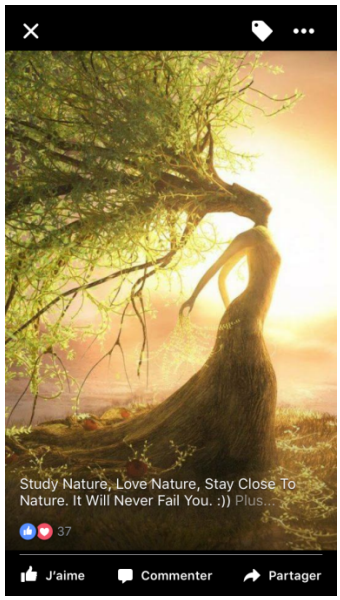




La « féminité » est aussi décrites dans ses facultés reproductrices perçues comme pacificatrices, enfantant une nouvelle humanité de paix et d'harmonie avec la nature. Elle incarne donc des valeurs de fécondité et de sérénité. Dans certaines de ces images, les femmes sont présentées en tailleur, dans une posture méditative ou en prière.





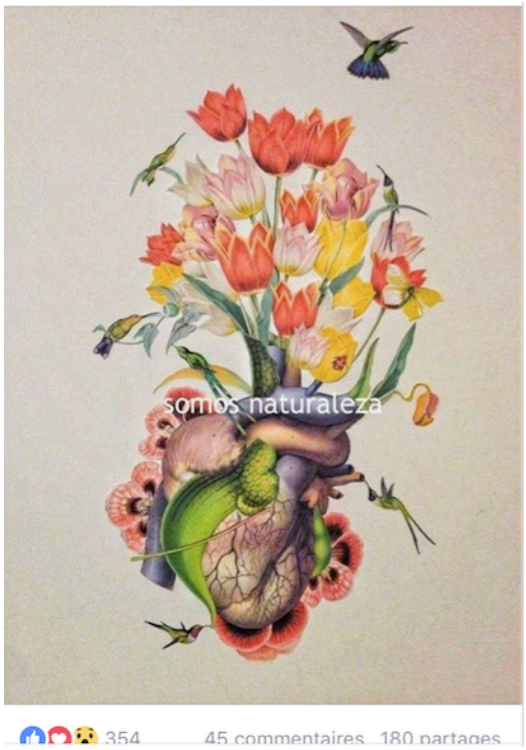


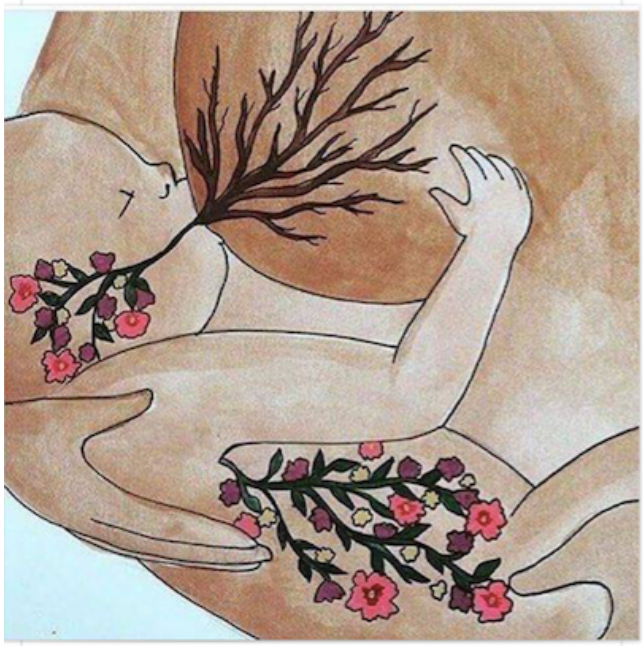
Leur regard est toujours tourné vers la nature. Nous n'apercevons que rarement les traits précis de leurs visages. Ceux-ci semblent s'effacer dans le paysage même, indiquant l'idée d'une porosité entre les frontières de la femme et son écosystème, mais aussi la référence à une figure archétypale. C'est un féminin biologisé qui est représenté, et la nature se trouve, à son tour, féminisée, comme on l'aperçoit sur les images précédentes.





L’accent n’est pas mis sur son visage, il se centre sur son corps, un corps fécond. Sur l’image de droite ci-dessus, il est écrit : « Je prends soin de mon utérus, comme je prends soin de la terre. J’aime maman terre, comme j’aime mon corps ». Cet énoncé traduit un système de correspondance qui ressemble fortement à celui du New Age, et en particulier à l’idée selon laquelle ce qui se passe à l’intérieur se répercute à l’extérieur. Cette idée postule donc un lien de réciprocité entre les organes génitaux des femmes et la terre elle-même. Sur l’image de gauche, toujours ci-dessus, est écrit « La femme possède un organe en plus qui communique directement avec l’énergie de la terre ». Cette idée renforce encore la représentation d’une femme biologisée, en communication organique directe avec la terre. La terre est dans ces images un élément spiritualisé, puisque l’on parle d’« énergie » pour s’y référer.





Nous pouvons également observer une autre métaphore, celle des racines pour l’allaitement, évoquant cette fois l’image de la terre nourricière.



La Terre - Coatlicue - dans sa représentation mexica classique.
Musée national d'Anthropologie de Mexico City.

Cependant, ces images contrastent avec les représentations classiques de la terre au Mexique, notamment dans les traditions Mexicas (aztèques), ou *Coatlicue* en langue nahuatl[500]. La terre est considérée comme la représentante de forces parfois contraires : la vie et la mort, la renaissance et la fertilité. Cette représentation est associée à l'agriculture et à la nourriture (Taub 1995). Comme nous le voyons sur l'image ci-dessus, *Coatlicue* prend la forme d'une figure féminine à l'apparence hideuse, entourée d'un serpent, tout en contraste avec les images néo-païennes. Elle s'apparente en effet davantage à un monstre, avec sa grosse tête recouverte d'écailles, ses deux yeux ronds et fixes, sa bouche pourvue de quatre crocs et dardant une langue fourchue (Klein 2008)[501]. Ceci nous renvoie à la question de la dimension

[500] Source de l'image : http://cesdieux.com/wp-content/uploads/2011/08/coatlicue.jpg, consulté le 12 avril 2017. Il s'agit d'une statuette exposée au Musée national d'Anthropologie de Mexico City.
[501] Pour une explication détaillée de l'histoire des interprétations de cette statue, voir l'article en ligne de Cecelia F. Klein « A New Interpetation of the Aztec Statue Called Coatlicue, *Snakes-Her-Skirt* » (2008),

idéologique du New Age et au rôle des images dans les processus d'aseptisation des spiritualités indigènes et des réalités socio-économiques (Galinier 2011 ; Galinier et Molinié 2006). L'idée d'harmonie new age contraste avec les relations historiques avec les terres au Mexique qui, comme nous l'avons vu, sont source de conflits depuis la colonisation. Néanmoins, malgré ce visuel *a priori* apolitique qui tient dans une spiritualisation de la terre comme « énergie », nous devons replacer ces discours dans leur contexte historique et politique. C'est bien ce que suggère en particulier Elizabeth Carlassare (Carlassare, 2016 :337). Cette contextualisation permet de montrer que la représentation d'une nature féminisée, d'un féminin maternel et d'un féminin écologique se rapproche d'une rhétorique altermondialiste, comme l'illustre l'image ci-dessous (diffusée dans le contexte des réseaux de l'association chiapanèque sur Facebook en 2017).



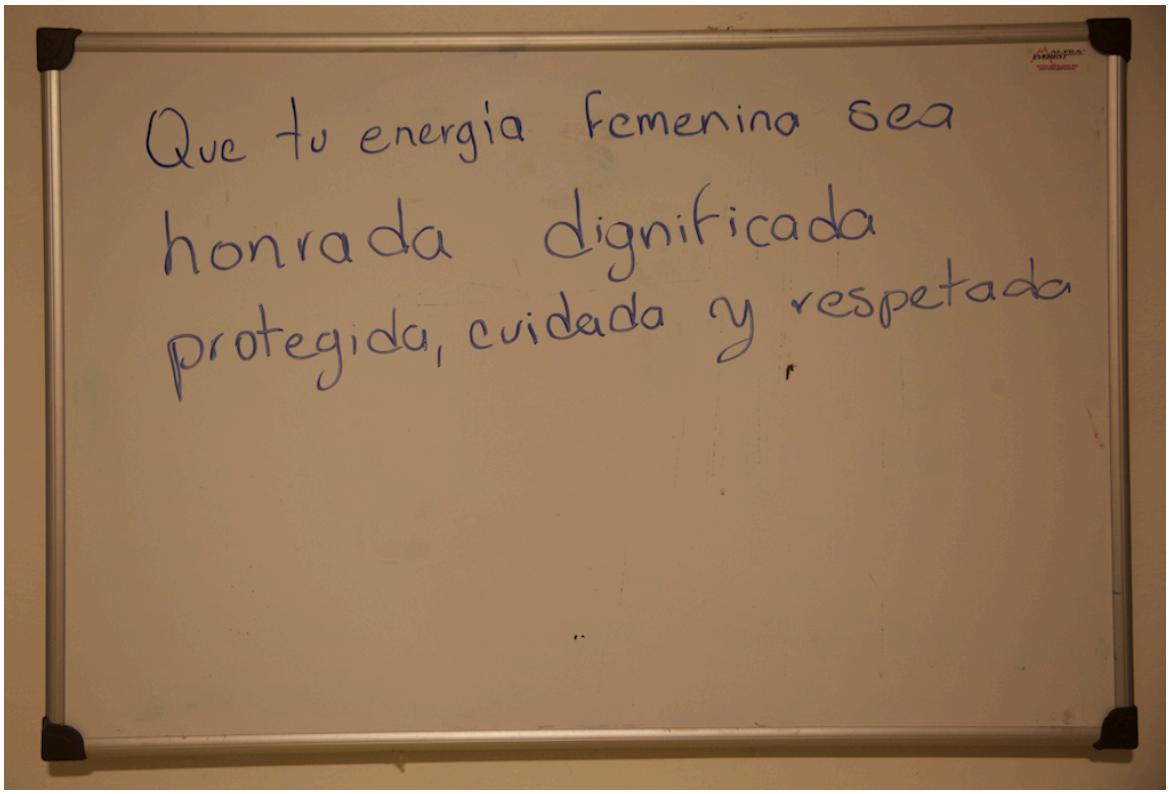
https://read.dukeupress.edu/ethnohistory/article-abstract/55/2/229/8755/A-New-Interpretation-of-the-Aztec-Statue-Called?redirectedFrom=fulltext, consulté le 20 avril 2018.

En effet, la récurrence de certains éléments souligne l'usage d'un lexique spécifique, celui de l'accès privilégié des femmes à leur environnement, ceci en tant que mère (le père ne suscite pas une telle représentation). Dans ces représentations s'opère la mise en image d'une idéologie naturaliste[502], qui constitue un outil de résistance face à l'autorité du médical et à l'industrie chimique sur les corps comme sur la nature (Pasche 2015, 2016). L'idéologie naturaliste a été au centre de nombreuses critiques féministes en raison de convergences entre « un agenda environnementaliste et un agenda maternaliste » (Badinter 2010 – cité par Pasche 2016). Dans des contextes de pratiques traditionnelles, comme celui des sages-femmes du Chiapas, région dans laquelle la médecine hégémonique n'est pas toujours une référence, un tel visuel néo-païen revalorise les pratiques naturelles autour de la naissance, mais aussi les relations écologiques à l'environnement[503].

[502] C'est-à-dire la résurgence du « naturel » par un *retour* à la nature. Au sujet de cette idéologie sous-culturelle, voir : Florence Pasche Guignard "Nurturing the Sustainable Family. Natural Parenting and Environmentalist Foodways in Francophone Contexts". *In :* Pasche Guignard Florence et Cassidy Tanya M. (eds). *Mothers and Food. Negotiating Foodways from Maternal Perspectives*. Bradford : Demeter Press, 2016, pp. 55-69.

[503] Dans une recherche future, il serait intéressant d'élargir les perspectives à l'analyse du poids des images sur les représentations du corps, l'expérience de la grossesse et les pratiques de genre dans les milieux holistes. Puisque ce cas a été réalisé sur la base d'une ethnographie courte, de type exploratoire, nous n'avons pas davantage étayé le contexte social et l'histoire des luttes des sages-femmes de San Cristóbal de Las Casas. L'intérêt s'est porté plus particulièrement sur les registres de genre dans le visuel, afin de montrer la diversité des langages néo-mayas en fonction des contextes socio-historiques.

8.3.2. « Terre-Mère » et complémentarité de genre dans les cercles de renouveau maya du Yucatán



Inscription affichée dans un centre holistique de Mérida, le 22 décembre 2014. © Laetitia Gessler

« Que ton énergie féminine soit honorée, dignifiée, protégée, soignée et respectée » (*Que tu energía feminina sea honrada dignificada protegida, cuidada y respectada*). Ce message est affiché dans la salle de pratique d'un centre holistique de Mérida, dirigée par une femme[504]. Ce second cas d'étude contraste avec l'association du Chiapas. En effet, alors que l'association mettait en avant la centralité du féminin dans son statut maternel, les discours du centre se focalisent sur la centralité du masculin et du féminin dans leur polarité. Lors de mon dernier terrain au Mexique, entre décembre 2014 et février 2015, je rencontre un groupe de femmes à Mérida qui gèrent plusieurs centres holistiques. Ces femmes circulent dans le même réseau virtuel (Facebook) que l'association chiapanèque. La directrice du centre, dont nous venons de présenter l'affiche, s'appelle Maria. Elle-même et les femmes qui participent aux activités qu'elle organise ont des parcours de vie difficiles. Ce centre se donne comme objectif principal de constituer un espace d'accompagnement psycho-spirituel des femmes. Lors de plusieurs entretiens, les participantes me confient avoir vécu des violences sexuelles et conjugales. Maria y propose, entre autres, des cours de yoga, de danse-thérapie, une lecture

[504] Le nom du Centre est ici rendu anonyme.

de la cosmovision maya et des thérapies alternatives comme le reiki ou la thérapie par les roses. Elle loue aussi ces 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 du Mexique »[505], dont elle est membre depuis 2015. Maria, qui a 31 ans, a des ascendants mayas. Elle a grandi au Yucatán dans un environnement urbain, au sein d'une famille de témoins de Jehova. Famille avec laquelle elle dit avoir totalement rompu afin de « cheminer sur les pas des Anciens Mayas » (Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique)[506].



Autel religieux chez Maria avec la figure de la Vierge de Guadalupe au centre. On aperçoit aussi des objets rituels et symboliques, tels que des percussions, des plumes, une bougie et un encensoir, le 22 décembre 2014. © Laetitia Gessler

[505] 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. L'association est créée en tant que telle dans les années 2000. Elle coordonne des rencontres de représentants indigènes continentaux et des Caraïbes. Ces rencontres réunissent des « médecins herboristes » et des « prêtres mayas ». Elle travaille « pour le développement et la promotion des valeurs de la Culture Maya ». Elle célèbre également des cérémonies « spirituelles mayas ». Parallèlement, elle mène un combat social en luttant contre « toute forme de discrimination culturelle et de marginalisation sociale et économique du peuple maya ». Dans ce cadre, elle diffuse des informations sur les réalités historico-sociales locales. Elle prône enfin « l'éducation et la transmission des valeurs ancestrales ». Ces sources proviennent du document officiel du groupe, reçu à Mérida lors de leur Assemblée générale, le 21 décembre 2014.

[506] Deux entretiens ont été réalisés avec Maria, l'un dans son centre, le 22 décembre 2014, l'autre le 17 janvier 2015, dans un café de Mérida. Maria met du temps à me faire confiance. Elle cherche la réciprocité dans notre échange. Elle est en effet fatiguée des chercheurs qui prennent sans rien donner en retour. Une manière d'atteindre cette réciprocité a été de lui donner des séquences filmées des cérémonies et des soins ainsi que des photographies de rituels et des portraits réalisés par Laetitia Gessler.

Elle est au bénéfice d'études supérieures en psychologie appliquée et intègre la petite classe moyenne mexicaine. Lors des entretiens, Maria se dit critique vis-à-vis des féminismes métis, yucatèques et des féminismes occidentaux, qu'elle juge « élitistes ». Elle les qualifie aussi d'« ethnocentriques » et comme sources de conflits entre les genres. Elle dit privilégier, quant à elle, les principes mayas de « dualité, d'équilibre et de complémentarité » entre les genres. Maria s'inspire par ailleurs de la théosophie de Helena Blavatsky (1831-1891) [507] et de diverses sources psycho-philo-spirituelles, en référence au concept de Nadia Garnoussi (2005)[508].



Centre holistique de Maria. Sa bibliothèque, avec des références telles que le glossaire de théosophie de H. Blavatsky, des ouvrages sur la nutrition, les plantes, l'œuf de Yoni en obsidienne (une pratique traditionnelle gynécologique maya) ou la thérapie familiale, Mérida, le 22 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Le 21 décembre 2014, j'assiste à une « cérémonie de solstice d'hiver » dans son centre. La

[507] 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). Ce courant « recherche la connaissance divine par des savoirs occultes ou spirituels » (Gutiérrez Zúñiga et Medina Jesus, 2012 :224).

[508] C'est-à-dire des recompositions hors du religieux institutionnel, situées à la « frontière de la psychologie, de la philosophie et de la spiritualité, et qui exploitent des thématiques comme celle de la « sagesse » (Garnoussi, 2005 :198). Cette catégorie ne se situe, chez Garnoussi ni clairement dans le New Age, ni clairement dans l'ésotérisme. Elle désigne des lectures davantage psychologisantes, s'inspirant d'une philosophie de « travail sur soi » (Garnoussi, 2005 :202). Chez Maria, on observe des frontières poreuses entre ces différentes ressources. Par son parcours, elle s'inscrit clairement dans des tendances néo-mayas, mais elle s'inspire aussi de ces sources psycho-philo-spirituelles, telles que la « nutrition holiste » ou encore la « bio-généalogie ».

cérémonie est donnée par les membres des Anciens Mayas du Mexique. Maria est membre de ce conseil et est l'unique femme jusqu'à ce jour.



Le comité exécutif de l'association des Anciens Mayas du Mexique, avec la sœur de la présidente (non-membre) et Maria, Mérida, le 21 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Le maître de cérémonie, un *H'Men* local, me dit qu'il s'agit d'un « rituel de reconnexion avec les astres », par des prières « aux quatre éléments et quatre directions »[509] (Don Valerio, entretien du 11 février 2015, Mérida, Mexique). Le rituel met en scène les relations entre les humains et leur environnement, à travers un culte dédié aux cycles naturels[510]. Avec la photographe Laetitia Gessler, nous accédons à cet événement grâce à Yax Kin, un guide spirituel maya de la région, qui a représenté lors de ce terrain un informateur privilégié. Yax Kin nous intègre au cercle d'Anciens Mayas du Mexique, dont il n'est pas directement membre, mais avec lequel il collabore régulièrement[511].

[509] Pour des explications sur la représentation du solstice chez les Mayas préhispaniques, voir De la Garza (2002 :80) et Fuente (2002 :142).
[510] Sur le rituel, en tant que reproduction de relations spéciales, voir (Housman 2012).
[511] Pour participer au rituel, en plus du contact avec Yax Kin, nous avons dû rédiger une demande d'autorisation aux membres du Conseil des Anciens, avec la présentation du projet de thèse, du reportage ethno-photographique et en précisant nos intentions de publication. Pour donner suite à cette lettre, le Président du Conseil, Don Valerio, nous autorise à photographier et filmer le rituel ainsi qu'à effectuer des entretiens avec les participants.



Sur cette image sont présents les Anciens du Conseil, qui inaugurent le rituel avec leurs instruments préhispaniques, Mérida, le 21 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Pendant le rituel, Maria, la directrice des lieux, est effacée et passive. Elle ne prend jamais la parole et n'est jamais invitée à se positionner au même rang que les Anciens. A l'issue de la cérémonie, nous avons un moment d'échange toutes les deux, sans présence d'un tiers. 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.



Sur l'image, Yax Kin se prosterne pour la « prière au feu sacré ». Le rituel est réalisé en langue maya yucatèque, un nombre plus important d'hommes que de femmes y participent, Mérida, le 21 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Le lendemain, durant le premier entretien formel avec elle, je reviens, dans mes questions, sur cette notion en relation avec l'événement de la veille :

> [elle mobilise les différentes questions qu'elle a adressées elle-même à ce sujet aux Anciens du Conseil des Mayas] Donc ils expliquaient, c'est 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. Donc ça a été comme, « à voir, j'aimerais en savoir plus ce sujet. Qu'est-ce qu'il se passe ? » Et alors, ils m'ont parlé au sujet de ce qui a autant d'importance, la terre est aussi importante que l'eau, aussi importante que le feu, aussi importante que l'air. On ne pourrait pas dire que l'un vaut plus que l'autre, mais il y a une claire différence entre chacun de ces éléments (Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique).

Dans son approche différentialiste, qui sous-entend une égalité des genres, il y a une différenciation des rôles, qui s'associe à des qualités inhérentes. Le travail passif, intérieur et invisible avec la terre revient aux femmes. Tandis que les hommes occupent un rôle matériel, plus actif et visible avec le feu, symbole du ciel.



Sur l'image, deux membres du Conseil des Anciens mayas « travaillent avec le feu sacré », une plante, préalablement humidifiée, est approchée du feu puis utilisée pour « purifier » les participants, Mérida, le 21 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Si nous analysons cette approche sous l'angle de la subversion ou de la stabilisation des structures de pouvoir entre les genres, selon la grille de lecture de Linda Woodhead (2012), il est possible d'affirmer que celle-ci ne tend pas nécessairement à une transformation radicale de ces structures. La complémentarité constitue ici le langage dans lequel s'opère une reproduction des rôles de genre durant la cérémonie.



Les participants observent silencieusement l'un des membres du Conseil des Anciens qui dédie une prière à l'eau sur l'autel maya. Les bougies sont allumées les unes après les autres, en continuité avec « l'élément feu » et seront ensuite jetées dans le feu central, Mérida, 21 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Bien que la notion préhispanique de « complémentarité » semble légitimer dans la pratique le maintien d'une invisibilisation des femmes, celles-ci trouvent 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 organise la mise en place et l'interprétation de ce rituel maya. Le récit suivant, extrait d'un deuxième entretien avec Maria, illustre cette représentation. Son discours souligne précisément cette relation considérée comme privilégiée entre les femmes et la terre :

> [parlant du fait de retrouver sa féminité perdue] Et donc j'ai été plus dans le travail avec la terre et les plantes (…). Et c'était de m'enlever les chaussures et de pénétrer la terre avec mes pieds pour la sentir et – et 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, et 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 (Maria, entretien du 17 janvier 2015, Mérida, Mexique).

C'est à la suite de cette séquence que Maria déclare avoir rompu avec les mouvements féministes mexicains qui cherchaient un renversement des structures de pouvoir. Dans ce sens, et sur la base d'une vision dualiste, elle affirme lors du premier entretien avoir mis fin, à

ce moment précis de sa vie, à une « lutte intérieure », réalisant que, 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 forte, 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. Je commence à voir mon image, mon visage commence à changer. Je vois mes yeux comment ils se transforment. Et, je vois dans mes yeux l'image d'un homme, comme si c'était un homme, et les yeux comme ça comme une furie, mais une furie, et ça me faisait peur : je croyais que j'étais pure paix et amour, et que je voulais laisser le meilleur aux gens. (…). Je me dis « allons alors à l'énergie féminine », et alors… c'était comme si je n'avais pas de peau, ou de chair. Comme si je ne me sentais pas (…). Sentir comment toute cette furie pour 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 chemin féministe où j'étais n'était pas intégré depuis l'amour, mais depuis ce même côté de la violence, non ? Parce que je ne m'identifiais pas avec tout ce féminin sacré, mais j'étais motivée 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 égo (…).
> *Manéli : Oui, et je voulais te demander, comment tu définis le féminin sacré ?*
> Maria : Un féminin que se meut depuis 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. C'est comme ça que je me suis rendue compte que les femmes du Yucatán, féministes, je ne sais pas aux autres endroits, mais ici, la majorité ont un cancer, un cancer de la matrice, cancer dans les parties très féminines. Mais, tu vois, le corps nous parle (…) dans cette vie je suis venue comme une femme, mais dans une autre vie j'ai eu un corps d'homme, mais dans cette vie j'ai ce corps alors je dois l'accepter et l'honorer. (Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique)

Ce schéma narratif a été récurrent dans les entretiens avec les néo-mayas, celui de la rupture avec les épistémologies féministes mexicaines en raison de leur radicalisme [512]. Les néo-mayas 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, qui accuse le christianisme d'andocentrisme et d'être ainsi responsable des inégalités de genre (Fedele 2013b). Dans le discours de Maria s'ajoute une dimension thérapeutique dans le rapport à la terre. Ainsi, tout comme dans les images de l'association chiapanèque, le discours de Maria promeut une « relation de soins » entre la terre et l'organe reproducteur féminin. 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. Reconsidérer les relations avec la Terre-Mère en termes de dualité masculin/féminin est ainsi une réponse au machisme de la société mexicaine. Cette tendance rejoint les discours, analysés par Masson (Masson, 2009 :313), qui externalisent le sexisme et

[512] 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 aussi (Masson, 2009 :313).

le patriarcat, discours appelant à une appropriation endogène et stratégique des héritages culturels.

8.3.3. Conclusion comparative

Ces représentations genrées articulées aux éléments naturels (les hommes associés au feu / les femmes à la terre) s'inscrivent dans la même dynamique que les discours de la Tradition Maya Solaire. Elles peuvent être qualifiées « d'essentialisme stratégique » (Becci et Grandjean 2018). Une approche anthropologique, qui tiendrait compte des expériences subjectives, pourrait rapprocher ces deux cas à des « spiritualités féministes » telles que définies par Anna Fedele (2013). Dans ses recherches sur les pèlerinages alternatifs et les spiritualités de la déesse en Europe, Fedele (2013b) propose, entre autres critères, l'« énergie » comme une notion centrale, l'usage de questions de genre comme des éléments à la base d'une critique sociale et religieuse, de même que l'importance accordée à la connexion avec la Terre-Mère. En intégrant les dimensions structurelles à ces deux cas, nous nous apercevons qu'il existe une association stratégique entre femme et écologie, mais d'une manière que nous pouvons qualifier de différenciée. Dans le premier cas, les références visuelles dérivent des réseaux globalisés de spiritualités holistes et néo-païennes. L'accent est mis sur une féminité biologisée définie par un statut maternel *naturellement* destiné à l'écologie. La représentation d'un rapport harmonieux et écologique avec son environnement naturel permet de revaloriser l'idée du « féminin » dans un univers social fortement marqué par les contextes religieux patriarcaux, évangéliques et catholiques. Le discours écologique permet en outre de repenser le corps sous l'angle d'une démédicalisation de la grossesse. Dans le second cas, les discours autour d'éléments naturels visent, cette fois, à repenser les rapports de genre sous un angle dualiste, en termes de complémentarité. L'association symbolique des femmes à la terre agit comme une métaphore performatrice (pour les femmes) de rapports de genre plus harmonieux. Bien qu'en apparence la dimension des luttes sociales semble neutralisée, avec un accent mis sur le symbolisme spirituel, ces métaphores naturelles remplissent véritablement des fonctions politiques. Elles agissent comme des ressources dans un contexte de violence domestique ordinaire[513] et proposent des formes d'auto-reconstruction. De plus, ces métaphores naturelles sont aussi des outils de décolonisation des imaginaires, car les mouvements de renouveaux mayas d'Amérique centrale cherchent à « purifier » le champ de la spiritualité des valeurs chrétiennes (MacKenzie 2017). Dans ce

[513] Plusieurs femmes du réseau de Maria disent avoir subi des violences sexuelles familiales ou conjugales.

dernier cas, si la tendance n'est pas de renverser l'ordre établi, il est toutefois question de réformer, à travers ce symbolisme, l'ordre traditionnel, tout en améliorant la position des femmes au sein du Conseil. Nous pouvons parler ici d'une spiritualité de « quête », en référence à la grille de Linda Woodhead (2012)[514] :

> 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 (Woodhead, 2012 :44).

Dans ce second cas, les catégories de genres sont perçues comme *spirituellement* différentes (Palmer, 1993 :346). Cette rhétorique spirituelle (que ce soit sous une forme imagée ou verbalisée) sous-tend toujours une critique sociale. Dans le premier cas, la stratégie est la revalorisation d'un « féminin » dans sa fonction éco-maternelle. Dans le deuxième cas, les discours réifient une conception binaire du genre (masculin/féminin), bien que les transidentités soient admises[515]. En ce sens, ces spiritualités néo-mayas forment un espace social normatif, fondé sur un principe ambigu, celui du *Neither embracing nor rejecting dominant patterns* à l'image des NMRs étudiés par Angela A. Aidala (1985) :

> Like their nineteenth century counterparts, contemporary religious movements have offered absolute definitions, ideals, and rules regarding men, women and their relations. (…) Neither embracing nor rejecting dominant patterns yet having low tolerance for the ambiguity incumbent upon being caught between (Aidala, 1985 :310-311).

Dans le cadre de ces deux contextes de construction du genre, les rituels et entretiens biographiques indiquent une diversité de postures à l'intérieur de ce principe ambigu, révélant les limites de la grille de lecture « patriarcal *vs* féministe », c'est-à-dire reproduction du pouvoir ou subversion de celui-ci. Dans le contexte de ses analyses sur le genre et la sexualité dans les NMRs[516], Susan J. Palmer souligne cette complexité des postures en la matière :

> First, evidence shows that new religious sex roles are considerably more diverse than Aidala acknowledges, challenging previous classifications as "patriarchal" or "feminist." Second, they are more fluid in their patterns of gender and authority than Aidala's more static portrait suggests (Palmer, 1993 :344)

[514] Woodhead illustre ces spiritualités de quête à travers les exemples de la néo-sorcellerie et du mouvement new age.

[515] A ma question sur la position des personnes *queers* 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 s'identifient le plus. Les éléments naturels (terre/ciel) demeurent dans cette binarité masculin/féminin.

[516] Notamment the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) ; the Rajneesh Movement et the Raelian Movement International et the Institute of Applied Metaphysics (IAM). Certains de ces courants ont, d'ailleurs, influencé la Tradition Maya Solaire, vue au précédent chapitre.

8.4. Mobilité et genre : trois portraits à Mérida

8.4.1 Alejandra et la position des femmes métisses dans les renouveaux mayas du Yucatán

Les interactions avec Maria sur le terrain nous permettent petit à petit d'entrer en contact avec d'autres femmes qui collaborent étroitement avec elle ou circulent dans ses réseaux. C'est le cas d'Alejandra, qui se décrit comme « thérapeute alternative ». Alejandra, qui pratique des thérapies par les roses, est une femme métisse qui pratique le « massage otomi » (tradition réinventée)[517] et iridologue (thérapie par les yeux)[518]. 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. Nous la rencontrons une première fois lors de la cérémonie du solstice d'hiver, au centre de Maria. Lors de ce terrain, réalisé en dehors de la Tradition Maya Solaire, il nous est apparu clairement que les mêmes 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, à des ateliers de thérapies par la danse et le mouvement). L'entretien biographique et les photographies d'Alejandra ont été réalisés chez elle, après un soin de « massage otomi » prodigué à Laetitia ainsi qu'à moi. 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 »). A 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 qu'elle intègre], on est pas Mayas ou indigènes, ou quoi… on est métisses.., c'est eux les chamanes… mais, tu vois, on a quand même un peu cheminé dans notre coin…[Rires][519] (Alejandra, échanges informels du 15 janvier, Mérida, Mexique).

Nous constatons que ses discours sont fortement ancrés dans la notion d'autorité, associée ici au « chamanisme » et à « l'indigénéité ». Alejandra reconnaît formellement l'autorité des Anciens Mayas, un champ structuré autour d'un pouvoir masculin. Mais elle reconnaît aussi, avec modestie, le travail des femmes métisses, thérapeutes alternatives. Elle relit ainsi ces deux positions dans le champ de la néo-mayanité, plus spécifiquement en termes de divisons de genre. Chez elle, Alejandra possède trois autels religieux. Ces autels font cohabiter des

[517] Massage intégrant des techniques associées aux cultures otomis du Mexique central.
[518] Selon elle, cette technique permet de diagnostiquer des maux organiques et émotionnels par l'observation des yeux.
[519] Alejandra, qui a beaucoup voyagé en Belgique, communique en français lors de cet échange.

objets de différentes traditions. Ils témoignent de la diversité de ses références et de sa mobilité spirituelle. Cet hétéroclisme reflète aussi la circulation transnationale d'objets, d'imaginaires et de concepts. Par exemple, sur l'autel principal ci-dessous, on observe, de gauche à droite : un tambour chamanique (dans sa housse), un cerf d'origine huichol, un lotus porte-bougie, une rose séchée, une icône de la Vierge de Guadalupe, une photographie de la thérapeute, une statue de bronze de Shiva, 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, un calebasse d'eau, un porte-encens de *copal*, une pyramide de cristal de quartz, une sac de quartz et un coussin de méditation avec quartz disposés en étoile.



Autel principal d'Alejandra dans sa salle de pratique, le 15 janvier 2015. © Laetitia Gessler

Sur l'autel de l'entrée, imagé ci-dessous, on aperçoit un bol de graines de maïs, une statuette de Siddhârta, un boomerang aborigène, des plumes de paon, des poupées russes, de l'encens de *copal* et au centre, la figure de la Vierge de Guadalupe.



L'un des autels d'Alejandra dans son cabinet en périphérie de Mérida, le 15 janvier 2015. © Laetitia Gessler

Lors de l'entretien, Alejandra me dit avoir été, pendant longtemps, marathonienne de haut niveau. Son récit de vie débute par cette activité. Depuis l'âge de cinq ans, elle « court et gagne » sur le plan national. Ses réussites sportives l'emmènent aux États-Unis puis en Europe, pour participer à diverses compétitions internationales. A l'âge de dix-sept ans, elle se blesse gravement, elle ne peut plus courir (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique). Le récit d'Alejandra permet de distinguer des étapes et des phases, ainsi que des facteurs biographiques qu'elle sollicite dans l'interprétation de sa vie (Bertaux 2005). En l'occurrence, son récit est structuré autour de deux éléments biographiques qu'elle interrelie dans son discours. Premièrement, le genre, qui apparaît sous l'angle de ses relations sentimentales[520]. Deuxièmement, le professionnel intervient comme un discours dans lequel elle combine un registre spirituel-thérapeutique et séculier.

[520] Sa mobilité (spatiale et ses choix de thérapies) à l'intérieur du champ du spirituel est relue, par elle, à travers l'influence de ses partenaires.



Alejandra avec les roses qu'elle utilise lors de ses thérapies, dans son cabinet en périphérie de Mérida, 15 janvier 2015. © Laetitia Gessler

Lors de sa blessure, l'initiative de son ami la marque profondément. C'est lui le premier à l'emmener voir une naturopathe à Mexico City. Cet accident l'encourage aussi personnellement à s'orienter vers les thérapies alternatives. Elle découvre alors l'iridologie. A l'âge de dix-sept ans, elle dit avoir débuté un travail de « purification » et une « thérapie de guérison ». Parallèlement, elle travaille à la banque Scotia, elle y occupe un poste élevé au sein de la comptabilité. Son mode de vie est alors basé sur des valeurs familiales, de réussite sociale et de 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 massages (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique). Après neuf années d'activité dans cette banque, elle ressent des « conflits intérieurs » et un manque de sens concernant le matérialisme. Dans l'interprétation de son parcours, « rien est arrivé par hasard », chaque étape aurait été nécessaire à 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 ? C'est donc ce que j'ai fait pour comprendre. J'ai fait mon université, j'ai voyagé, j'ai été en Europe, acheté une voiture, acheté ma maison. Et sont passées ainsi neuf années de ma vie, et moi

> j'étais comme ça « là je ne veux plus de tout ça, je n'en veux plus » (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique)[521].

