

Ethno-photographie de l'(in)visible : rituels chamaniques et écoféminisme au Yucatán

Manéli Farahmand

Publié le 19.12.2022

Résumé

Cet article présente les résultats d'une recherche ethno-photographique menée au sud-est du Mexique, qui porte sur les renouvellements chamaniques d'inspiration maya. Y sont discutés des aspects méthodologiques, tels que les usages anthropologiques de la photographie, la complémentarité entre ethnographie et photographie, et les avantages d'un tel dialogue pour comprendre les réalités sociales. Proposant une analyse de ces milieux à travers la notion d'écoféminisme, nous verrons que le rapport établi entre femmes et nature et des concepts tels que la Terre-Mère constituent le pivot alimentant un univers symbolique qui questionne les dynamiques de genre. Illustrées par des photographies, les analyses présentées dans cet article sont le résultat de notre insertion dans un terrain où la plupart des pratiquant·es sont des femmes thérapeutes alternatives. Néanmoins, elles restent marginalisées sur une scène religieuse dominée par des hommes. L'outil de l'image articulé aux observations directes et à l'analyse d'entretiens permet de souligner les dynamiques de visibilité et d'invisibilité, mais aussi un discours anticolonial passant par la revalorisation des héritages mayas.

1. Photo-ethnographie : les avantages d'un regard croisé

Cet article présente une séquence de recherche qualitative sous la forme d'un récit ethno-photographique. La recherche qui s'inscrit dans le champ de la socio-anthropologie des religions s'est déroulée au Mexique, dans les villes de Mérida, Tulum et Playa del Carmen (Yucatán), entre 2014 et 2015.¹ Outre la photographie, les entretiens narratifs et l'observation participante ont été des outils complémentaires de recherche. Il était question de comprendre comment les concepts de genre sont discutés au prisme d'une cosmovision revisitée et, à l'inverse, de saisir les dynamiques de recomposition de rituels chamaniques au prisme du genre.

Lors de cette séquence de recherche, 24 entretiens ont été menés pour essayer de saisir ces écritures personnalisées, auxquelles s'ajoutent environ 22 activités observées sur place, dont certaines sur plusieurs jours. Ces observations et entretiens sont complétés par les photographies de Laetitia Gessler, une photographe professionnelle qui m'accompagnait sur le terrain. Ces images sont centrées sur des séquences rituelles, des autels religieux et des portraits. Elles ont été utilisées dans ma recherche à des fins méthodologiques d'illustration et d'analyse (cf. Farahmand 2018). Dans cet article, l'enjeu n'est pas

¹ La séquence présentée s'inscrit dans une recherche doctorale plus large menée pendant six ans dans quatre pays (Guatemala, Mexique, Allemagne, Suisse). Basée sur des observations directes et 52 entretiens au total, la recherche a récemment abouti à la publication d'une monographie (Farahmand 2022), dont cet article reprend et croise différents chapitres.

tant de « substituer les images aux textes », mais bien plutôt de « les enrichir mutuellement » (Meyer 2017 : 13) ; la question de savoir si la photographie est au service du discours anthropologique ou l'inverse est ainsi détournée. Puisque l'image, dans un usage scientifique, ne se suffit pas à elle-même, les photographies sont accompagnées d'une note ethnographique guidant l'interprétation (Conord 2007 : 15). Cette note restitue un récit « impressionniste » des images, qui valorise un sujet dans une séquence ethnographique, ou qui articule un détail narratif (rétrospectivement perçu grâce aux images) à une problématique plus large, celle de l'(in)visibilité des femmes dans les renouveaux chamaniques au Mexique.

Le premier motif de notre rapprochement avec la photographe Laetitia Gessler a été notre intérêt commun pour la question des recompositions religieuses en contexte postcolonial, qui se reflète notamment dans l'agencement des autels religieux (cf. Image 1). Laetitia Gessler avait déjà prévu un voyage en Argentine pour un reportage photographique autour des autels syncrétiques. Comme le soulignent Maresca et Meyer, « assumer sa position d'observateur ne signifie pas nécessairement assumer celle de photographe, laquelle n'engage pas la même forme d'implication, ne suscite pas les mêmes réactions, ne provoque pas le même registre de perturbation » (Maresca/Meyer 2013 : 72). Le choix de collaborer avec une photographe professionnelle s'explique aussi par mon manque de maîtrise technique autour de la dimension visuelle de l'enquête afin de rendre compte de l'esthétisme des rencontres holistiques, souvent marquées par des visuels particuliers et des matérialités religieuses (objets rituels, accessoires, pierres, bijoux, cartes, encens, tenues cérémonielles).



Image 1 : Autel religieux d'une thérapeute holistique faisant cohabiter des objets de différentes traditions. De gauche à droite : un tambour chamannique, 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 porte-encens de copal, une pyramide de cristal de quartz, un sac de quartz et un coussin de méditation. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Ma collaboration avec la photographe Laetitia Gessler s'inspire également des recherches de la socio-anthropologue Béatrice Maurines et de la photographe Angel Sanhueza sur le « renouvellement du terrain par la photographie », et la dimension méthodologique liée à une telle collaboration. Dans leurs travaux, les photographies ont pour but de mieux saisir des réalités sociales :

“ 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. (Maurines/Sanhueza 2004 : 33–34)

Le dialogue entre textes et images proposé dans cet article interroge la place des femmes thérapeutes holistes dans un champ dominé par des hommes. L'accent narratif est mis sur la dimension du genre dans les recompositions religieuses. La prise de note de l'ethnologue étant souvent focalisée sur le terrain, la photographie peut représenter un « journal de terrain visuel » qui élargit le champ d'observation de l'ethnologue, remplissant ainsi une « fonction médiatrice » (Conord 2007). Dans ce sens, la recherche de Maurines et Sanhueza s'est articulée autour des avantages d'un regard croisé sur le terrain (Maurines/Sanhueza 2004 : 34).

Selon l'anthropologue Nélia Dias, le développement de l'anthropologie et l'histoire de la photographie sont intrinsèquement liés (Dias 1994). Les relations entre anthropologie et photographie ont suscité, ces dernières décennies, d'abondantes discussions au sein de l'anthropologie visuelle. L'anthropologue Christopher Pinney souligne, à ce sujet, le nécessaire examen critique opéré au sein de l'anthropologie sur son passé colonial et, de ce fait, sa place privilégiée pour considérer les relations entre images et cultures, et images et pouvoir (Pinney 2011 : 11–12). La photographie a en effet été longtemps utilisée par les anthropologues dans une logique anthropométrique (images de profils, avec mensurations des corps des indigènes) et selon une approche évolutionniste (Dias 1994 : 40), avec en toile de fond, l'idée que la photographie symbolise une « supériorité technique » au service de la définition et du contrôle du monde physique (Edwards 1992 : 6). Aujourd'hui, la photographie anthropologique a questionné ses héritages coloniaux tout en opérant un tournant subjectiviste. Les thèses sur son rôle de substitut de la réalité, et celles stipulant l'existence d'un photographe objectif, ont laissé place à une vision de la photographie comme restitution partielle et singulière du réel – au point qu'aujourd'hui, l'usage de ce médium en sciences sociales et humaines est parfois critiqué pour son caractère « trop subjectif » et « trop esthétique » (Conord 2007 : 11).

