



HAL
open science

“ Maleïwa, c’est Jésus ”. Exemples de syncrétismes chez les Guajiros (Venezuela) et les Mixtèques (Mexique)

Camille Varnier

► To cite this version:

Camille Varnier. “ Maleïwa, c’est Jésus ”. Exemples de syncrétismes chez les Guajiros (Venezuela) et les Mixtèques (Mexique). *Géoconfluences*, 2016. hal-02318895

HAL Id: hal-02318895

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02318895>

Submitted on 21 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Camille Varnier
Doctorante en Géographie,
Laboratoire ESO-Caen (UMR 3690),
Université de Caen Basse-Normandie.

« *Maleïwa*, c'est Jésus »

Exemples de syncrétismes chez les Guajiros (Venezuela) et les Mixtèques (Mexique)

« *Maleïwa*, c'est Jésus ! »¹. Au travers de ces quelques mots, le syncrétisme. Ces mots, c'est une vieille femme guajiro à la frontière colombo-vénézuélienne qui me les a transmis. Une réponse simple, comme une évidence, à une question simple, en apparence : « Est-ce que tu crois davantage à la religion catholique ou à celle de *Maleïwa* ? ». En une fraction de seconde, la notion de syncrétisme religieux était apparue. *Maleïwa*, le dieu créateur des Indiens guajiros, s'était converti en la figure catholique de Jésus-Christ. Entre amalgame, croisement et juxtaposition (Bastide, 1965), l'idée d'une émergence. Une émergence, ou devrait-on plutôt dire d'une synthèse, d'un « bris-collage » (Mary, 1994 ; Bernand et al., 2001) amenant à la création, la formation d'une religion nouvelle produite par la confrontation et l'influence de croyances et de valeurs issues de systèmes culturels opposés. Résultat d'un processus d'adaptation endogène généralement imposé par une culture exogène, le syncrétisme implique, au sein de la structure d'accueil, une certaine réinterprétation des mythes et des croyances, l'emprunt de rites ou de pratiques et l'association de marquages symboliques et identitaires (Rivière, 2000).

Plus qu'une simple conciliation entre deux cultures antagonistes qui amènerait à envisager l'idée d'une négociation réciproque, la notion de syncrétisme en Amérique latine a été imposée par la présence sur le territoire du pouvoir colonial et l'expansion des missions d'évangélisation. Issue d'un long processus socio-historique engagé depuis le XVI^e siècle, époque à laquelle se sont établis les premiers échanges interculturels entre la civilisation occidentale et les sociétés dites « traditionnelles » (Durkheim, 1893) amérindiennes, elle révèle l'héritage des formes d'intégration forcée de certains groupes indigènes à la société dominante. En effet, si l'Eglise catholique a joué un rôle prépondérant lors de la conquête espagnole et portugaise, elle est aujourd'hui largement ancrée et intégrée au sein des cultures locales indigènes (Baby-Collin et Sassone, 2010). Que ce soit au travers des mythes et des croyances, des pratiques rituelles ou encore des marquages symboliques, elle a envahi les discours, les consciences collectives de même que les espaces de partage. La croix catholique, les messes et les

¹ Entretien avec Yoneira Josefina Navarro, femme guajiro du lignage *Uriana*, le 3 décembre 2011, *Paraguaïpoa*, Guajira vénézuélienne [Notre traduction].

bénédictions, l'adoration à la vierge Marie, aux saints chrétiens, le baptême, la récitation du *Padre nuestro* (*Notre Père*), ou encore la participation de prêtres lors de cérémonies traditionnelles sont autant d'exemples qui ont investi la plupart des territoires ancestraux indigènes et se sont mêlés aux cérémonies traditionnelles. Néanmoins, au-delà de ces recompositions religieuses, les spécificités culturelles indigènes n'ont pas pour autant disparues, ni été oubliées. Bien que la plupart des groupes indigènes aient été convertis à la foi chrétienne (Uribe, 2009), nombreux sont ceux qui continuent dans l'actualité de vénérer leurs divinités, de croire aux éléments de la cosmologie et de pratiquer leurs rituels ancestraux. C'est dans cet entre-deux significatif que la notion de syncrétisme en Amérique latine doit être envisagée : entre rapports de domination et tentatives de résistances identitaires.

Bien sûr, il est important d'émettre des nuances sur le fait que les expériences d'intégrations divergent en fonction de chaque groupe social, d'où la nécessité de replacer les phénomènes syncrétiques dans leurs contextes, qu'ils soient politiques ou géographiques. Autrefois identifiés comme essentiellement ruraux, les groupes indigènes ont depuis longtemps franchi les limites de leur terre natale pour se mêler aux valeurs de la société dominante, au sein des espaces urbains. Dans un contexte de mondialisation des échanges et d'uniformisation des cultures, la notion de syncrétisme prend une autre posture. Elle n'est plus uniquement axée sur le religieux mais absorbe également toute une série de valeurs issues de la société de consommation.