Sa thérapeute, parallèlement aux massages et à l'iridologie, l'initie petit à petit à d'autres « outils », comme les tarots. Les tarots, qu'elle pratique pour elle-même, l'aident, selon elle, par exemple dans sa décision de quitter la banque. Elle poursuit avec d'autres pratiques que sont l'herboristerie, la réflexologie, la numérologie ou 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 sept heures du matin, jusqu'à 15h, je vois des patients, des yeux et je les dessine. J'apprenais tout ce qu'elle faisait, les points des corps, l'alimentation, sa gestion des plantes. Tout a été oral et pratique, oral et pratique, tout le temps, pendant neuf mois. A côté, j'avais ouvert ma boulangerie avec une amie (…). (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique)

Ainsi, Alejandra circule et évolue dans le *cultic milieu* à Mexico City, dans le cadre d'une relation maître-élève. Sa famille rejette en partie son choix, cela jusqu'à la maladie de son père. Son père est en effet 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 une influence sur l'inflammation de la prostate). Il lui demande de l'aide, Alejandra prie et commence des rituels pour sa guérison. Ressentant les effets bénéfiques de sa pratique, il a alors, selon elle, reconnu ses choix. En attestant ses compétences thérapeutiques dans l'expérience, elle trouve une nouvelle légitimité au sein de sa famille.

[521] Toutes les citations de cet entretien sont des traductions personnelles de l'espagnol au français.



Flyer sur une activité holistique proposée par Alejandra, publié sur sa page Facebook, le 3 mai 2017. © Alejandra

En raison de problèmes d'endettement, Alejandra ferme sa boulangerie et travaille dans un secrétariat comme réceptionniste. C'est durant cette période qu'elle se trouve subitement confrontée à une vision « mystique ». Arrivée chez la dentiste pour un problème dentaire, Alejandra lui parle spontanément de son amie Violeta. A cet instant précis, elle entend « des voix d'anges », qui la guident dans la suite de ses étapes de vie :

> 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 svp 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 (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique).

Elle devient ainsi thérapeute alternative dans les milieux du pouvoir et des personnes influentes de Mexico City. A ce stade du récit, elle intègre pour la première fois le terme de « spiritualité » afin de définir sa pratique, 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 clients, 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 une thérapie personnelle :

> 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. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015, Mérida, Mexique).

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[522].



Pétales de roses préparées par Alejandra pour les massages (sélectionnées, imbibées d'huiles essentielles et séchées), dans son cabinet en périphérie de Mérida, le 15 janvier 2015. © Laetitia Gessler

Si la première partie de son récit est marquée par une imbrication entre la dimension séculière et le thérapeutico-spirituel, sa trajectoire est, dans la seconde partie, relue plus particulièrement en termes de relations de genre. Elle dit avoir traversé un long « parcours de

[522] 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, reliée à la légende de l'apparition de la Vierge de Guadalupe – son apparition à une personne signifiant qu'elle a « des dons de guérisons ». https://larepublica.pe/tendencias/779784-las-rosas-tienen-una-vibracion-energetica-muy-fuerte, consulté le 17 avril 2018.

reconstruction », à travers les spiritualités alternatives, à la suite de ses 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* (1987). Cela la pousse à intégrer un cercle de femmes qui se réunissent autour de l'histoire de Regina, l'héroïne mexicaine au centre du roman de Piña. Au sein de ce cercle de femmes, elle est initiée aux massages mexicanistes et au *temazcal* maya (hutte de sudation). Elle suit deux nouveaux maîtres qui utilisent la thérapie par les roses et sont associés aux mouvements de femmes mexicanistes.



Module de formation à la « thérapie par les roses », donné par Alejandra dans le centre de Maria. Alejandra est allongée pendant que l'apprentie tient une rose à la hauteur de sa tête. La rose remplit comme fonction de donner des « nouvelles informations au corps », le 20 février 2015. © Laetitia Gessler

Le cercle cherche une « guérison collective entre femmes » (*sanación colectiva entre mujeres*). Alejandra est progressivement désignée 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 »[523]. On retrouve la

[523] Au sujet de cette appellation, voir le National Geographic, 2, 2017 : https://www.nationalgeographic.fr/voyage/2017/02/les-meilleures-randonnees-du-monde-ascensions-au-sommet, consulté le 19 avril 2018.

dimension de l'espace symbolique comme registre d'authenticité (Moisa 2011). Comme nous l'avons vu, les monts, dans la culture mexcianiste, sont associés aux lieux de cultes indigènes préhispaniques (Basset 2012)[524]. Dans la suite de son parcours, Alejandra est initiée en tant qu'encenseuse (*sahumeria*), c'est-à-dire « prête » pour aborder de nouvelles étapes initiatiques. Elle va apprendre à combiner différentes traditions indigènes dans ses massages : massages otomis (intégrant le tambour) ; massages aztèques (intégrant les comptes du calendrier) ; la numérologie, par souci d'authenticité (« pour que ça ressemble encore plus à un massage otomi »). Enfin, elle rencontre 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 alternatives.



Flyer des activités holistiques d'Alejandra, publié sur sa page Facebook, le 2 janvier 2017. © Alejandra

Son récit prend alors une tonalité néo-chamanique, celle d'un parcours initiatique sur l'exemple de Carlos Castañeda (1968). 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, les découvertes mystiques, notamment les « voix » à décrypter ou les rencontres programmées

[524] L'appropriation de ces symboles dans les récits de ces personnes confère à leur quête une dimension émique d'authenticité.

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 le discours d'Alejandra, le vecteur de changements importants. Elle se marie à 37 ans. A 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 ils 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 amoureuses[525]. Parallèlement, ils suivent aussi des maîtres néo-hindous en Suisse. Elle explique aussi ses orientations tantriques par des incidents biographiques : par un avortement subi à l'âge de 21 ans ou par son éducation catholique stricte. Dans son discours, elle mobilise un lexique thérapeutique associé à la sexualité « tantrique »[526] (« évacuer, libérer, soigner, guérir, travailler sur cette douleur »). Si elle et son conjoint cheminent ensemble sur cette voix et affichent publiquement l'image d'un couple 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. C'était ça, je n'allais pas l'accuser, parce que de manière évidente j'ai appris beaucoup de ces expériences, non ? Parce que maintenant je peux travailler avec les femmes qui – qui ont vécu ce type de violences, parce que je sais de quoi il s'agit. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015, Mérida, Mexique).

A la suite de rencontres et de voyages au Brésil en quête de visions par l'usage de psychotropes tels que l'Ayahuasca[527], Alejandra décide de quitter son conjoint en 2012 et de s'installer à Mérida. C'est là qu'elle entre en contact pour la première fois avec la mayanité, mais aussi avec le « phénomène 2012 » et l'histoire des calendriers mayas. Elle rencontre Maria, directrice du centre holistique, que nous avons présenté précédemment, 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

[525] Il publie notamment *Sacred Relationships. The Practice of Intimate Erotic Love* (2017) et *Dimensions of Love. 7 Steps to God* (2013).
[526] Sur le néo-tantrisme dans les cercles de spiritualités holistes, voir Florence Pasche-Guignard : « Féminisme et « sexualité sacrée » dans les spiritualités contemporaines du bien-être », à paraître dans la Revue *Nouvelles Questions Féministes*, 2019.
[527] A ce sujet voir, (Losonczy et Mesturini Cappo 2010) : « Entre "l'Occidental" et "l'Indien" : ethnographie des routes du chamanisme "ayahuasquero" entre Europe et Amériques », Autrepart, n° 56/4, 2010, pp. 93-110.

du parcours de Maria. En effet, Maria, à côté de ces différentes techniques thérapeutique, mène un projet psycho-spirituel avec le programme de santé mentale de l'État du Yucatán. A 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 ces thérapies alternatives. Ainsi, Maria ne distingue pas son engagement social de son travail spirituel. Alejandra se met dans 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. A 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.



Figure Flyer des activités proposées par Alejandra en tant que dula, plus spécifiquement accompagnement thérapeutique avec les roses et massages pendant la grossesse, publié sur sa page Facebook, le 10 juin 2017. © Alejandra

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[528]. Les activités dans les communautés indigènes sont axées sur l'encouragement à une appropriation, de la part des indigènes, des héritages endogènes. Les intervenants reproduisent, avec le groupe de femmes, des rites préhispaniques, selon la tradition des Anciens autour des directions, des couleurs et des quatre éléments. Alejandra évoque à ce sujet :

> [Imitant le déroulement des échanges à ce sujet dans les communautés] Je leur dis « J'ai vu que les *Abuelos* [grands-pères] font ainsi dans leurs communautés ». Et ils me répondent : « Ah oui, oui ils font ça ». Et donc, les gens restent avec cette information, et c'est très beau, parce qu'un an après ils reviennent vers moi et me disent : « Ah oui, oui, on a fait la cérémonie et on l'a faite avec des fleurs, avec du pozole [plat mexicain] et d'autres choses, et on a mis les bougies ». Et donc ils se rappellent ainsi leurs propres – leurs propres traditions. Ils s'en rappellent eux-mêmes, et au moment de le faire, de leur dire « tu peux le faire, ce n'est pas privé », c'est à toi, ils se l'approprient ainsi. Et cette fois, on a fait des chants. J'ai fait des chants et ils les ont traduits en maya. Et donc c'était très beau. Et donc moi – la chanson c'est : « Terre mon corps, eau mon sang » et donc moi, je disais « terre mon corps » et eux le disaient en maya ; ensuite je disais « eau mon sang », et ils le répétaient en maya ; et « feu mon esprit », et ils le répétaient en maya. Ou alors, je faisais d'autres chants, et ils me disaient eux-mêmes, « allez, on le fait en maya ». (…). Une femme me dit un jour : « Mon grand-père faisait ce que tu fais et j'ai ses livres ». Je lui dis « regarde, là tu as ton information, récupère-la. Elle est à toi ». (…) C'est vraiment fort. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique)

L'appropriation de la cosmovision maya représente, dans le discours d'Alejandra, une ressource symbolique pour le développement et le renforcement collectif des femmes indigènes. L'accent est mis sur la propriété culturelle et les aspects cosmovisionnels qui établissent des correspondances métaphoriques entre l'organisme humain et le monde naturel. Les membres communautaires sont invités ainsi à repenser leur relation à la nature sous l'angle des cosmovisions préhispaniques. Les frontières entre le monde naturel et les humains sont rendus perméables, à l'instar des traditions néo-païennes occidentales dans lesquelles les relations humains-nature sont pensées en termes organiques (Pike 2009). L'appropriation de la cosmovision maya signifie aussi le renversement des codes de sens chrétiens patriarcaux. En effet, plus tard durant l'entretien, Alejandra souligne l'importance de revenir à des structures sociales pré-chrétiennes. Le fait que cette démarche organiciste/essentialiste soit précisément destinée à des femmes indigènes, victimes de violences domestiques, souligne une volonté de décoloniser les relations de genre. A ma question sur la place des femmes thérapeutes holistes sur la scène du renouveau maya du Yucatán, Alejandra met l'accent sur

[528] Les groupes sont composés d'environ quarante personnes au total.

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. A 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 – de fleurs. Elles ont cette – 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 Maria, lorsqu'elle a invité les Maîtres dans son Centre (…).
> *Manéli : C'est la première fois, non ?*
> Alejandra : A l'intérieur d'un cadre de – du Secrétariat de la Santé (*Secretaría de Salud*), dans un cadre politique, un cadre je 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 ». (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique)

Alejandra, contrairement à Maria, 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 – 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]. (…). (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015, Mérida, Mexique).

Ainsi, le Conseil des Anciens connaît également aujourd'hui des formes d'invention de la tradition. Malgré la pérennité revendiquée avec la mayanité, le Conseil intègre de plus en plus des langages new-agisées. Comme nous l'avons vu, les traditions inventées, dans le sens d'Eric Hobsbawm (2006), se produisent généralement lorsque les « supports » des anciennes traditions ne se montrent plus suffisamment adaptables ou utilisables dans les nouveaux contextes (Hobsbawm, 2006 :15-16). Les membres permanents du Conseil m'ont confié avoir de plus en plus la sensation qu'avec la transnationalisation des leaders mayas, leur association n'est « plus à jour » et qu'elle « perd du terrain ». Intégrer ces langages est une manière de se réinventer pour gagner en visibilité. Dans les deux cas, que ce soit dans les contextes d'appropriations exogènes de la mayanité (à travers l'exemple de la Tradition Maya Solaire)

ou les renouveaux intra-ethnique (comme celui du Conseil des Anciens), nous assistons à la production d'une « non-autochtonéité » à partir d'un retour revendiqué à l'autochtonie[529]. Ce paradoxe indique que les divisions « pureté » *vs* « syncrétique », qui sont émiques, cachent une dimension politique. Les situations ne sont jamais univoques, ni d'un côté ni de l'autre. En référence au travail de Stefania Capone sur le « pur et le dégénéré » dans les discours sur le candomblé de Rio de Janeiro (Capone 1996), ces divisions n'ont pas de « validité anthropologique » en soi. Comme dans le développement de la tradition afro-brésilienne, analysée par Capone (1996), la dimension politique de ces catégories est au fondement de la néo-mayanité comme l'est la négociation des différences au sein de celle-ci. Enfin, Alejandra revendique de manière assumée le « syncrétisme ». Celui-ci n'est en aucun cas perçu comme péjoratif ou significatif d'une spiritualité inauthentique. Au contraire, il est synonyme d'un parcours de vie riche en épreuves. 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 bon tu vois j'aime bien mélanger parce que les formes sont infinies. L'univers est un flux continu d'énergie, il faut le suivre (Alejandra, entretien du 15 janvier 2014, Mérida, Mexique).

Le fait de « mélanger » est ici, en plus, une manière de résister ou de détourner le symbolisme hégémonique diffusé par le Conseil des Anciens, et d'affirmer ainsi, une position singulière dans ce champ.

8.4.2 Le millénarisme new age au prisme du genre chez Ivan

Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, Yax Kin a été un informateur privilégié qui m'a permis d'entrer en contact avec le cercle des Anciens Mayas du Mexique, puis avec Maria et son réseau de femmes thérapeutes, dont fait partie Alejandra. Un autre acteur central de cette recherche, dont je n'ai pas directement thématisé le parcours, mais qui est une personne clé des milieux néo-mayas du Yucatán, est Ivan Baltazar. Celui-ci est apprécié,

[529] A ce sujet, un autre exemple de new-agisation intra-ethnique, sur le terrain, a été la cérémonie de la hutte de sudation pratiquée par Ac Tah, un leader maya du Yucatán, dans un centre néo-chamanique en Allemagne. Ac Tah a, durant cette cérémonie, intégré une réinterprétation new age de cette pratique préhispanique. Si le *temazcal* traditionnel maya, ou hutte de sudation, étaient, selon les époques et les régions, utilisées à des fins strictement thérapeutiques ou hygiéniques (Welch 2002, Groark 2005), elle est aujourd'hui largement new-agisée par les néo-mayas qui utilisent des expressions telles qu'« énergies » ou « alignement des chakras » durant ces rituels. Comme mentionné, nous reviendrons sur ce terrain, qui a eu lieu en Allemagne, dans un article ultérieur centré sur la transnationalisation de la hutte de sudation. D'ailleurs, à ce sujet, voir aussi (De la Torre et Gutiérrez Zuñiga 2016).

même admiré, par les personnes rencontrées dans le cadre de cette recherche. En apparaissant publiquement à ses côtés, il m'a ouvert de nombreuses portes à Mérida et m'a présenté Yax Kin. Ivan Baltazar[530] a 33 ans et est un ex-membre de la Tradition Maya Solaire. Il intègre ce mouvement en 2012, par intérêt pour la prophétie du « changement de paradigme »[531], formulée par Nah Kin. Ses propos à ce sujet témoignent d'une sensibilité new age :

> On est entrés depuis les années 50 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. 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. (Echanges informels avec Ivan, 21 avril 2014, Mérida, Mexique)

Après de longues années dans une voie professionnelle qui ne l'épanouit pas, il est aujourd'hui devenu peintre, cela par « choix du cœur ». Le cœur est, selon lui, le « seul guide fiable dans la vie » (échanges informels avec Ivan, 21 avril 2014, Mérida, Mexique). Ivan adopte une lecture en termes de genre de son activité. La peinture lui ferait, en effet, « couper avec son mental » qu'il associe au « masculin ». Cette « coupure » lui permet, selon lui, « d'activer son féminin ». Originaires de Cancún, les ancêtres d'Ivan sont Mayas. Il se distingue des membres de la Tradition Maya Solaire par sa sobriété et la simplicité de ses rituels, principalement des méditations dans un environnement naturel, 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 les différentes personnes, centres et groupes néo-mayas. Mais il est resté, tout au long de la recherche, mystérieux, refusant de formuler 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 toyo. Paz y bien para ti Manéli*). Il demeure évasif sur son parcours et se confie peu. 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 » » (échanges informels avec Ivan, 21 avril 2014, Mérida, Mexique). Il définit ce « féminin » selon les mêmes qualités essentialisées que la plupart des néo-mayas : une « part intuitive, hors du mental, lunaire, créative, dans la compassion, l'amour inconditionnel, en lien avec l'énergie de la mère qui embrasse tous tes démons, la tolérance et la douceur » (échanges informels avec Ivan, 21 avril

[530] Plusieurs échanges de terrain ont eu lieu entre avril et mai 2014. Ivan était notre principal informateur sur place. Depuis, nous avons tissé des liens d'amitié.
[531] Lorsque je lui demande l'origine de cette vision en matière de paradigme, il me répond : « C'est la roue de la vie ».

2014, Mérida, Mexique). La démarche d'Ivan s'inscrit aussi dans une quête identitaire, il dit peindre pour « récupérer les racines culturelles autochtones d'Amérique du Nord et d'Amérique latine ». Il dit avoir amorcé cette quête de « racines profondes » à la suite d'une « crise existentielle ». Dans ses peintures, il dessine ainsi les archétypes ethniques qui lui « parlent le plus », cela dans un « but méditatif ». Tout comme Alejandra, Ivan affiche aussi une ouverture vis-à-vis de la mobilité spirituelle :

> Il n'y a pas besoin d'être Maya pour être dans cette spiritualité. Tout est syncrétisme 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 racines. (Echanges informels avec Ivan, 21 avril 2014, Mérida, Mexique)

Les spiritualités autochtones sont relues, chez lui, sous l'angle des spiritualités holistes, par la formulation d'une possibilité de nouvelles formes d'identification, qui peuvent être personnalisées, et par l'admission d'une libre appropriation des différentes ressources (Altglas 2014a). A la fin du second terrain au Mexique, Ivan accepte finalement de se faire photographier dans un café du centre-ville, lieu où nous avions l'habitude d'échanger.



Ivan peignant une commande dans une esthétique préhispanique qui convoque l'univers chamanique maya - le jaguar, la présence du feu, les coiffes, les temples, la dimension cérémonielle, Mérida, le 25 février 2015. © Laetitia Gessler

Lors de la cérémonie du solstice d'hiver (Mérida, le 20 décembre 2014), décrite en introduction de ce travail doctoral, je rencontre également Ana. Ana apprécie et reconnaît le travail d'Ivan. J'obtiens un entretien avec elle, en partie grâce à la recommandation d'Ivan.

8.4.3 Logiques de mobilité chez Ana

Le cabinet thérapeutique d'Ana est situé chez elle, en périphérie du centre-ville de Mérida. Arrivées chez elle, avec la photographe Laetitia Gessler, nous entrons dans un univers à part, féerique. Son appartement est rempli d'images colorées, de statuettes de licornes, de figures angéliques et de fées.



Décoration chez Ana. Au centre apparaissent trois figures angéliques. Sur les côtés, sont observables des figures ressemblant à des nymphes ou à des fées, dont l'une s'appuie sur une licorne, Mérida, le 23 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Sa « salle de thérapie », à l'arrière, abonde aussi de livres, d'images, de cartes et d'essences disposées sur une étagère. Ana, qui a grandi dans la religion catholique, est influencée par cette tradition et cela se ressent fortement dans sa spiritualité, qui est axée sur les figures angéliques.



Ana devant des « essences d'anges » qu'elle a elle-même fabriquées. Elle associe chaque essence à un arome, une couleur et un ange ou un archange, Mérida, le 23 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Elle et son mari sont engagés dans les activités de l'Église. Après son divorce, « désillusionnée par le mariage », elle commence à s'intéresser à des univers ésotériques éloignés de son éducation religieuse. 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 raconte entendre des voix depuis toute petite et les interprète depuis son divorce comme provenant des anges. Elle a pris 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 », 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. Ana s'éloigne aussi du christianisme. Aujourd'hui, elle a ouvert son cabinet de « thérapie par les anges ». Elle collabore avec d'autres femmes de Mérida, leaders spirituels néo-mayas et kabbalistes.



Ana, psychologue et thérapeute alternative, dans le jardin de son cabinet de « thérapie par les anges », Mérida, le 23 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Sur le plan professionnel, Ana possède une licence en psychologie de l'Université Anáhuac Mayab du Yucatán. Elle a travaillé dix-huit ans dans le domaine de la psychologie pour enfants en difficultés. Parallèlement, sur le plan des thérapies alternatives, 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 déclare faire parfois des combinaisons de ces différents techniques dans le cadre de ces accompagnements thérapeutiques. Ce dernier domaine, celui de l'angélologie, l'a toujours « fasciné » pour sa dimension « spirituelle », qu'elle définit dans une rhétorique de type théiste (Ammerman, 2013 :30). En ce qui concerne la mobilité, si l'on se réfère à la typologie de butineurs élaborée par Ivan Droz, Edio Soares, Yonatan Gez et Jeanne Rey (Droz *et. als.,* 2016 :6), il est difficile

de dire si Ana a une pratique polyflore, dans un mouvement diachronique progressif, ou monoflore, butinant dans un seul et même milieu, la sous-culture holistique mexicaine. Comme nous l'avons vu, c'est lors d'une réflexion comparative menée avec Yvan Droz, Yonatan N. Gez et Jeanne Rey que la diachronicité apparaît plus clairement dans le cadre du « butinage religieux » (Droz *et. als.*, 2014, 2016). En 2016, ces anthropologues présentent, dans *Social Compass*, les résultats d'une étude comparée qui vérifie l'hypothèse du butinage religieux au Brésil, au Kenya, en Suisse et au Ghana, c'est-à-dire dans différents contextes sociaux ayant en commun un paysage religieux dominé par le christianisme[532]. Les auteurs y développent une théorie critique de la socio-anthropologie de la mobilité religieuse. L'état de la littérature qu'ils décrivent montre les limites des recherches menées dans ce champ d'études entre la fin du XIX[e] et les années 1970. Presque tous ces travaux analysent la mobilité religieuse uniquement sous l'angle normatif de la déconversion, de la déviance et des conversions manipulées (NMRs, *cults*, « sectes »), ou encore, depuis les années 1970, dans la perspective du bris-collage en contexte de modernité religieuse. La plupart présentent aussi un caractère judéo-christiano-centré prononcé, avec comme référence centrale l'idée ouest-européenne de « religion » ainsi que l'opposition négative quelle induit entre fidélité et infidélité. Cette opposition induit un biais, la mobilité ne peut être perçue autrement que sous l'angle de la conversion ou de la déconversion, à savoir en somme comme un régime d'existence transitoire qui précède l'adhésion à une nouvelle appartenance religieuse. La mobilité religieuse a été donc jusqu'alors été pensée sous l'angle réducteur et dogmatique de l'appartenance religieuse exclusive :

> Les théories de la mobilité et de la conversion religieuse se sont développées sur le terreau judéo-chrétien qui, selon le modèle abrahamique, considère la conversion comme un échange exclusif d'appartenance religieuse. Or, au cours du vingtième siècle, les fidèles des mouvements religieux alternatifs ont développé de nouvelles pratiques en Occident. (…) Il est donc essentiel de conceptualiser plus précisément tant le détail de pratiques polymorphes et inclusives que les représentations ou les cosmogonies accumulatives qu'elles peuvent susciter tout au long des trajectoires de mobilité religieuse, tant synchronique que diachronique (Droz *et. als*., 2016 :5).

Les auteurs proposent deux approches du butinage religieux : l'étude de l'itinéraire religieux par les discours, à travers les histoires de vie ; et l'étude du butinage sous l'angle de la pluralité des pratiques religieuses et des représentations sociales. Sur le plan méthodologique, les auteurs proposent une typologie de butineurs et de butinages (Droz *et. als.*, 2016 :6)[533].

[532] Ces études de cas, menées entre 2010 et 2015, reposent sur des observations participantes et 200 entretiens semi-directifs ainsi que l'analyse de documents émiques.

[533] Les butineurs se déclinent en trois idéaux-types : le *polyflore* ; le butineur qui s'intéresse à une couleur de fleur ; et le *monoflore*. Le polyflore pratique le butinage au quotidien, goûtant à toutes les fleurs. Il additionne

Ana butine tout au long de son parcours, goûtant à différentes fleurs au sein d'un même milieu, le *cultic milieu* mexicain, dans un but de compléter sa méthode d'accompagnement initial, la psychologie, mais aussi selon des logiques trajectorielles spécifiques. Elle additionne des « outils » de manière autonome et critique vis-à-vis des institutions. 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 ». Parallèlement, elle est également critique vis-à-vis des activités de l'Église et des pratiques médicales hégémoniques.



Ces « essences d'anges » qu'elle a elle-même fabriquées, Mérida, le 23 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Durant cette phase de sa vie consacrée au butinage, Ana n'est pas encore en contact avec les cosmovisions mayas. Ce n'est que depuis peu qu'elle a intégré des référents mayas. Dans son discours, ce fait est associé à deux événements clés. Premièrement, à la reconnaissance, parmi

---

des pratiques religieuses, de manière autonome et critique vis-à-vis des institutions. Il s'agit du type de butineur observé par Soares à Joinville au Brésil (Soares 2009). Il a été aussi observé à Accra (Ghana), à Nairobi (Kenya) et à Genève (Suisse). La pratique de Rosa, donnée en exemple par Soares et Droz *et als.,* illustre le mode polyflore. Elle « boit de l'eau de tous les fleuves », catholique, spiritisme kardeciste, méthodisme, tant qu'elle se sent « apaisée » et « soulagée » (Droz *et. als.*, 2016 :7). Un autre profil de butineur est le *monoflore*. Le monoflore butine dans un seul « univers religieux », par exemple le milieu évangélique. C'est au sein du christianisme que s'observe le plus souvent ce profil de butineur. Il s'agit de l'autre pôle de la mobilité religieuse, celui de la sédentarité.

« les voix qu'elle entend », d'un « guide » spécifiquement autochtone ; un événement qui suscite d'abord de la peur chez elle, puis de l'enthousiasme. Deuxièmement, depuis qu'elle participe à un réseau de femmes thérapeutes holistes de Mérida ; une participation encouragée par une « chamane »[534] de la région. Elle dit apprendre de cette personne « le travail avec les éléments, le feu sacré, la sagesse des grands-pères ». Elle ajoute avoir « toujours rencontré des gens sur le chemin qui lui parlent de la tradition, tant des peuples indigènes du Yucatán, comme d'autres parties du Mexique » (Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique). Si les recherches de Droz *et. als* (2016) indiquent que les butineurs polymorphes ne recherchent pas nécessairement de cohérence au caractère polymorphe de leur pratique (celle-ci pouvant néanmoins répondre à d'autres exigences sociales, comme la fabrication de liens au sein d'un voisinage), la pratique polymorphe d'Ana est favorisée par son inscription dans un réseau régional et national, et présente une cohérence interne, répondant à des nécessités de développement d'un système thérapeutique propre et à des logiques trajectorielles (de genre et familiale). C'est au dogmatisme du christianisme institutionnel de sa famille, puis, de son conjoint, qu'Ana adopte des représentations et des pratiques alternatives. Dans son récit, suite à son divorce, impliquant une rupture avec l'univers ecclésial, elle dit *revenir* aux « voix » entendues durant son enfance, se réappropriant un univers propre – qui précède son mariage, et son investissement dans l'Église. Par ailleurs, ces « voix » sont modélisées selon les différentes phases de son itinéraire religieux et spirituel, sur des moments qui se succèdent et pour des raisons variées (Droz *et. als.,* 2016 :9). Si durant sa jeunesse chrétienne, Ana 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, avec sa mobilité, ces « voix » prennent des formes issues d'autres traditions religieuses : « des guides hindous, autochtones et soufis ». En effet, durant son parcours, Ana dit avoir étudié le bouddhisme, à la « recherche d'une paix intérieure » suite à un divorce « long et déchirant ». Son divorce marque une rupture dans son récit. Elle change alors de mode de vie et rompt avec les valeurs traditionnelles chrétiennes :

> J'étais contente pour lui. Le divorce allait lui amener la paix. Quant à moi, je suis entrée dans une dépression très forte, très 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 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…! (Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique).

[534] Désignation émique. Elle ne se définit pas elle-même comme une « chamane », elle associe cette catégorie aux personnes qui travaillent directement avec les spiritualités autochtones locales.

Pour interpréter et donner du sens à ses expériences de vie, elle commence à s'intéresser aux « théories du karma et de la réincarnation ». A l'intérieur du *cultic milieu* mexicain, Ana rencontre en particulier Tania Karam, une angéologue connue de Mexico City. Elle se forme auprès d'elle pendant plusieurs années et s'insère ainsi progressivement dans un réseau national de thérapeutes holistes.



Son nom de « guide » sur une affiche présentant ses différentes techniques d'accompagnement, et en particulier la « thérapie par les anges », Mérida, le 23 décembre 2014. © Laetitia Gessler

Ana décrit l'angéologie dans un lexique thérapeutique et new age, fondé sur une conception holiste de la personne (*body-mind-spirit*). Dans l'extrait suivant, dans lequel une séance d'angélologie est racontée, ce double lexique est une composante essentielle de son discours. Ana y mobilise précisément différents registres thérapeutiques, soulignés ici en gras (reiki, guidance, psychologie, médiumnité, soins, écoute, holisme, énergies, etc.) :

> Par exemple, mes patients me montrent, parfois, des **images ou des symboles de leur vie**, et je dis, regarde **je sens** que c'est ce qui se passe avec toi, sur la base de ce que tu me dis, **ce que les anges aimeraient te dire** c'est ça, ça et ça. Pour d'autres personnes simplement l'information arrive. Ma capacité est plus d'**écoute**. On me dit de dire ça, ça et ça. Pour d'autres j'entends tu sais quoi, je sens que cette partie de ton **corps te fait mal**, ce qui signifie que tu as un **blocage**. Il se passe ça avec toi. Chaque thérapeute est différent nous avons **différents canaux**, et chaque personne en développe un. Très peu nombreux sont les thérapeutes qui **développent tous les canaux** même si on les porte tous. C'est passer **l'énergie pour les aider**... les personnes viennent pour **équilibrer** ce que sont leur **centre d'énergie,** comme le **reiki**. Toi tu ne fais que **toucher les gens** et à **travers toi,** il y a **l'énergie des anges**

> qui arrive. Mais tu peux aussi dire **aux anges,** svp **transmettez-leur la paix, la tranquillité**. Et l'atmosphère de la chambre change. Il y a toi, les **anges** et cette personne, tous les autres **anges** qui veulent se présenter. En somme, **tu passes l'information**, et la **guides** durant la thérapie pour **apaiser ces sentiments** qui lui **font du mal**. Et l'**aider** à voir les choses de manière différente (Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique)[535].

A ma question sur la différence entre la conception chrétienne de la hiérarchie céleste et la sienne, Ana répond dans une perspective universaliste, postulant que dans toutes les traditions les mêmes symboles se retrouvent. Elle ajoute à l'approche chrétienne des figures angéliques une dimension thérapeutique :

> Regarde, des anges il y en a dans toutes les religions, c'est ce que nous avons appris en tant que thérapeutes. Il y en a dans la religion hébraïque, la religion islamique, la religion chrétienne, la religion hindoue, la religion orientale, dans toutes, mais on les appelle différemment là-bas. Dieu a créé des anges et les a envoyés pour t'aider, donc on n'est pas encore dans la thérapie alternative. Mais ce qui est nouveau c'est de les avoir intégrés dans le processus de guérison de manière aussi proche. C'est dire ça : « Ah je suis une personne et j'ai la possibilité de les sentir proches et d'agir dans ma vie et me laisser guider et accompagner par les anges. (Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique).

Par ailleurs, le genre est une composante importante dans son récit. Tout comme chez Alejandra, le genre est lu en particulier sous l'angle du « couple ». Elle s'investit d'abord au sein de l'Église dans la notion du couple. Puis, elle chemine individuellement dans le champ des spiritualités alternatives pour déconstruire précisément cette norme du couple et de l'institution du mariage. Elle décide alors d'habiter seule et choisit le célibat, amorçant alors un travail de « développement personnel ». Par cette démarche, Ana s'oppose aux valeurs familiales qui lui ont été inculquées (« une femme sera heureuse et complète lorsqu'elle aura trouvé un mari, procréé, etc. »). Elle adopte aujourd'hui un discours progressiste, qui promeut l'émancipation des femmes. Cette émancipation passe, dans son discours, par une réappropriation spiritualisée de la catégorie « femme » – intégrée à une dualité avec le masculin – puis par une reformulation de celle-ci, en dehors des perceptions sociales hégémoniques :

> Chaque personne a choisi de vivre dans ce moment d'incarnation elle doit savoir assumer l'énergie qu'elle a choisie pour ce moment. Par exemple, si je suis une femme je dois assumer cette énergie féminine et la développer le plus possible. Je peux m'accepter comme une femme, me visualiser comme une femme et prendre ces qualités de femme qui n'ont rien à voir avec la culture imposée. Ou on croit que la femme doit être soumise, qu'elle doit accepter les choses, que la femme est plus sensible et ne peut pas se pondérer. Et ce n'est pas sûr. Les deux énergies, tant masculine que féminine bien assumées t'amènent à un développement sain de ton être. Un développement intégral de tes qualités, de tes capacités et à aimer et prendre du plaisir de la personne que tu es. Le problème c'est quand ça a commencé, quand cette énergie n'a pas permis de se développer par elle-même parce qu'elle a commencé à être ce que les autres croient qu'elle devait faire ou ce que les autres espèrent de moi. (…). Parce que par

[535] Souligné par nous.

> exemple si je crois que la forme d'être d'une femme à tout moment c'est accepter ce que les hommes disent, ne pas se défendre, être soumise, mais d'une manière ou d'une autre je suis contente et heureuse, bon. D'accord, mais la grande majorité n'est pas heureuse ainsi, parce que la soumission implique de ne pas dire des choses, de ne pas exprimer tes désirs vrais, de ne pas te défendre même par moment. Mais de faire ce que le mari, la famille et la société et les autres t'imposent (Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique).

Le fait de faire exister ces catégories sur le « plan énergétique » induit un libre arbitre au niveau des orientations sexuelles, mais « l'énergie primaire » doit tout de même être « assumée ». A ce sujet, son discours est hétéronormatif. Elle encourage aussi à l'*agency* des femmes dans le sens de la « capacité d'agir en vue de » et de « prendre sa place » (Sen 1993, cité par Macleod, 2011 :29), mais, de manière contradictoire, dans le passage suivant, elle rétablit les mêmes stéréotypes déconstruits précédemment, ceci lorsqu'elle explique le travail « d'acceptation » qui incombe aux hommes concernant leur « féminité intérieure ». Ce « féminin intérieur » est précisément associé à des qualités maternelles, et psycho-émotionnelles :

> Dans le cas de l'homme c'est expérimenter cette énergie féminine, qui est la création, le sentir et l'expression de ces sentiments, cette affection, cette sensibilité, cette capacité d'être un homme, pour ainsi dire, maternel avec ses enfants. Et ça non plus ce n'est pas sain, donc à ne pas assumer la totalité de cette énergie vient des désordres, des maladies ou des déséquilibres mentaux, ou des frustrations. (Ana, entretien du 23 décembre 2014, Mérida, Mexique).