Sur notre terrain, la présence de la photographe Laetitia Gessler a permis d'accroître les échanges de différents ordres : matériels (images) et symboliques (mises en scène volontaires). Puisque le rôle du photographe est souvent plus explicite sur le terrain que celui de l'anthropologue (Conord 2007), une telle coopération a accéléré nos accès à celui-ci.² Nous observions ensemble les rituels et la photographe était présente à presque tous les entretiens. Les récits impactaient ainsi son regard dans le choix de la mise en scène, des décors et des objets, dans les modalités de prises de vue, ainsi que dans le cadrage photographique et le travail de postproduction.

Les entretiens narratifs avaient pour but de dégager le fil temporel qui permet de distinguer des moments et des étapes dans les trajectoires (les lieux culturels et géographiques, les réseaux de

² Notre projet ainsi que la valorisation des images photographiques ont été présentés dans le cadre d'un accord écrit. Dans ce texte, nous abordons l'anonymisation des personnes, et le respect de la vie privée dans la diffusion des images. Nous garantissons aussi la restitution des photographies retouchées professionnellement. Les personnes photographiées ont donné leur autorisation pour la diffusion des images.

sociabilité, les représentations religieuses et les pratiques), ainsi que les aspects biographiques mis en avant dans les interprétations. La photographe percevait, elle, ces entretiens comme une façon de donner de la profondeur aux portraits photographiques. Un premier portrait était réalisé dans le contexte cérémoniel (absorption du sujet dans une fiction rituelle, où il s'agissait de répéter des codes, des dispositifs et des gestes). Un second portrait était réalisé dans une situation de vie quotidienne (présentation travaillée), avec en arrière-plan la question de la mise en scène entre la sphère publique ou privée, les dynamiques d'effacement ou d'affirmation. Comme le fait remarquer le sociologue Michaël Meyer : « il existe une proximité flagrante entre la photographie comme mode spécifique de connaissance et les techniques d'observation directe et de notation développées par les sciences sociales » (Meyer 2017 : 17). Dans les prochaines sections, il s'agira de lire différentes séquences ethnographiques sous l'angle de la relation entre texte et image, et de la visibilité/ invisibilité des femmes dans un champ socioreligieux en pleine mutation.

2. La recomposition des rituels chamaniques au prisme du genre

Le 20 décembre 2014, je participe à une cérémonie du solstice d'hiver à Mérida (Yucatán, Mexique), dans le centre d'Andréa.³ Les rituels sont célébrés par trois chamanes, dont Andréa, qui est initiée à un cercle de femmes chamanes de la région.⁴ Ils se composent entre autres de méditations.

La maison est grande, elle comporte plusieurs espaces et un patio. Sont affichés des symboles et des objets issus de cultures religieuses variées : la divinité hindoue Ganesh apparaît aux côtés des « tarots de la Mère divine », d'un calendrier en hébreu, de la numérologie kabbaliste, de cartes de « géométrie sacrée ».⁵ Près des diplômes d'Andréa, on aperçoit les bijoux qu'elle a fabriqués, qui portent les symboles propres au groupe chamanique au sein duquel elle a été initiée. On aperçoit aussi le symbole hindouiste du *Aum* (Om), des symboles du calendrier maya, des livres sur les anges et les archanges. Pendant les rituels, il m'est seulement possible de filmer les méditations ; Laetitia Gessler, qui m'accompagne, n'est, elle, pas autorisée à photographier les séquences rituelles autour du feu, jugées trop intimes. La première méditation est guidée par Rosa, une thérapeute holiste de Mérida.

On observe aujourd'hui à Mérida toute une sous-culture spirituelle avec une sensibilité new age, animée majoritairement par des femmes dont les trajectoires religieuses répondent à des dynamiques et des logiques de genre. Cette sous-culture est centrée sur l'expérience subjective, une conception holiste de la personne et des activités de bien-être (cf. Image 2). L'espace public de la ville foisonne de flyers, plaquettes et affiches holistiques (yoga, tai-chi, reiki, méditation, tarot, massages). Toutes les personnes que j'ai rencontrées circulent dans cette sous-culture marquée par ce leadership féminin.

Durant la méditation, les participant·es sont invité·es à visualiser des « maîtres ascensionnés », afin de « trouver les nôtres ». Rosa nous indique être constamment en contact avec ses propres guides, par des voix qu'elle dit entendre dans son esprit ; depuis peu : « certains d'entre eux sont des voix d'indigènes du Mexique. » Elle dit avoir mis longtemps à les accepter, « effrayée à cette idée », se sentant plus proche des traditions orientales. Avant la séance de méditation, Andréa, bandeau jaune

³ Les noms apparaissant dans cet article sont fictionnalisés, par souci d'anonymat.

⁴ Toutes les descriptions ethnographiques présentées dans cet article sont extraites de (Farahmand 2022).

⁵ Les termes entre les guillemets sont utilisés par les acteurs/actrices.

sur le front, bandeau rouge serré à la taille, nous purifie au copal, un encens mexicain (cf. Image 3), et Victoria, la troisième chamane, nous passe le *caracol*⁶ autour du corps.



Image 2 : Thérapeute holistique et angélogue qui s'inspire d'univers néoésotériques et chamaniques, dans le patio de son cabinet. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

⁶ Coquille d'escargot utilisée comme un instrument à vent, qui est associé ici à l'élément air et aux rituels préhispaniques.



Image 3 : Rituel néochamanique du solstice d'hiver. Préparation du copal pour purifier les participant·es. Les maîtresses de cérémonie se tiennent au centre de l'espace, entourées d'une panoplie d'accessoires rituels (encensoir, bougies, cartes des anges). Le bandeau rouge porté comme ceinture sert de « protection contre l'introduction d'entités négatives » et le bandeau orange porté sur la tête a pour fonction de « maintenir sa conscience éveillée ». Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Il règne un silence absolu, le moment est solennel. Les trois femmes qui conduisent la cérémonie exercent incontestablement une autorité. Au cours de la méditation, certain·es participant·es pleurent. Pendant ce temps, Rosa déverse un flot continu de paroles :⁷

“ Nous devons trouver un équilibre entre hommes et femmes. Un homme peut avoir été une femme dans une autre vie et doit revenir dans cette vie dans un autre sexe pour expérimenter la partie refoulée en lui dans la vie antérieure. Le but est de trouver l'équilibre entre les deux. (Rosa, méditation du 20 décembre 2014)

Puis elle recueille les ressentis du groupe : l'un raconte avoir ressenti des « émotions fortes ». Elle lui répond : « Lâche le contrôle sur ce que les gens pensent de toi. Ce sont tes anges qui te disent ça. » Elle lui demande si « ça lui parle », et il lui répond « oui ». Andréa, la propriétaire du centre, poursuit alors et se présente à l'assemblée : « Je suis gardienne du feu ». Commence alors un rituel appelé « couper les liens karmiques ». Dans le patio, autour d'un feu préparé de façon rituelle, les participant·es récitent « pactes et promesses » qu'ils ou elles auraient conclu dans des « vies antérieures » et demandent à rompre avec ceux-ci, puis jettent le papier avec ces dits pactes et promesses au feu.