Ces observations sont particulièrement remarquables au sein de l'espace des cimetières. En effet, il existe un parallèle significatif entre la place que les individus, les groupes sociaux occupent au sein de la société durant leur vie et celle à laquelle ils sont destinés après leur mort. Cette place, étroitement liée à la question des identités culturelles et religieuses, du statut social ou encore à la notion de pouvoir, est l'objet de modes d'usage et d'appropriation diversifiés de l'espace. Plus qu'un simple référent identitaire, l'emplacement des morts dans le cimetière constitue un véritable point d'ancrage symbolique, référent majeur de leur légitimité et de leurs appartenances. A une échelle plus large, les cimetières, riches de marquages sociaux et culturels permettent de retracer les alliances, les conflits et les rapports de pouvoir entre les individus et les groupes sociaux. Ils représentent une empreinte matérielle de la mémoire individuelle et collective qui existe dans tous les pays.

Partant de l'étude socio-spatiale des cimetières, il s'agira de rendre compte des transformations culturelles et religieuses indigènes engendrées par l'influence des rapports sociaux. Comment la notion de syncrétisme se traduit-elle spatialement ? Comment se manifeste-t-elle au sein des modes d'occupation de l'espace du cimetière ? Enfin, quelles sont les conséquences engendrées au sein des pratiques rituelles traditionnelles ? Si la question des cimetières a été largement traitée par un certain nombre de disciplines en sciences sociales (histoire, sociologie, anthropologie, etc.), rares sont les travaux ayant été réalisés en géographie (Philifert, 1998; Petit, 2009; Di Méo, 2010). Pourtant, il existe bel et bien une géographie des cimetières.

Pour illustrer notre propos, nous nous appuyons dans un premier temps sur l'exemple des Guajiros au Venezuela, peuple semi-nomade, dont la singularité s'exprime par la réalisation d'un rituel

funéraire en deux espace-temps : deux enterrements et une exhumation dans deux cimetières différents – le premier situé proche de l’ancien lieu de vie du défunt, le second, dans la Guajira, territoire ancestral des Guajiros. A l’heure où les Guajiros migrent vers les espaces urbains et enterrent leurs morts dans des cimetières municipaux, nous nous interrogerons sur les conséquences de ces mobilités humaines en lien avec la pérennité des croyances ancestrales et des représentations collectives. Puis, dans un second temps, nous nous intéresserons à un événement davantage connu et médiatisé, celui de la fête des morts au Mexique. En prenant pour exemple le cas du Rosario de Micaltepec, communauté mixtèque au Sud de l’Etat de Puebla, nous montrerons l’importance de cet événement au travers de l’effervescence sociale et culturelle qu’il suscite. En effet, si cette fête est consacrée aux morts, elle est aussi l’occasion de retrouvailles pour les vivants. Chez les Mixtèques, elle signifie le retour temporaire des membres émigrés au sein de la communauté d’origine. Le temps d’une nuit, valeurs endogène et exogènes se confondent alors au sein d’un même espace, celui du cimetière. Ainsi, au travers de ces deux exemples, nous verrons en quoi les espaces de la mort permettent de révéler, au delà de la diversité des rites et des croyances religieuses, des processus inhérents aux sociétés étudiées. Par le biais des représentations sociales et culturelles ou encore des marquages symboliques identitaires, nous tenterons de démontrer qu’il existe une spatialisation du syncrétisme entre et au sein des différents espaces mortuaires.

I. De la réinterprétation des mythes à la pratique des rituels funéraires : l’exemple des Guajiros au Venezuela.

Les Guajiros, peuple amérindien d’origine linguistique *arawak*, ont traditionnellement un mode de vie semi-nomade. Ils se répartissent entre deux Etats-nations, le Venezuela et la Colombie, mais également à l’échelle locale entre leur territoire ancestral, la Guajira, et les espaces urbains (Cf. carte n°1). Aujourd’hui, une grande partie d’entre eux réside principalement à Maracaibo², dans l’Etat du Zulia au Venezuela, pour des raisons économiques mais continuent d’effectuer des déplacements réguliers dans la Guajira et en Colombie. Parallèlement à ce phénomène, leurs traditions sont véhiculées d’un territoire à l’autre, générant parfois des changements dans l’accomplissement de leurs pratiques socioculturelles de même qu’au sein de leurs représentations collectives.