8.4.4 Conclusion comparative

Nous retrouvons ainsi, dans le discours d'Ana, les mêmes paradoxes autour du genre que chez la plupart des néo-mayas du Yucatán ou du Chiapas. Certains stéréotypes sont déconstruits, d'autres sont réappropriés et refonctionnalisés dans le contexte d'un discours émancipateur (Fedele et Knibbe 2013). Comme nous l'avons vu, ces personnes circulent dans un réseau local et national, voire transnational, dans lequel sont diffusés les mêmes idées, images et symboles. Ainsi, la notion de « karma » est récurrente dans les discours. Nous retrouvons aussi un intérêt pour les mêmes types de thérapies : le reiki en premier lieu, puis le tarot, l'astrologie, les massages et enfin l'autochtonie, qui intervient généralement en dernier lieu. La figure de la Vierge de Guadalupe, issue de la religiosité mexicaine, représente, comme nous l'avons vu, un symbole de résistance au christianisme institutionnel et un outil de décolonisation. Elle est la gardienne des cosmologies ancestrales du Mexique. Cette icône a été observée dans presque tous les autels des personnes rencontrées. Elle est resémantisée dans les milieux néo-mayas sous l'angle de la notion de « féminin sacrée », signifiant un *retour* à celui-ci. Cette figure accompagne ainsi des quêtes d'*empowerment* passant par des héritages préhispaniques.

Nous constatons également dans nos illustrations, la présence récurrente de certains objets rituels comme les bâtons de pouvoir ou les instruments préhispaniques, ainsi que celle d'autres symboles comme la figure de l'Archange Michaël, qui est déchristianisée et refonctionnalisée dans une optique de développement personnel (associée à « la force, au courage, à la protection et à la confiance »). On observe aussi la récurrence de l'image du « mont » associée aux expériences mystiques, au moment de l'« éveil » et à l'indigénéité. La rencontre avec les spiritualités autochtones est régulièrement articulée, dans les discours, à des quêtes identitaires, notamment en relation avec des identités de genre (« reprise de contact avec un féminin jusqu'alors refoulé »), mais cette quête s'associe parfois à un intérêt pour le millénarisme. Un millénarisme qui, lui aussi, est lu en termes de renversement ou de réajustement des rapports de genre (« le mental va laisser la place au féminin, à la créativité, à l'intuitif », « va se mettre en place une nouvelle ère de relations harmonieuses entre les hommes et les femmes »). Nous trouvons cette dimension notamment dans le discours d'Ivan, le peintre de Cancún.

Le parcours d'Alejandra est caractérisé par une mobilité spirituelle intense. Celle-ci est motivée par des dynamiques de couple qui sont interprétées dans une perspective de dynamiques de genre. Sa pratique, ses représentations et ses autels religieux témoignent de la diversité de ses références et d'un pluralisme spirituel (« Seuls les contenus changent, les formes sont universelles »). Elles reflètent aussi son transnationalisme. Son récit permet de distinguer des phases et des critères d'interprétation de sa trajectoire. La spiritualité est discutée en matière de carrière professionnelle, son moteur principal dans le champ des thérapies alternatives est la « guérison » de blessures liées à des dynamiques de genre. Dans ses phases de mobilité, Alejandra est mise en contact avec la culture mexicaniste. Elle intègre, par ce biais et progressivement, des représentations autochtones à ses pratiques thérapeutiques holistiques, comme des symboles otomis ou aztèques au sein de ses massages. Cette intégration est accompagnée d'un discours sur l'authenticité. Cette rhétorique peut être associée à des processus de reterritorialisation. L'intégration de référents mayas permet par exemple à des personnes originaires de Mexico City, récemment installées à Mérida ou à San Cristóbal de Las Casas, d'affirmer leur position dans le champ des traditions néo-ethniques du sud-est du Mexique ; répondant donc à un facteur migratoire. Bien qu'Alejandra réserve la catégorie de « chamanisme » aux « hommes » et à leur « ancienneté », reconnaissant par-là l'ordre établi, elle valorise l'affirmation, voire la prise de pouvoir des femmes métisses au sein des cercles de renouveaux mayas. Le Yucatán, comme nous l'avons vu, est historiquement considéré comme l'un des États les plus conservateurs du Mexique, très

influencé par le catholicisme dans les domaines du couple et du mariage (Blancarte 2013). Alejandra et Ana se sont toutes deux intéressées aux thérapies alternatives en lien avec des parcours difficiles dans le domaine du couple et du mariage, dans lesquels elles ont vécu des violences et des déceptions. Le genre est donc une logique sociale importante, voire déterminante, dans les parcours de néo-mayas, il est un moteur dans l'adoption de nouvelles valeurs et parfois d'un engagement social. L'exemple de l'intégration récente de langages new age par le Conseil des Anciens est révélateur de processus identitaires plus larges. Que ce soit dans les contextes d'appropriations exogènes ou endogènes de la mayanité, nous assistons à la production de formes « non-autochtones » de spiritualités, accompagnées de discours sur la pureté et le syncrétisme. Ce fait indique, en référence aux travaux de Capone (1996), une dimension politique dans le sens de dynamiques de pouvoir. Se négocient ainsi des différences - concernant l'appartenance - au sein d'un milieu social en pleine construction.

Conclusion générale

La revendication d'un héritage ancien comme levier de changement social

a) Revendiquer le changement en l'incarnant

Au centre de ce travail de doctorat réside l'idée de changement. Un changement – ou des changements – que les acteurs étudiés revendiquent et incarnent tout à la fois. Si dans les milieux étudiés l'emphase est d'abord mise sur le changement personnel et intérieur selon le principe *incarner le changement* c'est *incarner la révolution* (Ferguson, 1980 :19), ces changements se répercutent dans différents lieux humains et sociaux, notamment dans la manière de se référer au religieux ou, dans les imaginaires en lien avec l'autochtonie. Changement en rapport à l'espace, qui apparaît dans une plus grande mobilité géographique ainsi que dans une plus grande mobilité culturelle. Le changement touche aussi les modes de vie, cela en phase avec des questions sociales telles que l'écologie, l'équité genre, les médecines alternatives ou l'approche naturelle de la naissance.

d) Dimension paradoxale du changement

Un paradoxe important peut être observé : cette volonté de changements passe par un mouvement de *retour* à l'ancien. Les millénarismes néo-mayas reposent en effet sur la

revendication d'héritages pré-chrétiens et pré-coloniaux, conçus comme des leviers de changements structurels futurs. Mais de manière tout aussi paradoxale, ce retour à des récits anciens – non dénué de filtres narratifs – passe également par un usage des ressources de la modernité : mobilité, transnationalisme, *mass media*, modes de communication moderne et connectée. Dans un contexte de nouvelles interconnexions globales, virtuelles ou effectives, il est possible « de se *sentir* Mayas », de « *penser* symboliquement et d'*agir* rituellement maya » sans pour autant incarner les critères socio-historiques de la construction de l'ethnicité. On assiste ainsi à de nouvelles performativités identitaires lors desquelles le lien affectif et les processus de *spiritualisation* rhétoriques effacent les dimensions biologiques, linguistiques et territoriales d'appartenance. La Tradition Maya Solaire illustre parfaitement ces processus transnationaux de création d'une nouvelle communauté maya de *cœur*, dans laquelle les images symboliques jouent un rôle performatif. Comme le souligne Peter Beyer (2005) à propos de l'articulation entre religion et société : « étudier les transformations contemporaines du religieux c'est problématiser les expressions actuelles du changement social » (Beyer, 2005 :428). Dans cette recherche, l'étude des transformations de l'ethnicité au contact du New Age a permis de thématiser des mutations plus larges – les modes d'identifications aux catégories d'appartenances sociales et ethniques –, mais aussi des mutations récentes dans les images ou les imaginaires autour de l'autochtonie.

e) Evolution de l'image des « Mayas »

Les cas étudiés révèlent un renversement depuis les années 1980 dans les représentations sociales autour des « Mayas ». L'étude de nos cas indique une désethnicisation et une universalisation croissante de la figure du « Maya », qui se voit associée à une « énergie primordiale ». La référence n'est donc plus faite aux « Mayas » d'Amérique centrale, mais à une « énergie contenue en chacun ». La mayanité n'est pas considérée comme une construction culturelle, politique ou sociale, mais comme une *essence* susceptible d'être combinée à une infinité de représentations sociales et culturelles. Ainsi, le terme longtemps péjorativement connoté de « Maya » est remis au goût du jour sous l'angle des « spiritualités holistes », ceci au sein même des cultures qui ont vu condamner leurs cosmovisions. Bien que dans les milieux étudiés soit produit un affranchissement de références culturelles qui permet la thérapeutisation et la transnationalisation (c'est-à-dire la déterritorialisation, la circulation et la reterritorialisation) de représentations et de pratiques dans des langages culturellement

autres, l'observation approfondie de ces systèmes montre que ceux-ci restent localement enracinés et culturellement contraints.

f) Entre particularisme et universalisme

Les cas analysés indiquent de plus que la double mobilité des leaders, spatiale et géographique, se reflète non seulement au niveau des représentations à travers des réagencements symboliques mais aussi dans les modes d'identification et d'auto-compréhension de la mayanité. Ces derniers sont lus dans les langages des courants de pensée explorés par les leaders. On observe alors une tension entre d'une part, la référence à l'autochtonie ainsi que l'évacuation de ses traits historico-culturel et d'autre part, l'essentialisation ou la new-agisation de l'indigénéité dans un langage universalisant qui cherche à intégrer les réseaux mondiaux de spiritualités holistes.

g) Entre nationalisme et transnationalisme

La construction d'une mayanité mythique décontextualisée, à la fois diffuse et planétaire, entre fortement en contradiction avec les idéologies nationalistes, de types mexicanistes, des néo-mayas. Ces discours d'une nouvelle mayanité reposent sur l'espoir d'un changement social planétaire, s'initiant au Mexique par la revalorisation de la pureté ethnique. Le transnational reste donc intimement lié aux cadres nationaux avec leurs références symboliques et historiques ainsi qu'aux luttes ayant marqué le pays.

h) Le « Maya », un *autre en soi*

Dans le néo-chamanisme, comme l'a démontré Roberte Hamayon, la figure du « chamane » est devenue dans les contextes occidentaux « l'autre en soi »[536], qui est appelé à être reconnu par la reconstitution de sa mémoire. Dans cette optique, le Christ était un chamane, de même que Merlin l'enchanteur ou encore Socrate. De tels processus mettent en place une véritable forme de démocratisation de l'accès aux spiritualités autochtones. Au terme de cette recherche doctorale, il est possible d'affirmer qu'un mouvement similaire s'opère au sein de la néo-mayanité, cela par sa réinscription dans une pratique « spirituelle ». En postulant une *appartenance intérieure, spiritualisée et collective* à la mayanité, cet *autre en soi*,

[536] Conférence de Roberte Hamayon, *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*, Université de Fribourg, 28 février 2018.

positivement symbolisé, devient une ressource transnationale et transculturelle. Les cas d'études montrent que cette identité ne se constitue pas seulement dans le miroir des cultures occidentales, mais aussi par le retour à une « altérité exotisée » au sein même de sa propre culture. Comme nous l'avons vu avec les travaux d'Alejandro Frigerio (2013), une des conditions d'adhésion aux réseaux transnationaux – mondiaux – du New Age est de produire une « altérité exotisée ». La proposition théorique de cet auteur est :

> que 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 (Frigerio, 2013 :63)[537].

Ainsi, la capacité d'hybridation du New Age n'est pas infinie. En effet, elle est contextuelle d'une part, et elle répond à des logiques spécifiques d'autre part. Au Mexique, les identités autochtones sont instrumentalisées par les instances politiques depuis le XX^{e} siècle afin d'assurer une cohérence mythique dans les constructions des identités nationales, ceci selon un double procédé d'homogénéisation et de revalorisation (Galinier et Molinié 2006). Dans ce contexte national, les narratives dominantes sont suffisamment importantes pour permettre la production d'altérités internes exotisées. Les différents cas étudiés illustrent ce phénomène de refaçonnage de l'image de la mayanité à travers des thèmes actuellement en vogue comme l'écologie, le féminin sacré, la médecine naturelle ou encore la science alternative.

i) Diversité à l'intérieur du champ

Comme nous l'avons vu, les appropriations sont multiples et multilatérales :

- Des Mexicains métis relisent la mayanité à travers un imaginaire new age stéréotypé, qui passe par des constructions nationales indigénistes et occidentales (néo-mayanistes) des cultures préhispaniques.
- Des occidentaux valorisent les pratiques et les représentations ethniques essentialisées, tout en dévalorisant l'histoire de la chrétienté et de la rationalité occidentale.
- Des leaders mayas ethniques participent aux initiations rituelles de non-Mayas et revalorisent leurs cosmovisions sous l'angle d'une *spiritualité* au travers d'une critique postcoloniale.

[537] Traduction personnelle de l'espagnol au français.

A l'intérieur de chaque ligne d'appropriation, on observe une variété de pratiques, de discours et de parcours. Les cas d'études révèlent précisément cette diversité interne au sein du champ des appropriations ethniques contemporaines. Le champ est composé de courants, tendances et éléments disparates. Néanmoins, toutes ces appropriations révèlent un caractère progressiste, directement revendiqué dans les discours (désir de changement en termes de genre, de retour à la nature, de rapport à la science, aux catégories ethniques et aux corps). Ces discours s'apparentent ainsi à des millénarismes intra-mondains agissant principalement sur le plan des valeurs, des principes et des représentations.

En outre, les cas étudiés revêtent une diversité de formes sociales en matière d'organisation. La mayanité est relue tantôt dans une dynamique collective – normative et dogmatique – tantôt de manière personnalisée, celle-ci encourageant la libre appropriation des différents symboles et mythes. Ces formes varient entre des formes de nébuleuses aux frontières floues et la forme de nouveaux mouvements religieux.

j) Problématique centrale : le rôle du « phénomène 2012 »

Le noyau central de cette recherche concernait l'analyse des modalités de glissement des cosmovisions mayas dans le champ globalisé des spiritualités alternatives, par des acteurs clés, et ses conséquences d'une part, sur le déplacement des frontières de l'ethnicité et d'autre part, sur la production de nouveaux systèmes hybrides. Le « phénomène 2012 », comme nous l'avons vu, représente le fil rouge autour duquel s'est articulé ce glissement. Il a propulsé les leaders dans un champ social transnational en accélérant leur mobilité. Ce qui, à son tour, a impliqué une resémantisation des contenus par des logiques de réagencements, d'innovations visuelles, et de nouvelle cohabitation symbolique. Cette transnationalisation de personnes, d'objets, de mythes et de rites a ainsi contribué à la néologisation du champ – c'est-à-dire à la création de la dimension « néo » des cas d'étude. Cette néologisation est sous-tendue par la création de *nouvelles* modalités d'auto-perceptions (création de lignées imaginées par exemple). Et, comme nous venons de le mentionner, cette *nouveauté* implique, paradoxalement, un mouvement de retour aux origines. Contrairement aux spiritualités holistes, l'exemple de la néo-mayanité montre que les « néo » traditions ethniques se construisent principalement collectivement à travers des réseaux, à différentes échelles. Ces réseaux relient les personnes et les organisations entre elles. C'est dans leur contexte que sont organisés des événements transnationaux (festivals, sommets, rencontres) qui favorisent la

rencontre avec ces nouvelles formes de mayanité. A une échelle strictement locale, les néo-mayas sont organisés en associations, centres et cabinets thérapeutiques. Au Mexique, tout comme en Suisse et au Guatemala, ces structures puisent leurs ressources symboliques dans un *cultic milieu* dans lequel circule déjà des personnes et des représentations éclectiques.

Le « phénomène 2012 » a permis, en outre, d'attirer un public transnational, de visibiliser ces structures et de diffuser leur message dans l'espace public. Si dans les contextes ethniques, les initiations répondent à des logiques patrilinéaires et sociaux-communautaires, qui aboutissent généralement au terme de longues années de pratique. Dans le cadre du « phénomène 2012 », on assiste à des initiations accélérées, prenant place dans des contextes non ethniques. Ce fait découle de la transnationalisation et de la mobilité des personnes.

k) Politiques du syncrétisme chez les néo-mayas

Si la mobilité représente une source de conflits à une échelle locale, elle impulse la création de nouvelles alliances au sein des réseaux globaux de spiritualités holistes ; il est ainsi question de négocier des différences ou des appartenances communes, tout en maintenant un équilibre. Ces deux processus sont accompagnés de discours sur l'*authenticité*, la *pureté*, le *syncrétisme* ou l'*universalité* des traditions. Comme le dit Paul Gilroy (1993), le sociologue spécialiste de la circulation musicale en contexte transnational, l'authenticité est à considérer comme une catégorie émique de fabrication de différenciations culturelles.

Sur le terrain, ces termes qui nous ont permis de thématiser la mobilité des acteurs, sont successivement condamnés ou valorisées. Comme le souligne Charles Stewart (1999) à propos des politiques de syncrétisme, les contextes jouent un rôle essentiel dans les constructions sémantiques des termes de la mobilité. Chez les néo-mayas, l'insertion dans un contexte local, avec ses codes et ses référents, implique des discours sur la *pureté* de la tradition et la particularisation. Tandis que la légitimation dans le champ global implique la valorisation du syncrétisme et l'universalisation. L'attention accordée précisément à cette dimension sémantique (qui varie d'un contexte d'énonciation à l'autre), nous a permis, en continuité avec les travaux de Palmié (2013), Capone (2014), Mary (1994), Stewart (1999), de rendre compte des structures sociales par-delà les discours eux-mêmes. Chez les néo-mayas, les termes émiques de la mobilité sont réflexifs, leur formulation est ainsi régie par des luttes de pouvoir et des projets politiques, notamment dans le cadre des reconstructions

identitaires contre le legs colonial.

l) Le rapport au politique

L'axe du rapport au politique a été un indicateur intéressant, en ce qu'il a constitué un axe structurant des différences à l'intérieur du champ de la néo-mayanité. Si la plupart de ces courants semblent *a priori* non-militants et non-engagés, une seconde lecture des représentations permet d'observer l'omniprésence du politique. Les quelques aspects suivants, ressortant des analyses, illustrent ce fait :

- La négociation des identités de genre à travers de nouvelles sémantisations
- La remise en cause de l'historiographie classique
- Les quêtes de reconnaissance dans la lutte pour l'accès aux sites archéologiques
- La transmutation des conflits et des violences sociales par des images pacifiées
- La recherche de visibilité dans les recensions étatiques
- La sémantisation des symboles dans l'artisanat local
- L'intervention sociale et spirituelle dans les communautés indigènes
- La prise de position face à des formes d'appropriations culturelles
- Les approches naturalistes du corps et de la maladie

Le politique est ainsi présent partout. Les milieux néo-mayas interagissent donc avec les normes de l'espace public et se positionnent vis-à-vis de ses institutions.

m) Des récits culturellement précontraints

Le travail sur les récits de vie est sans doute l'outil qui a révélé de manière la plus concluante les modalités de glissement de la mayanité dans le champ globalisé des spiritualités alternatives. Contrairement au « bris-collage post-moderne » d'André Mary (1994) qui désigne une action irréfléchie, incohérente, voire amateuriste, les récits de vie montrent que les néo-mayas butinent et recomposent selon une cohérence interne et collective. Cette mobilité est socialement et culturellement précontrainte. Les répétitions d'images spécifiques, de trames narratives et de symbolismes indiquent l'intégration de registres agissant comme des sources d'authenticisation et de légitimation des trajectoires. Sur ces registres d'authenticisation, nous avons mis en avant quatre caractéristiques principales :

- Premièrement, sur le plan narratif, la mobilité est avant tout une affaire familiale.

- Deuxièmement, le récit de cette mobilité intègre l'univers du chamanisme maya et les figures de la religiosité populaire mexicaine ; les mêmes objets, lieux, figures et animaux interviennent dans les discours.
- Troisièmement, ce discours mobilise par ailleurs un récit des origines marqué par un univers pré-chrétien idyllique dans lequel une importance est accordée tout à la fois à la découverte des dons médiumniques dès l'enfance, à la transmission initiatique avec les *Abuelos* ou *Abuelas,* aux visions paranormales, à la tradition orale et à la revalorisation du *savoir maya ancestral*.
- Quatrièmement, les récits sont rythmés par des schèmes narratifs de type initiatiques, qui s'inscrivent dans un registre similaire aux romans de Carlos Castañeda (1968) : la centralité d'un « Maître spirituel », un voyage mystique, des « signes » à déchiffrer, des coïncidences inexplicables, qui induisent des changements de modes de vie et de personnalités.

Quant aux registres motivationnels, nous avons mis en avant cinq caractéristiques :

- Premièrement, nous avons souligné la force des motivations thérapeutiques dans ces engagements. A ce propos, les récits indiquent l'usage d'un vocabulaire commun propre au domaine des spiritualités holistes (« soins, miracles, guérisons subites, énergies, douleurs, interconnexions, déprogrammations »). Ces lexiques thérapeutiques s'articulent à des termes relatifs au cosmos et à d'autres métaphores new age (« terre, lune, planétaire, galactiques, cosmique, matrice, solaire »).
- Deuxièmement, les démarches répondent également à des logiques de quête individuelle notamment chez les personnes qui ont une mobilité préalable au sein d'un *cultic milieu*.
- Troisièmement, chez certains, c'est le thème de la reconnaissance qui est mis en avant, les initiations étant perçues comme une marque d'élévation sociale et de réussite.
- Quatrièmement, le genre est une composante importante des récits. Il est généralement lu sous l'angle du « couple », de la violence conjugale, ou de « blessures émotionnelles » expliquant l'engagement dans des « voies spirituelles » teintées de principes mayas préhispaniques.
- Cinquièmement, les choix spirituels des acteurs sont discursivement articulés à d'anciens styles de vie non satisfaisants ainsi qu'à des événements et des rencontres avec des personnes clés favorisant des changements de différents ordres. Pratiquement tous les interviewés disent avoir été « déçus » par l'Église catholique. Avant d'approcher la

néo-mayanité, leur mode de vie se trouve basé sur des modèles hégémoniques de réussite sociale (mariage, famille, travail, accumulation de richesses).

Pascal K'in Greub, un néo-maya suisse allemand, découvert au terme de cette recherche[538] a fondé, en 2012, le mouvement « *Es Tiempo del Corazón* ». Sur sa page Internet, Pascal, ancien économiste ayant « souffert de dépression et de névrose », dit avoir « reçu », en rêve, une « guidance » par un s*acerdote* maya, qui l'encourageait à entendre l'« appel de son âme ». Depuis, treize années se sont écoulées durant lesquelles il a proposé des « méthodes innovantes » (« incluant des mouvements sacrés, des dynamiques de groupe, des rires, et des guérisons invisibles » permettant de devenir « heureux, saints et prospère en quelques heures »[539]). Basée sur des donations libres, la société de Pascal 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 » comme suit :

> Etre 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 »[540].

Dans ce dernier exemple, on observe un élément constitutif de tous les récits au centre de cette recherche : les acteurs néo-mayas tirent leur légitimité du récit des épreuves rencontrées dans leur trajectoire personnelle.

n) L'importance des trajectoires dans les « néo »

Chez les guides spirituels mayas « traditionnels », l'*authenticité* est affirmée par la descendance biologiquement démontrée (Lindholm 2013), la reconnaissance communautaire, l'usage des langues, la dimension non marchande des cérémonies et la sobriété rituelle. Au contraire, les néo-mayas trouvent, quant à eux, des formes de légitimation dans leurs trajectoires et dans le récit de leurs expériences de vie. Le travail sur les récits de vie permet de montrer la dimension normative servant à la construction des identités. L'*authenticité* des néo-mayas est construite à une échelle auto-référentielle et relationnelle-familiale. En

[538] Il nous a été indiqué par Jean-François Mayer, en mai 2018.
[539] Données issues des pages suivantes, et notamment son site Internet : https://www.tiempodelcorazon.com/2012/01/06/bienvenid-a-tiempo-del-corazón/, consulté le 30 mai 2018. https://www.tiempodelcorazon.com, consulté le 31 mai 2018.
[540] Traduction personnelle de l'espagnol au français. Citation tirée de sa biographie : https://www.tiempodelcorazon.com/espa%C3%B1ol/sobre-pascal-k-in-greub/, consulté le 31 mai 2018.

continuité avec l'approche de Lindholm (2013), cette forme d'authenticité a un contenu expressif « *je suis un vrai Maya par une connectivité du cœur, en famille ou en réaction aux positionnements de ma famille* ». Quant à lui, Soares proposait de s'intéresser à la pluralité interne des parcours des butineurs en suggérant d'analyser la multiplicité des registres socio-religieux qui composent la personne, ceci en reconstituant « l'histoire du butineur » dans une perspective socio-historique (2009 :79). Dans ce travail, les parcours et récits de vie ont constitué des outils essentiels pour la compréhension de la mobilité telle qu'elle se construit dans les vécus. Toujours pour Soares, le butinage est une construction sociale qui constitue une étape dans la construction d'une réflexion plus globale sur la mobilité religieuse (Droz *et. als.*, 2016 :5). Avec l'apport des travaux de Renée de la Torre (2014), il a été possible d'élargir la perspective de Soares (2009) par l'analyse de l'impact de la mobilité sur la création de systèmes de représentation néo-mayas.

o) Imbrication de codes et commentaire final

Enfin, l'analyse imbriquée de différents codes, tels que l'articulation entre le genre et la mobilité, le millénarisme et le genre ou encore le genre et l'écologie, indiquent des formes d'« essentialismes stratégiques » (Becci et Grandjean 2018). On observe entre autres dans ces contextes, des associations stratégiques et différenciées entre femmes et écologies. Nous pouvons nous référer aux images qui mettent en scène une féminité biologisée, qui se définit par un statut maternel et un rôle maternel en tant que gardienne de l'écologie. De telles images permettent de revaloriser le pôle féminin dans des univers sociaux marqués par des structures patriarcales et autoritaires. Elles associent ainsi métaphoriquement les femmes à des éléments naturels qui constituent, par ailleurs, des ressources permettant de repenser les rapports aux corps féminins sous l'angle de la démédicalisation. Dans des contextes de violences de genre, l'association symbolique des femmes à la terre agit, enfin, comme une allégorie performatrice de rapport de genre différentialiste, mais égalitaire. Ces constructions néo-mayas du genre font partie du langage dans lequel il est possible de maintenir des structures sociales tout en améliorant les positions des femmes au sein de celui-ci.

Ainsi, l'exemple de la néo-mayanité transnationale contribue aux différents débats sur les catégorisations et les classifications sociales en thématisant la rencontre entre les traditions ethniques et le New Age ainsi que leurs conséquences historiques et sociales. L'étude de cette rencontre, dans le cadre de cette recherche, a permis de montrer sous différents angles,

l'importance de rompre, à l'heure actuelle, avec les distinctions dichotomiques entre le New Age et l'autochtonie sous l'angle normatif de l'*authenticité*. En ce sens, la néo-mayanité ressemble aux autres formes de traditions réinventées[541], à l'heure de la transnationalisation du religieux et du spirituel.

Bibliographie

A. 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* 46(3) : 287-314.

Altglas, Véronique. 2005. *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris : CNRS Editions.
--. 2014a. From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage. Oxford University Press.
--. 2014b. Exotisme religieux et bricolage. *Archives des sciences sociales des religions* 167 : 315-332.

Althoff, Andrea. 1997. El conflicto étnico en Guatemala. *Papeles de Cuestones Internacionales* 62 : 151-162.
--. 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* 52(2): 1-44.

Amselle, Jean-Loup (dir.). 1979. *Le sauvage à la mode*. Paris : Editions le Sycomore.
--. 2010. Le retour de l'indigène. *L'Homme* (194) : 131-138.

Anda Vela, Francisco (coord.). 1984. *Capitalismo y Vida rural en Yucatan*. Merida : Departamento de Estudios Economicos y Sociales Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi."

Appadura, Arjun. 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot.

Arborio, Anne-Marie, Pierre Fournier. 2005. *L'observation directe*. Paris : A. Colin.

[541] En référence notamment à la néo-sorcellerie, au néo-druidisme, au néo-celtisme ou encore au néo-chamanisme.

Argyriadis, Kali. 2012. Formes d'organisations des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques. In *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe. Amériques*. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée De La Torre, André André. Pp. 49-61. Paris : Harmattan.

Argyriadis, Kali, Renée De La Torre. 2012. Présentation générale et méthodologie : les défis de la mobilité. In *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe. Amériques*. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée De La Torre, André André. Pp. 13-25. Paris : Harmattan.

Argüelles, José. 1987. *The Mayan Factor: Path Beyond Technology.* Vermont: Inner Traditions / Bear & Compagny.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimor : The Johns Hopkins University Press.
--. 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*. México: Editorial Contrahistorias.

Ayache, Magali, Hervé Dumez. 2011. Le codage dans la recherche qualitative : une nouvelle persepective ? *Le libellio d'Aegis* 7(2) : 33-46.

Azevedo, Valérie Robin, Carmen Salazar-Solen (eds.). 2009. *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Paris ; Toulouse ; Pérou : Mondes Américains sociétés, circulations, Pouvoirs XVe-XXIe siècles (EHESS), LISST ; Centre d'Anthropologie Sociale (UTM, CNRS, EHESS), Cooperación regional para los países andinos (Embajada de Francia en el Perú).

Baños Ramírez, Othon. 1989. *Yucatan: Ejidos sin Campesinos*. Merida : Universidad Autonoma de Yucatan.

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 Moseley H. *Yucatán in an Era of Globalization*. Tuscaloosa : The University of Alabama Press.

Baklanoff, Eric N., Edward Moseley H. 2008. *Yucatán in an Era of Globalization*. Tuscaloosa : The University of Alabama Press.

Barker, Eileen. 1984. *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford : Blackwell Publisher.
--. 1990. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London : HMSO.
--. 1995. The Scientific Study of Religion ? You Must Be Joking! *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 : 287–310.
--. 1998. New Religions and New Religiosity. In *New Religions and New Religiosity*. Eileen Barker, Margit Warburg (eds.). Pp. 10-27. Aarhus : Aarhus University Press.
--. 2002. New Religions, Haft Asman (Seven Heavens*). A Journal for the Center for Religious Studies* 4(19) : translated into Persian by Baqer Talebi Darabi.

-- (ed.). 2013. *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*. Londres : Ashgate.

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

Barkun, Michael. 2013. Messages from Beyond : Prophecy in the Contemporary Wold. In *Prophecy in the Millennium : When Prophecies Persist*. Sarah Harvey, Suzanne Newcombe. Pp. 17-26. Surrey : Ashgate.

Barnes, Douglas F. 1978. Charisma and Religious Leadership : An Historical Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 17(1) : 1-18.

Barth, Frederik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries : The social organization of culture difference*. Londres : George Allen & Uwin.

Basch, Linda, Nina Glick-Schiller, Cristina Szanton Blanc. 1994. Nations Unbond : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. Chicago : Gordon and Breach.

Baschet, Jérome. 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.
--. 2012. Monts sacrés et cultes néochamaniques. Regards croisés Mexique-France. *L'autre Voie* (9). http://www.deroutes.com/AV9/mexique9.htm.

Bastian, Jean-Pierre. 1983. *Protestantismo y sociedad en México*. México D.F. : Casa Unidad De Publicaciones.
--. 1994. *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*. Genève : Labor et Fides.
--. 2008. Religion, violence et politique chez les Mayas du Chiapas. *Archives de sciences sociales des religions* 141 : 93-111.

Bastide, Roger. 1975. *Le sacré sauvage. Et autres essais*. Paris : Payot.
--. 1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique* 21 : 65-108.

Bastos, Santiago, Aura Cumes, Leslie Lemus. 2007. *Mayanizacioón y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para debate*. Ciudad de Guatemala : FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

Bastos, Santiago, Aura Cumes (eds.). 2007. *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 2 of *Estudios de caso*. Ciudad de Guatemala : FLACSO-CIRMA-Cholosamaj.

Bastos, Santiago, Engel Tally, Marcelo Zamora. 2013. La reinterpretación del oxlajuj b'aqtun en Guatemala : entre e*l new age* y la reconstitución maya. In *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Renée De La Torre Renée, Cristina Gutierrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez-Huet (dirs.). Pp. 309-336. Guadalajara : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Baud, Michael, Annelou Ypeij (eds.). 2009. *Cultural Tourism in Latin America. The politics of space and Imagerie*. Leiden : Brill, Leiden.

Bava, Sophie, Stefania Capone. 2010. Introduction. In *Migrations et transformation des paysages religieux*. Sophie Bava, Stefania Capone (eds.) *Autrepart* 56(4) : 3-5.

Beaud, Stéphane, 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*, 23(2) : 141-156.
--. 2012-2017. Cours d'introduction à la pluralité religieuse contemporaine en perspective socio-anthropologique », Université de Lausanne.
--. 2015a. New religious diversity in Potsdam: keeping, making, and seeking place. *Dokumentation. Theologie der Stadt - Berichte aus dem Theologischen Labor Berlin* 3 :11-17.
--. 2015b. Languages of Change in Prison: Thoughts About the Homologies Between Secular Rehabilitation, Religious Conversion and Spiritual Quest. In *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*. Irene Becci, Olivier Roy (eds.). Pp. 159-176. Springer.
--. 2016a. La Régulation de la pluralité religieuse contemporaine. Les institutions pénitentiaires entre sécurisation et spiritualisation. In *Réguler le religieux dans les sociétés libérales ?* Amélie Barras, François Dermange, Sarah Nicolet (eds.). Pp. 23-43. Genève : Labor et Fides.
--. 2016b. Changes and Stability of Italian Prison Chaplaincy in the Context of Religious Pluralisation. In *For Justice and Mercy. International Reflections on Prison Chaplaincy*. Ryan van Eijk, Gerard Loman, Theo de Wit (eds.). Pp. 229-248. Wolf Legal Publishers.

Becci Irene, Mohammed Khalid Rhazzali, 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* 3 (72) : 73-90.

Becci, Irene, Marian Burchardt (eds.). 2016. *New Diversities. An online journal published by the Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity* 18 (92).

Becci Irene, Hafner Johann Ev. 2016. Religious pluralization in Potsdam: a spatial perspective. *Historia Religionum* 8 : 97-108.

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

Becci, Irene, Manéli Fahramand, Alexandre Grandjean. 2015. The structuration of power and gender in the varieties of contemporary spiritualities. Globalized cases studies. *Etnografia e riccerca qualitativa* avril : 155-169.
--. 2018 (in press). The (b)earth of strategies of emancipation and conservation through gendered eco-spiritual practices : crossing fieldworks from the European Alps and Mexico. In *Secular societies, spiritual selves ?* Kim Knibbe, Ana Fedele. New-York : Routledge.

Becci, Irene, Marian Burchardt, Mariachiara Giorda. 2016. Religious Super-diversity and

Spatial Strategies in Two European Cities. *Current Sociology* 3 : 1-18.

Beckford, James A. 2001. Perspectives sociologiques sur les relations entre modernité et globalisation religieuse. In *La globalisation du religieux*. Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion, Kathy Rousselet (dirs.). Pp. 273-282. Paris : L'Harmattan.
--. 2003. *Social theory and Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
--. 2010. Nouveaux mouvements religieux et Postmodernité. In Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger (eds) Dictionnaire des faits religieux. Paris: PUF.

Bellah, Robert N. 1985. *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley : University of California Press.