À la fin du rituel, j'échange avec des participant·es : certain·es disent assister souvent à ce genre de méditation, mais me confient que cette soirée leur a semblé particulièrement intense. Cette vignette ethnographique nous invite à relever plusieurs aspects, notamment la pratique d'une forme de mobilité

⁷ Les extraits d'entretiens reproduits dans cet article ont été traduits de l'espagnol vers le français.

spirituelle dans ces milieux (éclectisme des références), la recomposition symbolique des rites à partir des vécus, et la centralité du genre.

Les termes « chamane » et « chamanisme » sont polysémiques, ils varient selon les contextes et les époques et se réfèrent à des réalités sociales diverses, passées et actuelles (Hamayon 2015 : 9). S'ils prennent initialement leur source dans le contexte sibérien (Hamayon 2015), d'autres populations l'ont adopté par la suite. En Amérique centrale, des termes tels que *curandero* (« guérisseur ») ou d'autres appellations spécifiquement régionales telles que *H'Men*, pour le Yucatán, ont prévalu jusque dans les années 1980-1990. Mais depuis les travaux de Michael Harner – anthropologue et fondateur de la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS) en 1979, qui a alors quitté le monde universitaire pour publier des textes donnant naissance au chamanisme moderne, dont : *The Way of the Shaman* (1980) (Rouiller 2014 :14) – de plus en plus de personnes s'autoproclament chamanes en Amérique centrale, en se revendiquant d'un chamanisme universel, éclectique et de type panindianiste.



Image 4 : La maîtresse de cérémonie, d'origine belge, prépare l'autel lors du rituel de la pleine lune consacré à l'harmonisation des relations de genre. Le rituel est dédié à *Ixchel*, déesse de la mythologie maya aux multiples visages, ici relue et associée « à la sexualité et la féminité sacrée, à la maternité, à la mer et aux émotions ». Tulum, 2015. © Laetitia Gessler

La particularité de ce chamanisme réside dans le fait que, au contact avec les traditions autochtones, il se développe en s'inspirant d'elles tout en intégrant des aspects holistiques et new age (cf. Image 4). Roberte Hamayon observait ainsi récemment :

“ Un certain renouveau autochtone qui se manifeste par l'émergence de nouveaux chamanes ou de chamanes urbains. Les activités de ces nouveaux chamanes s'orientent vers les voies les plus variables, inspirant aussi bien des mouvements identitaires que des organisations de « tourisme chamanique », qui sont en plein essor aujourd'hui. (Hamayon 2015 : 10)

On assiste actuellement au Mexique à la multiplication de pratiques chamaniques urbaines d'inspiration ethnique, associées à une vision millénariste proche du new age. Ces néochamanismes se développent à partir des années 1980 au contact d'un tourisme mystique grandissant en Amérique centrale (Bastos/Tally/Zamora 2013). Au Mexique, ils se déploient plus particulièrement au contact de la

« mexicanité », une mouvance culturelle et spirituelle qui cherche à revitaliser les pratiques et représentations autochtones sous l'angle de la réinvention des traditions préhispaniques (De la Peña 2001 : 96).

Bien que pluriels, ces milieux d'inspiration chamanique ont des tendances communes. Ils produisent des ritualités associées au cycle de la nature, à l'usage du calendrier rituel, des huttes de sudation, des voyages chamaniques et des thérapies indigènes revisitées (Tally 2012). Rejoignent ces milieux non seulement des Occidentaux, mais aussi des métisses et des indigènes qui véhiculent une vision idéalisée de l'autochtonie et des civilisations préhispaniques (Bastos/Tally/Zamora 2013 : 322).

3. « Guérir la Terre-Mère, guérir son féminin » : entre (in)visibilité et pouvoir symbolique

Écoféminisme spirituel et pouvoir féminin

Les femmes que j'ai rencontrées au Mexique ont développé un regard critique sur les féminismes mexicains et occidentaux, tout en revisitant les normes de genre traditionnelles. Lors des entretiens, elles disent avoir dû affronter un univers social hostile, ayant subi des formes d'humiliation suite à leur décision de pratiquer des thérapies holistiques et de s'engager dans une voie chamanique. Elles ont dû défier certaines normes sociales et rompre avec des institutions (la famille, l'Église, le mariage, l'école) pour ouvrir leur cabinet holistique. Certaines disent s'être engagées dans une voie spirituelle accordant plus de valorisation et de pouvoir symbolique aux femmes. Elles évoquent, par ailleurs régulièrement, le concept préhispanique de « complémentarité », qui représente à leurs yeux un idéal des relations de genre. Évoquant une dualité complémentaire entre les genres, cette complémentarité figurait historiquement la manière dont les élites mayas maintenaient la reproduction du système social et les structures de pouvoir (Santana 2003).

Néanmoins dans les rituels contemporains que j'ai observés, ce principe opère certes une reproduction des structures sociales, mais participe aussi au renforcement du pouvoir symbolique des femmes, tout en traduisant une vision écoféministe du genre. Dans cette vision « écoféministe », une relation thérapeutique et mutuellement émancipatrice est promue entre la terre et les femmes. Ce relationnel a pour but, selon l'une de mes interlocutrices, « d'aider à se reconnecter avec sa féminité perdue depuis l'invasion espagnole ». Les néochamanismes d'inspiration maya contiennent une dimension utopique qui se fonde sur l'idée new age d'un « changement d'ère » qui ne peut intervenir qu'à la condition de restaurer les traditions préhispaniques du Mexique. Ces traditions sont considérées comme des spiritualités ancestrales proches de la nature. Les femmes sont vues comme les actrices et garantes de la « nouvelle ère », tout comme des protectrices de la nature ; une nature envisagée comme un symbole, un principe cosmique de vie et d'énergie (Burgart Goutal 2020). C'est ainsi qu'en réponse à ma question sur les inspirations de son mouvement, lors d'un entretien à Mérida, une prêtresse chamane me confie :

“ Oui, de manière évidente, il y a une récupération sincère de tout ce que sont les formes antiques de connexion avec la nature, avec la vie, avec le... avec le Grand Esprit, parce que les Mayas antiques ne parlaient pas véritablement du mot « dieu ». (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014)

Dans la conception new age de l'avènement d'un nouveau paradigme, le « féminin sacré » – terme émique désignant une « énergie » archétypale et divinisée – constitue la source initiale d'un

« changement de conscience » à l'échelle individuelle, sociale et cosmique (Ramírez Morales 2020 : 77–78). Cet éveil de la conscience est à son tour associé au « soin de la terre », perçue comme « grande mère vivante » (Ramírez Morales 2020 : 78) (cf. Image 5).



Image 5 : Chamane et thérapeute alternative, qui associe le soin de la terre à la guérison intérieure des femmes. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Les seekers proches des pratiques néochamaniques se disent généralement concernés par l'écologie, et il arrive qu'ils sympathisent avec les mouvements de défense de l'environnement (Rouiller 2014). Dans son livre fondateur *Les Enfants du Verseau*, Marilyn Ferguson décrit les cercles californiens du New Age comme des spiritualités au féminin teintées d'une sensibilité écologique appelant à la « restauration d'une spiritualité de la terre » (Ferguson 1980 : 306). L'écoféminisme spirituel est empreint de ces représentations. Si, en tant que « mouvement », l'écoféminisme est diversifié, des sensibilités communes demeurent :

“ Être écoféministe c'est voir « des liens entre l'exploitation et la brutalisation de la terre et de ses populations d'un côté, et la violence physique, économique et psychologique perpétrée quotidiennement envers les femmes » (déclaration d'unité de *Women and Life on Earth*, premier collectif écoféministe états-unien, en 1979). C'est affirmer que « l'oppression des femmes et la destruction de la planète ne sont pas deux phénomènes distincts, mais deux formes de la même violence » (Mary Judith Ressa, théologienne écoféministe chilienne). (Burgart Goutal 2020 : 24)

Au Mexique, j'ai pu observer à maintes reprises cette analogie, établie dans le discours des femmes thérapeutes holistes récupérant les héritages mayas, entre « le viol de la terre et le viol des femmes (le cri de la terre et le cri des femmes) » par un capitalisme patriarcal agressif (cf. Burgart Goutal 2020). Ces discours relèvent la nécessité d'un retour à une agriculture maya traditionnelle de nature « féminine » par opposition à une « agriculture masculine », fruit de l'industrialisation des modes de production agricole, et métaphore d'un « viol de la terre ».