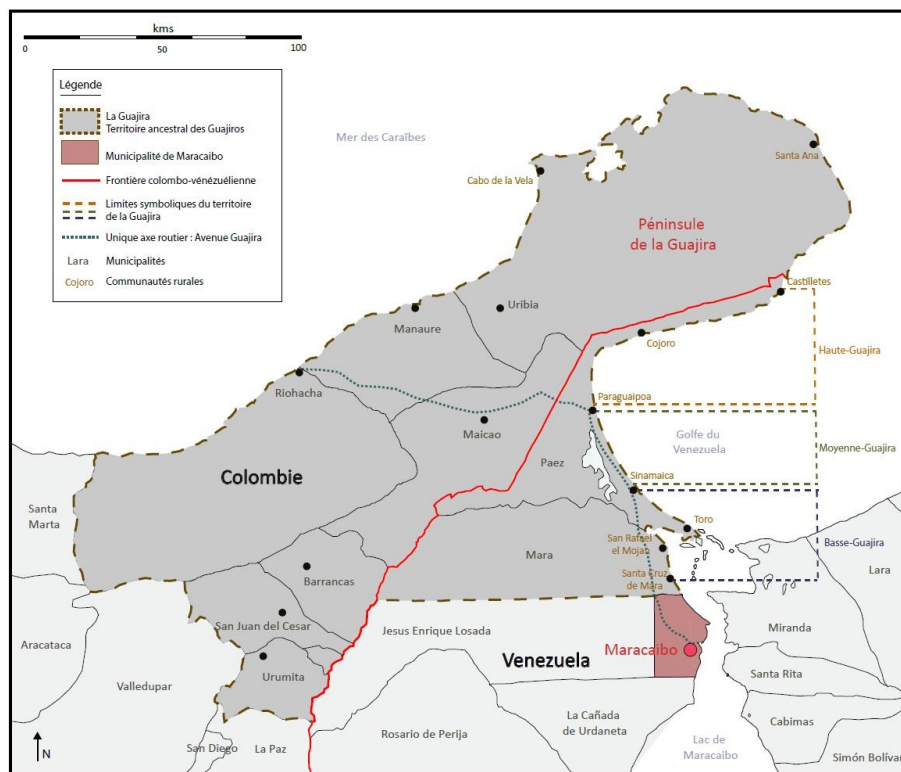
1. De la pluie à la terre, de la mort au paradis : regards sur la cosmovision des Guajiros.

Chez les Guajiros, la mort n’est pas perçue comme une fin absolue. Comme pour la plupart des communautés indigènes d’Amérique latine, elle est un point de passage naturel, par lequel la vie se

² Selon le recensement de l’institut national des statistiques (INE) de 2011, l’Etat du Zulia intervient comme le premier pôle de concentration indigène avec 61.2% du total national. Sur ces 61.2%, 404.645 individus, soit un pourcentage de 91.23%, s’identifient comme appartenant au peuple des Guajiros.

prolonge, réintègre le monde des ancêtres et renaît sur la terre (Goulet, 1978). Pour autant, la spécificité des Guajiros tient dans le fait que la mort est vécue comme un événement double qui se réalise au sein de deux espaces-temps. Après l'exécution d'un premier enterrement s'effectuant dans un cimetière proche de l'ancien lieu de vie du défunt, les Guajiros procèdent à l'exhumation des restes, une dizaine d'années plus tard. Les ossements sont rassemblés au sein d'une urne mortuaire, puis déplacés et ré-enterrés dans un cimetière familial de la Guajira, territoire ancestral des Guajiros. Cette particularité culturelle qui consiste à marquer le rituel funéraire en deux espaces et deux temps bien distincts repose sur un principe de cosmovision, ou vision du monde, transmis de génération en génération par les Guajiros. Rattachée aux mythes fondateurs³, elle est fondée sur une représentation collective de la mort revendiquant l'existence de deux morts différentes : une mort physique et une mort spirituelle. Selon la croyance, les Guajiros meurent deux fois et deux fois ils enterrent leurs morts (García Gavidia et Valbuena Chirinos, 2004).

Carte n°1 : Le territoire guajiro partagé entre la Colombie et le Venezuela.



Carte : C.V, 2016.

La première mort, la mort physique, correspond à la séparation du corps et de l'âme (Cf. schéma n°1). L'âme, appelée *Yoluja* dans la culture *guajiro*, se détache du corps du défunt, quitte le monde terrestre

³ Quelques mythes fondateurs des Guajiros ont été retransmis dans l'ouvrage de référence de Michel Perrin, *Le chemin des Indiens morts*, publié en 1980. Les plus connus sont *Viaje al Más Allá* (« Voyage dans l'au-delà ») et *La historia de Ulépala* (« L'histoire d'Ulépala »).

et part entreprendre un voyage vers *Jepira*, la « Terre des Guajiros morts » (Perrin, 1980). Situé à la frontière entre la terre et les cieux, *Jepira* constitue un espace transitoire pour les *Yoluyas* après l'exécution du premier enterrement. Bien qu'associé à un espace imaginaire mythique, *Jepira* existe réellement au sein de l'espace géographique. Il est répertorié au Nord-Ouest de la Guajira sous le nom de *Cabo de la Vela* (Cf. carte n°1) :

« Chez les Guajiros, la mort est appelée *outà*. Elle signifie la fin de la personne et la séparation de son âme ou de son esprit. Celui-ci entreprend un voyage vers un nouveau lieu appelé *Jepira*, également désigné par les *Alijunas* [non-Guajiros] sous le nom de *Cabo de la Vela* » (Jusayu, 1998).

Pour les Guajiros, il s'agit d'une terre sacrée réservée aux âmes des morts et aux divinités. Celles-ci y séjourneront jusqu'au second rituel funéraire, le rituel d'exhumation, correspondant à la seconde mort. Aussi, c'est ici que les *Yoluyas* seront jugés par *Maleiwa* avant de poursuivre leur voyage vers le *Más Allá* (l'au-delà). Les mauvaises âmes, les *Wanülüs*, condamnées à errer éternellement dans l'au-delà porteront la maladie aux vivants tandis que les âmes bienveillantes seront transformées en *lluvia* (Pluie). Enfin, la pluie, symbolisée par *Juya*, le dieu de la fécondité, viendra nourrir la terre mère, *Ma*, afin que puisse renaître l'âme des Guajiros (Perrin, 1980 ; Sánchez, 2008). Basée sur une représentation cyclique, la mort chez les Guajiros n'est pas perçue comme un événement définitif mais au contraire comme une possibilité de renaître à nouveau, sous une forme différente :

« Le retour de la vie sur la terre se réalise sous la forme de pluie. Cela suppose pour les Guajiros, un *Más Allá* (au-delà) de la mort, où les âmes détiennent une seconde mort. Cela se confirme notamment au travers de l'existence des deux enterrements » (Finol, 2007).