Bellier, Irene. 2003. Les peuples autochtones entre mondialisation et périphérie. *Socio-Anthropologie* 14 : 53-67.
--. 2006a. Le projet de déclaration des droits des Peuples autochtones et les Etats américains : avancées et clivages. In *Etre indien dans les Amériques*. Christian Gros, Marie-Claude Strigler (dirs.). Pp. 27-42. Paris : Institut des Amériques.
--. 2006b. Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. *Autrepart* 38 : 99-118.
--. 2006c. Les Peuples autochtones à l'ONU : genèse d'une identité globale, avatars régionaux et logiques représentatives. In *L'identité en miettes. Limites et beaux risques politiques aux multiculturalismes extrêmes*. Pierre-W. Boudreault (dir.). Pp. 71-88. Paris : L'Harmattan.
--. 2007. Partenariat et participation des Peuples Autochtones aux Nations Unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle. In *Cultures et pratiques participatives. Perspectives comparatives*. Catherine Neveu (dir.). Pp. 175-192. Paris : L'Harmattan.
--. 2008. Le Développement et les Peuples Autochtones ; conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques. In *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXIè siècle*. Vincent Geronimi, Irène Bellier, Jean-Jacques Gabas, Miche Vernières, Yves Viltard (dirs.). Pp. 119-139. Paris : Karthala.
--. 2009. Usages et déclinaisons internationales de l'autochtonie dans le contexte des Nations Unies. In *Autochtones : vues de France et de Québec*. Natacha Gagné, Thibault Martin, Marie Salaün (dirs.). Pp. 75-92. Québec : PUL.

Berger, Peter. 2001. *Le Réenchantement du monde*. Paris : Bayard.

Bernand, Carmen, Serge Gruzinski. 1988. *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*. Paris : Editions du Seuil.

Bernand, Carmen, Stefania Capone, Frédéric Lenoir, Françoise Champion. 2001. Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 114 : 42-50

Bertaux, Daniel. 2005 (1976). *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*. Paris : Armand Colin.

Bertaux, Daniel, Martin Kohli. 1984. The life Story Approach : A Continental View. *Annual Review of Sociology* 10 : 215-237.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. Londres : Sage Publications.
--. 2001. *Religion in the Process of Globalization*. Ergon.

--. 2005. Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation. *Social Compass* 52 (417) : 417-429.
--. 2006. *Religion in Global Society*. New York : Routledge.
--. 2007. Globalization and Glocalization. *The Sage Hanbook of the Sociology of religion* (janvier) : 98-117.

Biewener, Carole, Marie-Hélène, Bacqué. 2011. Empowerment, développement et féminisme: entre projet de transformation sociale et néolibéralisme. In *La démocratie participative : histoire et généalogie*. Marie-Hélène Bacque, Yves Sintomer. Pp. 82-99. Paris : La Découverte.

Blain, Jenny, 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* 146 : 1-25.
--. 2013. Droits sexuels, catholicisme, sécularisation et laïcité au Mexique. In *Normes religieuses et genre.* Florence Rochefort (ed.). Pp. 137-150. Paris : Armand Colin « Recherches ».

Boissière, Nicolas, Manéli Farahmand. 2017. When Indigeneity Meets New Age: A Comparison of Two Ethnographies in Quebec and Mexico Papier présenté à la 34e Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions, Lausanne, 4-7 juillet.

Boespflug, François. 2006. *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*. Paris : Editions Bayard.

Boff, Leonardo. 1995. *Dignitas Terrae. Ecologia : Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo : Ática.

Bouchet, Christian. 2001. *Néo-paganisme*. Puiseaux : Pardès.
--. 2004. *Wicca*. Deuxième édition. Puiseaux: Pardès.

Bourdieu, Pierre. 1971. Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie* 3(12) :295-334.
--. 1977. Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 32 (3) : 405-411.
--. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Les Editions de Minuit.
--. 1980. *Question de sociologie*. Paris : Les Editions de Minuit.

Bowman, Marion. 1995. Cardiac Celts: images of the Celts in Contemporary British paganism. In *Paganism Today*. Harvey Graham, Charlotte Hardman (comps.). Pp. 242-251. Londres : Thorsons.
--. 2000a. The nature, the natural and pagan identity. Pagan Identities. Special Issue of DISKUS (6).
--. 2000b. More of the same ? Christianity, vernacular religion and alternative spirituality in Glastonbury. In *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Steven Sutcliffe, Marion Bowman (eds.). Pp. 83-104. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Bowman, Marion, Ülo Valk (eds.). 2012. *Vernacular Religion in Everyday Life : Expressions of Belief*. New-York & London : Routledge.

Brown F., Michael. 1994. Who Owns What Spirits Share ? Reflections on Commodification and Intellectual Property in New Age America. *PoLAR* 2 (17) : 8-18.

Browning, Janisse. 1992. Self-Determination and Cultural Appropriation. *Fuse Magazine* (33) : 31-35.

Brubaker, Rogers. 2001. Au-delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 : 66-85.

Brubaker, Rogers, Frédéric Junqua (trad.). 2001. Au-delà de L'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 : 66-85.

Brubaker, Rogers, Frederick Cooper. 2000. Beyond « identity ». *Theory and Society* 29 (1) : 1-47.

Burchardt Marian, Irene Becci. 2016. Religion and Superdiversity : An Introduction. *New Diversities* 18(1) : 1-7.

Bustos Trejo, Gerardo, Raúl del Moral. 2002. Las fuentes. In *Religión maya*. Mercedes De la Garza, Martha Illia Nájera Coronado (eds.). Pp. 23-51. Madrid: Editiorial Trotta.

Caillé, Alain, Philippe Chanial, François Gauthier, 2017. Religion. Le retour ? Présentation. *Revue du MAUSS* 1(49) : 5-26.

Campbell, Colin. 1972. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *A Sociological Year-book of Religion in Britain* 5 : 119-136.
--. 2002. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. Jeffrey Kaplan, Heléne Lööw (dirs.). Pp. 12-25. Walnut Creek : AltaMira Press.

Campechano Moreno, Lizette Yolanda. 2010. *Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Mémoire de master. Tlaquepaque, Jalisco A Marzo de 2010, Département de philosophie et humanités.

Campiche, Roland. 1995. *Quand les sectes affolent*. Genève : Labor et Fides.

Camus, Manuela. 2000/2001. Mujeres y mayas : sus distintas expresiones. *Indiana* 17 (18) : 31-56.

Capello, Héctor M. 1993. *Nuevas Identidades Culturales en México*. México, 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* 82 : 259-292.
--. 2004. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations* 51. http://civilisations.revues.org/634.

--. 2005. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Paris : Karthala.
--. 2008. De la santería cubana al Orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religion 'neoafricana'. In *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Alejandra Aguilar Ros (dir.). Pp. 129-155. Zapopan, Jal: El Colegio de Jalisco.
--. 2010. Religions en 'migration': De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. *Autrepart* 56 (4) : 235-259.
--. 2014a. Les *babalawo* en quête d'une Afrique 'universelle' ou le syncrétisme revisité. In *Mobilité religieuse : Retours croisés des Afriques aux Amériques*. Philippe Chanson, Yvan Droz, Yonatan N. Gez, Edio Soares (eds.). Pp. 95-114. Paris : Karthala.
--. 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.
--. 2014c. The making of an ethnographic object : review of *The Cooking of History. How Not to Study Afro-Cuban Religion, Chicago*, by Stephan Palmié. Chicago. The University of Chicago Press. 2013. *The Journal of African History* 55(2) : 273-275.

Capone Stefania, Kali Argyriadis (dirs.). 2011. *La religion des orisha*. *Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris : Hermann.

Capone, Stefania, André Mary. 2012. Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers. In *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe. Amériques*. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée De La Torre, André Mary. Pp. 27-45. Paris : Harmattan.

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

Carlassare, Elizabeth. 2016. L'essentialisme dans le discours écoféministe. In *Reclaim : Recueil de textes écoféministes.* Emilie Hache. Pp. 319-341. Paris : Cambourakis.

Carrasco, Tania. 1988. Teoría y práctica del indigenismo. In *Pensar a los indios, tarea de criollos*. Rodolfo Stavenhagen. Pp. 303. Instituto interamericano de derechos humanos. Derecho indígena y derechos humanos en América latina. El Colegio de México, México D.F.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*, Chicago. Londres : 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.
--. 1997. *Incidents of Travel in Chichén Itzá*. Ethnographic Film, Watertown, MA : Documentary Educational Resources (Distributor).
--. 2000a. Approaching Ruins : A Photo-Ethnographic Essay on the Busy Intersections of Chichén Itzá. *Visual Anthropology Review* 16 (2) : 43-70.

--. 2000b. The Topography of Maya Culture : On the Political and Scriptural Economy of the Modernizing Maya. *Estudios de Cultura Maya* 21 : 249-264.
--. 2004. "We Are *Not Indigenous* !". An Introduction to the Maya Identity of Yucatan. *The Journal of Latin American Anthropology* 9 (1) : 36-63.
--. 2009. Aesthetics and Ambivalence of Maya Modernity : The Ethnography of Maya Art. In Kowalski Jeff (ed.). *Crafting Maya Identity : Contemporary Wood Sculpture from the Puuc Region of Yucatán*. Pp. 83-110. Mexico, D.F. : DeKalb, IL, Northern Illinois University Press.

Castañeda, Quetzil E., Ben Fallaw (eds.). 2004. The Maya Identity of Yucatan, 1500-1935 : Re-Thinking Ethnicity, History and Anthropology. *Themed issue of the Journal of Latin American Anthropology* 9 (1).

Casutt, Géraldine. 2012. *« Facteur Maya » au prétexte maya : quand la fin d'un monde est annoncée pour le 21 décembre 2012. Etude 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 *La méthodologie qualitative*. Pierre Paillé (dir.). Pp. 33-62. Paris : Armand Colin.

Chakrabary, Dipesh. Postcolonialité et artifice de l'histoire. Qui parle au nom du passé « indien »?. In *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Mamadou Diouf (dir.). Pp. 73-107. Paris : Karthala Editions.

Champion, Françoise. 1989. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique. *Archives des sciences sociales des religions* 1 (67) : 155-169.
--. 1993. La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotérique. *Archives de sciences sociales des religions* 82 : 205-222.
--. 1995. La nébuleuse New Age. *Etudes* 14 : 233-242.
--. 1996. Approches sociologiques des nouvelles spiritualités mystiques-ésotériques. *Variations herméneutiques* (5) : 19-25.
--. 2000. La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux. *Ethnologie française* 4 : 525-533.
--. 2004. Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique ésotérique et au-delà. *Recherches Sociologiques* 1 : 59-7.
Champion, Françoise, Danièle Hervieu-Légier (dirs.). 1990. *De l'émotion en religion*. *Renouveaux et traditions*. Paris : Centurion.
Champion, Françoise, Jean-Pierre Bastian, Kathy Rousselet (dirs.). 2001. *La globalisation du religieux*. Paris : L'Harmattan.

Chaouch, Tahar Malik. 2008. L'actualité de la théologie de la libération en Amérique latine : déclin et héritages. *Cahiers de l'Institut Religioscope* 1 : 3-20.

Chavarochette, Carine. 2013. L'Etat Guatémaltèque et les populations mayas : stratégies d'identifications ethniques négociées chez les Chuj (1821-2011). *Presses de Sciences Po I* 60 (3) : 133-150.

Chavarochette, Carine, Magali Demanget. 2008. Renouveaux religieux (néo) indiens au troisième millénaire. *Trace* 54 : 11-18.

Chaves, Mark. 2011. *American religion: Contemporary trends*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chavez, Adrián Inés. 1990. *Pop Wuh : le Livre des événements*. Amberni Anny, trans. Paris: Galimard.
--. 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 des sciences sociales des religions* 2(52) : 141-150.

Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London : Harvard University Press.
-- 2004. Traditional Futures. In *Questions of Traditions*. Mark Phillips, Gordon Schochet (dirs.). Pp. 152-168. Toronto : University of Toronto Press.

Clot, Jean. 2006. *Le commerce équitable : un facteur de transformation sociale ? Le cas des coopératives des petits producteurs de café au Chiapas*. Faculté des sciences sociales et pédagogiques, sous la direction d'Antoine Kerner, Université de Lausanne.

Colonomos, Ariel (ed.). 1994. Les évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. *Cultures & Conflits* : 15-16.

Conord, Sylvaine (ed.). 2007. *Ethnologie française Arrêt sur images : Photographie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Cook, Ethel Katiushka Higuera. 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.

Copans, Jean. 2005. *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris : A. Colin.

Corcuff, Philippe. 2001. *Sociologies contemporaines. Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel*. Paris: A. 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 and London : University of California Press.

Cusack, Carole M. 2010. *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*. London : Ashgate Publishing.

Czarniawska, Barbara. 2007. *Shadowing and Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societes*. Malmö : Liber AB.

Dagenais, Bernard. 1996. Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion. *Communication & Organisation* (9). Mis en ligne le 26.03.2012. http://communicationorganisation.revues.org/1834

Dante. 2011. *Los Dioses Mayas*. Pasta Blanda. Editorial Dante.

Davie, Grace. 1990. Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?. *Social Compass* 37(4) : 455-469.

Dawson, Lorne L., Douglas E. Cowan. 2004. *Religion online. Finding Faith on the Internet*. New York and London : Routledge Taylor & Francis Group.

Das, Veena. 1999. Le subalterne comme perspective. In *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Mamadou Diouf (dir.). Pp. 231-247. Paris : Karthala Editions.

Davis, Shelton H. 2004. Mouvement maya et culture nationale au Guatemala. *Journal de la société des américanistes* 90(2) : 137-166.

Davoust, David. 1982. Diccionario Maya Cordemex. *Journal de la Société des Américanistes* (68) : 246-247.

De Gasquet, Béatrice, Martine Gross. 2012. La construction rituelle du genre et de la sexualité: initiations, séparations, mobilisations. *Genre, sexualité & société* 8 : 1-14.

De la Garza, Mercedes. 1990. *Le chamanisme Nahua et Maya. Nagual, rêves, Plantes-pouvoir*. Paris: Guy Trédaniel Editeur.
--. 1990b. *Sueño y alucinación en el mundo náhualt y maya*. México : Universidad Nacional Autonoma de México.
--.1999. *Los Mayas, 3000 Años de Civilización*. México: Monclem Ediciones.
--. 2002. Origin, estructura y temporalidad del cosmos: *Mercedes de la Garza*. In *Religión maya*. Mercedes De la Garza, Martha Illia Nájera Coronado (eds.). Pp. 53-82. Madrid: Editiorial Trotta.

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, sous la direction de Marc Augé. Paris.
--. 2001. Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. *Ciencias Sociales y Religión* 3(3) : 95-113.

De La Torre, Renée, 2011. Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme. *Archives de sciences sociales des religions* 153 : 145-158.
-- (dir.). 2012. *El Don de la Ubicuidad : Rituales étnicos multisituados*. México D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
--. 2013. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. In *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Renée De La Torre, Cristina Gutierrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez Huet (eds.). Pp 27-45. Guadalajara. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
--. 2014. Los Newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade* 34(2): 36-64.

--. 2015. Red Path (Camino Rojo). *Encyclopedia of Latin American Religions.* https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-08956-0_8-1.
--. 2017. La Virgen de Guadalupe, un ícono cultural en la posmodernidad. *El Informador.* https://www.informador.mx/suplementos/La-Virgen-de-Guadalupe-un-cono-cultural-en-la-posmodernidad-20171209-0098.html.

De La Torre Renée, Cristina Gutierrez Zuñiga (dirs.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, Jalisco ; México D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
--. 2011. La neomexicanidad y los circuitos *new age.* ¿Un Hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de sintesis espiritual?. *Archives de sciences sociales des religions* 153. http://assr.revues.org/22819.
--. 2013. Introdución. In *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Renée De La Torre, Cristina Gutierrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez Huet (eds.). Pp 13-27. Guadalajara : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
--. 2016. El Temazscal : un ritual pre-hispanico transculturalizado por redes alternativas espirituales. *Ciencias Sociales y Religión* 18 (24). http://dx.doi.org/10.22456/1982-2650.63841.
--. 2018. *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca.* México, D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De La Torre Renée, Cristina Gutiérrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez Huet (eds.). 2013. *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Guadalajara : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De La Torree Renée, 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 *Abordajes Emergentes al estudio de la comunicación*. Francisco de Jesús Gonzalez Aceves. Pp. 35-57. Guadaljara : Universidad de Guadalajara.

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* (59)1:109-127.

De Sardan, Jean-Pierre Olivier. 1995. *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille ; Paris : APAD ; Karthala.
--. 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia Bruylant : Louvain-la-neuve.

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, Raul Reissner. 1980. Les figures de l'indien-problème. L'évolution de l'indigénisme mexicain. *Cahiers internationaux de sociologie* 68 :149-169

Dias, Nélia. 1994. Photographier et mesurer : les portraits anthropologiques. *Romantisme* 84 : 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.

Dreyfus-Armand, Geneviève, Frank Robert, Marie-Françoise Levy, Michelle Zancarini-Fournel (eds.). 2000. *Les Années 68. Le temps de la contestation*. Paris : Editions Complexe.

Droz, Yvan, Edio Soares Edio, Yonatan N. Gez, Jeanne Rey. 2016. La mobilité religieuse à l'aune du butinage. *Social Compass* 63(2) : 251-267.

Dubuis, Christian. 2008. *Le mouvement néozapatiste, une victime de l'opportunisme dans les communautés indigènes au Chiapas ? Etude comparative de deux conflits sociaux à partir d'une perspective systémique*, Faculté des sciences sociales et politiques, sous la direction d'Illario Rossi, Université de Lausanne.

Duran, Pinto Maribel Astrid. 2010. *Guerreros de Luz. Enseñanzas de Don Lauro Para una Red Cósmica de Espiritualidad*. México, D.F. : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Durkheim, Emile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris : PUF.

Elbez, Melissa. 2016. Qui sont les mayas de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique. In *L'espace Politique* (28). https://journals.openedition.org/espacepolitique/3731

Eliade, Mircae. 1952. *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard.
--. 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*. PhD Dissertation. University at Albany, State University of New York. Department of Anthropology.

Elmendorf, Mary. 1976. Nine Mayan Women. A Village Faces Change. New-York : John Wiley and Sons.

Escárzaga, Fabiola, Raquel Gutiérrez (dirs.). 2005. *Movimiento indígena en América Latina : resistencia y proyecto alternativo*. México : Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Secretaría de Desarollo Social del Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos Centro Cultural S.A.

Farahmand, Manéli. 2014. Une date, deux discours? Le 21 décembre 2012 en Suisse et au Guatemala. *Cahiers de l'Institut Religioscope* 12. Le phénomène 2012 : 15-37.
--. 2013. Ethnographie de la fin du monde. « 2012 » chez les acteurs de nouvelles voies spirituelles en Suisse romande ». Working paper. *Cahiers de l'Observatoire des Religions en Suisse*. https://editjahia.unil.ch/cms/sites/issrc/home/menuinst/publications/working-papers.html.

--. 2016. Glocalisation and transnationalisation in (neo)-mayanisation processes : ethnographic case studies from Mexico and Guatemala. *Religions* (7). http://www.mdpi.com/2077-1444/7/2/17.

--. 2017. (en cours de publication) La neo-mayanidad en México. Ethnografía de un fenónmeno transnational. In *Entre Trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era Entre México y Brasil*. Renée De la Torre Aberto Carlos Stei, Rodrigo Toniol. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropolgía Social.

--. 2018 (en cours de publication). Photography and ethnography : what collaborations for which writing. *AnthroVision – VANEASA Online Journal*. Special issue Photography – Collaboration – Ethics.

Farahmand, Manéli, Sybille Rouiller. 2016. Mobility and Religious Diversity in Indigenousness-Seeking Movements : A comparative Case Study between France and Mexico. *New Diversity* 18(1) : 53-71.

Faivre, Antoine. 1996. *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris : Editions Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne. 2009. *Désorceler*. Paris : Editions de l'Olivier.
--. 1977. *Les mots, la mort, les sort : la sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne. 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* 10(3) : 243-261.
--. 2012. Gender, sexuality and religious critique among Mary Magdalene pilgrims in Southern France. In *Old Routes, New Journeys ; Gender, Nation and Religious Diversity st. European Pilgrimage Shrines*. Willy Jansen, Catrien Notermans (éds.). Pp. 55-70. Farnham : Ashgate.
--. 2013a. 2012. The Environmental Prophecy That Could Not Fail. *Religion and Society : Advances Research* 4 : 167-195.
--. 2013b. *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford University Press, New York.
--. 2014. Reversing Eve's curse. Mary Magdalene, Mother Earth and the creative ritualization of menstruation. *Journal of Ritual Studies* 28 (2) : 23-35.

Fedele, Anna, Kim Knibbe (eds.). 2013. *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*, New York : Routledge.

Fernandez Aceve, María Teresa. 2014. *Mujeres en el cambio social en el siglo XX Mexicano*. México, 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* 28 : 107-125.

Ferreux, Marie-Jeanne. 2001. Le New-Age. Un "nouveau monde" cybersacré. *Socio-anthropologie* 10: 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* 28(1) : 15-36.

Fillieule, Olivier, Eric Agrikoliansky, Isabelle Sommier. 2010. *Penser les mouements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*. Paris : La Découverte.

Flores Reyes, Gerardo. 2002. Quelques aspects importants de la théologie indienne. In *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*. Eleazar López Hernández, Alain Durand (dirs.). Pp. 68-80. Les Editions du Cerf : Paris.

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

Frigerio, Alejandro. 2013. Lógicas y límites de la apropiación new age donde se detiene el sincretismo. In *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Renée De La Torre, Cristina Gutierrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez Huet (eds.). Pp. 47-70. Guadalajara : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Fuente, José. 2002. El arte como expression de lo sagrado. In *Religión maya*. Camino Mercedes De la Garza, Martha Illia Nájera Coronado. Pp. 139-169. Madrid : Editorial Trotta.

Gabbert, Wolfgang. 2001. Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, Mexico. *Journal of Latin American Studies* 33: 459-484.
--. 2004. Of friends and foes: The caste war and ethnicity in Yucatan. *Journal of Latin American Anthropology* 9(1): 90-118.

Galinier, Jacques. 2011. Le montage des autochtonies. Translocalisation de la Terre Mère dans le New Age amérindien. *Topique* 1(114) : 23-34.
--. 2013. Endo y exochamanismo en México. Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica. In *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Renée De La Torre, Cristina Gutierrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez Huet (eds.). Pp. 105-115. Guadalajara : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Galinier, Jacques, Antoinette Molinié. 2006. *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Paris : Odile Jacob.

Game, Valérie. 2007. Quelles autorisations pour l'utilisation d'une photographie. In *Ethnologie française Arrêt sur images : Photographie et anthropologie* 1(37). Sylvaine Conord (ed.). Pp : 87-88. Paris : Presses Universitaires de France.

García Martínez, Bernardo. 2014. La Época colonial hasta 1760. In *Nueva Historia Mínima de México*. Escalante Pablo Gonzalbo, García Bernardo Martínez, Luis Jauregui, Zoraida Joesfina Vasquez, Speckmann Elisa Guerra, Javier Garciadiego, Aboites Luis Aguilar. Pp. 58-112. México, D.F. : El Colegio de México.

García-Ruiz, Jésus. 1988. L'Etat, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala. *Revue française de science politique* 38(5) : 758-769.
--. 1998. Le néopentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux. *Critique internationale* 22 : 81-94.

--. 2006. La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir. *Socio-anthropologie* (17-18). Religion et Modernité : 151-186.

García-Ruiz, Jésus, Michael Löwy. 1997. Religion et politique en Amérique latine. *Archives des sciences sociales des religions* 97 : 5-8.

García-Ruiz, Jésus, Patrick Michel. 2012. *Et Dieu sous-traita le salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*. Paris : A. Colin.

Garnoussi, Nadia. 2005. Le développement de nouvelles ressources de sens "psycho-philo-spirituelles": dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique. *Social Compass* 52(2) : 197-210.
--. 2007. Paul Heelas, Linda Woodhead. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. *Archives de sciences sociales des religions* 138 : 97-251.
--. 2011. Le *Mindfulness* ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle: des bricolages psycho-spirituels dans la médecine mentale. *Sociologie* 3(2) : 259-275.

Gauthier, François. 2009. Religion in Contemporary Consumer Societies. In Search of a Global Comprehensive Analytic. *Revue du MAUSS permanente*. http://www.journaldumauss.net/spip.php?article539.
--. 2012. Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux. *Studies in Religion* 41 (1) : 93-111.
--. 2017. Religieux, religion, religiosité. *Revue du MAUSS* 49 : 167-184.

Gauthier, François, Tuomas Martikainen (dir.). 2013. *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*. Farnham: Ashgate.

Gauthier, François, Tuomas Martikainen, Linda Woodhead. 2011. Introduction : Religion et société de consommation/Introduction : Religion in Consumer society. *Social Compass* 58(3) : 291-301.

Gautier, Arlette. 2007. Genre, travail et solidarité dans l'ex-zone henequenera du Yucatan. *Autrepart* 43 : 73-88.

Gavent, John, Jethro Pettit. 2011. A response to « *Powecube* : understanding power for social change ». *Journal of Political Power* 4 (2) : 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* 33 : 17.

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

Gill, Anthony. 1989. *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*. London: Verso.

Girard, Raphaël. 1960. *L'Esotérisme du Popol Vuh*. Paris : Adrien Maisonneuve.

Girardi, Giulio. 1994. *Los exluidos construiran la nueva historia ? El movimiento indígena, negro y popular*. Quito : Centro Cultural Afroecuatoriano y Ediciones Nicarao.

Goffman, Erving. 1973. *La présentation de soi*. Paris : Editions de Minuit.

Gonin, Mélanie. 2004. Femmes en mouvement(s). Empowerment et organisations de femmes dans le conflit et le postconflit au Guatemala. *Etudes du développement* 20. Genève : Institut Universitaire d'Etudes du Développement, service des publications.

Gonzalbo, Escalante Pablo, García Bernardo Martinez, Luis Jauregui Zoraida Josefina Vasquez, Speckmann Elisa Guerra, Javier Garciadiego, Aboites Luis Aguilar. 2014. *Nueva Historia Mínima de México*. México, D.F. : El Colegio de México.

Graziano, Manlio. 2007. L'Église catholique et la "théologie de la prospérité " en Amérique latine. *Outre-Terre* 1 : 55-85.

Groark, Kevin P. 2005. Vital warmth and well-being : steambathing as household therapy among the Tzeltal and Tzotzil Maya of highland, Chiapas, Mexico. *Social Science & Medicine* 61 : 785-795.

Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris : Fayard.

Guha, Ranajit (ed.). 1982. *Subaltern Studies I*. Delhi : Oxford University Press.
--. 1983. The Prose of Counter-Insurgency. In *Subaltern Studies II*. Ranakjit Guha (ed.). Pp. 45-84. Delhi : Oxford University Press.

Güemez Pineda, Miguel. 2000. La concepción del cuerpo humano. La maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucakteas. In *Mesoamérica*. Armando J. Alfonzo, George W. Lovell. Año 21 (39) junio : 305-332.
--. 2001. Mujer « maya », identidad y cambio cultural en el sur de Yucatán. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 217 (16) : 3-11.
--. 2004. Consideraciones sobre la lengua Maya de Yucatán. *Palabra en Flor*, órgano Informativo de la Acadamia de la Lengua y Cultura Mayas de Quintana Roo 3(2) A.C., Quintana Roo, Felipe Carillo Puerto.
--. 2008. La lengua maya en el contexto sociolingüístico peninsular. In *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. Esteban Krotz (dir.). Pp. 115-148. México, D.F. : Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 115-148.

Güemez Pineda, Miguel, Alcocer Gaudencio Herrera, Xool Abelardo Canche. 2008. *El triple reto de educar en el contexto indígena : consideraciones en torno a la educación intercultural bilingüe en Yucatán en Temas Antropológicos.* Mérida : Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY 1 (30) : 37-64.
-- 2009. *Mayan Language : Sound of the Souls of the Ancestors en Voices of Mexico*. México, D.F. : Centro de Investigaciones sobre America del Norte (CISAN), Universidad Nacional Autónoma de México (85) mayo-agosto : 53-54.

Gupta, Akhil, James Ferguson. 1992. Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.

Gutiérrez Zuñiga, Cristina. 2013. Narrativas poscoloniales : la resignificación de la danza conchero-azteca como práctica terapéutica *new age* en México y España. In *Variacones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Renée De La Torre, Cristina Gutierrez Zuñiga, Nahayeilli Juarez Huet (eds.). Pp. 227-255. México, D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gutérrez Zuñiga, Cristina, García Medina Jesus. 2012. *La indianización de la nueva era en Guadalajara*, *Cuicuilco* 19(55) septiembre-diciembre : 220-244.

Hache, Emilie. 2016. Introduction : Reclaim ecofeminism! In *Reclaim : Recueil de textes écoféministes*. Emilie Hache. Pp. 13-57. Paris : Cambourakis.

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

Hamayon, Roberte. 1994. Conférence de Mme Roberte Hamayon. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire* 103 : 59-71.
--. 2015. *Le Chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui.* Paris: Groupe Eyrolles.

Hand Clow, Barbara. 2007. *Time Acceleration and Awakening the World Mind*. Vermont : Bear & Company

Hanegraaff, Wouter. 1996. W. J. Hanegraaff. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill : Leyde.

Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational connections. Culture, people, places*. London, New York : Routledge.

Hart, Jonathan. 1997. Translating and Resisting Empire: Cultural Appropriation and Postcolonial Studies. In *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. Bruce Ziff, Pratima V. Rao (eds.). Pp. 137-168. Rutgers University Press : New Jersey.

Harvey, Graham. 2014. Pagan studies of paganisms ? A case study in the study of religions. In *Bloomsbury Companion to New Religious Movements*. George Chryssides, Ben Zeller (eds). Pp. 37-40. Bloomsbury.
--. 2016. Paganism. In *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations (Third Edition)*. Linda Woodhead, Christopher Partridge, Hiroko Kawanami (eds.). Pp. 345-367. Routledge.
--. 2017. Paganism and Animism. In *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. Willis Jenkins, Mary Tucker, Evelyn and Grim John (eds.). Pp. 209-217. Routledge International Handbooks.

Heelas, Paul. 1993. The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmorden. *Religion* 23: 103-116.

--. 2002. The spiritual revolution: from “religion” to “spirituality”. In *Religions in the Modern World*. Linda Woodhead, Paul Flechter, Hiroko Kawanami, David Smith. Pp. 357-377. Londres, New York: Routledge.

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

Hernánez Hernández, Alberto, Carolina Rivera (coords.). 2009. *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación Sociorreligiosa*. México, D.F, : El Colegio de la Frontera Nort, Baja California ; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social ; Michoacán : El Colegio de Michoacán.

Hernánez Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée De la Torre. 2016. *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Rifrem 2016. Informe de resultados.* México : Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM).

Herskovits, Melleville Jean. 1941. *Myth of Negro Past*. New-York : Harper & Brothers.

Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *Religion Pour Mémoire*. Paris: Cerf.
--. 1999. *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.
--. 2006. La démocratie providencielle, temps de l’ultra-sécularisation. *Revue européenne des sciences sociales* XLIV (3) : 111-121.

Hervieu-Léger, Danièle, Françoise Champion. 1986. *Vers un renouveau du christianisme ? Introduction à la socioogie du christianisme occidental.* Paris : Editions du Cerf.

Hervik, Peter. 1999. Mayan People Within And Beyond Boundaries. Amsterdam : Harwood Academic Publishers.

Himpele, Jeffrey, Quetzil Castañeda. 1997. *Incidents of Traval in Chichen Itza.* Documentary Educational Resources.

Hladki, Janice. 1994. Problematizing the Issue of Cultural Appropriation. *Alternate Routes* (11) : 95-119.

Holmes, Barbara. 1978. Women and Yucatec Kinship. Ph.D. Dissertation. Tulane University.

Hobsbawn, Eric, Terence Ranger (dirs.). 2006. *L’invention de la tradition*. Paris : Editions Amsterdam.

Hostettler, Ueli, Matthew Restall (eds.). 2001. *Maya Survivalism. Acta Mesoamericana* 12. Germany : Verlag A. Saurwein.

Houseman, Michael. 2012. *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Houtman, Dick, Peter Mascini. 2002. Why do churchesbecome empty, while new age grows? Secularization and religious change in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3): 455–473.

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

Huss, Boaz. 2014. Spirituality: The emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular. *Journal of Contemporary Religion* 29(1) : 47-60.

Hutnyk, John. 2005. Hybridity. *Ethnic and Racial Studies* 28(1) : 79-102.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2010. *Panorama de las religiones en México 2010*. México.

Instituto Nacional de Estadística. 2013. Caracterización estadística. República de Guatemala 2012. Guatemala : https://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2014/02/26/5eTCcFlHErnaNVeUmm3iabXHaKgXtw0C.pdf.

Iracheta Cenecorta, Alfonso, Jorge Bolio Oses. 2012. *Mérida Metropolitana. Propuesta Integral de Desarrollo*. Mérida : Fundación Plan Estratégico de Yucatán A.C.

Jackson Jean E., Kay B. Warren. 2005. Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004 : Controversies, Ironies, New Directions. *The Annual Review of Anthropology* 34 (1) : 549-573.

Jérôme, Laurent. 2008a. 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* 38(2) : 45-54.
--. 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* 32 (3) : 179-196

Johnson, Greg, Siv Ellen Kraft. 2017. *Handbook of Indigenous Religion(s)*. Vol.15. Brill Handbooks on Contemporary Religion.

Josephson, Jason. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago : University of Chicago Press

Juteau, Danielle. 2015. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : PUM.

Kaufmann, Jean-Claude. 2011. *L'entretien compréhensif*. 3ème Edition. Paris: A. Colin.

Knoblauch, Hubert. 1999. Metaphors, Transcendences and Indirect Communication. Alfred Schütz Phenomenology of the Life-world and the Metaphors of Religion. In *Metaphor and God-Talk*. Lieven Boeve, Kurt Frayaerts, James Francis (eds). Pp. 75-94. Bern : Peter Lang.
--. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Campus Verlag.
--. 2010. Popular Spirituality. *Anthropological Journal of European Cultures* 19(1) : 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. 1987. Les femmes et le mouvement féministe mexicain. *Anthropologie et Sociétés* 11(2) : 95-106.

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, Gregory. 2012. *Des dérives de l'art aux dérives du pétrole*. Paris : Collectif Guatemala.

Laurent, Jérome. 2008. Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant : rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Recherches amérindiennes au Québec* 38 (2-3): 45-54.

Laurent, Pierre-Joseph. 2003. *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Paris : Editions et Karthala.

Lavanchy, Anne. 2009. *Les langages de l'autochtonie. Enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili*. Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Le Bot, Yvan. 1992. *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*. Paris: Karthala.

Lempérière-Roussin, Annik. 1989. Le mouvement de 1968 au Mexique. In *Vingtième Siècle, revue d'histoire* (23) : 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 à Montréal.

Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

Levitt, Peggy, Nina Glick Schiller. 2004. Conceptualizing Simultaneity. A transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review* 38 (3) : 1002-1039.

Lindholm, Charles. 2002. Authenticy, Anthropology and the Sacred. *Anthropological Quarterly* 75: 331-38.
--. 2013. The Rise of Expressive Authenticity. *Anthropology Quarterly* 86(2) : 361-396.

López Hernández, Eleazar. 2002. Les Indiens à l'orée du IIIe millénaire. In *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*. Eleaza López Hernández, Alain Durand (dirs.). Pp. 12-28. Les Editions du Cerf : Paris.

Losonczy, Anne-Marie, Silvia Mesturini Cappo. 2010. Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amérique. *Autrepart* 56(4) : 93-110.

Löwy, Michael. 1996. Religion et politique en Amérique latine. *Archives des sciences sociales des religions* 96 : 51-58.

--. 1998. *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*. Editions du Félin : Paris.

Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion : the problem of religion in modern society*. Virginie : Macmillan.

Ludden, David (dir.). 2002. *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. London: 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* 14(2): 355-381.
--. 2015. The Mayan Pope and his Competition: Local, National and Transnational Representations the 2012 Phenomenon. *Anthropologica* 57(2): 367-381.
--. 2016. *Indigenous Bodies, Maya Minds: Religion and Modernity in a Transnational K'iche' Community*. Colorado : University Press of Colorado.
--. 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* 1(2): 1-23.