Image 6 : Cérémonie d'abondance comprenant une majorité de femmes, ponctuée par une série de dons à la Terre-Mère. Les invocations rituelles aux référents multiples témoignent de la complexité des identités religieuses dans le contexte postcolonial mexicain. On introduit dans sa « corne d'abondance » un assortiment d'offrandes chargées de symbolisme : fruits, graines, roses, douceurs, sucreries – le fruit représentant la santé, la confiserie l'harmonie relationnelle. Mérida, 2015. © Laetitia Gessler

Sont apparus aussi, notamment sur l'iconographie numérique diffusée par des centres de sages-femmes ou des espaces de bien-être, une mise en parallèle entre le soin de l'utérus et le soin de la terre, l'amour de la terre et l'amour de son corps, une vision des organes génitaux féminins communiquant « directement avec l'énergie de la terre ».⁸ La féminité est également parfois décrite dans ses facultés reproductrices perçues comme pacificatrices, enfantant une nouvelle humanité de paix et d'harmonie avec la nature. La métaphore de l'allaitement évoquant une Terre-Mère nourricière est aussi

⁸ Images diffusées sur les réseaux sociaux entre 2016 et 2017 par des membres actifs d'associations de sages-femmes des régions du Yucatán et du Chiapas (Mexique). Ces images sont issues de bases de données d'images globalisées, provenant notamment de sites néo-païens et/ou new age. Elles reflètent les représentations des réseaux de thérapeutes holistiques autour d'une féminité archétypale connectée au monde naturel et l'idée d'une « Mère-nature ».

convoquée. J'ai pu observer par ailleurs des cercles de femmes pratiquant des rituels synchrétiques autour de la Terre-Mère (cf. Image 6). Ces systèmes de correspondance, qui ressemblent 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, sous-tendent plusieurs procédés qui se situent sur le plan symbolique et qui semblent être au cœur de l'écoféminisme spirituel du sud du Mexique : une spiritualisation de la Terre, une naturalisation des femmes et une féminisation de la nature.

Cette dimension naturaliste de l'écoféminisme (articulation entre l'agenda environnementaliste et maternaliste), a fait l'objet de vives critiques de la part de certaines féministes qui l'ont qualifiée d'antiprogressiste et d'essentialiste, lui reprochant de réduire les femmes à une essence féminine, au *care*, à la nature et au monde biologique (cf. Hache 2016). Des critiques que la sociologue Burgart Goutal analyse de la façon suivante :

“ Si l'idée de nature a souvent mauvaise presse chez les féministes, qui ont dû lutter pied à pied contre la naturalisation des femmes, les écoféministes au contraire, par souci écologique, tiennent à la revaloriser. [...] Elles cherchent à repenser la nature hors de ce dualisme moderne (culture/nature), fondateur de coupures désastreuses pour les relations hommes-femmes comme pour les relations humains-nature. (Burgart Goutal 2020 : 88-89)

Les théories écoféministes, d'origine nord-américaine, se diffusent à la fin du XXe siècle en Amérique latine, où « elles prennent les couleurs locales » (Burgart Goutal 2020 : 89). Dans les années 1990, l'écoféminisme a un certain retentissement chez des théologiennes de la libération féministes (telles que Elsa Tamez et Ivone Gebara), et chez les agents pastoraux actifs dans les secteurs populaires (Ress 2010 : 113). Marqué par le thème du colonialisme, l'écoféminisme latino-américain s'accompagne d'une critique du patriarcat colonial et prône la réhabilitation des pratiques chamaniques traditionnelles et la défense des héritages précoloniaux (Burgart Goutal 2020) ; l'accent est mis sur l'émancipation des femmes (cf. images 7 et 8). Pour tous ces différents aspects, et dans le rapport privilégié établi entre femme et nature, les protagonistes citées dans cet article peuvent être qualifiées d'écoféministes.



Image 7 : Deux femmes-médecines – mère et fille – dans leur espace de guérison qui relisent les traditions mayas sous l'angle de la biodynamie et du soin à la terre, tout en formulant une critique virulente du patriarcat. Lors de l'entretien, elles soulignent l'absence des hommes dans la gestion de leur centre, et le machisme de la société mexicaine. Mérida 2015. © Laetitia Gessler



Image 8 : Autel du rituel d'abondance, avec les roses symboles de guérison, et la figure de la Vierge de Guadalupe au centre, considérée dans ces milieux comme la « déesse mère de la terre » ; « notre mère » ; la gardienne des cosmologies indiennes, et l'« archétype de la féminité sacré » (cf. De la Torre 2017). Mérida, 2015. © Laetitia Gessler

Complémentarité et rôles de genre dans les rituels contemporains

« *Que ton énergie féminine soit honorée, dignifiée, protégée, soignée et respectée* ». Ce message est affiché dans la salle de pratique d'un centre holistique de Mérida, dirigée par une femme prénommée Maria. Ce centre se donne pour objectif principal de constituer un espace d'accompagnement psychospirituel et de ritualité maya.⁹ Maria y propose, entre autres, des cours de yoga, de danse-thérapie, une lecture de la cosmovision maya et des thérapies alternatives comme le reiki ou la thérapie par les roses. Elle loue aussi les locaux à d'autres groupes de femmes, notamment pour les réunions d'organisation de sages-femmes, mais aussi pour les assemblées générales du Conseil des Anciens Mayas du Mexique, dont elle est membre depuis peu. Ce Conseil organise des rencontres indigènes continentales et caribéennes, auxquelles participent des médecins herboristes et des « prêtres mayas ». Il mène aussi un combat social contre la discrimination culturelle et la marginalisation des peuples autochtones.

Maria est âgée 31 ans ; elle a des ascendants mayas. Elle a grandi au Yucatán dans un milieu urbain, au sein d'une famille de Témoins de Jéhovah, avec laquelle elle dit avoir totalement rompu pour « cheminer sur les pas des Anciens Mayas » (Maria, entretien du 22 décembre 2014). Ayant suivi des études supérieures en psychologie appliquée, elle appartient à la classe moyenne mexicaine. Lors des entretiens, elle se dit critique vis-à-vis des féminismes métis et occidentaux, qu'elle qualifie d'élitistes et d'ethnocentriques. Elle dit adopter les notions mayas de « dualité, d'équilibre et de complémentarité ». Maria s'inspire par ailleurs de diverses sources « psycho-philo-spirituelles » (Gamoussi 2005 : 202), illustrées par plusieurs livres composant sa bibliothèque. Si elle s'intéresse à ces sources et à des thèmes

⁹ Lors de plusieurs entretiens, les personnes gravitant autour de cet espace me confient avoir subi des violences sexuelles et conjugales.

tels que la « nutrition holiste » ou la « bio-généalogie », elle se dit également proche de la cosmovision maya.