Schéma n°1 : Manière de penser la mort dans la cosmovision guajiro.

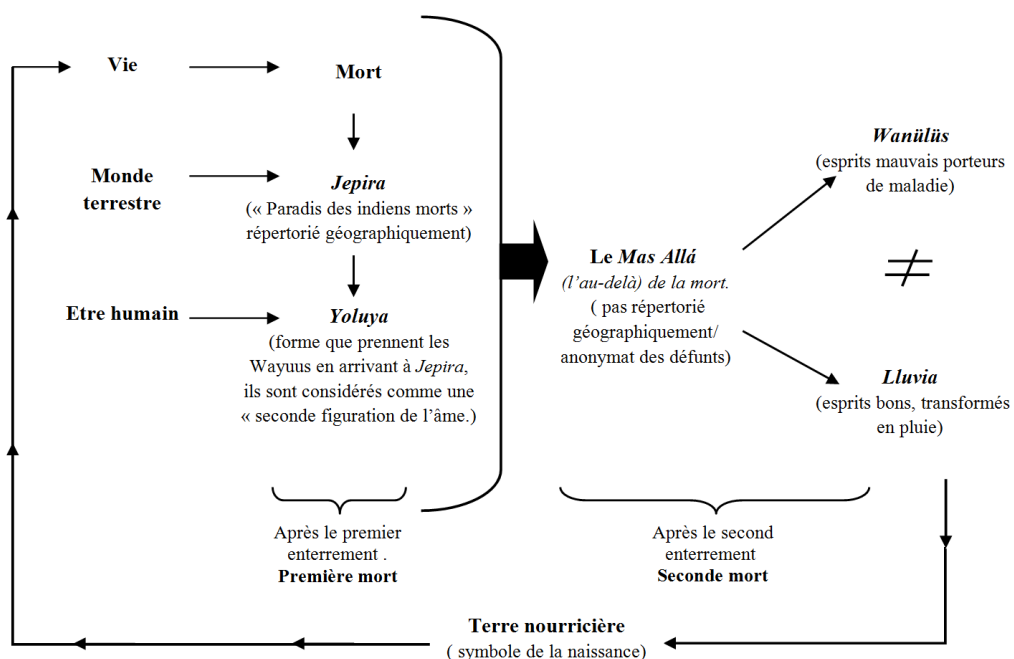


Schéma : C.V, 2016.

D'un point de vue géographique, les croyances guajiros jouent un rôle essentiel dans l'organisation des espaces de rituels du premier et du second enterrement. Un des exemples le plus parlant intervient aux premiers instants de la mort d'un Guajiro. En effet, lorsque qu'un Guajiro meurt, son corps est laissé seul dans la maison familiale pendant environ une demi-heure. Il s'agit du temps nécessaire pour que l'âme s'échappe du corps du défunt et quitte le foyer domestique pour sa nouvelle demeure : *Jepira*. Pour que cela soit possible, les portes de la maison doivent continuellement rester ouvertes afin de permettre le passage de la vie à la mort, de la mort à *Jepira*. Le corps, quant à lui, resté à l'intérieur de la maison familiale est par la suite préparé par la famille avant d'être déplacé et enterré au sein du premier cimetière, celui de la première mort, la mort de la chair.

Schéma n°2 : Déplacements physique et spirituel du défunt à l'extérieur de la maison familiale. La porte d'entrée, une frontière symbolique entre la vie et la mort.

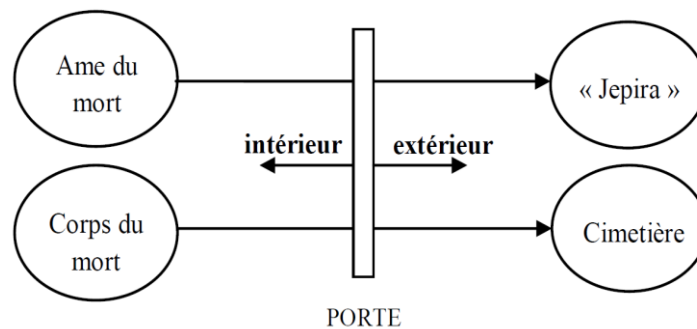


Schéma : C.V, 2016.

Si cette pratique ancestrale est encore très courante dans les maisons familiales de la Guajira, elle est devenue plus rare à la ville. Avec l'influence du catholicisme et l'amenuisement des temps de rituels en lien notamment avec les temps de travail (Clavandier, 2009), les croyances ancestrales se transforment laissant place à de nouvelles conceptions : celles de purgatoire, de paradis ou d'enfer. En effet, si pour les guajiros, l'âme des défunts voyagent toujours dans le but de rejoindre le *Más Allá*, l'insertion aujourd'hui d'éléments issus du culte catholique au sein des croyances ancestrales vient peu à peu reformuler les discours transmis.