Macleod, Morna. 2011. *Nietas del fuego, creadoras del alba : luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala City : FLACSO
--. 2013a. *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.
--. 2013b. Mayan Calendrics in Movement in Guatemala : Mayan Spiritual Guides or Day-keepers Uniderstandings of 2012. *The Journal of Latin American And Caribbean* Anthropology 3 (18) : 447-463.

Macleod, Morna, Cabrera Pérez-Armiñan (eds.). 2000. *Identitad : 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*. London : G. Routledge & Sons.

Mancini, Silvia (dir.). 2006. *La fabrication du psychisme*. Paris : Editions La Découverte.
--. 2007. Comparativism in the history of religion. Some models and key issues. *Religion* 37 : 282-293.
--. 2012. L'histoire des religions entre universalisme anthropologique et particularisme historique. Contradictions et atouts d'une discipline en quête d'identité. In *L'école bruxelloise d'étude des religions : 150 ans d'approche libre exaministe du fait religieux*. Jean-Philippe Schreiber (eds.). Pp. 193-211. Bruxelles : E.M.E. (Editions Modulaires Européennes) & InterCommunications.

Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24 : 95-117.

Maresca, Sylvain. 2007. Photographes et ethnologues. In *Ethnologie française Arrêt sur images: Photographie et anthropologie* 1(37). Sylvaine Conord (ed.). Pp : 61-67. Paris : Presses Universitaires de France.

Marti i Puig, Salvado. 2011. L'impact des mouvements indigènes sur la scène politiques en Amérique latine. *Alternatives Sud* 18 : 193-206.

Martikainen, Tuomas, François Gauthier (dirs.). 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.

Mary, André. 1994. Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne. In *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Philippe Laburthe-Tolra (ed.). Pp. 85-98. Paris : L'Harmattan.
--. 2001. D'un syncrétisme à l'autre : transe visionnaire et charisme de délivrance. *Social Compass* 48(3) : 315-331.
--. 2009. Culture globale et religions transnationales. In *Réinventer l'anthropologie ? Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations* Francine Saillant (ed.). Montréal: Liber.
--. 2012. Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers. In *Religions Transnationales des Suds*. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée De la Torre, André Mary. Pp. 27-45. Louvain-la-Neuve : Academia- L'Harmattan.

Martuccelli, Danilo. 2014. Qu'est-ce qu'une biographie extrospective ? In *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines*. Christophe Niewiadomski, Christine Delory-Momberger (dirs). Pp. 115-125. Villeneuve-d'Ascq : Presse Universitaires du Septentrion.

Masferrer, Kan Elio. 1998. La Configuración del Campo Religioso Después de Acteal. In *Chiapas : El factor religioso : un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*. Kan Elio Masferrer, Sylvia Marcos. Pp. 1-15. México : Revista Académica para el estudio de las religiones, Tomo II.

Masson, Sabine. 2009. Genre, race et colonialité en Amérique latine et aux Caraïbes. Une analyse des mouvements indigènes et féministes. In *Le sexe du militantisme*. Olivier Filleule, Patricia Roux. Pp. 299-317. Paris : Presses de Sciences Po « Académique ».

Maurines, Béatrice, Angel Sanhueza. 2004. Renouvellement du terrain par la photographie : La coopération d'une ethnologue et d'un photographe. *Bulletin de Méthodologie Sociologique* 81 : 33-47.

Mayer, Jean-François. 1987. The Emergence of a New Religiosity in the Western World. In *New Religious Movements and the Churches*. Allan R. Brockway, Paul Rajashekar (dirs.). Pp. 60-68. Reports and papers of a consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches, Free University, Amsterdam, September 1986. Geneva : WCC Publications.
--. 1989. Nouveaux mouvements religieux: une perspective historique et interculturelle. In *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi*. Silvio Ferrari (dir.). Pp. 17-40. Padova : CEDAM.
--. 1993. *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne : L'Age d'Homme.

--. 2004. Qu'est-ce qu'une nouvelle religion? In *La Naissance des Nouvelles Religions*. Jean-François Mayer, Reender Kranenborg (dir.). Pp. 5-22. Genève : Georg Editeur.
--. 2006. Biens de salut et marché religieux dans le *cultic milieu*. *Social Compass* 53(1) : 97-108.
--. 2011. 2012, l'année de toutes les catastrophes. Interview pour le Migros Magazine. https://www.migrosmagazine.ch/archives/2012-l-annee-de-toutes-les-catastrophes.
--. 2013. 2012 and the Revival of the New Age Movement: The Mayan Calendar and the Cultic Milieu in Switzerland. In *Prophecy in the New Millennium: When Prophecies Persist*. Sarah Harvey, Suzanne Newcombe (dir.). Pp. 261-276. Farnham : Ashgate.
--. 2014. Le réveil du Nouvel Age : 2012 comme chemin de salut. *Cahiers de l'Institut Religioscope* 12. Le phénomène 2012 : 5-14.
--. 2017. Tenrikyo au Congo-Brazzaville : l'inculturation d'une nouvelle religion venue du Japon. *Religioscope*. https://www.religion.info/2017/10/13/congo-brazzaville-inculturation-tenrikyo/.

Melton, Gordon J. 2004. Toward a Definition of "New Religion". *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions* 1 (8) : 73-87.
--. 2007. Beyond Millennialism : The New Age Transformed. In *Handbook of New Age*. Daren Kemp, James R. Lewis (dir.). Pp. 25-50. Leyde : Brill.

Meintel, Deirdre. 1993. Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité. *Culture* 13(2) : 10-16.

Meintel, Deirdre, Marie Nathalie Leblanc. 2003. Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation. *Anthropologie et Sociétés* 1 (27). http://id.erudit.org/iderudit/006999ar.

Miller, Mary, Karl Taub. 1993. *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. *An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. London : Thames and Hudson.

Molina Ludy, Virginia. 1994. Antropología de la Ciudad pequeña. *Estudios Demográficos y Urbanos* 2(26) : 357-364.

Moisa, Daniela. 2011. « Etre un vrai orthodoxe ». L'identité religieuse au carrefour des registres d'autenticité. *Diversité urbaine* 11(2) : 45-68.
--. 2018 (en préparation). « L'authenticité religieuse : entre expérience individuelle et lien social ».

Monaghan, John. 2000. Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions. In *Study of Mesoamerican Religions*. John Monaghan (ed.). Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Vol 6. Pp. 24-29. Vol 6. Austin : University of Texas Press.

Monsutti, Alessandro. 2007. Le baiser de l'ethnographe : entre don de soi et usage de l'autre sur le terrain. In *Entre ordre et subversion : logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes*. Suzanne Chappaz- Wirthner, Alessandro Monsutti, Olivier Schinz (dirs.). Pp. 23-35. Genève ; Paris : IHEID ; Karthala.

Montoliu Villar, María.1989. *Cuando los Dioses Despertaron. Conceptos Cosmológicos de los Antiguos Mayas De Yucatán Estudiados en el Chilam Balam de Chumayael*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Moseley, Edward H., Helen Delpar. 2008. Yucatán's prelude to globalization. In *Yucatán in an Era of Globalization*. Eric N. Bklanoff, Edward H. Moseley (dirs.). Pp. 20-41. Alabama : The University of Alabama Press.

Neveu, Eric. 2010. *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: La Découverte.

Niewiadomski, Christophe, Christine Delory-Momberger (dirs). 2014. *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines*. Villeneuve-d'Ascq : Presse Universitaires du Septentrion.

Office Fédérale de la Statistique (OFS). 2014. *Enquête sur la langue, la religion et la culture 2014.* Neuchâtel. https://www.bfs.admin.ch/bfsstatic/dam/assets/1011432/master.

Okin, Susan. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women ?* Princeton : Princeton University Press.

O'Reilly, Karen. 2012. *Ethnographic Methods second édition*. London : Routldege.

Oritz, Renato. 1975. Du syncrétisme à la synthèse. Umbanda, une religion brésilienne. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 40 : 89-97.

Otto, Rudolf. (1917) 1995. *Le Sacré*. Paris : Payot.

Overton Fuller, Jean. 2005. *The Magical Dilemma of Victor Neuburg*. Mandrake of Oxford.

Oxlajuj, Ajpop. 2001. *Fuentes y fundamentos del derecho de la nacio´n Maya K'iche*. Guatemala City: PNUD.
--. 2007. *Teologia maya: Fuente de vida de los sabios profetas*. Guatemala City: ASDI, CATIE, Oxlajuj Ajpop and Secretaria de la Paz.

Paille, Pierre (ed.). 2006. *La méthodologie qualitative. Posture de recherche et travail de terrain*. Paris: A. Colin.

Padoux, André, Véronique Altglas. 2006. *Le nouvel hindouisme occidental*. *Archives de sciences sociales des religions* 136 : 115-283.

Pallister, Kevin. 2013. Why No Mayan Party ? Indigenous Movements and National Politics in Guatemala. *Latin American Politics and Society* 55(3) : 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* 32(4) : 343-355.

Palmié, Stephan. 1995. Against syncretism: Africanizing and Cubanizing discourses in North American *órísá worship*. In *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. Richard Fardon (ed.). Pp. 74-108. London and New York: Routledge.
--. 2006. Creolization and Its Discontents. *Annual Review of Anthropology* 35 : 433-56.
--. 2013. Mixed Blessings and Sorrowful Mysteries: Second Thoughts about 'Hybridity. *Current Anthropology* 54 : 1-20.

Pargament, Kenneth. 1999. The psychology of religion and spirituality ? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion* 9(1) : 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 40(1) : 105-124.
--. 2016. Nurturing the Sustainable Family. Natural Parenting and Environmentalist Foodways in Francophone Contexts. In *Mothers and Food. Negotiating Foodways from Maternal Perspectives*. Florence Pasche Guignard, Tanya M. Cassidy (eds). Pp. 55-69. Bradford : Demeter Press.
--. 2019 (en préparation). Féminisme et « sexualité sacrée » dans les spiritualités contemporaines du bien-être. *Nouvelles Questions Féministes*.

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

Pédron-Colombani, Sylvie. 2001. Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala. *Socio-anthropologie* 10. http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/156 ; DOI : 10.4000/socio-anthropologie.156.

Piette, Albert. 2007. Fondements épistémologiques de la photographie. In *Ethnologie française Arrêt sur images : Photographie et anthropologie* 1(37). Sylvaine Conord (ed.). Pp : 61-67. Paris : Presses Universitaires de France.

Pike, Sarah M.. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Oakland : University of California Press.
--. 2009. Why Prince Charles Instead of 'Princess Mononoke?': A Response to The Encyclopedia of Religion and Nature. *Journal of the American Academy of Religion* 77(1) : 66-72.

Pinto Durán, Astrid Maribel. 2012. *Guerreros de Luz. Enseñanzas de Don Lauro Para una Red Cósmica de Espiritualidad*. México, D.F. : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

PNUD. 2000. Human Development Report.
http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/261/hdr_2000.

Poirier, Sylvie. 2000. Contemporanéités et autochtones, territoire et (post) colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1) : 137-153.
--. 2004. La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel. *Anthropologie et Sociétés* 28(1) : 7-21.

Polanco, Héctor. 1998. Autoderterminación, autonomía y liberlismo. In *Autonomías indígenas, diversidad de cultaras, igualdad de derechos.* Serie Aportes para el Debate 6. Mexico.

Pouchepadass, Jacques. 2000. Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme* 156 : 161-186.
--. 2004. Que reste-t-il des *Subaltern Studies*?. *Critique Internationale* 24 : 67-79.

Prado, Palencia Tania, Magzul Hermelinda Patal. 2003. Généro y cosmovisión maya. Guatemala City : Prodessa.

Quezada, Sergio. 2010. *Yucatán. Historia Breve*. México, D.F. : El colegio de México.

Reed, Nelson. 1964. *The Caste War*. Stanford: Stanford University Press

Restal, Matthew. 2004. Maya Ethnogenesis. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 9(1) : 64-89.

Rivera Farfán, Carolina. 2001. Expresiones del cristianismo en Chiapas. In *Pueblos y fronteras 1*. Carolina Rivera Farfán, Gabriel Ascencio Franco. Pp. 1-18. México : UNAM.

Robertson, Roland. 2012. Globalisation or glocalisation?. *The Journal of International Communication* 2(18): 191-208.

Rocchi, Valérie. 1999. Du religieux au thérapeutique : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains. Thèse de doctorat, Paris 5.
--. 2003. Des nouvelles formes du religieux ? Entre quête de bien-être et logique protestataire : Le cas des groupes post-Nouvel-Age en France. *Social Compass* 2(50) : 175-189.

Rodriguez, Ileana (ed.). 2001. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham : Duke University Press

Rossi, Ilario. 1997. *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. Paris : Armand Colin.

Roudemetof, Victor. 2015. The Glocal and Global Studies. *Globalizations* 12(5): 1-14.

Roulet, Anne, Marianne Strub. 2012. L'année 2012 – A quoi invite-t-elle ? Collection de quelques réflexions et voix mayas sur le calendrier maya et l'année 2012. In *Espoirs millénaristes, catastrophes et fins du monde : Quelques éclairages sur la réalité de 2012*. Philippe Bornet, Claire Clivaz, Nicole Durisch Gauthier, Philippe Hertig, Nicolas Meylan (dirs). Pp. 131-141. Genève : Labor et Fides.

Rouiller, Sybille. 2014. *Perspective spirituelle globale et revendication identitaire locale dans le milieu néo-chamanique occidental. Etude de terrain : le cas des déo-celtes*. Maîtrise universitaire en 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 *La globalisation du religieux*. Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion, Kathy Rousselet (dirs.). Pp. 75-86. Paris : L'Harmattan.

Salomonsen, Jone. 2002. *Enchanted Feminism. Ritual, Gender and Divinity Among the Reclaiming Witches of San Francisco*. London-New York: Routledge.

Salzbrunn, Monika. 2010. Rescaling Processes in Two “Global” Cities. Festive Events as Pathways of Migrant Incorporation. In *Locating Migration : Rescaling Cities and Migrants*. Nina Glick Schiller, Ayse Caglar (eds.). Pp. 166-189. New York : Cornell University Press.

Santana Rivas, Landy. 2003. La construcción del généro en la cultura maya. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 225(47): 46-59.

Sapin, Marlène, Dario Spini, Eric Widmer. 2014. *Les parcours de vie. De l’adolescence au grand âge*. Lausanne : PPUR.

Scott, Joan, Eléni Varikas (trad.). 1988. Genre : Une catégorie utile d’analyse historique. *Les cahiers du GRIF. Le genre de l’histoire (numéro thématique)*. 37-38 : 125-153.

Segalen, Martine. 1989. *Rites et rituels contemporains*. Paris : Nathan.

Schelhas, Paul. 1904. *Representations of deities of Maya Manuscripts.* Papers of the Peabody Museum 4(1) : 1-47.

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

Schütze, Fritz. 1980. Prozesstrukturen des Lebensablaufs. In *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive.* Joachim Matthes (dir.). Pp. 67-156. Nürnberg: Sozialwissenschaftliches Forschungszentrum der Universität Erlangen-Nürnberg.
-- 1983. Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis* 13(3) : 283-293.

Sieder, Rachel, Morna Macleod. 2009. Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala. *Descatos* 31: 51-72.

Sitler, Robert K. 2006. The 2012 phenomenon. New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar. *Nova Religio : The journal of Alternative and Emergent Religions* 3(9) : 24-38.
--. 2011. The 2012 phenomenon. New Uses for an Ancient Maya Calendar. In *2012. Decoding the Countercultural Apocalypse*. Gelfer Joseph. Pp. 8-22. Sheffield; Oakville: Equinox.

Sivaramakrishnan, Kartik. 1995. Schools & Scholars, Situating the Subaltern: History and Anthropology in the Subaltern Studies Project. *Journal of Historical Sociology* 4(8) :395-429.

Smith, Jonatha Z. 1978. *Map is not territory : studies in the history of religions*. Leiden : Editions Brill.

Soares, Edio. 2009. *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris : Editions Karthala ; Genève : Institut de hautes études internationales et du développement.
--. 2014. *Le butinage religieux.* Conférence dans le cadre du cours « Introduction à la pluralité religieuse contemporaine en perspective socio-anthropologique », Prof. Irene Becci : Université de Lausanne.

Sotelo Santos, Laura Elena. 2002. Los dioses : Energía en el espacio y en el tiempo. In *Religión maya*. Camino Mercedes De la Garza, Martha Illia Nájera Coronado. Pp. 83-114. Madrid : Editorial Trotta.

Stark, Rodney, William Bainbridge. 1985, *The Future of Religion. Secularization, revival and Cult Formation*. Berkeley : University of California Press.

Stearns, Robert David. 1983. Using ethnography to link school and community in rural Yucatan. *Anthropology and Education Quarterly* (1): 6-24.

Stewart, Charles. 1999. Syncretism and its synonyms : relflections on cultural mixture. *Diacritics* 29 (3) : 40-62.

Steil, Carlos A., Rodrigo Toniol. 2011. Ecología, corpo e espiritualidade: uma etnografía das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas. *Caderno CRH* (24): 29-49.

Stewart, Charles, Rosalind Shaw. 1994. Introduction : problematizing syncretism. In *Syncretism/anti-syncretism : the politics of religious synthesis*. Charles Stewart, Rosalind Shaw (éds.). Pp. 1-26. London : Routledge.

Stolz, Jörg, Mallory Schneuwly Purdie. 2015. Quatre profils de l'(in)croyance ». In *Religion et spiritualités à l'ère de l'ego*. Jörg Stolz, Judith Könemann, Mallory Scheuwly Purdie, Thomas Englberger, Michael Krüggeler. Pp. 75-89. Genève : Labor et Fides.

Strauss, Anselm L., Juliet Corbin. 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks. Ca: Sage Publications.
--. 2004. *Les fondements de la recherche qualitative. Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée*. Fribourg: Editions Saint-Paul.

Strauss, Anselm, Barney Glaser. 2010 (1967). *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*. Paris : Armand Colin.

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

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

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

Tally, Engel. 2006. *Turismo espiritual en tiempos postmodernos. El estudio del caso de San Marcos de la Laguna, Sololá, Guatemala.* First degree thesis at the Social Science Faculty. Anthropology Department. Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.
--. 2012. Las interpretaciones New Age y mayas del oxlajuj B'aqtun-2012. *CAS Tercer Coloquio de Antropología y sociología* : 41-58.

Tally, Engel, Josué Chavajay. 2007. Multiplicidad y antagonismo en torno a la mayanización en San Pedro la Laguna. In *Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*.

Taub, Karl. 1995. *Mythes aztèques et mayas*. Paris: Le Seuil, Points Sagesse.

Taub, Karl, Mary Miller. 1993. *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. *An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. London : Thames and Hudson.

Thompson S. John. 1974. *Historia y Religión de los Mayas*. México : Siglo Veintiuno.

Toniol Rodrigo, Carlos A. Steil. 2015. *On the nature trail: converting the rural into the ecological through a state tourism policy*. Nueva 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*. México 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*. Travail de thèse. Genève : Librairie Droz.

Van der Leeuw, Gerardus. 1938. *Religion in Essence & Manifestation : A Study in Phenomenology*. London : Geroge Allan & Unwin.

Van Hove, Hildegard. 1999. L'émergence d'un marché spirituel. *Social Compass* 46 (2) : 161-172.

Van Maanen, John. 2011 (1988). *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago: Chicago Guides to Writing Editing and Publishing.

Vannini, Phillip, J. Patrick Williams (eds). 2007. *The Senses in Self, Society, and Culture : A Sociology of the Senses*. Aldershot : Ashgate.

Vasconcelos, José. 1998. *Breve Historia de México*, México, D.F. : Editorial Trillas.

Verter, Bradford. 2003. Spiritual Capital : theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21 (2) : 150-74.

Vertovec, Steven. 2007. Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies,* 30(6) : 1024-1054.

Villa Rojas, Alfonso. 1980. La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología*, México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México : 31-46.
--. 1985. *Estudios etnológicos : Los mayas*. México : Universidad Autónoma de México.

Villar Maria, Montolíu. 1989, *Cuando los Dioses Despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayael*. México D.F : Universidad Nacional Autonoma de México.

Wallis, Roy. 1984. *The elementary forms of the new religious life*. London, Boston, Melbourne, Henley : Routledge & Kegan Paul.
--. 1982. *Millenialism and charisma*, Belfast : Queen's University.

Warman, Arturo. 1985. *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos Mayas.* Cuadernos de Investigacion Social 13. Mexico : UNAM.

Warren, Kay B..1998. *Indigenous Movements and their critics*. *Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

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

Welch, Christina. 2002. Appropriating the Didjeridu and the Sweat Lodge : New Age Baddies and Indigenous Victims? *Journal of Contemporary Religion* 1 (17) : 21-38.

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

Woodhead, Linda. 2012. Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et Sociétés* 1(27): 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 México, Fideicomiso Historia de Las Américas, Fondo de Cultura Económica.

B. Sources écrites par les acteurs du terrain

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.
--.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 ». *Recto Verseau*, *le bien-être, Corps et Ame,* « La guérison par les Sons et la voix », Hors-série 28 : 41-44.

Kuch Kaab Yéetel J-Men Maaya'ob A.C. Consejo de los Ancianos Sacerdotes Mayas de Mexico. 2015. Document officiel du groupe, reçu à Mérida, lors de leur assemblée générale.

Madre Nah Kin. 2009 (2000) *La Visión Maya Solar de la Ascensión*. Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP, 2009.
--.2010a. *Cartas de la Rueda de la Sabiduría Maya*. Mérida : Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2010b. *El Arte de la Comunión Espiriual de la Pareja. La magía sexual para la ilumínación conjunta*. Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP
--. 2010c. Madre Nah Kin, *Cartas de las Diosas y sus Virtudes*. Mérida, Yucatán. México : Editorial Kinich Ahau SCP.

--. 2010d (2007). *Las Geometrías Sagradas de Hunab Kú. Hologramas Multifuncionales de Cocreación*, Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2011a (2006). *La Diosa Viviente. Mujer Medicina, Mujer Sabiduría : Mujer Chamán*, Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2011b. *La Mujer Luz del Nuevo Tiempo*, Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2012a (1997). *Kinich Ahau. Sabiduría Solar*. Merida : Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2012b (1997). Venerable Madre Nah Kin, *Kinich Ahau. Sabiduría Solar*, Mérida, Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2012c. *El Amanecer del Nuevo Tiempo Planetario. El Auténtico Mensaje Maya*, Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP.
--. 2014. *260 Kin del Calendario Sagrado Maya,* Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP.

Madre Nah Kin, Alberto Arribalzaga. 2010 (2004). *Los Grupos Angélicos en el Despertar del Arquetipo Divino*, Mérida, Yucatán, México : Editorial Kinich Ahau SCP.

Manuel de formation des Ahaukines. Manual de Formación de Ahaukines. Sacerdotes y Sacerdotisas Solares. Elaborado por la Heredera de la Tradición Maya Solar, Maestra Ahaukan Lumi'il Nah. Kinich Ahau 2014. Mérida : Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP.

Manuel du rituel du « nouvel an maya ». Guía para celebrar la ceremonia del año nuevo maya 10 OC. El 26 de Julio del 2014. En Conexión con la Magna Ceremonia realizada en el Sagrado Monte Fuji, en Japón por la Venerable Abuela Nah Kin. 2014. Mérida : Yucatán, México, Editorial Kinich Ahau SCP.

Zapil Xivir, Juan/Pop No'j. 2010. *Oxlajuj B'aqtun*. Guatemala City: Éditions Maya Na'oj.

C. Sources Web (acteurs du terrain)

Ac Tah 2012. Site officiel d'Ac Tah. http://www.actah2012.com/.

Ac Tah. https://www.facebook.com/reyactah?fref=ts.

Alberto Arribalzaga. Page Facebook de sa pratique de kinésiologie maya. https://www.facebook.com/kinesiologiadelalma?fref=ts.

Arcadio Salanic. Directeur du centre Maya pour la paix. https://www.facebook.com/arcadio.salanicsalanic?fref=ts.

Activation du Corps Solaire®- Gabriela Gomez. www.activationducorpssolaire.com.

Activation de l'AND avec le chant®- Gabriela Gomez. www.activationdeladnaveclechant.com.

Association 12terre.org. http://www.12terre.org/

Calmer le feu du cœur. Fernando Hernandez Ojob. http://calmerlefeuducoeur.blogspot.ch/p/calmer-le-feu-ducur-histoire.html.

Caminentemya.com. Ac Tah. http://www.caminantemaya.com.

Charly Campos. https://www.facebook.com/profile.php?id=594602952&fref=ts.

Centro Casa del Sol. Centro de Bienestar y Salud intégral. http://www.centrocasadelsol.com/Quienes%20somos.html

Centro Casa del Sol. Ahaukan Lu'mil Nah par Shantal Carillo Casarín. http://www.centrocasadelsol.com/shantal.html.

Centro Maya Para la PAZ. https://www.facebook.com/pages/Centro-MAYA-Para-la-PAZ/314415005369646?pnref=lhc.

Charly Campos. https://www.facebook.com/profile.php?id=594602952&fref=ts.

Cosmic Convergence Festival. http://cosmicconvergencefestival.org.

Dixyanne Nanna, coordinatrice du groupe Facebook Wicca et néo paganisme en Suisse. https://www.facebook.com/Dixyane?fref=ts.

El fin de la Cuenta Larga Maya : « El cierre de un Tiempo ». Annonce du sommet spirituel planétaire à Uxmal – vidéo Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8.

El Parto (En comunidades indígenas maya de Chiapas), México. Vidéo Youtube https://www.youtube.com/watch?v=lsT0Fok2TrI.

Elena Franco. https://www.facebook.com/elena.franco.942?fref=ts.

Ellen Piai. https://www.facebook.com/ellen.piai?fref=ts.

Événements Païens. https://www.facebook.com/events/369201019931960/.

Fernando Hernandez. https://www.facebook.com/pomtsunun?fref=ts.

Flor Del Sol. Page Facebook Abuela Nikte Kin. https://www.facebook.com/rnoriegaortiz?fref=ts.

Gari Edu. Page Facebook d'Hugo. https://www.facebook.com/huge.gar?fref=ts&ref=br_tf.

Gonzalo de Jesus. Page Facebook d'Elena et Gonzalo. https://www.facebook.com/Ahaukin.TukulKu?fref=ts.

Instituto de Música y Artes Sanadoras por la Paz. http://www.xicome.org/esp/index.html.

Ivan Baltazar Arte. https://www.facebook.com/ivan.baltazar.96?fref=ts.

Jose Leandro Mena Marrufo. https://www.facebook.com/joseleandro.menamarrufo?fref=ts.

Kinesiología del Alma. Biografía de Alberto Arribalzaga. https://www.kinesiologiadelalma.com/biografia.html.

Kinich Ahau. Site officiel de l'organisation. http://www.kinich-ahau.org/

Le calendrier Maya. Ian Xel Lungold- Vidéo Youtube mise en ligne en octobre 2011. https://www.youtube.com/watch?v=Q0bVgODuJRs

Le Grand Changement. Blog. https://changera.blogspot.ch/2016/11/maitre-saint-germain-entrez-dans-le.html

Line et Patrick. Invitation à participer au Sommet spirituel planétaire 2012. Vidéo Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=hxLxfcrZEVc.

Medicine Men In Mexico. Sr Ron. www.medicinemeninmexico.wodpress.com/.

Mère Nah Kin. El Fin de la Cuenta Larga Maya « El Cierre de un Tiempo ». Discours prononcé au « Sommet planétaire de 2012 ». https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8.

Mère Nah Kin. Documental Cumbre Planetaria Maya 2012. https://www.youtube.com/watch?v=2nJ6l97bh3Q&list=PLjMn1eaYIzUXHUK6dMDhYyWdhReqG9bEY&index=8.

Morning Moon Bear. Sabine Warner. www.morning-moon-bear.de.

Pagan Federation International Switzerland. https://www.facebook.com/pages/Pagan-Federation-International-Switzerland/104778122944716?fref=ts.

Pagan Federation International Switzerland. http://www.paganfederation.org/ch/.

Patrick Dacquay. Chamanisme Occidental Celte. http://www.patrickdacquay.com.

Praxis Schauenburg. Zentrum für Gesundheit und Bewegung. Site officiel du centre. https://www.praxis-schauenburg.ch

Programan de Tv Alma de Mujer International. https://www.facebook.com/pages/Programa-de-Tv-Alma-de-Mujer-Internacional/779257232153857?fref=ts.

Proyecto Baktun. Page officielle du projet. https://proyectobaktun.weebly.com

Proyecto Baktun. https://www.facebook.com/revistabaktun/.

Reiki Unitaire, le Reiki du Son®, Gabriela Gomez. http://www.reikiunitaire.com.

Ricardo Solis Marquez. https://www.facebook.com/ricardo.solismarquez?fref=ts.

Sandra Tants. https://www.facebook.com/sandra.tants.94?fref=ts.
Wicca et néo-paganisme en Suisse. http://www.facebook.com/groups/238164507225/.

Sergio Layd. Sonidos Del Origen. https://www.facebook.com/sergiolayd?fref=ts.

Shantal Carillo. https://www.facebook.com/shantalcarrillo?fref=ts.

Sonia Salvado León. https://www.facebook.com/sonia.salvadorleon?fref=ts.

Sonidos del Origen. Sergio Layd. http://sergiolayd.wix.com/sonidosdelorigen#!yo-soy-tu/c1nft

Tienda Metafísica. https://www.tiendametafisica.com.ar/br/laminas/lamina-de-kenich-ahan/.

Tiempo del Corazón. Site officiel de Pascal K'in Greub.
https://www.tiempodelcorazon.com/2012/01/06/bienvenid-a-tiempo-del-corazón/.

Venerable Abuela Nah Kin. https://www.facebook.com/VenerableAbuelaNK/?ref=br_rs.

Venerable Abuela Nah Kin. http://www.venerableabuela.com/

Veronica Riveraa. https://www.facebook.com/veronica.riveraa.3?fref=ts.

Yaakuna An Krishanti. https://www.facebook.com/krishanti.rodriguezcasarin?fref=ts.

Yamile Dzul Uuh. https://www.facebook.com/yamile.dzul?fref=ts.

Yax Kin. https://www.facebook.com/tiburcio.kanmay.

Yatzil Sabiduría Maya. Page Facebook de Mariposa.
https://www.facebook.com/yatzil.sabiduriamaya.

Annexes

Annexe 1 : reportage ethno-photographique[1]

« Le corps sexué dans les pratiques religieuses : affirmations et effacements »

Photographies : Laetitia Gessler
Ethnographies et textes : Manéli Farahmand



©Laetitia Gessler

Harmonisation par le son
(2015)

Méditants hommes et femmes allongés, aux sons du « dungchen » et du « gong », dans un appartement en périphérie de Mérida.

Le thérapeute, au centre, relie chaque type de sons à une partie du corps. Le volume, le rythme et la note sont aussi réglés selon des correspondances complexes, par exemple les sons graves du tambour travaillent à la guérison des parties inférieures. Cette approche holistique de la personne est caractéristique des milieux de thérapies alternatives du Yucatán, à laquelle s'ajoute la centralité de l'expérience personnelle. Le guide est entouré d'instruments culturellement éloignés (bols en quartz, bols tibétains, tambour, cloche).

Mérida, Yucatán, 8 février 2015.

[1] Sont présentés dans ces annexes, une sélection du reportage ethno-photographique financé par la Plateforme interfacultaire en Etudes Genre de l'Université de Lausanne (PlaGe) dans le cadre de son événement « Le corps en perspective : approches de genre interdisciplinaires », du jeudi 26 novembre au mercredi 2 décembre 2015, Géopolis UNIL-Mouline, atrium niveau 2.



©Laetitia Gessler

Sergio
(2015)

Sergio Lay Santiago Mattias, thérapeute par le son, dans sa tenue quotidienne.

> « Sergio : Mes cheminements et mes jours m'ont fait peu à peu me rendre compte que je suis ce que je suis, à ça je me consacre, à guérir avec des massages, à guérir avec un mot, à guérir…
> *Manéli : Les massages, de quels types en fais-tu ?*
> Sergio : Alors je fais des massages chinois, de drainage, shiatsu, mais aussi j'ai appris depuis que je suis ici le massage maya, et un massage de type oaxaca, ça aussi je l'ai appris. Ce sont des techniques très différentes […]. Il y a des traités qui étudient l'acupuncture chinoise et l'acupuncture maya, et moi, en ce moment, j'ai découvert que l'acupuncture maya ressemble beaucoup à l'acupuncture oaxaquienne - en réalité, c'est une connaissance très universelle. [Allume son cigare] Mais moi, moi, je crois que… Là je ne sais plus ce que je suis [Rires].
> *Manéli : Comment, quoi ?*
> Sergio : Ce que je suis, parce que des fois je suis élève, parfois je suis maître, parfois je suis homme, parfois je suis femme, parfois je suis l'être, parfois je ne suis rien – et on doit être attentif à ce qui se passe à cet instant même, rompre avec l'ego, rompre avec l'*ape-ego* [« l'attachement »], et l'ego implique de rompre avec soi-même, et beaucoup d'entre nous sommes dans ce voyage. C'est pour ça que parfois, on ne dit rien. Parce qu'on est encore en train de rompre avec soi. »

Sergio est le premier non maya à être admis au sein du Conseil des Anciens Mayas du Mexique, en tant que membre initié. D'origine oaxaquienne, mixtèque et zapotèque, il a grandi à México. Initié à la cosmovision zapotèque par son grand-père, Sergio dit se « sentir Maya dans son cœur ». Sa relation avec ce qui relève de la culture maya est intériorisée, affective, de l'ordre du ressenti subjectif. Il vit aujourd'hui à Mérida.

Mérida, Yucatán, 9 février 2015.



©Laetitia Gessler

Hutte de sudation
(2015)

Fernando chante et tape du tambour devant son *Temazcal maya* (hutte de sudation) qu'il a construit lui-même.

> « Fernando : La hutte de sudation, c'est ce qu'on appelle, le ventre maternel. Pourquoi on dit ça, parce que ça ressemble, vraiment, à un ventre, non ? L'utérus de la mère, ce qui se passe là, à l'intérieur, c'est vraiment parce qu'entrer dans une hutte de sudation, c'est changer, transformer qui on est, hein, mais si on sort, on a déjà... Si on fait notre travail, si on fait ce qu'on doit faire, alors, c'est un endroit où on laisse le vieux Moi... l'ego…
> *Manéli : Comme un rite de passage ?*
> Fernando : Un rite de passage, mais s'il est bien fait. (…). Là pour moi, c'est très important que les gens rentrent avec l'intention d'ouvrir leur cœur. C'est ça, pour moi, la hutte de sudation, ce n'est pas seulement commencer à méditer et à chanter. Parce qu'il y en a beaucoup qui font n'importe quoi. J'ai écouté des gens qui me disaient – tu sais, on entre et on fait de la Zumba à l'intérieur [Rires]. »

Avec les vagues de renouveaux mayas, cette pratique est aujourd'hui intégrée à un cadre cérémoniel, alors qu'auparavant, selon les régions, ses usages pouvaient être strictement thérapeutiques ou hygiéniques (lavements ou préparation à l'accouchement) (Welch 2002). Fernando est *Ilol* (« guérisseur traditionnel ») en maya tzotzile. Il est originaire du Chiapas. Il commence à « guider » et « soigner » dès l'âge de 13 ans. Sa pratique thérapeutique l'a amenée à voyager dans différentes cultures, à s'inspirer de traditions variées et à initier des personnes à ses enseignements. Pendant la guerre civile du Guatemala (1960-1996), Fernando s'exile au Canada. Là-bas, il est initié au rituel du *Sweatlodge* (hutte de sudation nord-américaine) par un leader cree. Il lutte alors pendant plus de trente ans auprès des populations autochtones du Canada et des Etats-Unis. Par la suite, il introduit les huttes de sudation dans les prisons canadiennes comme un « accompagnement thérapeutique et spirituel ». Il a aujourd'hui ouvert son propre « centre de soin » à San Cristóbal de Las Casas, appelé *Y'ibel Cuxlejalil* en maya tzotzile, (« les racines qui nourrissent l'Arbre de Vie »). Il s'agit d'un espace qui favorise les réseaux et les échanges avec l'Europe, notamment la France, où il donne chaque été des ateliers « d'ouverture de l'énergie du cœur ».