Le 21 décembre 2014, j'assiste à une cérémonie de solstice d'hiver dans son centre. La cérémonie est donnée par les membres des Anciens Mayas du Mexique (cf. Image 9). À ce jour, Maria est l'unique femme à en être membre. Le maître de cérémonie, un *H'Men* (guérisseur, homme-médecine) de la région, me précise qu'il s'agit d'un « rituel de reconnexion avec les astres » par des prières aux quatre éléments et aux quatre directions (Don Valerio, entretien du 11 février 2015).



Image 9 : Rituel chamanique mettant en scène les relations entre les humains et les cycles naturels. La cérémonie est exclusivement menée par des hommes qui inaugurent le rituel avec leurs « instruments préhispaniques ». L'autel est inspiré des traditions mayas du Guatemala. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Yax Kin, Don Tiburcio, un chamane local, introduit le rituel par des prières et des purifications à l'aide de l'encensoir de *copal* (cf. Image 10). Yucatèque d'origine, Tiburcio Kan May vit en périphérie de Mérida. À ses yeux, les personnes qui deviennent des guides spirituels sont destinées à le devenir par divers signes, initiations et messages reçus en rêve. Son récit met l'accent sur des phases de vie difficiles, cela jusqu'au jour où il se sent désigné pour devenir à son tour un guide (Yax Kin, entretien du 10 mai 2014).¹⁰ Son discours prend alors un ton positif (« la lumière vient », « j'ai été sauvé », « c'est le messie »). Il décide dès lors de revenir à un héritage ancestral, afin d'aider à son tour les personnes en souffrance. Il rencontre son maître et apprend de lui « la médecine et l'astronomie ». Il me confie avoir par la suite suivi les enseignements de son grand-père, qui lui a offert ceinture rouge à porter sous le nombril, symbole d'autorité spirituelle. Au Yucatán, le rôle de guérisseur ou de maître de cérémonie est généralement attribué à des hommes – les *H'Men* ont une fonction de sorciers ou de médecins travaillant avec les plantes. Ils sont aussi initiés dans une logique patrilinéaire au sein des communautés. Les entretiens que j'ai menés témoignent du sentiment de marginalité, ressenti par les sages-femmes

¹⁰ Il s'agit là d'un élément récurrent de l'initiation chamanique. Celle-ci prend place en général à la suite de trajectoires difficiles (maladies, etc.).

(*parteras*), les femmes-médecines (*mujeres medicinas*) et les thérapeutes holistes travaillant avec les plantes, par rapport à l'autorité des *H'Men*.



Image 10 : Prières avec l'encensoir de *copal*, cérémonie du solstice d'hiver. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Pendant le rituel du solstice d'hiver, Maria, la directrice des lieux, semble en retrait et passive. Elle ne prend jamais la parole et n'est pas invitée à se positionner sur le même rang que les Anciens. À l'issue de la cérémonie, nous avons elle et moi un moment d'échange. Lui demandant pourquoi elle n'a pas participé plus activement au rituel, elle me répond que sa position est liée à la notion maya de complémentarité. Le lendemain, durant le premier entretien formel avec elle, je reviens sur cette notion évoquée la veille, lors du rituel :

“ [Elle mobilise les différentes questions qu'elle a adressées elle-même à ce sujet aux Anciens du Conseil des Mayas et les réponses qu'elle a pu obtenir] Donc ils m'ont expliqué que, dans une cérémonie, les femmes font tout ce travail parce que leur énergie est celle de la terre, et les hommes, leur énergie est celle du soleil, mais aucun ne vaut plus que l'autre. Ils sont différents, mais ils ne sont pas inégaux. Alors j'ai répondu : « D'accord, mais j'aimerais en savoir plus sur ce sujet. Qu'est-ce que ça veut dire ? » Et alors, ils m'ont parlé de ce qui a autant d'importance, de la terre qui est aussi importante que l'eau, aussi importante que le feu, aussi importante que l'air. On ne peut pas dire que l'un vaut plus que l'autre, mais il y a une claire différence entre chacun de ces éléments. (Maria, entretien du 22 décembre 2014)

Cette vision différentialiste qui sous-tendrait une égalité des genres, postule une différence de rôles associés à des qualités inhérentes (« énergétiques »). Un travail intérieur et invisible en lien avec la terre revient aux femmes, tandis qu'aux hommes revient un rôle matériel, plus actif et plus visible, lié au feu, symbole du ciel. L'image 11 donne à voir cette division de genre associée à des métaphores naturelles dans le rituel.



Image 11 : Deux membres du Conseil des Anciens Mayas travaillent avec le « feu sacré ». En arrière-plan, les deux seules femmes présentes lors du rituel semblent plus effacées. Mérida, 2014.
© Laetitia Gessler

En analysant le discours de Maria sous l'angle du renversement ou de la stabilisation des structures de pouvoir entre les genres, on peut affirmer qu'il ne tend pas nécessairement à une transformation radicale de ces structures (Woodhead 2012). La complémentarité est le lieu dans lequel s'observe une reproduction des rôles durant la cérémonie. Les participantes semblent cependant trouver un pouvoir symbolique dans le champ du religieux ou du spirituel, en récupérant l'idée d'une connexion spéciale et profonde avec la « Terre-Mère ». Le récit suivant, extrait d'un deuxième entretien avec Maria, effectué environ un mois plus tard, illustre bien l'institution de cette relation privilégiée entre les femmes et la terre:

“ [Parlant du fait de retrouver sa féminité perdue] Et donc je me suis retrouvée à travailler davantage avec la terre et les plantes [...], à enlever mes chaussures et à pénétrer la terre avec mes pieds pour la sentir, ce que j'ai senti à nouveau c'est ma partie féminine, depuis ce qu'est la terre. Elle prend soin de toi, elle te couvre, elle est chaude, j'ai commencé à observer tout ce qu'elle fait avec les plantes. Et donc comment à la terre – comment arrive l'énergie du soleil – la terre ne lutte pas avec le soleil ! Mais elle transmute, transforme tout. Donc c'était ça, « Ok je ne vais plus lutter ». Si c'est avec la terre que ça s'est fait. Et avec les plantes. (Maria, entretien du 17 janvier 2015)

C'est à la suite de cette période que Maria dit avoir rompu avec les féminismes mexicains qui visent une subversion radicale des structures de pouvoir. Elle affirme avoir mis fin, à ce moment précis de sa vie, à une « lutte intérieure contre l'énergie masculine », réalisant qu'en rejetant les hommes, elle rejetait en réalité « sa propre féminité », tout comme sa « part intérieure de masculinité » :

“ Maria : Après le thème du genre, je suis allée du côté du féminisme pour un temps. Un événement qui a été très fort, c'est le miroir de 21 cm d'obsidienne, un miroir noir. C'est une thérapie mexicaine très puissante, je l'ai fait deux semaines pour tout assimiler. Ce que fait le miroir, c'est te montrer ton ombre à toi, ton inconscient à toi, celui que tu ne vois pas. [...] Allons donc à l'énergie féminine, et alors... c'était comme si je n'avais pas de peau, ou de chair. Comme si je ne me sentais pas [...]. Sentir comment toute cette furie avec les hommes qui fait du mal, avec les hommes violents, avec toute cette masculinité qui blesse. Alors c'est comme ça que j'ai compris que ce cheminement féministe que j'avais suivi ne parlait pas de l'amour, mais de cette même violence, non ? Parce que je ne m'identifiais pas à tout ce féminin sacré, je n'étais mue que par la recherche du pouvoir... Cette colère de ne pas avoir le pouvoir, parce qu'on est dans une société patriarcale. Ça été très fort pour moi, pour mon ego.