2. Entre mythes fondateurs et réalité des discours transmis.

En analysant la manière de penser la mort chez les Guajiros, il est nécessaire d'établir une différenciation entre la lecture des mythes transcrits au travers de textes de références (Perrin, 1980; Goulet, 1978; Fernández, 1999 ; Guerra, 2002) et la réalité des discours transmis au moment

d'entretiens passés avec des membres du groupe⁴. Si le langage écrit reste figé dans un contexte, une époque, la parole exprime sur le fait une expérience individuelle vécue et ressentie, témoin des divers changements sociétaux. Elle révèle une brèche dans les modes de transmission et soumet le mythe à une réécriture, de même qu'à une relecture. Aujourd'hui, rares sont les Guajiros à connaître la version authentique du « voyage dans le *Más Allá* » (Finol, 2007) et capables de la transmettre :

« *Maleïwa* ou encore les histoires de *Pulowi* et de *Juya* ne sont plus apprises aux enfants, ou alors de manière très superficielle, dû notamment à l'influence du catholicisme et de l'évangélisme » [notre traduction] (Entretien avec Maria Gonzalez, Maracaibo, 16 mai 2012).

En effet, depuis l'époque de la colonisation et des premiers contacts interculturels avec la société occidentale, la religion catholique s'est imposée comme la religion dominante au Venezuela, incorporant et modifiant peu à peu les systèmes de croyances indigènes de même que les discours. Dans un contexte actuel de migration des Guajiros à la ville, bien que la langue traditionnelle, le Wayuunaiki, reste enseignée en tant qu'option au sein des programmes scolaires des écoles urbaines (Bruzual, 2007), la culture guajiro, à savoir les fondements reposant sur l'apprentissage des savoirs ancestraux et la connaissance des mythes, dépend avant tout d'une transmission parentale. Ainsi, avec le temps, les discours mythiques se sont nourris d'éléments empruntés à des contenus culturels exogènes ayant fini par laisser une trace immuable au sein des contenus d'origine (Mary, 1999). Le rapport aux divinités notamment a été transformé :

« Il est indéniable que les premiers changements et perturbations dont a souffert l'expérience religieuse des Guajiros remontent au début des conquêtes et de la colonisation. A partir de ce moment, le système symbolique a été modifié, à tel point que *Maleïwa* s'est converti en Dieu chrétien, les mythes ont perdu de leur force constrictive et les rites référés au culte des divinités ont peu à peu disparu » (García Gavidia et Valbuena Chirinos, 2004).

Si *Maleïwa* a été associé à la figure de Jésus-Christ, les *Yoluyas*, âmes des morts ou « esprits revenants » (Mussat, 2010), quant à eux ont été réduits à l'image négative du diable. Ces mutations démontrent un passage progressif du polythéisme au monothéisme :

« Pour nous *Maleïwa*, c'est l'unique. Jésus-Christ et *Maleïwa* sont égaux, ce sont les mêmes personnes. Les *Yolulas*, c'est autre chose, c'est le diable, c'est Satan. » [Notre traduction] (Entretien avec Gladys Gonzales, Guajira, le 3 septembre 2013).

De la même façon, *Jepira*, terre sacrée pour les Guajiros, prend selon les discours, l'apparence d'un « ciel » pouvant à la fois symboliser un lieu salutaire, le « paradis », ou un lieu destiné au jugement des âmes bonnes ou mauvaises, le « purgatoire »:

« C'est un lieu sacré selon nos ancêtres. A un certain moment dans le temps, il a été dit, qu'ici, les âmes pourraient se reposer en paix, les âmes de tous les défunts. C'est notre ciel à nous les Guajiros. C'est le

⁴ Entretiens passés entre 2011 et 2013 lors de deux voyages successifs au Venezuela (l'un de 9 mois et l'autre de 3 mois) dans le cadre du mémoire de Master 1, puis de la thèse de doctorat en géographie sociale.

premier ciel après le premier enterrement, là où les *Yoluyas* vont être jugés » [Notre traduction] (Entretien avec Juana Chacín, Guajira, le 22 mai 2012).

Photographie n° 1 : Urnes funéraires *guajiros* exposées après le rituel d'exhumation.



Photographie : C.V, 2012, Guajira vénézuélienne.

Cette photographie a été prise après l'exhumation d'Eloisa Gonzalez, décédée en 2005, et de son mari Romer Rodriguez, mort en 2003. Réunis dans des urnes mortuaires, les restes de ce couple défunt ont été déposés sur une table propice à la prière. Le détail intéressant de cette photographie est la banderole située en arrière plan. Plusieurs indices nous démontrent la présence d'un syncrétisme religieux : les deux colombes dessinées (symboles de paix dans la Bible en rapport avec l'arche de Noé), les deux croix présentes avant les dates de morts et l'inscription QEPD : *Que En Paz Descanse*, équivalent du REP catholique : qu'il Repose En Paix.

Photographie n° 2 : Présence de prêtres catholiques lors des enterrements *guajiro*.



Photographie : C.V, 2012, Guajira vénézuélienne.