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 5 février 2015.



©Laetitia Gessler

Fernando
(2015)

Fernando Hernández Ojob, *Illol* (guérisseur), Maya tzotile, devant une affiche d'un footballeur zapatiste.

> « Fernando : Mais, légalement, au Mexique, on n'a pas de droits, comme on peut le dire au Canada aux Etats-Unis, non ? Là-bas, la situation politique, économique, sociale des peuples autochtones, elle est reconnue par l'Etat, parce qu'aussi, il y a eu des traités, et ici, jamais il ne s'est passé quelque chose comme ça, hein, alors les gens s'approprient tout, non : - ooh mais regarde ça, c'est joli, je peux l'essayer... Voilà c'est ça, mais voilà (…).
> *Manéli : Oui, à San Cristóbal, c'est beaucoup ça, non ?*
> Fernando : Oui, je pense que tout ça, c'est la dernière vague de ce qu'on appelle le New Age. Ici, on peut dire que les gens sont branchés dans le contexte qui est... San Cristóbal c'est un endroit touristique, beaucoup de gens et d'argent passent par ici, alors, faire une cérémonie maya, ça attire les gens, mais en réalité, ça n'a rien à voir avec les cérémonies que l'on peut voir dans les communautés, rien, rien du tout. »

Fernando a grandi dans une communauté rurale du Chiapas. L'authenticité a une place importante dans son discours, tout comme la critique postcoloniale. Il ne fait pas de différence entre son engagement politique en faveur des droits des peuples autochtones et son cheminement spirituel. On perçoit chez lui une critique des pratiques à tendances new ages, qu'il estime commerciales et non authentiques. Fernando a un parcours transnational de type pan-indianiste. Sa pratique est conçue, par lui, comme légitime selon un critère d'authenticité défini par l'autochtonie. Il a été initié par les « anciennes et anciens, guérisseurs, mères de clans et chefs traditionnels de différents peuples indiens aux Etats-Unis et au Canada ». Puis, il a été « initié à la cérémonie du *Inipi* ou *Temzacal*, cérémonie de la *Chanupa* [pipe] et à la Quête de la Vision (jeûne traditionnel). Il se dit un « guérisseur amérindien appliquant des concepts *traditionnels* de bien-être pour soigner des conséquences psychologiques de la colonisation, des écoles résidentielles (internats indiens) et autres formes d'oppression ». Mais Fernando revendique aussi un « tissage » entre un savoir traditionnel autochtone et des formes de « thérapies contemporaines occidentales. »[2]

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 3 février 2015.

[2] Cette fiche croise des données issues du site Internet de sa fondation http://calmerlefeuducoeur.blogspot.ch/p/calmer-le-feu-ducur-histoire.html, consulté le 8 mai 2018, et de son entretien biographique (Fernando, entretien du 3 février 2015, San Crisóbal de Las Casas, Mexique).



©Laetitia Gessler

Cérémonie de la pleine lune
(2015)

Emmanuelle allumant l'encensoir de l'autel maya à la pleine lune.

Ce rite est dédié à *Ixchel*, figure féminine archétypale de la mythologie maya, qui s'associe chez Emmanuelle à la « lune, la sexualité, la féminité, la maternité, la mer, la médecine et aux émotions ». Ce rite, organisé par un mouvement de femmes, est consacré à l'harmonisation des rapports de genre. Pendant le rite, hommes et femmes, debout, côte à côte en alternance, méditent en lien avec la lune. En premier lieu, nous faisons les salutations aux quatre directions, au « Père-ciel, cœur du ciel/Hunab Ku » puis à la « Mère-terre » et aux « gardiens du lieu ». A la suite de ce rituel, Emmanuelle me dit : « chaque culture ancestrale a sa propre manière de saluer. Nous on fait une combinaison des saluts, parce qu'on est la nouvelle culture, la nouvelle ère, la cinquième race ». Après ces salutations, les participants « parlent à la lune ». Celle-ci, nous dit Emmanuelle, est « située dans la maison du cancer, signe de sensibilité, d'intuition, d'émotions, du foyer ». Nous sommes, ensuite, invités à « méditer pour la pleine lune », « l'absorbant » et « nous remplissant de son énergie et de sa lumière ». Chaque personne reçoit alors une graine qu'elle doit informer de « ses bonnes intentions pour l'année ». Les graines et les vœux sont échangés avec la personne debout à ses côtés. Le rituel se poursuit avec une « méditation en mouvement », deux danses sont alors réalisées, en cercle. La cérémonie est clôturée avec une salutation aux quatre directions.

Tulum, Quintana Roo, 13 janvier 2015.



©Laetitia Gessler

Emmanuelle
(2015)

Emmanuelle, 37 ans, Belge, vit à Tulum depuis 2012 et organise régulièrement des cérémonies à la pleine lune, des stages de tantrisme ; elle est aussi « cranothérapeute ».

> « Emmanuelle : J'avais beaucoup de problèmes avec les hommes et je ne pouvais pas – je ne sentais pas de satisfaction– bon, là c'est satisfaisant, non ? En fait, jamais j'avais des orgasmes et je ne prenais pas de plaisir dans les relations sexuelles. C'est écrit dans mon livre aussi. Je vais te l'envoyer. Et, et je savais, à l'intérieur de moi, qu'il y avait quelque chose de plus, il y avait quelque chose de plus que cette sexualité autant – autant basse, pas vrai ? (…).
> *Manéli : Oui, je comprends.*
> Emmanuelle : Alors avec beaucoup de problèmes, beaucoup de doutes, j'ai commencé avec le tantra, et réellement ça m'a beaucoup guérie, parce que j'ai pu guérir de beaucoup de vieux schémas. Et petit à petit, j'ai commencé à travailler avec le tantra, pas seulement avec les femmes mais aussi avec les hommes, parce qu'on ne peut pas trouver cet équilibre dans le monde, on ne peut pas guérir l'humanité, si la femme et l'homme ne se soignent pas. (…). Oui – et on est sorti du temps où la masculinité domine mais ça ne veut pas dire que maintenant doit venir un temps où la féminité domine, parce que sinon on retombe dans un déséquilibre. »

Emmanuelle a aujourd'hui publié un livre sur les étapes de sa vie. Cette parution représente l'aboutissement d'un parcours de reconnaissance. Emmanuelle dit représenter l'« énergie féminine » et revendique sa proximité avec *Ixchel,* une figure préhispanique maya yucatèque. Dans l'historiographie classique, l'une de ses facettes est reliée à la sexualité, la lune et la naissance. Emmanuelle récupère certains de ces aspects, les intégrant au tantrisme. Son discours est antiféministe, elle dit privilégier le principe maya « d'équilibre ». Ce jour-là, elle porte un collier avec comme pendentif le nœud d'*Isis*, un symbole égyptien représentant la déesse *Isis*.

Playa del Carmen, Quintana Roo, 8 janvier 2015.



©Laetitia Gessler

Cérémonie de bénédiction I
(2015)

Offrande à la « Terre-Mère »

Cérémonie mexica (aztèque) d'abondance. Durant la cérémonie, les participants font des offrandes à la « Terre-mère », selon le principe de « don et contre-don ». On introduit dans sa « corne magique » des pièces de monnaie bénites, et un assortiment d'offrandes symbolisant des vœux pour la nouvelle année : fruits, graines, roses, confiseries, bonbons – le fruit représentant la santé, la confiserie symbolisant l'harmonie relationnelle. D'autres métaphores sont personnalisées. Chacun s'approprie ainsi le rite pour alimenter son propre univers de sens. Une majorité de femmes métisses et en « travail sur soi » sont au rendez-vous. La journée a commencé très tôt par un cercle de parole : « une manière antique de nous guérir, en écoutant notre cœur, et parlant à partir de lui » indique Rosa. La règle est « d'écouter et ne pas interrompre ». Le cercle de parole est composé de neuf femmes et trois hommes. Chacun y exprime ses tristesses, ses espoirs, et ses souffrances. Est ensuite initiée la cérémonie d'abondance. Sur l'image, d'un mouvement affirmé, Rosa sème des graines, en offrandes, d'abord vers le haut, en direction du ciel associé au « Père », puis en direction du sol, assimilé à la « Terre-mère » :

> « J'invoque la lumière de l'Archange Uriel, et la lumière des Rois mages, pour que le parfait ordre divin irradie ses puissantes énergies d'abondance dans mon foyer, envers mes affaires, envers ma famille et envers mes finances, qu'il irradie ses puissantes énergies d'abondance et de richesse vers ces semences. (…) »

S'exclament alors une vingtaine de participants, tous métis, dans un registre éclectique. La négociation avec les anges, les rois mages et d'autres figures chrétiennes peut alors débuter.

Mérida, Yucatán, 8 février 2015.



©Laetitia Gessler

Cérémonie de bénédiction II
(2015)

« Corne magique » avec le message d'*Ho'oponopono*

Cérémonie mexica (aztèque) d'abondance. Durant la cérémonie, les participants introduisent dans leur « corne magique » un assortiment de fruits, monnaies, graines, symbolisant leurs vœux pour la nouvelle année. Sur l'image, on observe, inséré dans ce rite inspiré d'un univers préhispanique, le message d'*Ho'oponopono* « Désolé, Pardon, Merci, Je t'aime ». Un message initialement associé aux anciens Hawaïens. Si à l'origine ce système était complexe et utilisé pour résoudre les conflits communautaires et familiaux et assurer ainsi la cohésion sociale (Shook 1985), elle est aujourd'hui activée dans les milieux holistiques dans une optique de guérison intérieure et personnelle. Son introduction dans un rite mexicaniste indique l'influence de thèmes transnationalisés, qui soulèvent la question de l'articulation entre le retour revendiqué à des spécificités autochtones locales et l'intégration d'influences globales.

Mérida, Yucatán, 8 février 2015.



©Laetitia Gessler

Cérémonie pour la paix entre les peuples
(2015)

Cérémonie organisée par l'*Abuelo Jaguar* au Chiapas

Cérémonie avec le guide *Abuelo Jaguar* à San Cristóbal de Las Casas, région maya des hauts plateaux de l'état du Chiapas. Des participants avec des *ayacachtli* (maracas préhispaniques) sont en posture méditative de salutations aux quatre directions, ici l'ouest et ses « gardiens ». Il s'agit du jour calendaire d'« Union entre les peuples du Nord et du Sud ». L'*Abuelo* parle « d'amour universel » et refuse fermement la catégorie de religion. Il revendique l'authenticité de sa pratique qu'il inscrit dans « la tradition maya ». Dans son cabinet à l'arrière de l'espace cérémoniel, l'*Abuelo* et sa fille proposent différentes « thérapies mayas » notamment des massages et soins avec des sons mayas préhispaniques. Il est lui-même métis et a grandi en zone urbaine. Même sans continuité généalogique, territoriale ou linguistique, son système symbolique trouve une légitimité dans la référence à la notion de « Tradition ». L'*Abuelo* est reconnu dans la région par les différents guides. Il a même été récemment interviewé dans le cadre du documentaire « En quête de sens », un film réunissant des réflexions sur la spiritualité et l'écologie, réalisé par Nathanaël Coste et Marc de La Ménardière (2015).

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 5 février 2015.



©Laetitia Gessler

Jaguar
(2015)

Dans le cabinet thérapeutique de l'*Abuelo Jaguar*

Cette tête de jaguar, la gueule ouverte avec un collier de jade entre les dents, se réfère à l'« animal de pouvoir » de l'*Abuelo Jaguar* « celui qui guérit les esprits ». L'*Abuelo* utilise des pierres de jade, d'obsidienne et des instruments préhispaniques pour ses soins. Le collier est donc aussi un outil thérapeutique qui vient orner le mur de son cabinet néo-maya.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 5 février 2015.



©Laetitia Gessler

Dr Leandro Mena
(2015)

Dans la pharmacie homéopathique qu'il a fondée à Mérida.

Dr Leandro Mena est naturopathe et missionnaire de la Grande Fraternité Universelle (GFU), au rang de « Guru ». Originaire d'une communauté du Yucatán, il se dit « homme médecine maya ». En 1986, Mena trouve sa clinique homéopathique incendiée. A l'époque, il s'agissait, selon lui, du premier centre neuropathique de la région. Pour Mena, l'acte est criminel, fruit de catholiques conservateurs n'ayant pas apprécié les premières tentatives d'institutionnalisation de la médecine naturelle. Peu après l'incendie, le collègue de Mena est emprisonné. Lui s'en sort, grâce à ses lectures de tarot à destination de membres politiques de la région. Mena pratique l'iridologie ; il dit lire l'état des organes et les carences alimentaires dans l'iris. Ce soir-là, sous une lampe néon, entourés de moustiques et d'humidité, nous participons à un atelier de « géométries mayas sacrées » dans sa pharmacie, avec deux autres personnes, un père et son fils de Mérida. Toute la soirée, nous produisons avec Mena des formules mathématiques permettant de dessiner des « carrés parfaits ». Les formules sont individualisées, reliées aux signes astrologiques, aux éléments et aux couleurs. Différents récits pouvaient être associés à ces exercices. Plus tard, lors de l'entretien biographique, Mena nous confie :

> « Oh mais tu sais… moi tous ces trucs d'énergie je sais pas quoi masculin et féminin et karma et tout ça j'y crois pas du tout… pourquoi je devrai me réincarner en insecte… pffff... pour moi c'est simple, on décide de s'incarner sur terre et pis après ben c'est la fin et ça s'arrête là, le mental peut imaginer le reste s'il le souhaite (...). »

Mérida, Yucatán, 20 janvier 2015.



©Laetitia Gessler

Préparation de l'encensoir
(2014)

Préparation de l'encensoir par Yax Kin, un gardien reconnu de la tradition.

Le milieu des renouveaux mayas du Yucatán est dominé par les hommes. Ils y occupent des positions de pouvoir. Les femmes proches de ces cercles ont généralement un pied dans ce milieu et l'autre dans les soins alternatifs. Moins visibles dans l'espace public, elles travaillent dans l'ombre des Anciens Mayas. Dans cette scène, Yax Kin prépare l'encensoir pour un rituel de solstice d'hiver, organisé par le Conseil des Anciens Mayas du Mexique, dans lequel il joue un rôle important. Il est entre autres muni d'un *authentique* tambour préhispanique, qu'il a lui-même fabriqué.

Mérida, Yucatán, 21 décembre 2014.



©Laetitia Gessler

Maestro Domingo
(2015)

Maître Domingo Dias Porta, Vénézuélien, fondateur de la communauté des Indiens Solaires d'Amérique.

> « [Parlant de la vie et plus particulièrement de la vie mondaine] J'aimerais sortir de tout ça, je l'ai déjà vécu, je l'ai apprécié. [Pause] Jusqu'à satiété. Pour que je mérite de me libérer, je dois offrir ma vie. [Silence] Je suis un renonçant, je ne veux rien de personnel, tout ce que je fais, ce que j'achète, ce que je mange, c'est pour servir, rien de plus. »

Maître Domingo pratique quotidiennement la méditation, le yoga et le végétarianisme. Dans sa philosophie, le corps est un véhicule de connexion avec le sacré. La communauté qu'il a fondée est issue de la Grande Fraternité Universelle (GFU), un courant ésotérique français, diffusé en Amérique latine dans les années 1950. Au fil de son parcours, Maître Domingo intègre les cosmovisions indigènes aux doctrines de la GFU. Cette intégration constitue un motif de conflits, puis de scission au sein du mouvement. Maître Domingo a consacré de nombreuses années à trouver des parallèles entre les traditions mayas et la vision new age de l'ère du Verseau.

Playa del Carmen, Quintana Roo, 4 février 2015.



© Laetitia Gessler

Danseur néo-aztèque
(2014)

Dimension identitaire dans le Mexicanisme

Au son de rythmes tribaux et sous une chaleur de plomb, une dizaine de performeurs néo-aztèques reproduisent ce jour-là une danse préhispanique dédiée au « feu sacré ». Cette performance prend place sur une zone investie par l'état du Quintana Roo comme haut lieu de la culture maya. L'imposant portail, placé juste à cet endroit, représente des symboles mayas et la date du 21.12.12, symbole de la fin du cycle calendaire. Les néo-Aztèques qui prennent possession de ce décor mayanisé réaffirment ainsi leur héritage mexica. On assiste alors à une performance publique, destinée à un tourisme occidental, dans laquelle est reproduit le rite précolombien à Huehueteotl (en langue nahuatl), figure mythique associée au feu chez les Mexicas (Aztèques). La danse est une composante centrale dans les pratiques cérémonielles préhispaniques, elle y assurait une fonction politico-religieuse. D'abord interdite par l'Église catholique, puis récupérée par les rites populaires chrétiens, elle est aujourd'hui revendiquée par des leaders de confréries. Dans cette zone touristique, la dimension identitaire reste présente, mais elle est recouverte par l'esthétisme de la performance (De la Torre, 2012). Le danseur reflète également par son costume cette esthétique aztèque (De la Torre 2005) : masque d'animal, couronne de plumes d'oiseaux, bâton à plumes, cache-sexe, serre-poignets en peau de jaguar et chevillières à grelots. La scène que l'on observe sur cette image trouve ses fondements historiques dans le courant de la Mexicanité, et plus particulièrement dans la tradition de la *danza de los Concheros*.

Playa del Carmen, Quintana Roo, 31 décembre 2014.



©Laetitia Gessler

Les *Voladores*
(2014)

Hissés au sommet d'un mât d'une hauteur de 20 à 30 mètres, qui symbolise l'axe du monde, ces hommes-oiseaux s'élancent dans le vide, les pieds accrochés à une corde.

Cérémonie rituelle des *Voladores* totonaques (est du Mexique), réalisée sur une place publique du Quintana Roo. Cette danse est dédiée aux éléments naturels, elle appelle à l'abondance et à l'harmonie avec la nature. Sur fond de sons préhispaniques, les performeurs rendent hommage au soleil, à la pluie, et aux quatre directions.

Playa del Carmen, Quintana Roo, 31 décembre 2014.

Annexe 2 : Sélection de photographies © Laetitia Gessler[3]



Animaux en argent dans une boutique de Playa del Carmen, 4 février 2015



Performance en costume préhispanique pour les touristes, Playa del Carmen, 5 février 2015



Performance en costume préhispanique pour touristes, Playa del Carmen, 5 février 2015



Ac Tah en costume d'influence Lakota, Guadalajara, 21 janvier 2015

[3] Toutes ces photographies ont été prises, sélectionnées et retouchées par Laetitia Gessler. Les acteurs et thèmes photographiés ont été sélectionnés dans le but de donner une place aux personnes dont le parcours et les points de vue n'ont pas été directement étudiés ou évoqués dans le manuscrit, et dans leur propension à apporter des informations complémentaires, visuelles, à l'analyse.



Ricardo, organisateur de l'événement « L'ère du Verseau », Playa del Carmen, 3 février 2015



Sandra, « chamane » passionnée de kabbale juive, Mérida, 28 décembre 2014



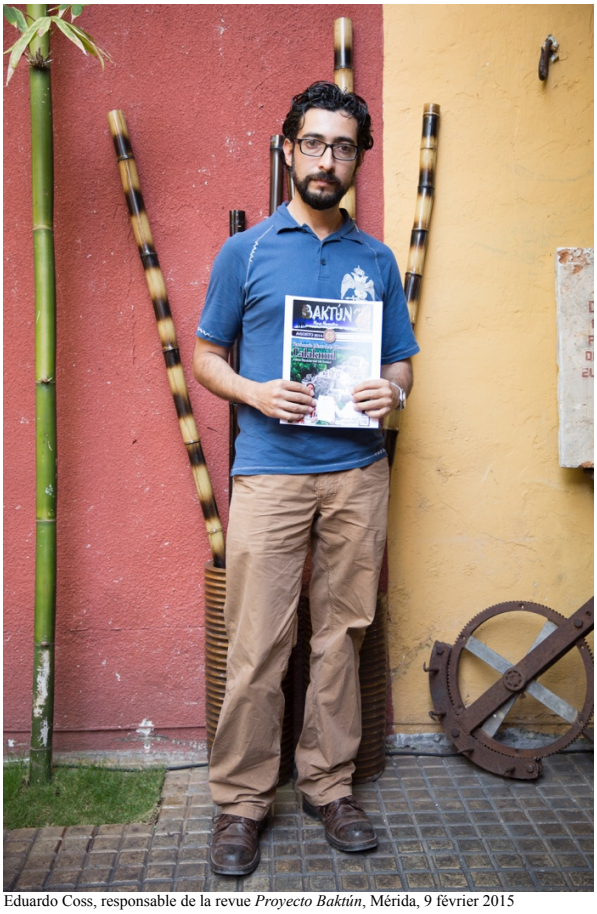
Responsable d'une émission radio sur les cultures mayas locales, Mérida, 28 décembre 2014



Responsable d'une émission radio sur les cultures mayas locales, Mérida, 28 décembre 2014



Maria, accompagnante psycho-spirituelle et thérapeute alternative, Mérida, 23 décembre 2014



Eduardo Coss, responsable de la revue *Proyecto Baktún*, Mérida, 9 février 2015



Hugo, médecin et responsable d'un centre de sages-femmes mayas, Chiapas, 30 janvier 2015



Dr. Mena, présentant ses œuvres de « géométries sacrés », Mérida, 20 janvier 2015



Autel dans un hôtel, avec la Vierge de Guadalupe, Mérida, 19 janvier 2015



Performance néo-Inca destinée aux touristes, Playa del Carmen, 4 février 2015



Autel avec la représentation des « sept chakras », Centre de yoga de Playa del Carmen, 2 janvier 2015



s Une initié de la Grande Fraternité Universelle, chantant dans un café, Playa del Carmen, 5 février 2015



Anges près d'un nouveau-né, cabinet d'une néo-Maya, Mérida, 22 décembre 2014



Figurine d'une licorne en or, cabinet d'une angéologue, Mérida, 23 décembre 2014



L'angéologue, Ana, récolte les impressions des participants suite à une « méditation guidée par les anges », Mérida, 20 décembre 2014

Annexe 3 : registres lexicaux

Tableau généré par NVivo représentant les mots les fréquents. Les termes sont hiérarchisés en fonction du nombre d'apparitions et du pourcentage pondéré sur 26 entretiens[4]. Ici, sur les 1000 mots les plus fréquents, nous avons sélectionné ceux qui indiquent l'usages de registres spécifiques qui ont été intégrés à l'analyse.

Mot	Longueur	Nombre	Pourcentage pondéré
maya	4	427	0.23%
tradición	9	261	0.14%
hombre	6	116	0.06%
espiritualidad	14	111	0.06%
dios	4	110	0.06%
sabiduría	9	108	0.06%
cultura	7	100	0.05%
reiki	5	88	0.05%
solar	5	88	0.05%
comunidad	9	85	0.05%
fuego	5	85	0.05%
religión	8	84	0.05%
tradiciones	11	84	0.05%
maestros	8	81	0.04%
ayudar	6	56	0.03%
humano	6	55	0.03%
ceremonia	9	54	0.03%
conexión	8	54	0.03%
sentido	7	54	0.03%
abuela	6	53	0.03%
seres	5	53	0.03%
historia	8	52	0.03%
miedo	5	52	0.03%
2012	4	51	0.03%
consciencia	11	51	0.03%
pueblo	6	51	0.03%
conciencia	10	50	0.03%
rosas	5	48	0.03%
ángeles	7	47	0.03%
ceremonias	10	47	0.03%
experiencia	11	47	0.03%
católica	8	43	0.02%
masajes	7	42	0.02%
psicología	10	42	0.02%
sentir	6	42	0.02%
corazón	7	40	0.02%
chamán	6	39	0.02%
planeta	7	39	0.02%
movimiento	10	38	0.02%
naturaleza	10	38	0.02%
luna	4	37	0.02%
maestra	7	37	0.02%
mente	5	37	0.02%
técnicas	8	37	0.02%

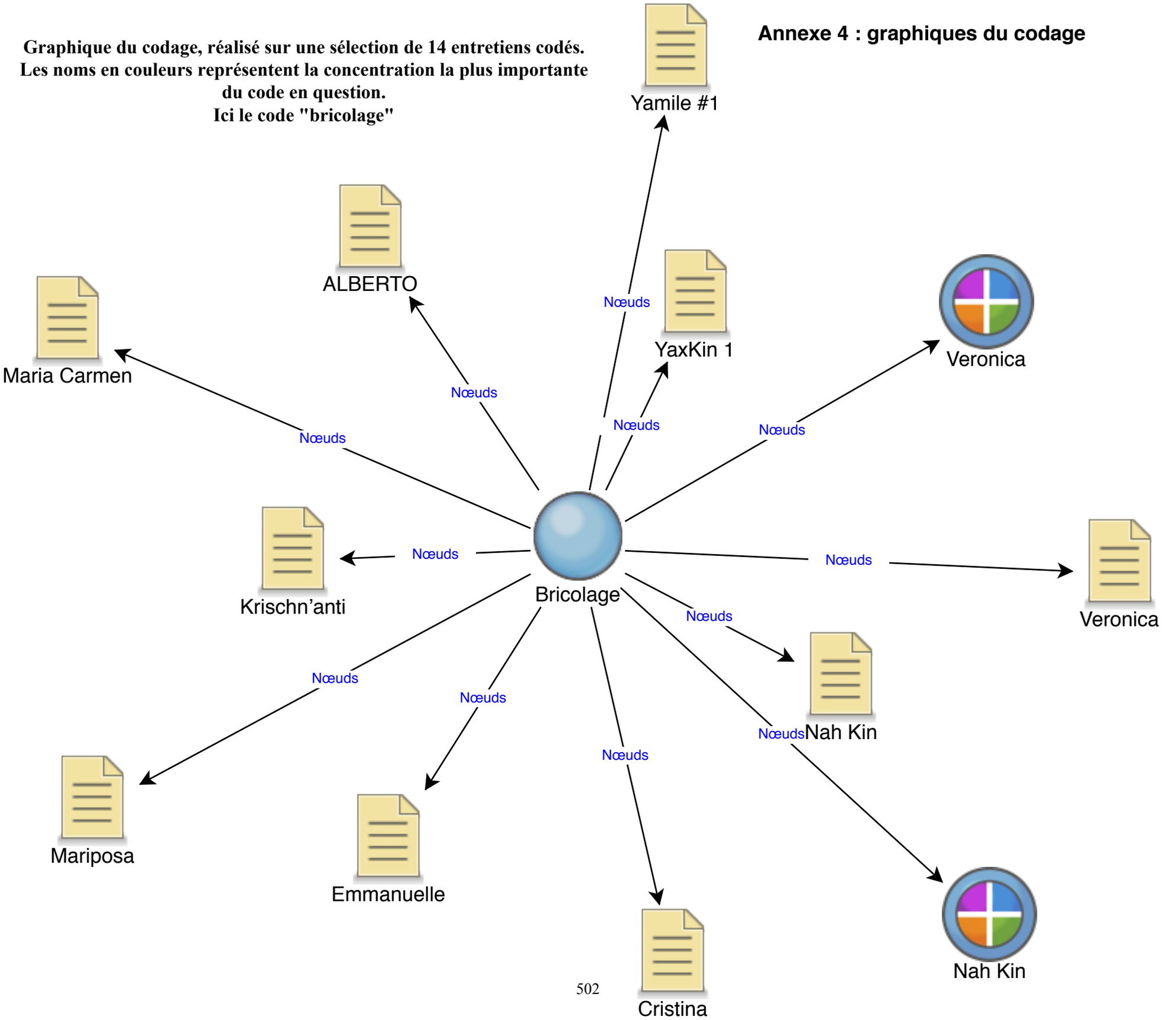
[4] Ce tableau représente un échantillon sur les 1000 mots les plus fréquents, comptant minimum 16 occurrences.

energías	8	36	0.02%
femenino	8	36	0.02%
sabía	5	36	0.02%
sentía	6	36	0.02%
bastón	6	35	0.02%
espirituales	12	34	0.02%
época	5	34	0.02%
violencia	9	34	0.02%
cáncer	6	33	0.02%
personal	8	33	0.02%
respeto	7	33	0.02%
sentí	5	33	0.02%
tradicional	11	33	0.02%
sagrado	7	32	0.02%
sanar	5	32	0.02%
círculo	7	31	0.02%
diosa	5	31	0.02%
linaje	6	31	0.02%
otomí	5	31	0.02%
pareja	6	31	0.02%
sagrada	7	31	0.02%
despertar	9	30	0.02%
físico	6	30	0.02%
religiones	10	30	0.02%
iglesia	7	29	0.02%
terapias	8	29	0.02%
cambiar	7	28	0.02%
ciencia	7	28	0.02%
femenina	8	28	0.02%
practicas	9	28	0.02%
ayuda	5	27	0.01%
divina	6	27	0.01%
educación	9	27	0.01%
experiencias	12	27	0.01%
gobierno	8	27	0.01%
healing	7	27	0.01%
línea	5	27	0.01%
médico	6	27	0.01%
oportunidad	11	27	0.01%
plantas	7	27	0.01%
terapeuta	9	27	0.01%
universal	9	27	0.01%
humanos	7	26	0.01%
kinesiología	12	26	0.01%
practica	8	26	0.01%
principio	9	26	0.01%
culturas	8	25	0.01%
meditación	10	25	0.01%
pensamientos	12	25	0.01%
ayahuasca	9	24	0.01%
elemento	8	24	0.01%
médicos	7	24	0.01%
niveles	7	24	0.01%
sacerdotes	10	24	0.01%
yoga	4	24	0.01%
canada	6	23	0.01%

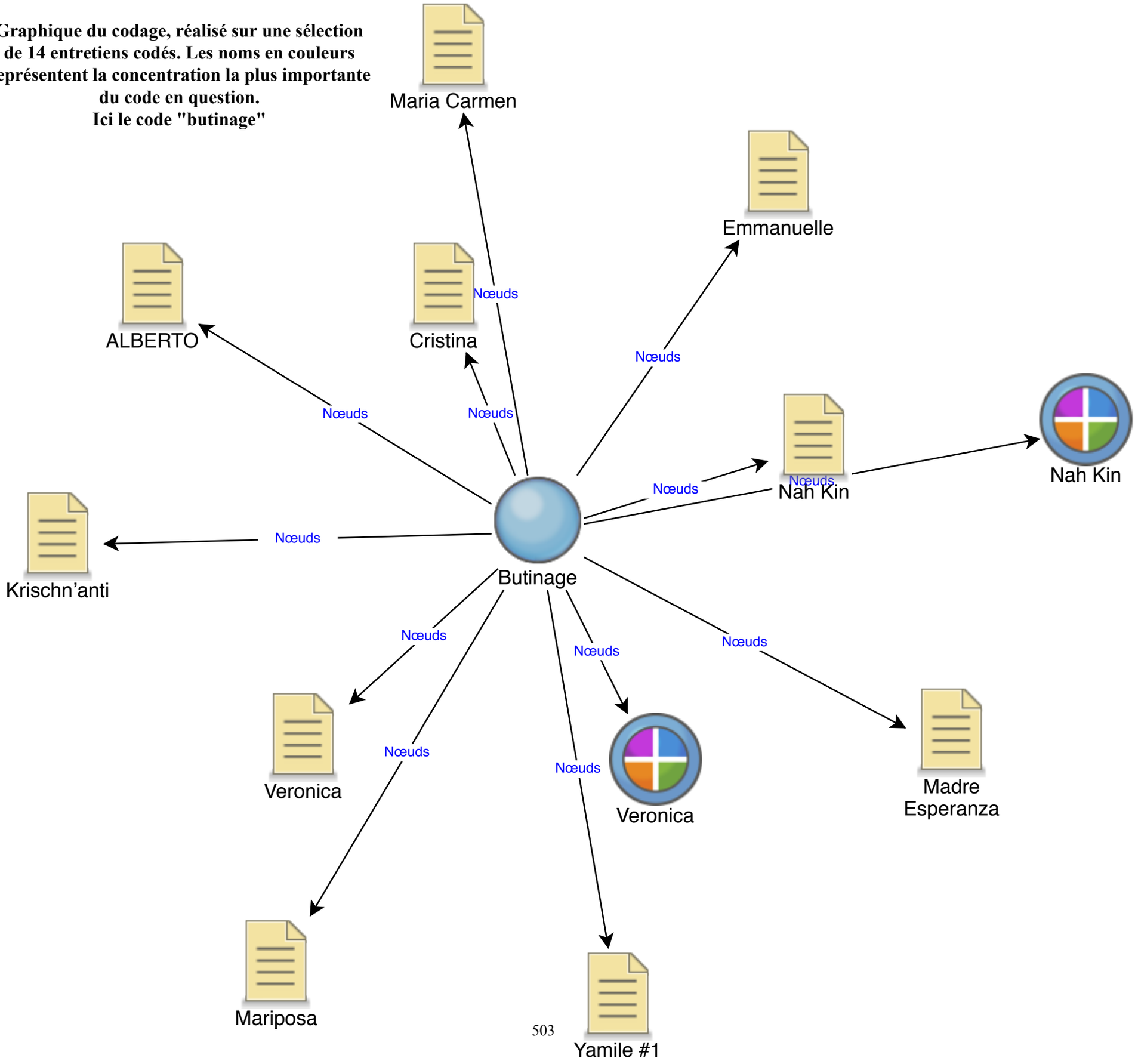
cristóbal	9	23	0.01%
dimensión	9	23	0.01%
metafísica	10	23	0.01%
misión	6	23	0.01%
cielo	5	22	0.01%
fraternidad	11	22	0.01%
países	6	22	0.01%
relaciones	10	22	0.01%
unidad	6	22	0.01%
visión	6	22	0.01%
chacras	7	21	0.01%
ciclo	5	21	0.01%
españa	6	21	0.01%
mensaje	7	21	0.01%
suiza	5	21	0.01%
bélgica	7	20	0.01%
cozumel	7	20	0.01%
respiración	11	20	0.01%
rosa	4	20	0.01%
sexualidad	10	20	0.01%
sociedad	8	20	0.01%
toca	4	20	0.01%
ancestral	9	19	0.01%
apertura	8	19	0.01%
conocimientos	13	19	0.01%
dimensiones	11	19	0.01%
emociones	9	19	0.01%
feminidad	9	19	0.01%
guías	5	19	0.01%
líneas	6	19	0.01%
mensajes	8	19	0.01%
milagros	8	19	0.01%
muerte	6	19	0.01%
perdón	6	19	0.01%
planta	6	19	0.01%
pueblos	7	19	0.01%
right	5	19	0.01%
viajar	6	19	0.01%
body	4	17	0.01%
guatemala	9	17	0.01%
india	5	17	0.01%
meditar	7	17	0.01%
papel	5	17	0.01%
parteras	8	17	0.01%
tristeza	8	17	0.01%
acupuntura	10	16	0.01%
alemania	8	16	0.01%
ancianos	8	16	0.01%
cenote	6	16	0.01%
costumbres	10	16	0.01%
cósmicos	8	16	0.01%
derechos	8	16	0.01%

Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "bricolage"