Manéli : Oui, et je voulais te demander, comment tu définis le féminin sacré ?

Maria : Un féminin qui prend sa source dans l'amour, l'amour et la force. C'est l'équilibre entre mon côté masculin et féminin, du côté masculin il y a la force et la force, sans amour, c'est la violence. [...] Ça, c'est la dualité maya. (Maria, entretien du 22 décembre 2014)

Ce schéma discursif a été répétitif dans les échanges, celui de la séparation avec les grilles d'interprétation féministes mexicaines jugées trop radicales. Les milieux holistiques d'inspiration ethnique ont tendance à inciter les femmes à trouver leur place sur un « plan énergétique », c'est-à-dire dans le champ du symbolique. Cette dynamique n'empêche pas l'énonciation d'une critique sociale, de type anticolonial, qui accuse le christianisme d'androcentrisme et d'être responsable des inégalités de genre (cf. Fedele 2013).¹¹ Promouvoir des relations harmonieuses avec la Terre-Mère, en termes de complémentarité des genres peut être considéré comme une réponse au machisme de la société mexicaine. Cette tendance rejoint les discours analysés par Sabine Masson qui externalisent le sexisme et le patriarcat (sous l'angle d'un patriarcat colonial), discours appelant à une réappropriation stratégique des héritages culturels (Masson 2009 : 313). Mais dans le discours de Maria, s'ajoute une dimension spirituelle et thérapeutique dans le rapport à la terre.

Dans les traditions mésoaméricaines, la terre, ou plutôt le principe tellurique (une entité masculine ou féminine), représente une force transformative dotée d'un pouvoir créateur ou destructeur (Monaghan 2000). Il représente des forces parfois contraires – la vie, la mort et la renaissance, la destruction et la fertilité – généralement associées à l'agriculture et à la nourriture (Taub 1995). Dans les pratiques revitalisées que j'ai pu observer, la terre s'éloigne de l'image d'une entité dévoratrice et chtonienne, réclamant sang, sperme et autres substances (Galinier 2011). En tant que figure bienveillante et nourricière, lue sous le signe d'une émancipation mutuelle avec les femmes, elle peut être saisie comme une réponse culturelle à une société marquée par les violences de genre, sexuelles et conjugales. Elle performe un espace où l'identité de « femme » est revisitée dans la sphère de l'intériorité, de l'intime et du corps, mais dont la signification est tout aussi politique.

4. Trajectoires de vie au prisme de la mobilité et du genre

Les échanges avec Maria me permettent de rencontrer d'autres femmes qui fréquentent son espace holistique. Plusieurs d'entre elles pratiquent un certain nombre de thérapies non conventionnelles basées sur des traditions réinventées, telles que les massages otomis ou aztèques. C'est le cas

¹¹ Sur la critique de l'invasion espagnole comme responsable de l'instauration d'une société patriarcale au Mexique et plus généralement dans la région caraïbe, voir Masson (2009 : 313).

d'Alejandra, métisse et originaire de Mexico City, elle pratique le massage otomi, la « thérapie par les roses » et l'« iridologie » (thérapie non conventionnelle basée sur l'étude de l'iris de l'œil).

L'entretien biographique et les photographies d'Alejandra ont été réalisés chez elle, après qu'elle nous a prodigué un soin. Ces séances de massage consistaient à nous faire « comprendre par l'expérience » le sens de sa pratique. Le massage combinait différentes techniques (roses, essences, tambours, reiki, shiatsu, invocation de la « Mère divine »). À la suite du massage, je lui demande si ce qu'elle fait va au-delà d'un simple massage, et elle me répond :

“ Oui... c'est un soin, mais je ne suis pas une chamane... je n'aime pas du tout ce mot [Rires]... Les maîtres, tu les as vus l'autre jour [en référence au Conseil des Anciens Mayas], des hommes mayas... Nous [sous-entendu le réseau de femmes thérapeutes dont elle fait partie], on n'est pas Mayas ou indigènes, ou je ne sais quoi... on est métisses... c'est eux, les chamanes... mais, tu vois, on a quand même un peu cheminé dans notre coin... [Rires]. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015)

Alejandra semble reconnaître formellement l'autorité des Anciens Mayas, un champ structuré autour du pouvoir masculin. Mais elle reconnaît aussi, avec modestie, le travail des femmes métisses, thérapeutes holistes. Elle évolue dans le milieu holistique de Mexico City (tarot, herboristerie, réflexologie, numérologie, astrologie) où elle cumule l'apprentissage de différentes techniques alternatives. Dans sa narration, elle évoque ses relations sentimentales comme facteurs d'orientation vers un travail sur soi. Elle pleure beaucoup lors de l'entretien, affirmant que le travail qu'elle effectue avec les roses concerne précisément ce domaine affectif de sa vie (cf. Image 12).



Image 12 : Pétales de roses soigneusement préparés pour les massages d'inspiration préhispanique (sélectionnés, imbibés d'huiles essentielles et séchés). Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Dans sa quête de travail intérieur, elle découvre le mouvement de la mexicanité et le roman d'Antonio Velasco Piña, *Regina* (2013), ce qui l'encourage à intégrer un cercle de femmes se réunissant autour de l'histoire de Regina, l'héroïne mexicaine sacrifiée dans le roman de Piña.¹² Au sein de ce cercle de femmes, elle est initiée aux massages mexicanistes et au *temazcal maya* (hutte de sudation). Le cercle cherche une « guérison collective entre femmes », en proposant entre autres des rituels de connexion avec la Terre-Mère. Alejandra dit avoir été ainsi progressivement désignée comme gardienne de cette tradition. Par la suite, elle est initiée en tant qu'encenseuse (*sahumeria*), et dès lors « prêtre », comme elle le dit, pour aborder de nouvelles étapes initiatiques. Enfin, elle relate avoir rencontré un dernier maître, un homme « autoritaire », mais « d'une sagesse infinie », avec lequel elle part en tournée en Europe, et qui lui présente son futur époux, d'origine belge, lui aussi actif dans les cercles de spiritualités alternatives. Son récit prend alors la tonalité d'une trajectoire initiatique à l'exemple des romans néochamaniques de Carlos Castañeda (1968). Ce genre initiatique est caractérisé par la centralité d'un maître spirituel qui à la fois déroute et provoque chez l'initié·e des découvertes mystiques.