Cette photographie a été prise lors d'une messe d'enterrement *guajiro* réalisée au sein du territoire de la Guajira. Lors de la cérémonie, un prêtre est présent. C'est lui qui est chargé de mener le rituel depuis la maison familiale, jusqu'à la mise en terre dans le cimetière. Entre prières, chants catholiques et consommation de l'Ostie, les Guajiros participent activement aux processus. Pour autant, la culture des Guajiro ne s'efface pas devant la domination catholique. Au premier plan, on aperçoit deux femmes portant la *Manta*, habit traditionnel *guajiro*, symbole de résistance identitaire.

Ces associations verbales non conscientisées ou réinterprétations syncrétiques des mythes, exposées ici au travers de discours tenus par des membres *guajiros*, sont porteurs de conséquences notoires au sein des pratiques socioculturelles. En effet, que ce soit chez les Guajiros ou autres groupes indigènes d'Amérique latine, l'étude des rituels mortuaires mais également des événements marqués (fête des morts, commémorations religieuses, dates anniversaires de la mort des défunts) permet de révéler des bouleversements culturels ou religieux au sein des structures endogènes. Reflet des interactions sociales et des croyances religieuses, ces pratiques rituelles témoignent des modes d'appropriation diversifiés de l'espace. En fonction de l'intensité du syncrétisme, les marquages symboliques et identitaires indigènes présents au sein des cimetières vont être atténués ou renforcés.

II. Le Rosario de Micaltepec ou l'exemple d'une communauté rurale mixtèque et catholique (Mexique, Etat de Puebla).

Les Mixtèques, peuple originaire de la Méso-Amérique, sont répertoriés géographiquement dans trois Etats différents du Mexique : l'Etat de Puebla, l'Etat de Oaxaca et l'Etat de Puebla (Cf. carte n°2). Traditionnellement établis au sein d'une aire culturelle spécifique, la Mixteca, également surnommée *Ñu'u Savi* (Pays des nuages), les Mixtèques vivent regroupés en communauté selon une organisation typique des sociétés traditionnelles à solidarité mécanique⁵ (Durkheim, 1893). Ils détiennent à la fois leur propre système normatif, pratiquent l'agriculture de subsistance et parlent, du moins chez les anciens, la langue traditionnelle mixtèque⁶. Cependant, en raison des conditions de vie difficiles au sein du territoire (sécheresses répétées, érosion du sol, baisse de la productivité agricole), certains mixtèques ont, depuis les années 1970, migré de leur communauté rurale vers les espaces urbains mexicains ou des Etats-Unis. Leur retour dans les communautés d'origine, pour participer à des événements collectifs, provoque alors d'inévitables bouleversements sociaux et culturels au sein des structures locales.

1. Entre vie sociale et vie religieuse, un enjeu d'appartenance identitaire.

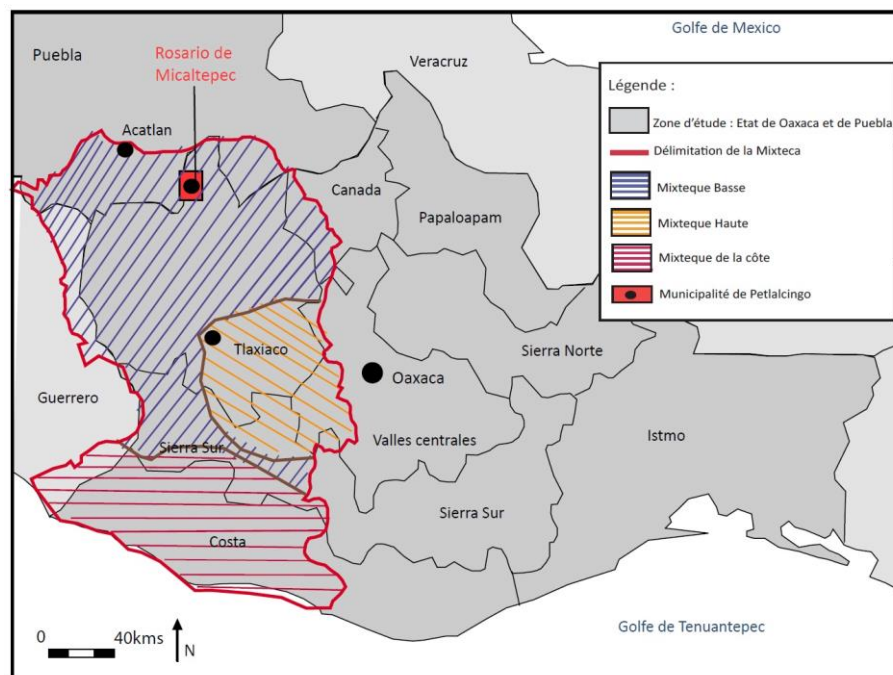
Situé au Sud de l'Etat de Puebla au Mexique, dans la municipalité de Petlalcingo, et plus précisément dans le territoire indigène de la *Mixteca Basse* (Cf. Carte n°2), se trouve une petite

⁵ La solidarité mécanique, terme introduit par Emile Durkheim en 1893 dans son ouvrage *De la division du travail social*, résulte de la proximité et de liens de similitude d'individus vivants ensemble au sein d'une même communauté. Ils ont les mêmes croyances, les mêmes valeurs et partagent les mêmes modes de pensée. Le poids du groupe est très important (valeurs de la famille, du travail) et les consciences collectives élevées. Le maintien de la cohésion sociale fait qu'aucun écart à la norme n'est accepté. Elle s'oppose à la solidarité organique que l'on rencontre dans les sociétés dites « modernes », où est présente une certaine division du travail social.