Annexe 4 : graphiques du codage

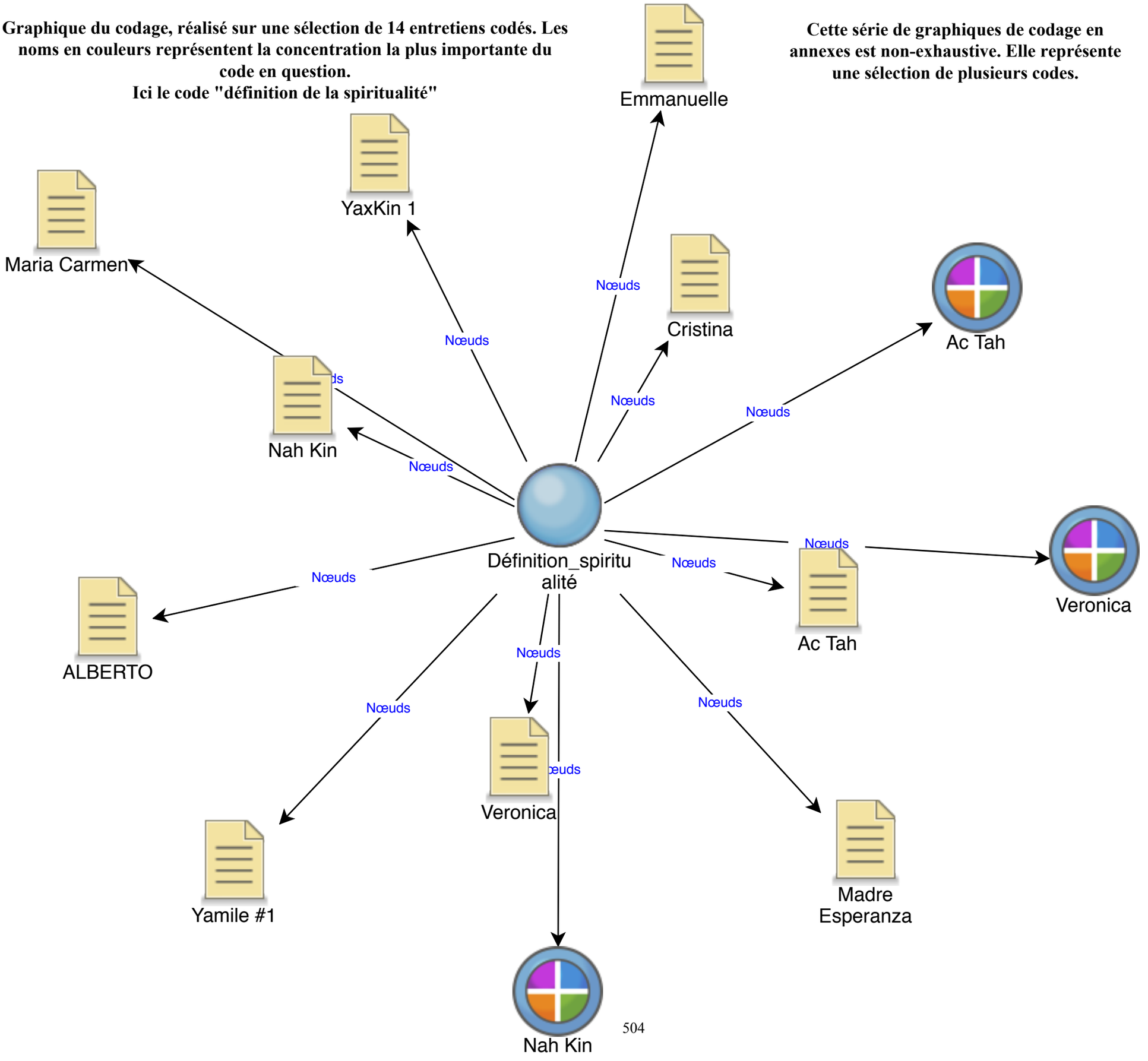


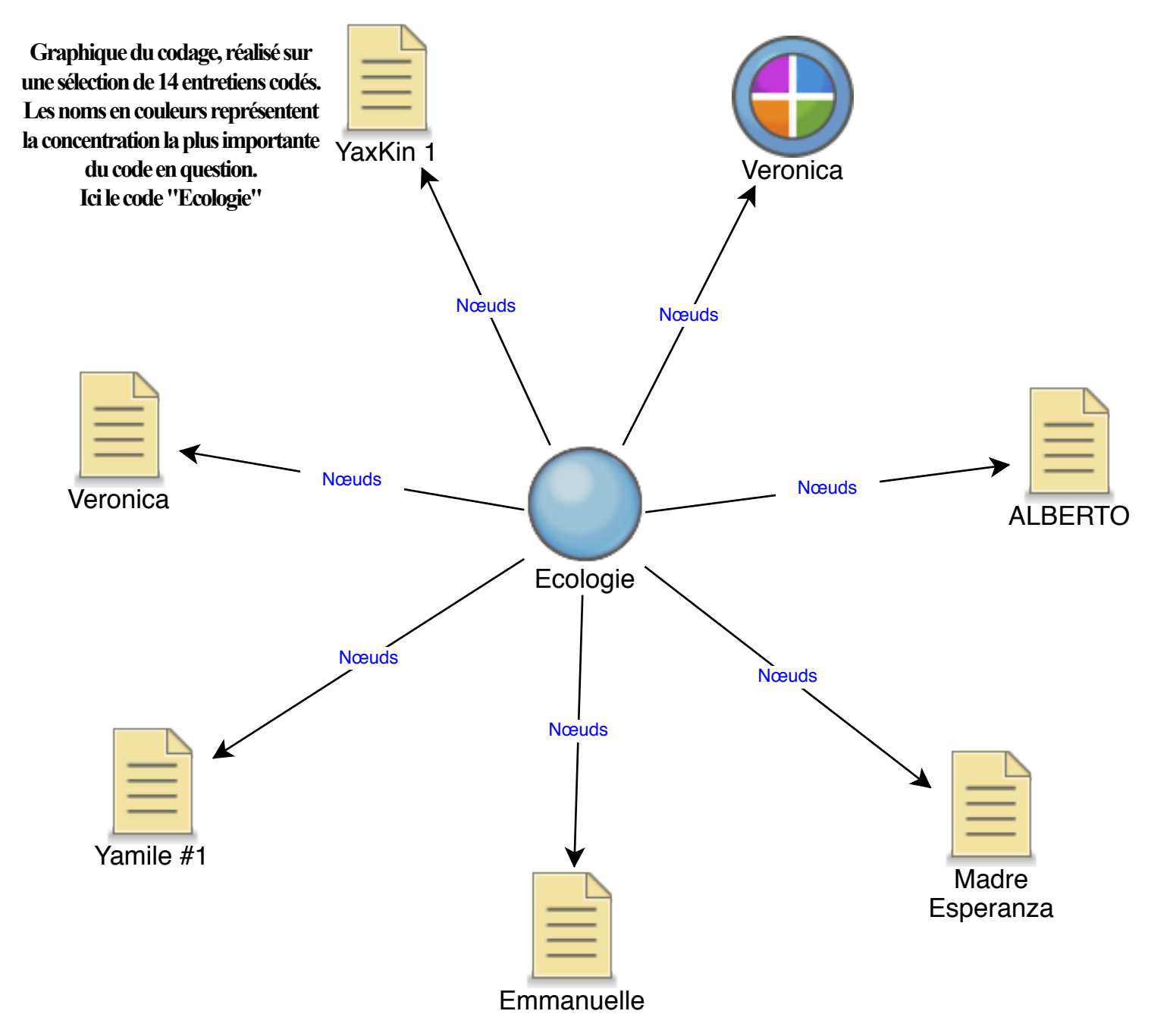
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "butinage"



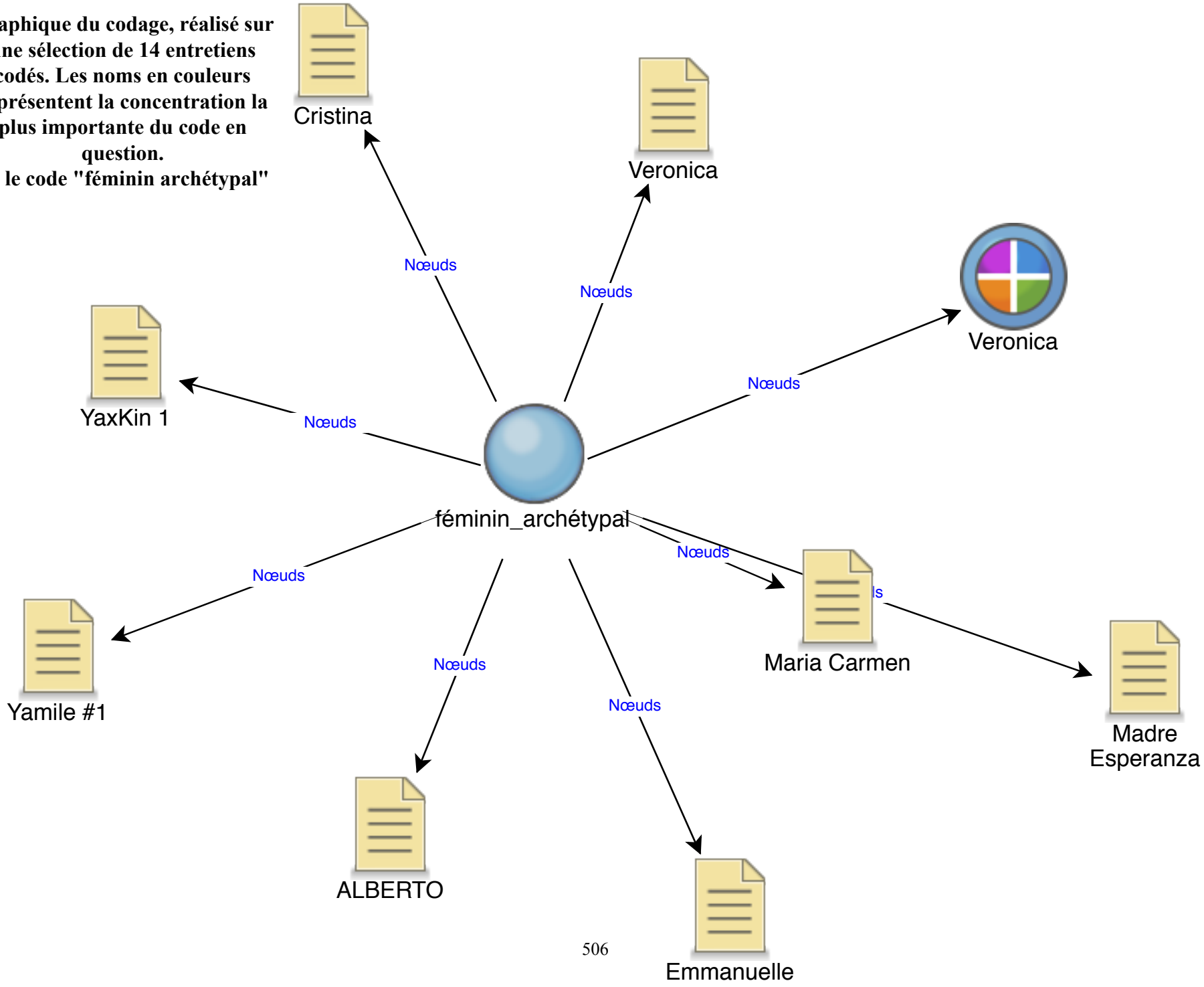
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "définition de la spiritualité"

Cette série de graphiques de codage en annexes est non-exhaustive. Elle représente une sélection de plusieurs codes.

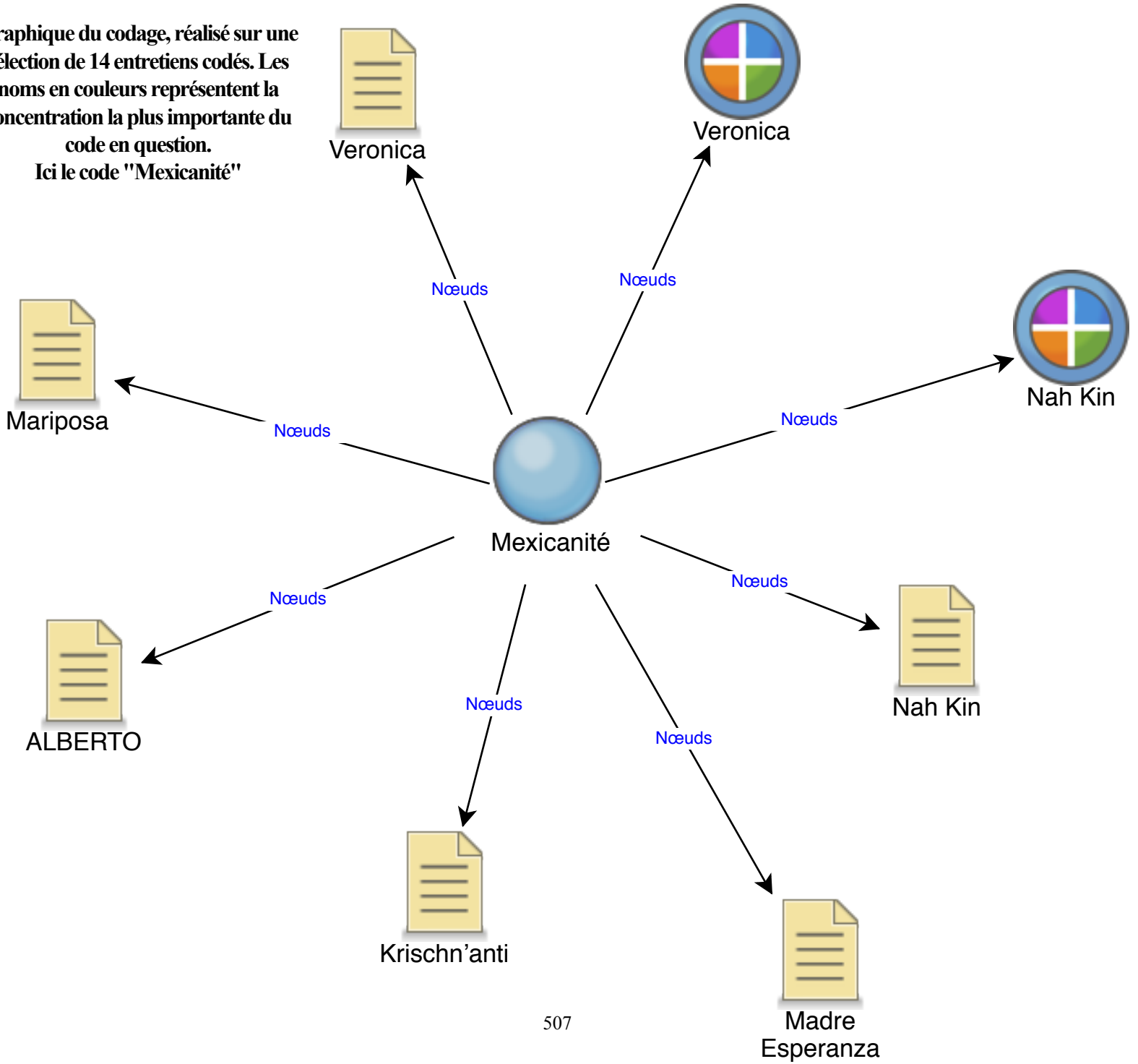



Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "Ecologie"
YaxKin 1
Veronica
Nœuds
Nœuds
Veronica
Nœuds
Nœuds
ALBERTO
Ecologie
Nœuds
Nœuds
Nœuds
Yamile #1
Emmanuelle
Madre Esperanza

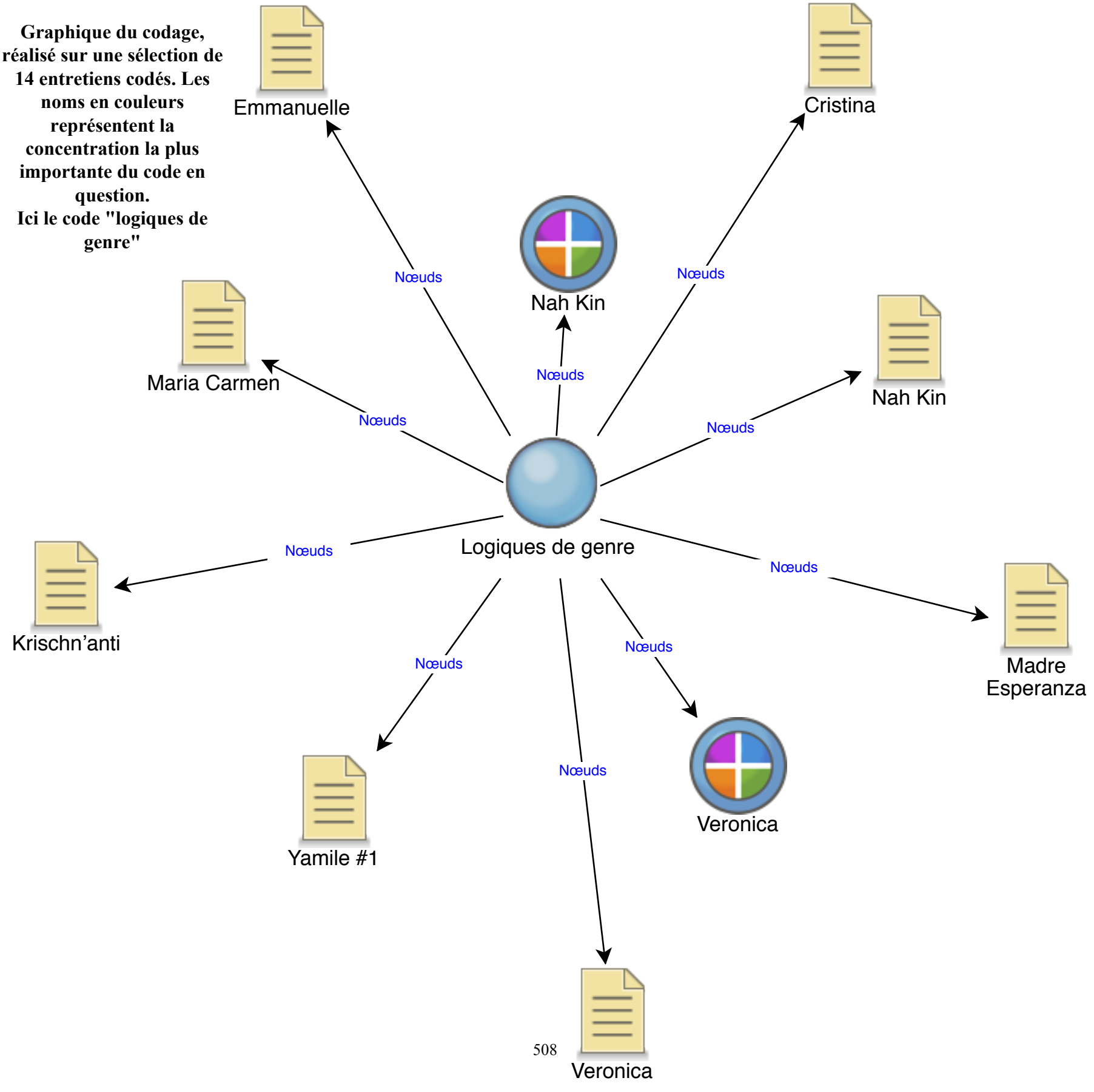
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "féminin archétypal"



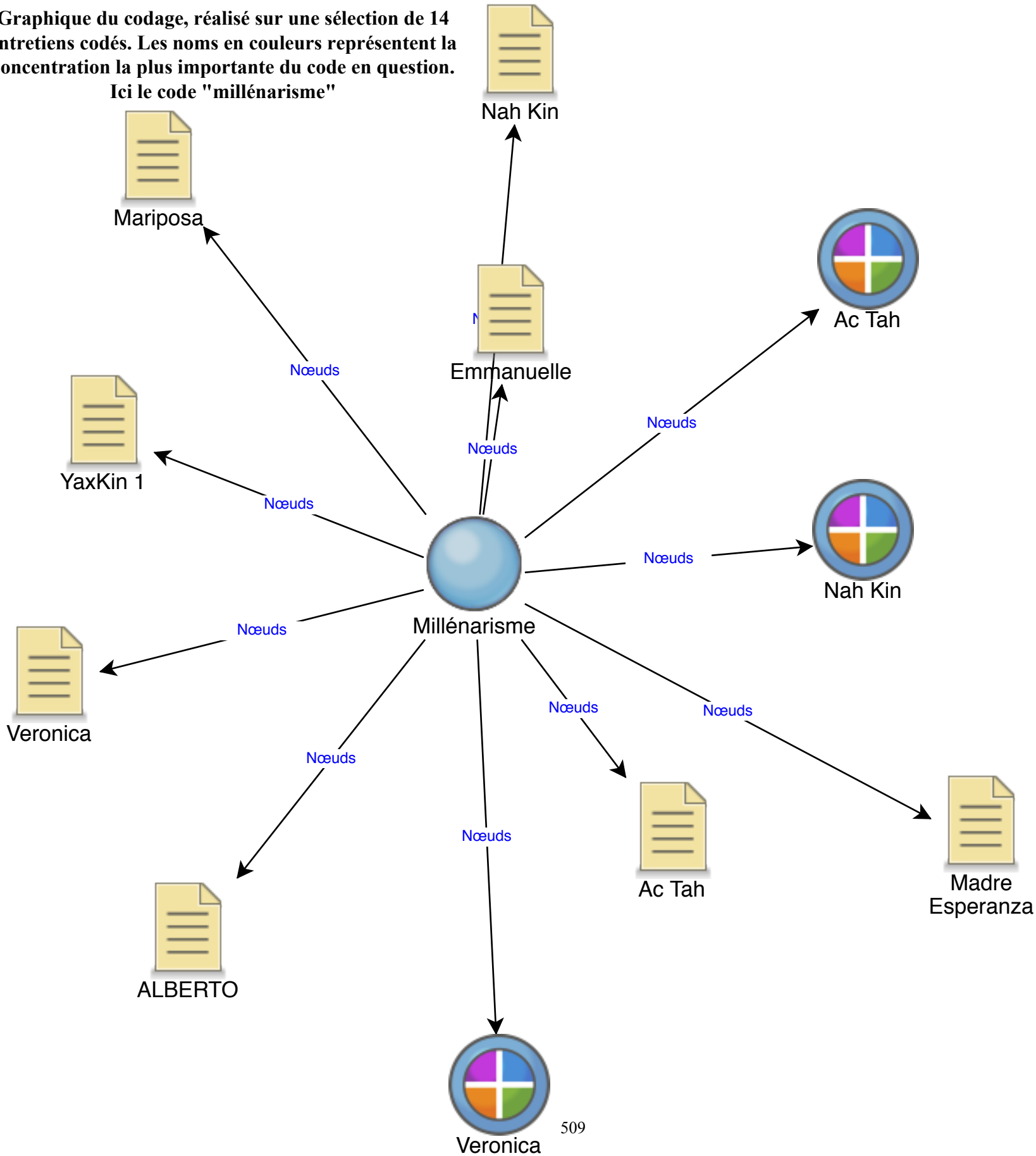
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "Mexicanité"



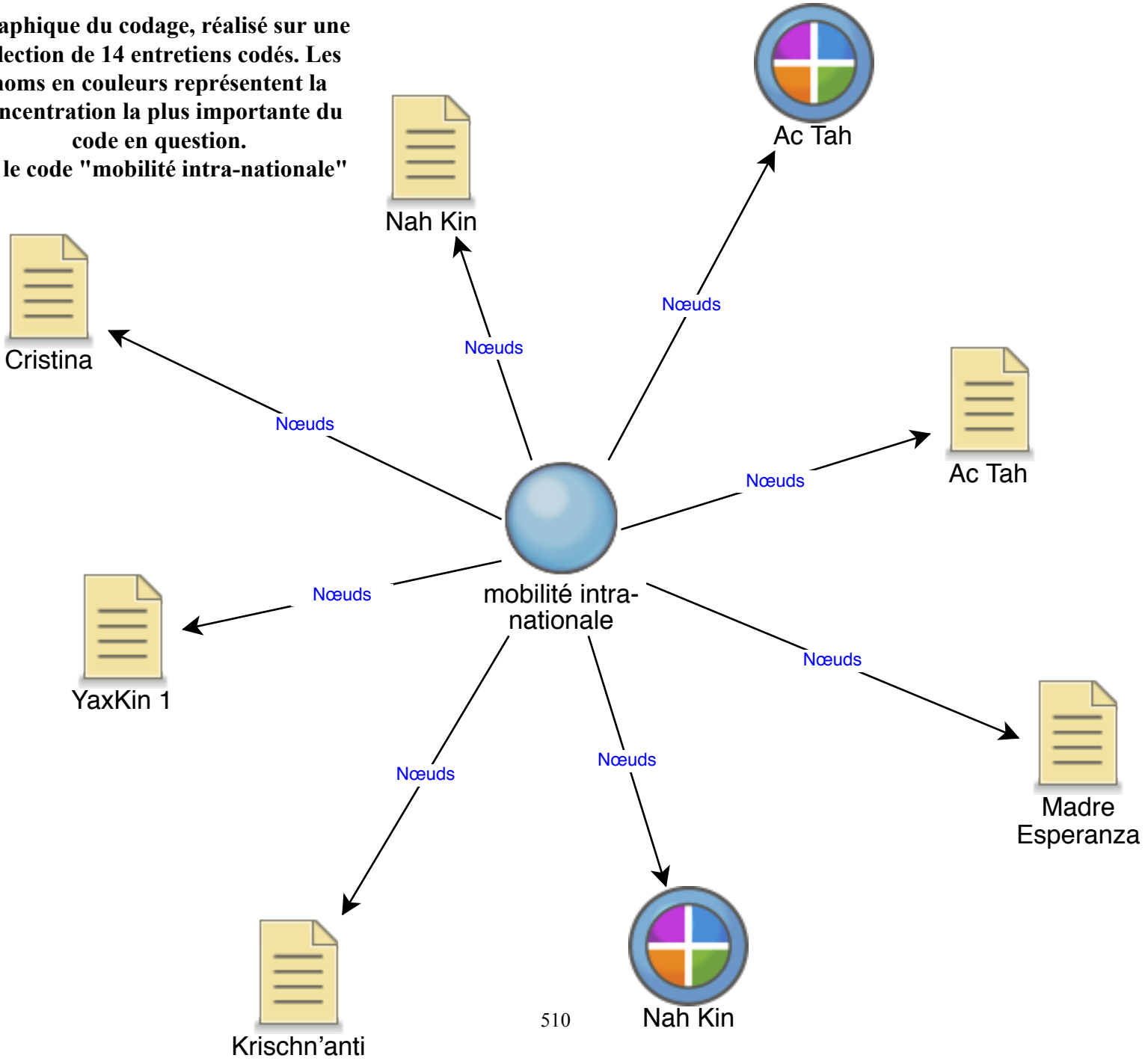
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "logiques de genre"



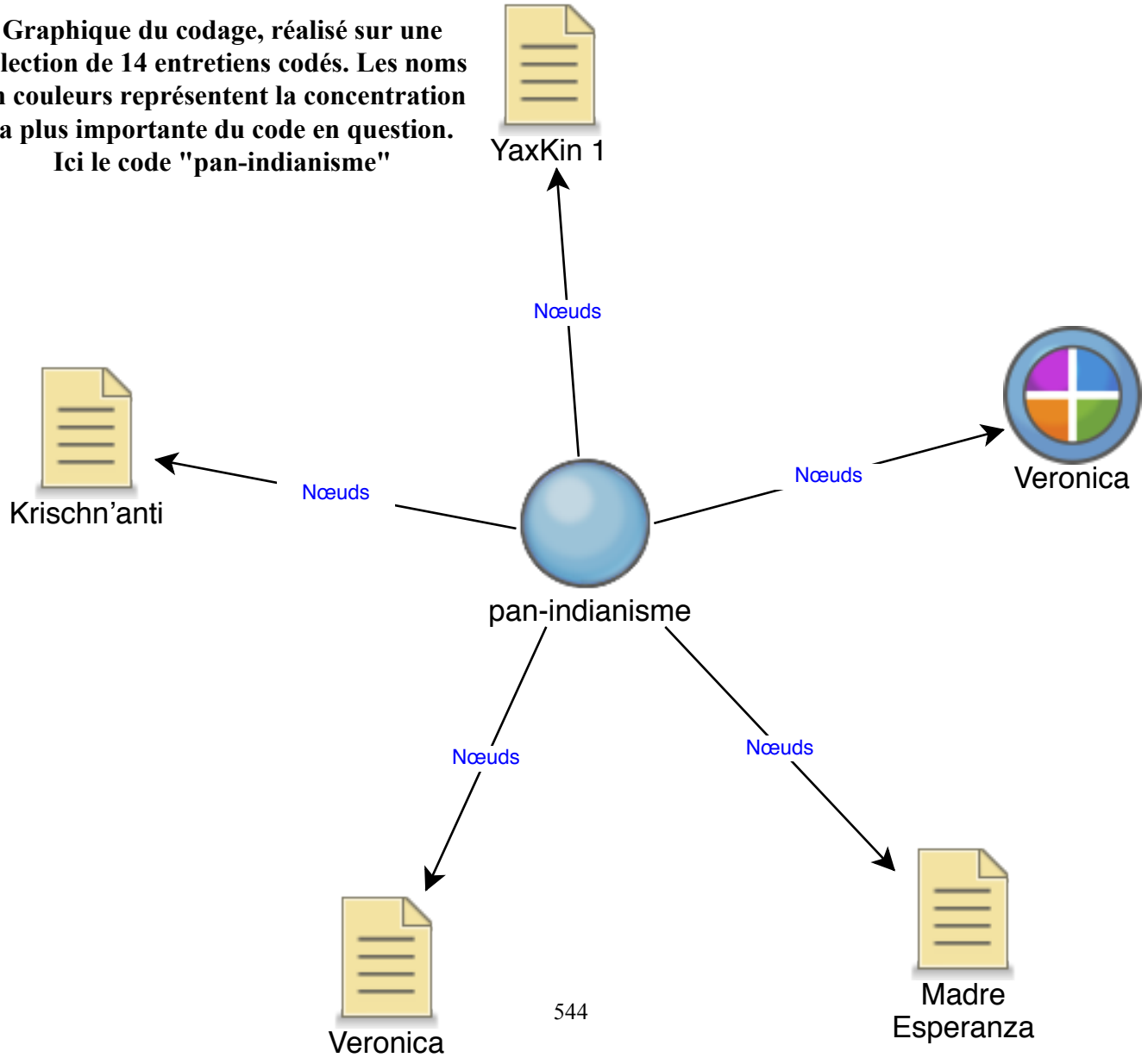
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question. Ici le code "millénarisme"



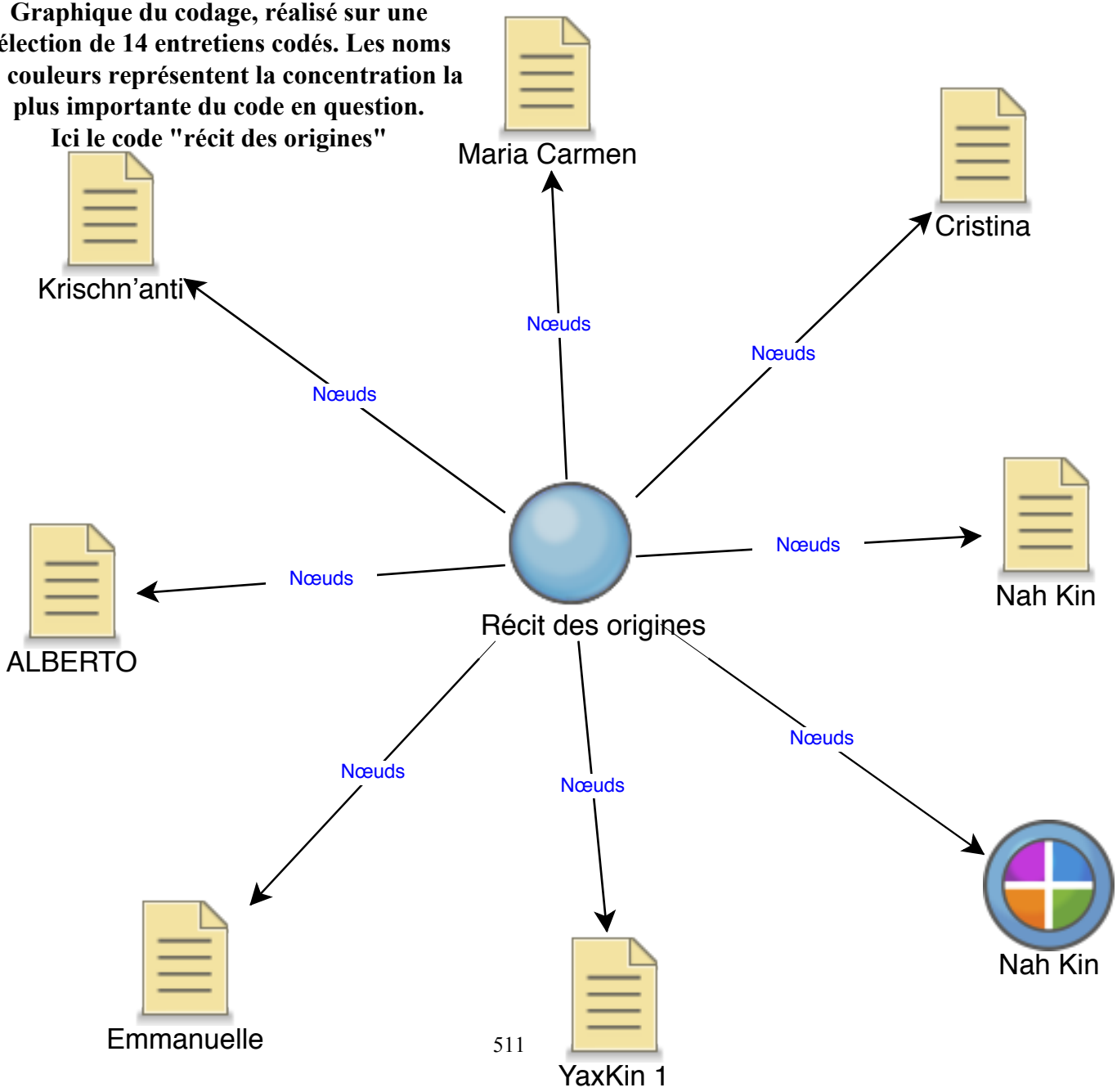
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "mobilité intra-nationale"



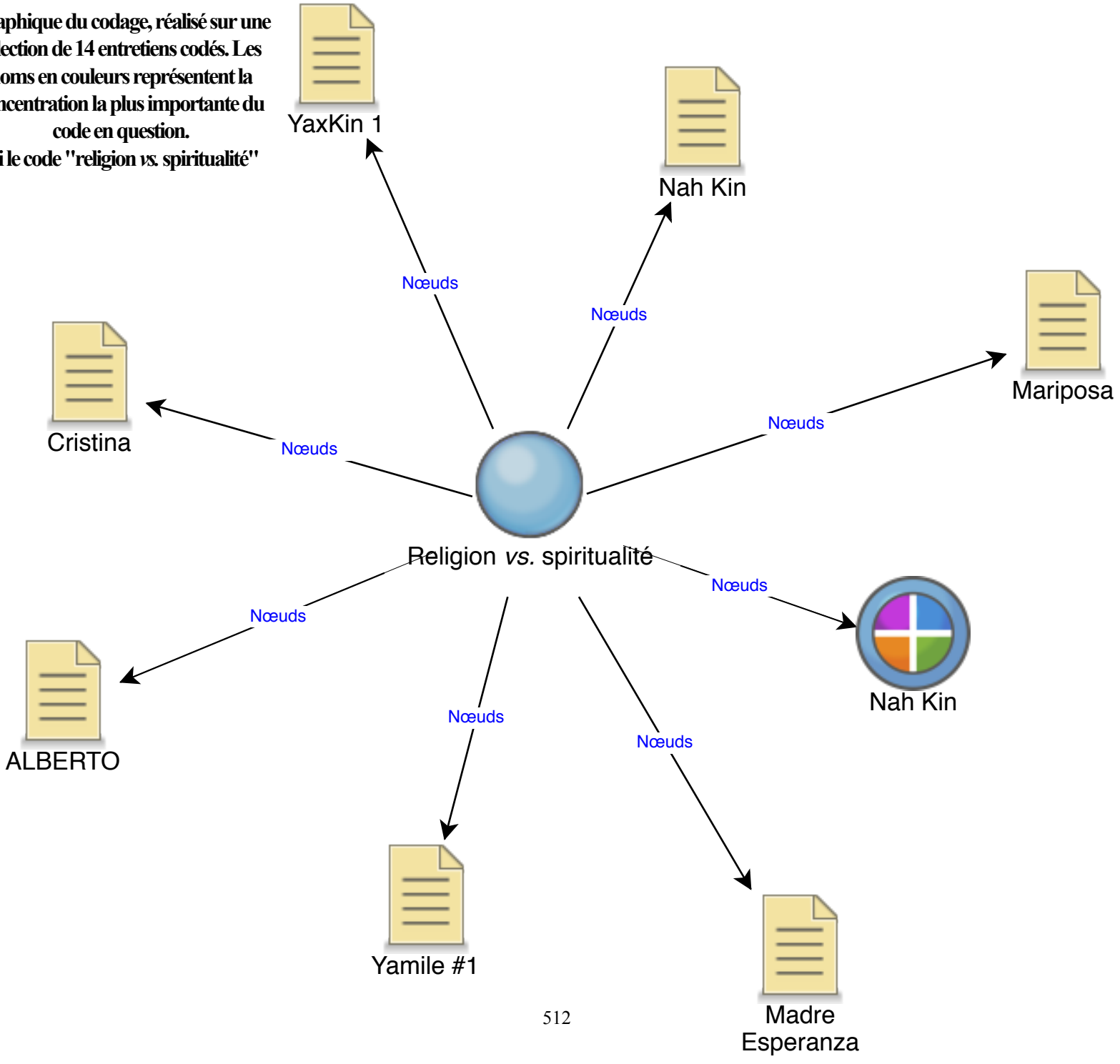
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question. Ici le code "pan-indianisme"



