

Postface de Stefania Capone

(Directrice de recherche au CNRS, École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)

Le livre de Manéli Farahmand présente, sans nul doute, un intérêt anthropologique majeur, en apportant une contribution ethnographique importante et inédite sur les phénomènes « néo » au Mexique et sur leur transnationalisation. Par la qualité de ses descriptions et la richesse de ses matériaux ethnographiques, ce travail contribue, non seulement à la connaissance ethnographique du « néo-chamanisme maya » et de la « néo-mayanité », mais également à la réflexion anthropologique sur l'imbrication du champ politique, religieux et culturel dans les recompositions et les tensions qui structurent les processus de transnationalisation. En plaçant au centre de son analyse les relations entre mobilité, spiritualité et ethnicité maya, cet ouvrage vient ainsi combler un manque dans la littérature sur les phénomènes « néo », en privilégiant leur étude à partir des trajectoires individuelles, des rapports de genre et des mobilités transnationales. À la différence d'autres interprétations de la néo-indianité, le livre de M. Farahmand ne se limite pas à la dénonciation d'une supposée inauthenticité de la néo-mayanité, mais prend au sérieux ce mouvement, en interrogeant des questions actuelles, telles que la redéfinition des frontières de l'ethnicité ou l'appropriation culturelle.

En reprenant les analyses de F. Barth, M. Farahmand met en avant une acception constructiviste, relationnelle et non-substantiviste de l'ethnicité qui permet de penser, à nouveaux frais, la « néo-mayanité » et la question de l'autochtonie. Le terme « Maya » devient alors un outil de créativité rituelle et symbolique qui déplace les frontières « classiques » de l'ethnicité, comme dans le cas des Maya « de cœur », des personnes occidentales ou métisses qui se sentent affectivement et spirituellement proches de la mayanité. Ce déploiement de la « mayanité », grâce à l'adhésion à un système de valeurs et à une vision du monde explicitée dans l'adoption de pratiques rituelles qui mettraient en contact les adeptes avec une spiritualité ancestrale, n'est pas sans rappeler les chemins qu'emprunte aujourd'hui la « religion des *orisha* » pour s'implanter dans de nouveaux espaces nationaux et se répandre au sein de nouveaux groupes sociaux. Les initiés blancs dans les religions d'origine africaine dans les Amériques deviennent ainsi les représentants et défenseurs des connaissances ancestrales apportées par les Africains réduits en esclavage au Brésil ou aux États-Unis. On peut alors être un blanc, aux yeux bleus, et revendiquer son « africanité » par le biais de ses initiations rituelles dans des religions afro-atlantiques.

La tension entre ces constructions identitaires, fondées sur la transformation intime entraînée par l'initiation, et la perception qu'en ont les détenteurs de ces connaissances ancestrales, devient encore plus évidente lorsque l'on accompagne dans leurs périple en terre nigériane ceux que j'appelle les « *trans-olorishas* », ces initiés dans une des variantes des religions d'origine yoruba dans les Amériques toujours prêts à réafricaniser leurs pratiques grâce à de nouvelles initiations en Afrique. Tels les « néo-Mayas », leur construction identitaire est fondée sur le désir de retrouver les liens avec une culture ancestrale. Comme le dit avec justesse M. Farahmand, le préfixe « néo » désigne alors, paradoxalement, une volonté de retour à la civilisation maya antique, tout comme les « néo-Yoruba » d'Oyotunji Village qui essayent depuis les années 1970 de reproduire la culture et l'organisation sociale yoruba sur le sol américain (Capone, 2005). Dans ces cercles, on retrouve cette même tension entre engagement politique et romanticisation de l'altérité.

Pour M. Farahmand, la notion de « spiritualité maya » constitue une sorte de noyau dur de la « néo-mayanité », la cosmovision maya devenant un lieu de résistance qui alimente une entreprise de décolonisation des imaginaires au travers du croisement avec les idéologies New Age, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Elle montre comment la néo-mayanité s'articule aujourd'hui entre Mayas « ethniques », qui revisitent leurs pratiques ancestrales dans un langage New Age, et Mayas « du cœur », qui « mayanisent » le New Age. Dans les deux cas, la volonté de retour à la pureté des traditions engendre une profonde redéfinition de ce qui est censé définir la « mayanité ».