⁶ Selon le recensement de l'institut national des statistiques au Mexique (INEGI) de 2010, on estime à 476.472 la population parlant encore aujourd'hui la langue mixtèque. Données INEGI, Institut National de Statistiques, Géographie et Informatique, www3.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=m10&s=est&c=35048.

communauté rurale mixtèque de 250 habitants⁷ du nom de *Rosario de Micaltepec*. Ce nom en lui-même évoque un syncrétisme. Traduit en français par le mot « Rosaire », il n'est pas sans rappeler dans le culte catholique la prière dédiée à la Vierge Marie et récitée à l'aide d'un chapelet, collier de perles égrenées par les pratiquants au fil de l'oraison. Du latin *Rosarium*, « le champ de rose » ou encore « la roseraie », il fait référence à la Vierge généralement représentée dans la religion catholique avec sa couronne de rose, symbole de l'incarnation divine (*Évangile selon saint Jean*, 1, 14).

Carte n°2 : Localisation de la Mixteca, territoire des Mixtèques au Mexique.



Carte : C.V, 2016.

D'entrée de jeu, ce nom nous renseigne sur l'appartenance religieuse de cette communauté rurale indigène. Bien que rattachés à un système de valeurs traditionnelles, les habitants du *Rosario* croient en l'existence d'un Dieu catholique qu'ils vénèrent en même temps qu'un ensemble de divinités issues de la tradition méso-américaine. En effet, la cosmovision mixtèque actuelle du *Rosario* reflète l'expression d'une nouvelle configuration symbolique, syncrétique, dans laquelle un certain nombre de références d'origine préhispanique ont survécues à leur confrontation avec l'Eglise catholique (Bartolomé et Barabas, 2008). Au sein de cette même organisation socioculturelle et religieuse, on retrouve d'un côté la croyance aux éléments de la nature personnifiés par plusieurs divinités symboliques : celle de la terre : *Ñu'u Nchikanchii*, celle de la pluie et de la vie : *Ñu'u Ndosó*, celle de l'air : *Ñu'u Nde'yu*, celle du soleil et du feu : *Ñu'u Yoo* ou encore celle de la lune : *Ñu'u Savi*. De l'autre, la réalisation de festivités chrétiennes rythment le calendrier annuel des habitants. La plus connue est

⁷ Données INEGI, Institut National de Statistiques, Géographie et Informatique, www.microrregiones.gob.mx/.

celle de la *Virgen del Rosario*, patronne protectrice de la communauté, célébrée chaque année du 3 au 5 octobre (López Ángel, 1991; Lestage, 2009).

Photographies n° 3 et 4 : Cérémonie catholique au sein du Rosario en l'honneur de « l'année de la foi 2012-2013 ».



Photographies: C.V, 2013, Rosario de Micaltepec.

Cette photographie a été prise en avril 2013 au sein du *Rosario de Micaltepec* lors d'une célébration nocturne de « l'année de la foi 2012-2013 » proposée par le Pape Benoît XVI en 2012 pour commémorer la date anniversaire des 50^e ans de l'ouverture de Vatican II. Réalisée dans le patio de la maison d'une des résidentes de la communauté, seules les femmes sont présentes. Les hommes, sont chargés de préparer l'église en attendant que les femmes les retrouvent. Une procession rituelle s'effectue depuis l'espace de la maison (lieu où débute le rituel) jusqu'à celui de l'église (lieu où se termine le rituel). Accompagnées de fleurs, de bougies et de pancartes religieuses (ici la figure de Jésus-Christ), les habitantes se dirigent vers l'église en récitant en boucle le « Je vous salue Marie » alternée par quelques cantiques catholiques.

Si l'Eglise catholique détient une place déterminante dans la vie quotidienne des habitants du *Rosario*, elle joue également un rôle social et relationnel important dans l'organisation même des festivités religieuses. Chaque membre de la communauté détient une charge précise, une tâche spécifique qui lui est assignée au sein d'une assemblée par le chef de la communauté (entretien de l'église, donation d'argent, participation à préparation de la nourriture et des boissons, des offrandes, choix des prières et des chants, etc.). Cette mission doit être correctement remplie pour assurer le bien et la pérennité du groupe. Si elle ne l'est pas, les individus concernés subissent alors des sanctions de la part des instances politiques mises en place.

L'une des sanctions prévue par la communauté en cas de non-participation ou d'absence à un événement rituel concerne l'interdiction d'accès au cimetière ancestral, le cimetière familial. Exclue symboliquement, les membres considérés comme « illégitimes » ne pourront être enterrés au sein de

leur territoire natal. Selon Salvador Martinez, chef de la communauté en 2013, la raison en est simple. Il s'agit avant tout de garantir une cohésion sociale au sein de la communauté et d'éviter une perte intrinsèque des valeurs culturelles d'origine.