Alejandra se marie à 37 ans. Elle voyage avec son mari au Mexique (« sur les pas des anciens Toltèques, Olmèques et autres traditions indigènes ») et en Europe, où le couple organise des ateliers et cumule des initiations. Ils suivent des maîtres indiens, tels que Padma Aon Prakasha, auteur de nombreux livres sur le tantrisme et les relations sentimentales. Ils partent également à la rencontre de maîtres néo-hindous en Suisse. Alejandra explique les raisons de ses orientations tantriques, notamment par son éducation catholique stricte, et mobilise alors un lexique thérapeutique associé au néotantrisme (« évacuer, libérer, soigner, guérir, travailler sur cette douleur »). Si elle et son époux progressent ensemble sur des voies spirituelles et exposent publiquement l'image d'un couple épanoui et réussi, dans la sphère domestique, en revanche, elle subit des violences physiques et sexuelles :

“ Tout à coup si, il m'a jeté une cuillère dessus avec force. Je crois que cet événement de la cuillère, j'ai à le travailler parce que c'est l'unique dont je me souviens, là, maintenant : Ah ! Si... des portes claquaient aussi, des choses volaient, il hurlait, fort, c'était très fort. Et moi, j'étais en Belgique, avec un sentiment de « bon, et maintenant je m'enfuis où ? », un océan de peurs. Je n'avais nulle part où aller, « je vais où maintenant ? » [...] et donc, on avait une double vie, une double image, parce qu'on était des figures publiques aussi [...], on invitait, on avait beaucoup de relations, avec beaucoup de maîtres [...], mais j'ai appris. [...] Maintenant je peux travailler avec les femmes qui – qui ont vécu ce type de violences, parce que je sais de quoi il s'agit. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015)

À la suite de voyages au Brésil, en quête de visions par l'usage rituel d'*ayahuasca*, Alejandra quitte son conjoint en 2012 et s'installe à Mérida. C'est là qu'elle entre en contact avec le chamanisme d'inspiration ethnique et fait la rencontre de Maria qui travaille alors directement sur les thèmes du genre, de la violence domestique et des droits sexuels. Ensemble, elles interviennent auprès des femmes indigènes dans les communautés rurales du Yucatán. Leurs activités sont alors axées sur l'appropriation d'héritages mayas, des thérapies holistiques et des cérémonies dédiées aux cycles naturels. À ma question sur la place des femmes thérapeutes holistes sur la scène des renouveaux mayas du Yucatán, Alejandra me

¹² Historiquement, Regina est une jeune étudiante mexicaine assassinée lors des mouvements contestataires de 68, à Mexico. La partie romancée du livre narre son sacrifice dans le cadre de sa mission, celle d'activer « l'énergie cosmique » de deux volcans au Mexique. *Regina* constitue une inspiration majeure dans les cercles de femmes au Mexique (cf. Ramírez Morales 2020).

répond en liant les spécificités régionales en termes de genre, les illustrant d'exemples en contextes néo-ethniques :

“ 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] [...]. Tu pourras y voir plus de femmes qui dirigent des cérémonies et travaillent avec l'encensoir, ou qui font plus. À Mexico City, les femmes sont plus intégrées à l'intérieur des cérémonies, elles ont une place plus – plus définie à l'intérieur de la tradition Mexica [aztèque]. Elles ont leur place dans les danses, ce sont elles qui inaugurent les cérémonies, qui utilisent l'encensoir [...], ce sont elles qui chantent, qui mettent les offrandes de fleurs. Elles ont cette place et elles – elles l'occupent en tant que telle. Ici, les Mayas sont surtout des hommes, les femmes ne sont pas intégrées dans cette histoire, les *Abuelas* [grands-mères] sont en train de faire les tortillas [galettes à base de maïs typiquement mexicaines] [...], mais du côté des cérémonies, de ce côté de la République, on ne les voit pas activement. C'est purement des hommes. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015)

Alejandra énonce une critique féministe sur l'absence de visibilité accordée aux femmes dans les revitalismes ethniques du Yucatán. Si le sociologue Roberto Blancarte souligne dans ses travaux le caractère progressiste de Mexico City, s'illustrant notamment par l'autorisation de l'avortement, du mariage homosexuel et de l'adoption pour des personnes du même genre, il qualifie le reste du Mexique de réactionnaire. C'est le cas du Yucatán, où l'influence notoire de la bourgeoisie et du catholicisme dans les domaines du couple et du mariage situe la région au rang des états les plus conservateurs du Mexique (Blancarte 2013 : 137). Le genre est une composante importante du récit d'Alejandra, elle y thématise la place des femmes dans le champ des rituels contemporains. Tout comme la plupart de mes interlocutrices, Alejandra dit n'avoir pu recevoir de rôles gratifiants en contextes religieux institués.

5. Conclusion

Le genre constitue un aspect notable dans ces témoignages, il est appréhendé sous l'angle de la violence conjugale et des inégalités de genre associées au catholicisme colonial, phénomènes souvent à même d'expliquer l'engagement des femmes dans des voies spirituelles non conventionnelles, qui sacralisent le « féminin » et leur accordent des positions valorisantes. Les pratiques observées se situent dans une tension, à la croisée d'une spiritualité de quête – en référence au concept de Woodhead (2012) – et d'une représentation essentialiste du genre. Néanmoins, les discours peuvent être qualifiés « d'essentialismes stratégiques favorisant de nouvelles interprétations et mises en scène de la féminité » (Becci/Grandjean 2018 : 33). Dans cet essentialisme stratégique, on peut mettre en évidence la dynamique suivante : la revalorisation des femmes passe par la revalorisation de la nature ; autrement dit un processus ouvrant un espace symbolique de rediscussion des identités de genre. C'est pourquoi l'écoféminisme décrit dans cet article peut être qualifié de « spirituel », au sens où il s'exprime dans la performativité rituelle et sur le plan symbolique.

L'authenticité comporte une dimension normative qui sert à la construction des identités, ceci à partir d'éléments comme l'ancienneté, le beau, la nature (Moisa 2013). Cette notion trouve ses racines dans l'héritage du romantisme du XVIII^e siècle, c'est-à-dire l'intériorisation de l'expérience sensible, la spiritualisation de la nature et le non-conformisme social. Aujourd'hui, cette quête romantique représente la base idéologique des spiritualités holistiques, mais elle devient aussi un instrument de

pouvoir. Le « pouvoir féminin » est précisément perçu sous l'angle de « l'expérience intrinsèquement authentique » des femmes dans et avec la nature (Farahmand 2022). Si sur ce terrain, de prime à abord, le registre de la complémentarité semble neutraliser la dimension politique, les métaphores naturelles remplissent véritablement des fonctions politiques, agissant comme des leviers ou des ressources. La tendance n'est donc pas au renversement de l'ordre sexué établi, mais à la réforme, à travers ce symbolisme, des structures de pouvoir, tout en améliorant la position des femmes dans ce champ.

C'est en combinant description ethnographique et narration photographique que cet article a cherché à souligner ces logiques, mais aussi l'importance des femmes sur une scène religieuse en mutation. La collaboration avec la photographe Laetitia Gessler avait ainsi un triple objectif : d'une part, d'explorer les possibilités narratives de l'image, lorsque celle-ci est intégrée à un discours anthropologique, d'autre part, de contribuer au débat autour du renforcement de la place de la photographie dans le champ de l'anthropologie sous l'angle de la collaboration interdisciplinaire. Enfin, il s'agissait de comprendre des éléments de structure sociale qui demeurent invisibles en premier lieu. Dans ce sens, la mise en place d'un « outillage visuel » a permis non seulement de récolter des données, mais aussi d'analyser des phénomènes sociaux (Maresca/Meyer 2013 : 26). La dimension des récits de vie articulée aux images a été une manière de valoriser et de visibiliser la voix de ces thérapeutes holistes sur leurs conditions sociales et leur stratégie vis-à-vis du genre en contexte religieux. Comme j'ai souhaité le démontrer dans cet article, la collaboration entre photographe et anthropologue permet d'amplifier les outils d'enquête, de présenter des séquences narratives, mais aussi de réfléchir sur la co-construction des savoirs (Maresca 2007 : 62).