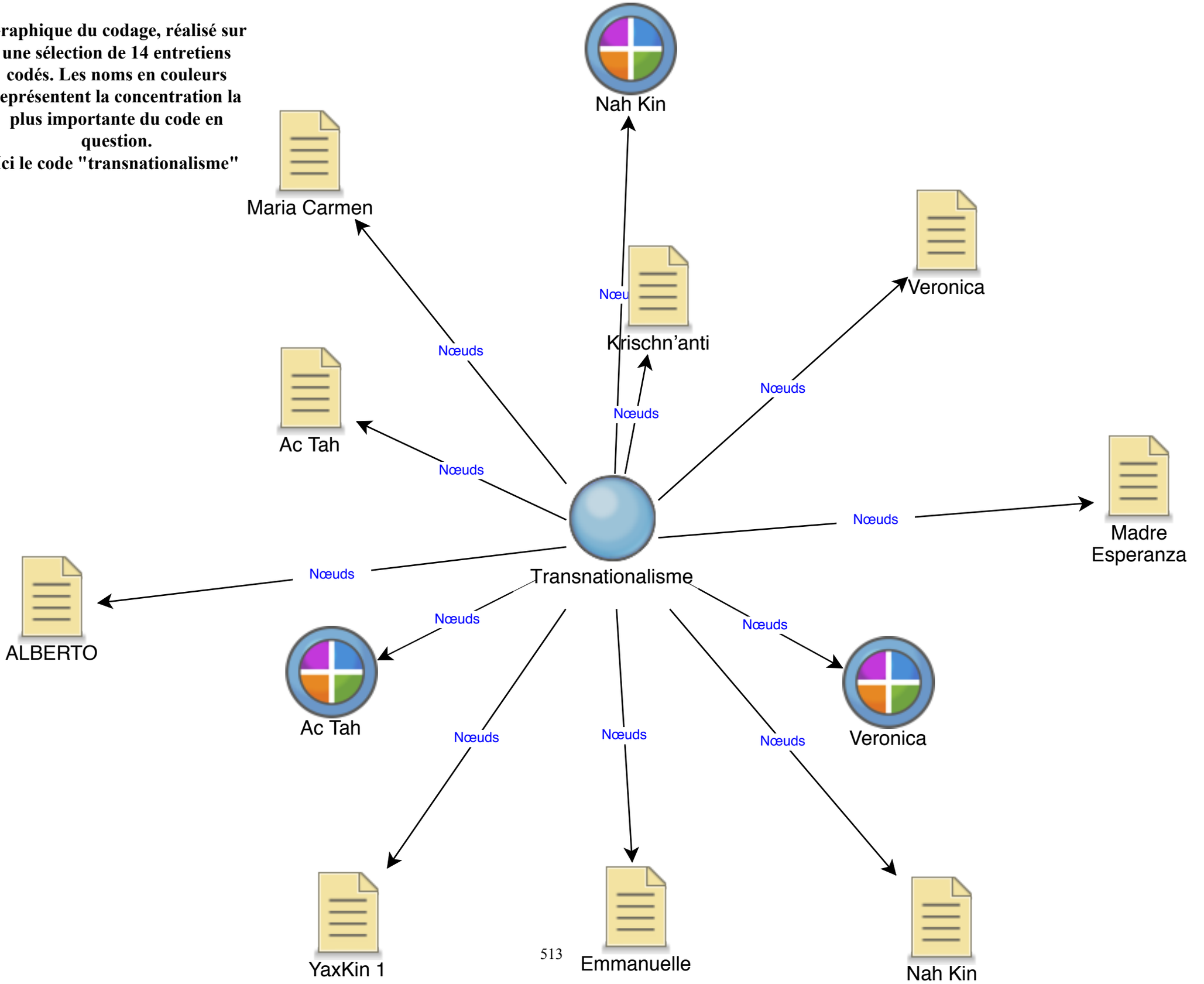
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question. Ici le code "récit des origines"

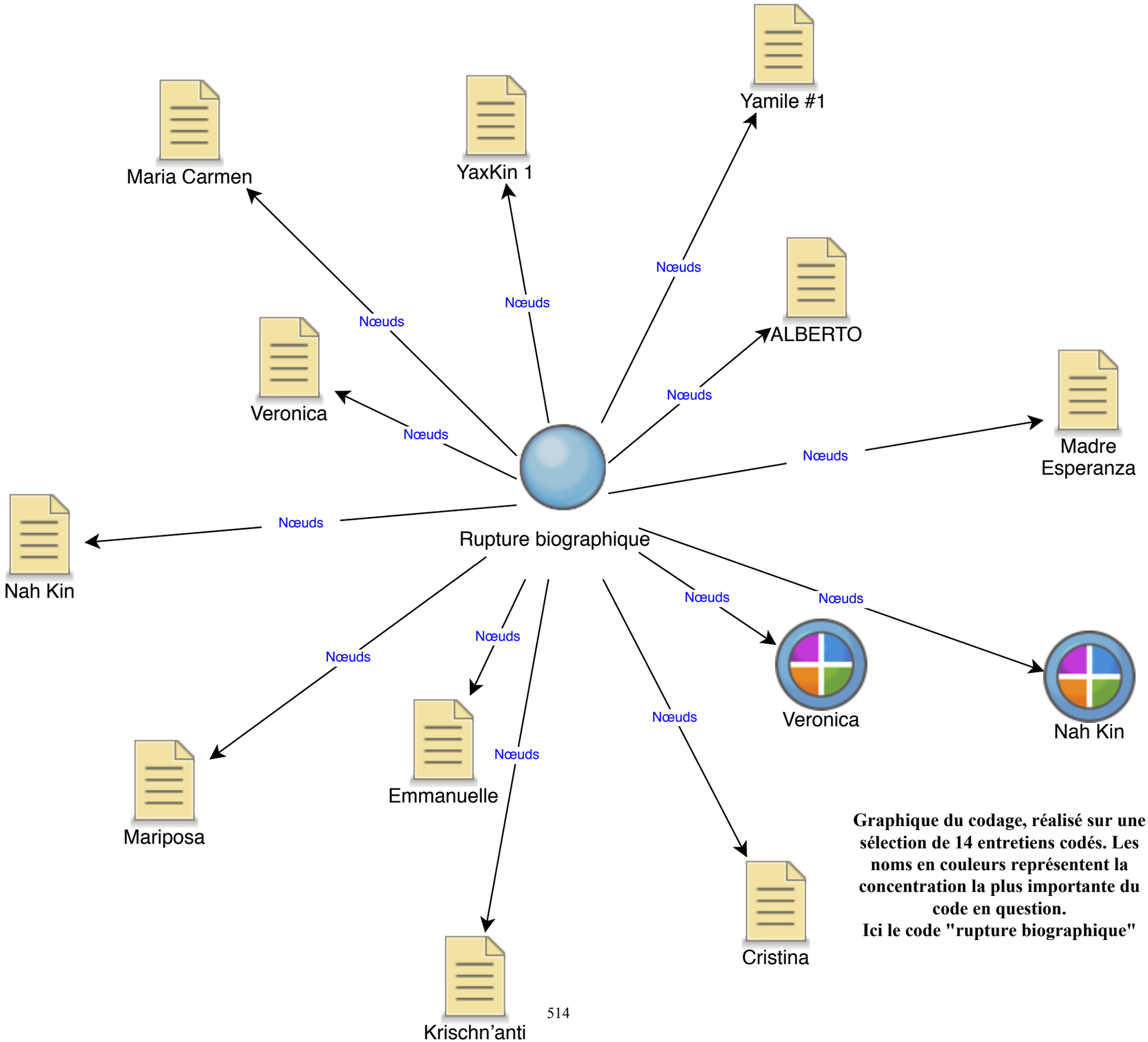


Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "religion *vs.* spiritualité"



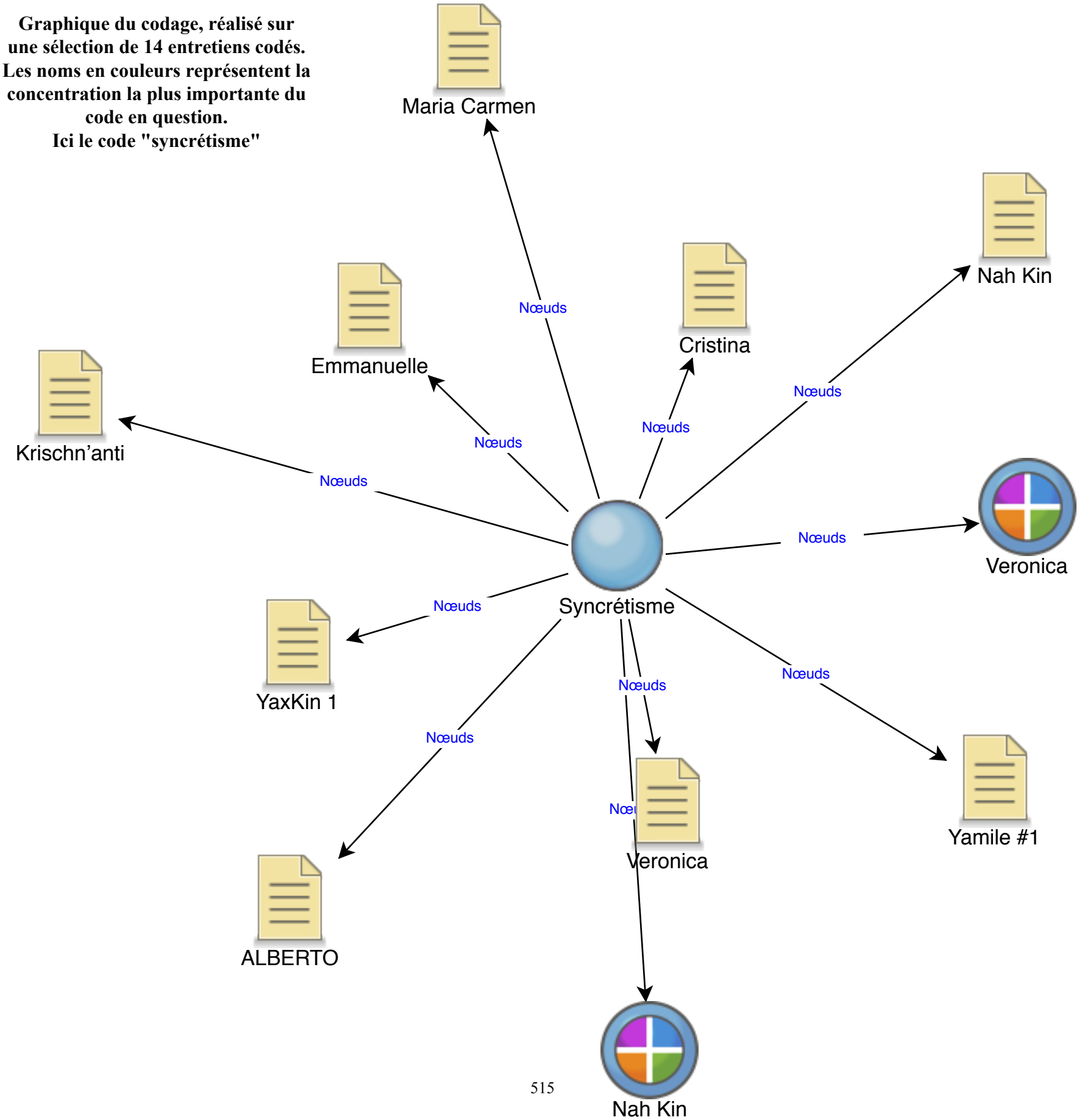
Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "transnationalisme"



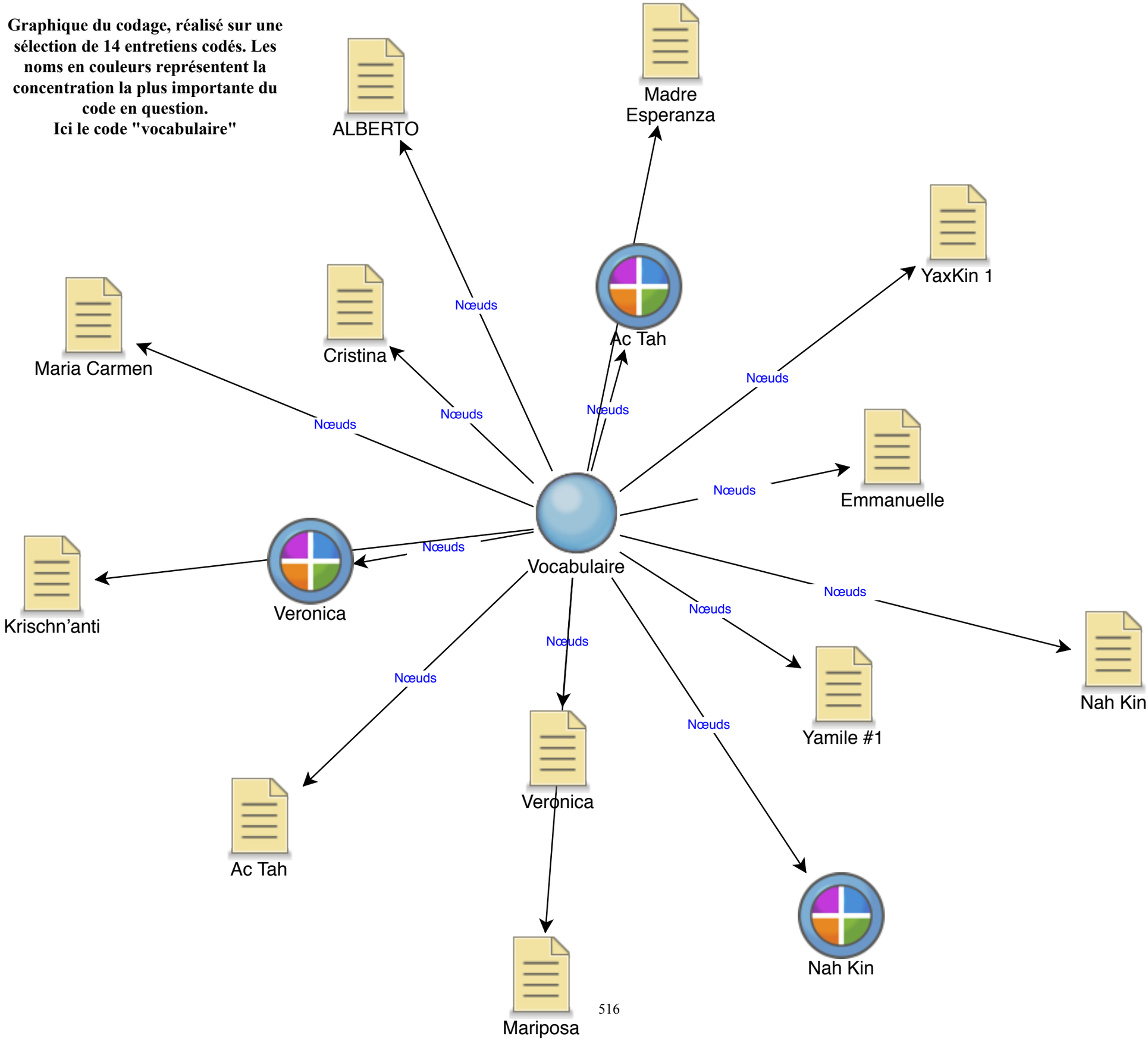


Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "rupture biographique"

Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "syncrétisme"

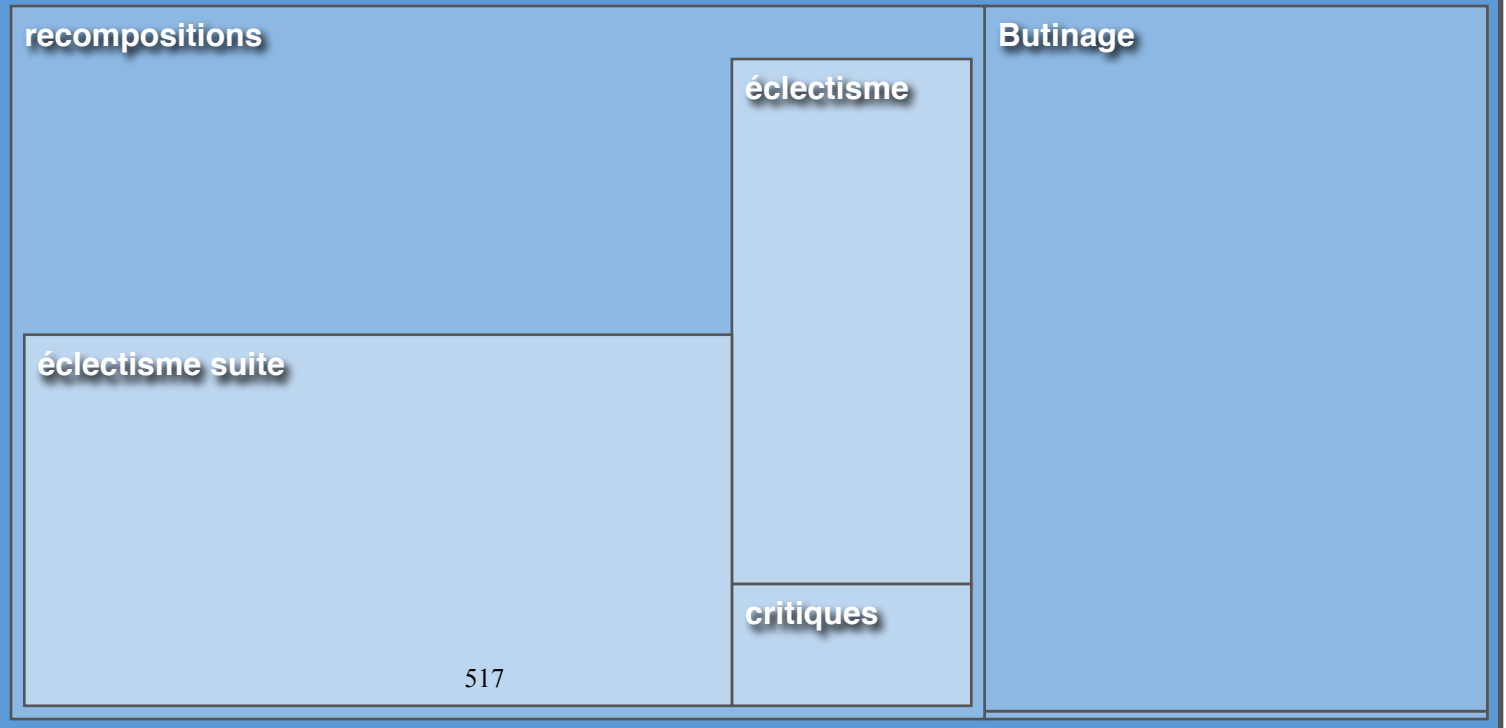


Graphique du codage, réalisé sur une sélection de 14 entretiens codés. Les noms en couleurs représentent la concentration la plus importante du code en question.
Ici le code "vocabulaire"



Mobilité spirituelle

Schéma avec le code-mère et ses sous-codes, classés par hiérarchie conceptuelle. La taille des cases correspond à la fréquence du code, sur une sélection de 14 entretiens codés. On retrouve ce même schéma sur les pages suivantes.
Est présenté ici une sélection de codes.



Transnationalisme

lieux

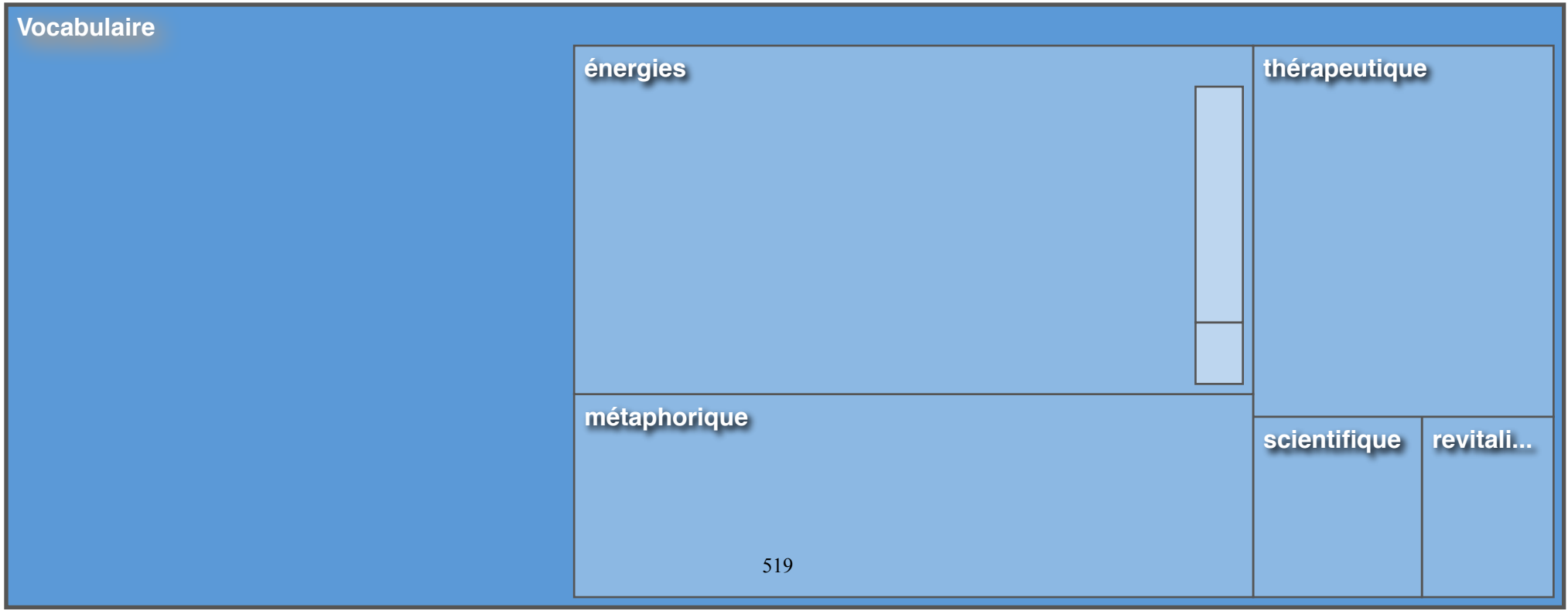
réseaux

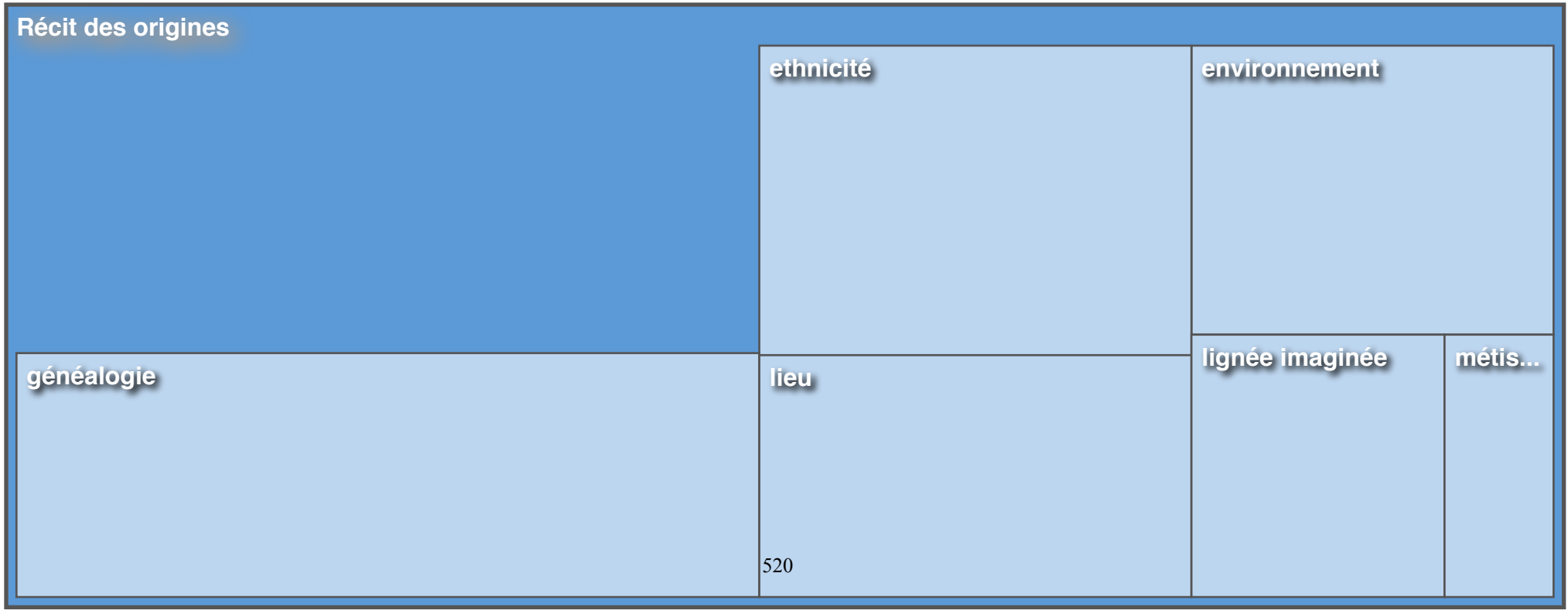
fréquence

motif

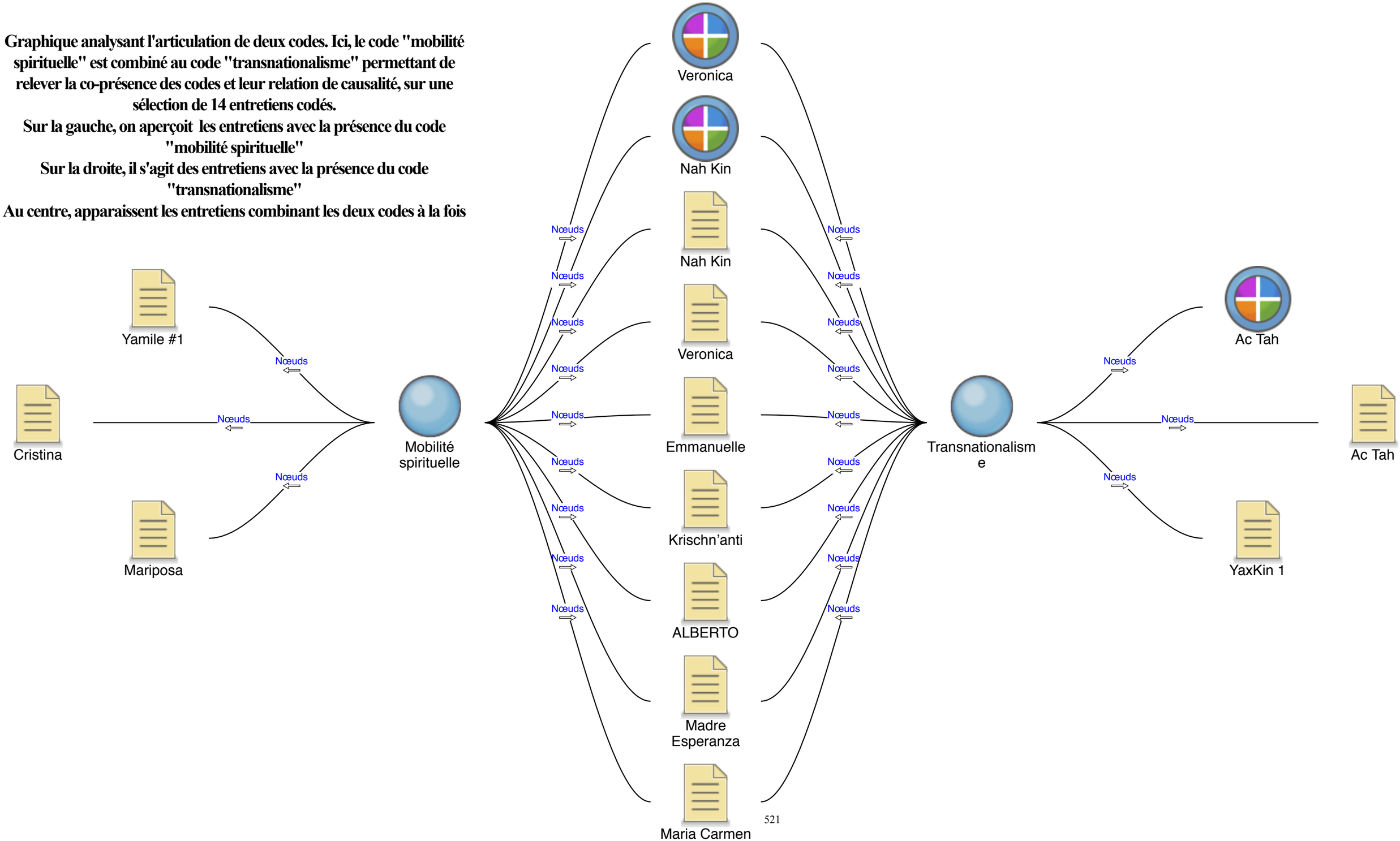
facteur 2012

missionariat

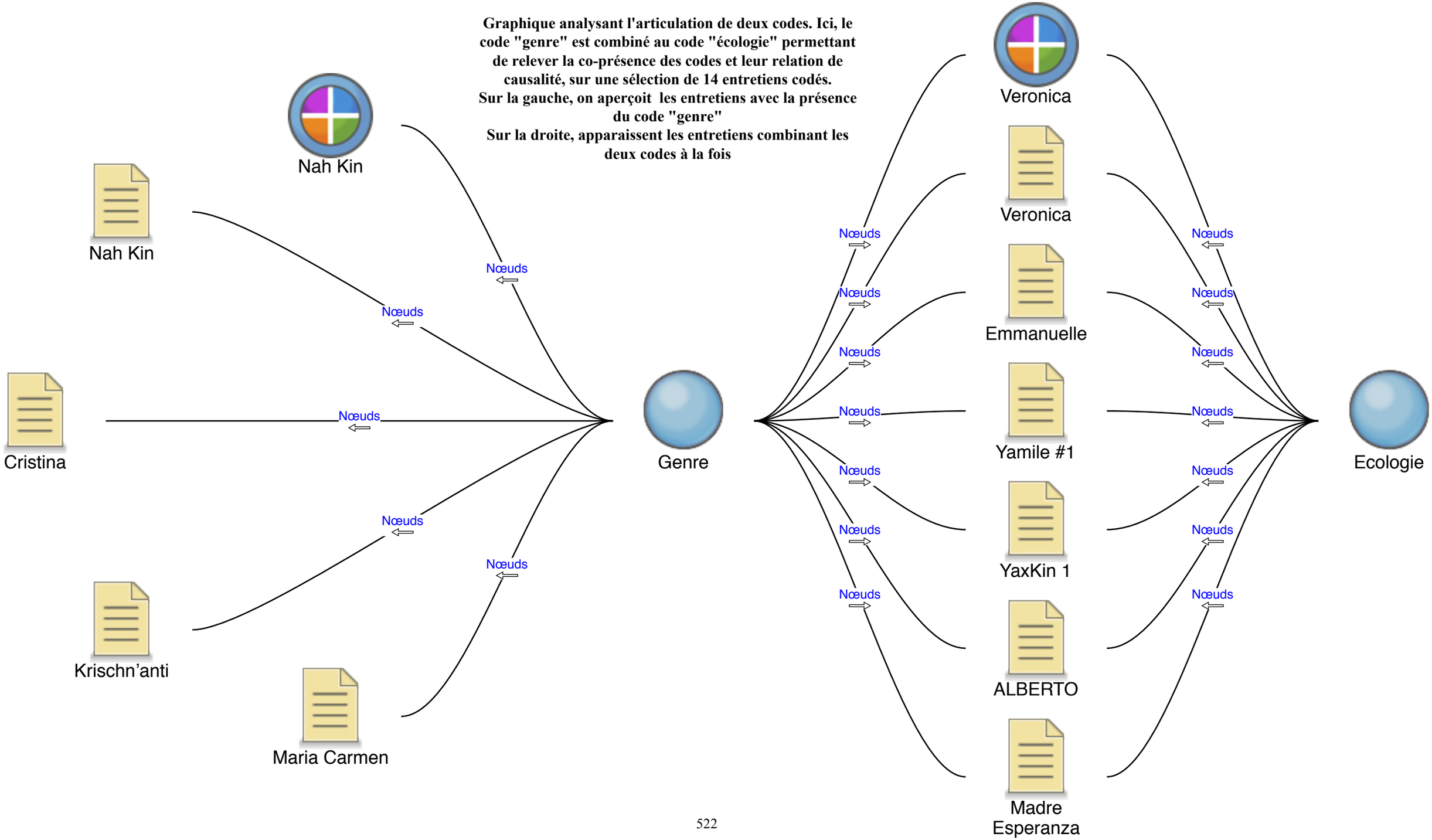

Vocabulaire
énergies
thérapeutique
métaphorique
scientifique
revitali...


Récit des origines
ethnicité
environnement
généalogie
lieu
lignée imaginée
métis...
520

Graphique analysant l'articulation de deux codes. Ici, le code "mobilité spirituelle" est combiné au code "transnationalisme" permettant de relever la co-présence des codes et leur relation de causalité, sur une sélection de 14 entretiens codés.
Sur la gauche, on aperçoit les entretiens avec la présence du code "mobilité spirituelle"
Sur la droite, il s'agit des entretiens avec la présence du code "transnationalisme"
Au centre, apparaissent les entretiens combinant les deux codes à la fois



Graphique analysant l'articulation de deux codes. Ici, le code "genre" est combiné au code "écologie" permettant de relever la co-présence des codes et leur relation de causalité, sur une sélection de 14 entretiens codés.
Sur la gauche, on aperçoit les entretiens avec la présence du code "genre"
Sur la droite, apparaissent les entretiens combinant les deux codes à la fois



Graphique analysant l'articulation de deux codes. Ici, le code "identité" est combiné au code "récit des origines" permettant de relever la co-présence des codes et leur relation de causalité, sur une sélection de 14 entretiens codés.
Sur la gauche, on aperçoit les entretiens avec la présence du code "identité"
Sur la droite, apparaissent les entretiens combinant les deux codes à la fois