L'analyse fine des métaphores du travail syncrétique aide M. Farahmand à conceptualiser la notion de mobilité religieuse dans le champ religieux. Dans la première partie de ce livre, elle revisite des notions telles que syncrétisme, hybridation, bricolage ou bris-collage, montrant comment ces débats sur la rencontre culturelle sont aussi au cœur des analyses des processus de transnationalisation religieuse. M. Farahmand questionne ainsi la pertinence et les limites de concepts tels que « butinage », en mettant l'accent sur les logiques de pouvoir qui sont souvent estompées dans les études sur la mobilité religieuse mais qui sont au cœur des travaux sur la transnationalisation.

Ce souci épistémologique constant est aussi accompagné par un souci méthodologique qui montre le haut niveau de réflexivité de M. Farahmand. La deuxième partie de son livre est, en effet, consacrée à la méthodologie et à la production de corpus de données, issues d'observations sur le terrain, mais aussi d'une « cyber-ethnographie » du néo-chamanisme maya sur les réseaux sociaux et d'une collaboration ethno-photographique avec Laetitia Gessler. C'est une partie remarquable, dans laquelle la perspective réflexive assumée permet de repenser le rapport observateur/observé et les enjeux de la relation ethnographique. L'analyse des « affres » d'un

chercheur sur son terrain illustre bien la difficulté d'un terrain où l'ethnologue devient une pièce importante du jeu de légitimation du mouvement religieux étudié.

Trois études de cas viennent ancrer le débat théorique et méthodologique dans le terrain : une approche comparative du phénomène « 2012 » entre le Guatemala et la Suisse ; le mouvement néo-chamanique mexicain de la Tradition Maya Solaire et sa trajectoire transnationale ; et la question du genre dans la « néo-mayanité », formulée autour du concept de « Terre-Mère » et de la (re)production de stéréotypes genrés. Ces cas illustrent avec justesse la diversité des formes d'appropriations, à la fois endogènes et exogènes, en privilégiant l'analyse des rapports de pouvoir.

Or, cette attention accrue aux rapports de pouvoir et la centralité des relations de genre montrent toute la force et la portée de ce travail. Elles permettent de repenser les théories présentées dans la première partie, en les mettant à l'épreuve du terrain. M. Farahmand développe ainsi une critique nécessaire des approches du syncrétisme en termes de bricolage ou bris-collage religieux à partir de ses données de terrains. La question qui s'impose aujourd'hui est la suivante : sommes-nous confrontés à un bris-collage, libéré de toute précontrainte, où l'on puise dans les diverses traditions religieuses comme dans une boîte à outils, tel que le voudraient certains sociologues des « nouveaux mouvements religieux », ou, au contraire, est-il possible de déceler des logiques inhérentes à ce processus, une mise en cohérence des différents univers religieux en présence, avec réinterprétation et adaptation aux nouveaux contextes sociaux et culturels ?

M. Farahmand se rend bien compte des limites des différentes approches proposées, telles que le butinage religieux. Le cas de Mère Nah Kin montre bien que le mouvement multidirectionnel, qui serait caractéristique du butinage, ne peut se mettre en œuvre qu'au sein d'un univers religieux dépourvu de tensions. Comme dans toute construction d'une carrière religieuse, son parcours n'est pas multidirectionnel, mais diachronique et progressif, et son « capital spirituel » est construit au sein d'une même matrice de sens (néo-chamanique, New Age, etc.). Le choix de M. Farahmand de privilégier les parcours de vie, comme des outils ethnographiques essentiels pour la compréhension de la mobilité religieuse, s'avère alors particulièrement judicieux, puisqu'il permet de réintroduire la cohérence et les logiques subjacentes dans ce cadre théorique recomposé. Elle montre avec finesse que les « néo-Mayas » recomposent leurs pratiques selon une cohérence interne et collective, grâce à une mobilité socialement et culturellement précontrainte. Les métaphores du bris-collage et du butinage semblent ainsi ne plus fonctionner dans les processus de transnationalisation religieuse.