6. Bibliographie

- Bastos, Santiago / Engel Tally / Marcelo Zamora. 2013. « La reinterpretación del oxlajuj b'aqutun en Guatemala : Entre el *new age* y la reconstitución maya. » In *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, éd. par Renée De la Torre / Cristina Gutiérrez Zuñiga / Nahayeilli Juarez-Huet. Guadalajara : Centre de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 309-336.
- 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.
- Blancarte, Roberto. 2013. « Droits sexuels, catholicisme, sécularisation et laïcité au Mexique. » In *Normes religieuses et genre*, éd. par Florence Rochefort. Paris : Armand Colin, 137-150.
- Burgart Goutal, Jeanne. 2020. *Être écoféministe. Théories et pratiques*. Paris : L'Échappée.
- Castañeda, Carlos. 1968. *The teachings of Don Juan, a Yaqui way of Knowledge*. Berkeley : University of California Press.
- Conord, Françoise. 2007. « La spécificité de l'image et des pratiques photographiques. » *Ethnologie française* 37 (1), 11-22.
- De La Peña, Francisco. 2001. « Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. » *Ciencias Sociales y Religión* 3 (3), 95-113.

- De La Torre, Renée. 2017. « La Virgen de Guadalupe, un ícono cultural en la posmodernidad. » *El Informador*. <https://www.informador.mx/suplementos/La-Virgen-de-Guadalupe-un-icone-cultural-en-la-posmodernidad-20171209-0098.html> (28.08.2022).
- Dias, Nélia. 1994. « Photographier et mesurer : les portraits anthropologiques. » *Romantisme* 84, 37-49.
- Edwards, Elizabeth. 1992. *Anthropology and Photography, 1860-1920*. Londres : Yale University Press.
- Farahmand, Manéli. 2018. « Photography and ethnography : what collaborations for which writing. » *AnthroVision-VANEASA, special issue Photography-Collaboration-Ethics* 5 (2), 1-29.
- Farahmand, Manéli. 2022. *Néochamanisme Maya. Passé revisité, pouvoir au féminin et quête spirituelle*. Lausanne : Éditions Antipodes.
- Fedele, Anna. 2013. *Looking for May Magdalena : Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*. New York : Oxford University Press.
- Ferguson, Marilyn. 1980. *Les Enfants du Verseau*. Paris : Calmann-Lévy.
- Galinier, Jacques. 2011. « Le montage des autochtonies. Translocalisation de la Terre Mère dans le New amérindien. » *Topique* 1 (114), 23-34.
- Garmoussi, Nadia. 2005. « Le développement de nouvelles ressources de sens 'psycho-philosophiques' : Dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique. » *Social Compass* 52 (2), 197-210.
- Hache, Émilie. 2016. « Introduction : Reclaim ecofeminism ! » In *Reclaim : Recueil de textes écoféministes*, éd. par Émilie Hache. Paris : Camourakis, 13-57.
- Hamayon, Roberte. 2015. *Le Chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Eyrolles.
- Maresca, Sylvain / Michaël Meyer. 2013. *Précis de photographie à l'usage des sociologues*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Maresca, Sylvain. 2007. « Photographes et ethnologues. » *Ethnologie française* 37 (1), 61-67.
- 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*, éd. par Olivier Filleule / Patricia Roux. Paris : Presses de Sciences Po, 299-317.
- Maurines, Béatrice / Angel Sanhueza. 2004. « Renouveau du terrain par la photographie : La coopération d'une ethnologue et d'une photographe. » *Bulletin de méthodologie sociologique* 81, 33-47.
- Meyer, Michaël. 2017. « De l'objet à l'outil : La photographie au service de l'observation en sciences sociales. » *Recherches qualitatives* 22, 8-23.
- Moisa, Daniela. 2013. « La religion n'est pas la culture ! De la grande authenticité religieuse à l'authenticité spirituelle subjective. Les convertis à l'orthodoxie au Québec. » *Théologiques* 21 (2), 201-227.
- Monaghan, John. 2000. « Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions. » In *Study of Mesoamerican Religions*, éd. par John Monaghan. Austin: University of Texas Press, 24-29.

- Pinney, Christopher. 2011. *Photography and Anthropology*. Londres : Reaktion Books.
- Ramírez Morales, María del Rosario. 2020. *Mujeres en círculo. Espiritualidad y corporalidad femenina*. Ciudad de México : Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ress, Mary Judith. 2010. « Espiritualidad ecofeminista en América Latina. » *Investigaciones Feministas* 1, 111-124.
- Rouiller, Sybille. 2014. *Perspective spirituelle globale et revendication identitaire locale dans le milieu néochamanique occidental. Étude de terrain : Le cas des déo- celtes*. Mémoire de master, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.
- Santana, Rivas L. 2003. « La construcción del género en la cultura maya. » *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 225 (47), 46-59.
- Tally, Engel. 2012. « Las interpretaciones New Age y mayas del oxlajuj B'aqutun-2012. » *CAS Tercer Coloquio de Antropología y sociología*, 41-58.
- Taub, Karl. 1995. *Mythes aztèques et mayas*. Paris : Seuil.
- Velasco Piña, Antonio. 2013 [1987]. *Regina*. México City: Editorial Punto de Lectura.
- Woodhead, Linda. 2012. « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. » *Travail, genre et sociétés* 1 (27), 33-54.

Entretiens

- Alejandra, entretien du 15 janvier 2015, Mérida, Mexique.
- Don Valerio, entretien du 11 février 2015, Mérida, Mexique.
- Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique.
- Maria, entretien du 17 janvier 2015, Mérida, Mexique.
- Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.
- Yax Kin, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique.

Abstract in English

The study presents ethno-photographic research conducted in southeastern Mexico, that focuses on Maya-inspired shamanic revivals. Methodological aspects are discussed, such as the anthropological use of ethnography and photography as complementary tools and the advantages of such a dialogue for analyzing social realities. Proposing analysis of holistic settings through the notion of ecofeminism, the study shows that the association of the feminine with nature and concepts such as "Mother Earth" are metaphors that contribute to a whole symbolic universe that discusses gender dynamics, while reifying essentialized gender binary. Illustrated by photographs and ethnographic examples, analysis is the result of our insertion in a field where most practitioners are female alternative therapists. However, they remain marginalized in a religious landscape dominated by men. The study combines images, empirical observations, and analysis of interviews. In doing so, it seeks to underline dynamics of visibility and invisibility of women in a changing religious scene. The paper finally explores images' possible narratives when connected to anthropological discourses.

A propos de l'auteur

Manéli Farahmand est docteure ès sciences des religions des Universités de Lausanne et Ottawa. Elle dirige le Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC), à Genève. Elle est également postdoctorante dans le projet Fonds national suisse (FNS) *The Dynamics of Ritual and Embodiment in Contemporary Religion and Spirituality* à l'Université de Fribourg.

E-mail : maneli.farahmand@unifr.ch