Mais la critique ne se limite pas à ces nouvelles métaphores du travail syncrétique. M. Farahmand reconnaît que la question du syncrétisme occupe une place importante dans la

réflexion sur l'hybridation des identités transnationalisées. Pour cela, elle analyse en profondeur les différents apports théoriques sur cette question, en soulignant le déplacement ou le renforcement des critères d'authenticité religieuse et spirituelle dans les processus de transnationalisation. Elle montre la nécessité d'une articulation constante entre la notion d'authenticité et les processus de légitimation religieuse. Comme l'affirment, à juste titre, Charles Stewart et Rosalind Shaw (1994 : 7), l'authenticité dépend toujours de stratégies discursives « *involving power, rethoric and persuasion* ». Les discours sur l'authenticité sont ainsi intimement liés aux stratégies de légitimation. Le but du livre est alors d'intégrer à la question de la mobilité religieuse, l'analyse des relations asymétriques de pouvoir, centrale dans les travaux sur la transnationalisation religieuse.

Mais le point fort de cet ouvrage est, sans aucun doute, l'attention portée aux processus de redéfinition des rôles genrés, mettant en lumière l'équilibre changeant entre complémentarité et dualité, illustré par de riches vignettes ethnographiques. Si le travail de M. Farahmand se distingue par un souci méthodologique accru, grâce à un va-et-vient entre théorie et données de terrain, cet ouvrage développe aussi une approche réflexive particulièrement bienvenue dans l'analyse des relations de genre, résultat de l'insertion de la chercheuse dans un terrain où la plupart des pratiquants sont des femmes.

M. Farahmand montre bien comment la cosmovision maya et sa relecture millénariste sont censées être une contribution à la « décolonisation » du féminisme, en affirmant une complémentarité nécessaire entre masculin et féminin. Elle s'attache à comprendre quelles sont les caractéristiques – et les rôles genrés qui en découlent – de ces féminin et masculin idéalisés, des notions souvent véhiculées par des hommes. Ainsi, dans la philosophie de la Tradition Maya Solaire, la femme est hiérarchiquement subordonnée à un principe spirituel masculin défini comme une force « créatrice et active » par rapport au principe féminin, qui est censé être « passif ». S'il y a quête d'un « matriarcat originel », d'une « féminité sacrée perdue », cela est souvent associé à un féminin essentialisé qui met en avant les rôles traditionnels de la femme et réactive des stéréotypes qui remettent en question la grille de lecture féministe. L'émancipation des femmes passe alors par la reconnexion avec leur « nature profonde » et l'*empowerment* féminin implique un retour à un genre qui est déterminé par la nature. Les spiritualités holistes et les « nouveaux mouvements religieux » sont ainsi caractérisés, tout comme les processus de transnationalisation, par des espaces de négociation et de reconceptualisation des rôles et des normes genrées.

De façon paradoxale, nous rappelle M. Farahmand, la volonté de changement passe par un retour à l'ancien. Comme le disaient les fondateurs d'expériences contre-acculturatives afro-

américaines, telles que le Yoruba Temple de New York ou Oyotunji Village en Caroline du Sud (États-Unis), il n'y a pas de futur sans la redécouverte du passé. Or, cette redécouverte passe par une sélection d'éléments cultu(r)els à revitaliser et à recombinaer, dans laquelle s'affirme une perception positive du syncrétisme, détachée de toute idée de pureté culturelle, un syncrétisme « positif » et « réfléchi » qui permet de redessiner de nouveaux chemins vers le futur. Comme les « néo-Yoruba », les « néo-Mayas » reconstruisent leur passé en regardant vers le futur, au travers d'une connexion avec une culture ancestrale et une extension des frontières de l'ethnicité. Cela nous montre que les phénomènes « néo » sont aussi bons à penser que ceux ancrés dans « la tradition ». Des traditions constamment repensées, négociées, adaptées, autant dans les processus de transnationalisation que dans les sociétés qui les ont produites.