« C'est pour que nos enfants reviennent..., c'est pour que la famille revienne. Ceux qui sont partis à l'âge de 14/15 ans, ceux là ne viennent plus nous visiter. Ils ont oubliés la communauté. Ils ne rendent plus de services, ne donnent plus rien [...], et comme ils ne coopèrent plus, ils ne peuvent plus revenir, ils n'ont plus le droit. C'est là-bas qu'ils doivent mourir, là-bas qu'ils achèteront leurs emplacements. Pas ici » [Notre traduction] (Entretien avec Salvador Martinez, le 26 avril 2013, *Rosario de Micaltepec*).

En effet, depuis les années 1970, on constate au sein du *Rosario de Micaltepec*, une vague d'émigration massives des jeunes générations quittant leur groupe familial pour venir étudier ou travailler au sein des espaces urbains tels Puebla, D.F de Mexico ou encore aux Etats-Unis (Chicago, Brooklyn). Leur objectif est avant tout de sortir de leur isolement et d'accéder à de meilleurs conditions économiques (Lopez Angel, 1991, Montemayor, 2008, Lestage, 2009, García Mello, 2013). Néanmoins, ces déplacements en dehors de leur territoire ne doivent pas pour autant signifier l'oubli de leur origine. Les « migrants » doivent, malgré la distance, continuer de participer aux événements de la communauté, soit financièrement, soit par leur présence régulière. Ainsi, si leur retour lors des temps de festivités est un moyen de prouver leur rattachement identitaire, il constitue également un moment décisif et très attendu par les résidents (ceux qui sont restés vivre dans la communauté) qui jugeront, à cet instant précis, du degré d'implication de chaque migrant au sein de la communauté. Les absences ou non-collaborations pourront alors faire l'objet d'une exclusion symbolique et définitive par les membres résidents.

« Le retour des migrants durant les fêtes n'est pas quelque chose d'individuel mais un événement collectif et organisé. Pour tous les résidents, la participation est obligatoire. Les hiérarchies politiques et religieuses, étroitement liées, permettent une coordination entre les deux pour établir l'obligation de participation et l'application des sanctions, de la part des autorités civiles, contre ceux qui ne souhaiteraient collaborer aux événements ». (López Ángel, 1991).

Cependant, et malgré toutes ces précautions pour tenter de préserver l'unité sociale et culturelle de la communauté, le retour des migrants au sein du *Rosario* provoque, de manière inévitable, des bouleversements sociaux et culturels dans la réalisation des pratiques rituelles traditionnelles ainsi que dans la configuration socio-spatiale des espaces de partage. Entre continuité et discontinuité, les représentations collectives se transforment. Celles-ci, mêlées aux expériences individuelles, permettent de révéler tout à la fois dans le temps et au sein des espaces géographiques, les tentatives de résistances endogènes face à la montée en puissance des apports exogènes et la difficulté d'une transmission continue des valeurs socioculturelles indigènes. Le cimetière rural du *Rosario de Micaltepec*, témoin de ces interactions, constitue alors un espace-laboratoire propice pour comprendre les évolutions socio-spatiales de même que l'influence des rapports sociaux sur les pratiques rituelles. Au travers de l'agencement de ses formes funéraires et d'événements marqués tels que la fête des morts – événement qui réunit l'ensemble de la communauté dans le cimetière pendant la nuit du 1^{er} et du 2 novembre – il

permet de mettre en lumière la question du syncrétisme culturel et religieux fortement présente chez les Mixtèques.

2. Organisation socio-spatiale du cimetière du *Rosario de Micaltepec*, un cimetière témoin des évolutions sociales et culturelles.

Le cimetière du *Rosario de Micaltepec* est situé au pied des montagnes du Tepejillo, dans le prolongement spatial de l'église et de la rue principale (Cf. photographie n° 5). Cette configuration de l'espace, à l'échelle de la communauté, est représentative d'une corrélation symbolique permanente des habitants entre vie sociale et vie religieuse. En effet, une seule rue suffit à établir le pont entre la vie et la mort, entre le baptême et l'enterrement.

Photographie n° 5 : Vue aérienne de la communauté du *Rosario de Micaltepec* prise depuis le clocher de l'église.



Photographie : Salvador Martinez, chef de la communauté, juillet 1992, Rosario de Micaltepec.

Cette photographie a été prise du haut du clocher de l'église par Salvador Martinez, chef de la communauté du *Rosario de Micaltepec*. Sa charge, au sein de la communauté était en 1992 de faire sonner les cloches de l'église au lever du soleil et à la tombée de la nuit. Bien sûr, entre 1992 et 2015 (date de notre dernière enquête), la communauté a été transformée. La végétation a été en partie coupée et de nouvelles habitations ont vu le jour. Cependant, la place de l'église et du cimetière est restée la même. Celui-ci, situé au final de la rue, est connecté symboliquement à l'église lors des festivités. Pendant la fête des morts, les habitants partent de l'église en semant tout le long de la rue des fleurs de couleur orangée (les roses d'Inde) qu'ils distribuent dans les maisons avant de les répartir sur chaque tombe. Cette pratique ancestrale permet de relier l'église à la maison familiale et la maison familiale au cimetière.

A l'échelle du cimetière, l'organisation socio-spatiale s'établit autour d'un monument central orné d'une croix catholique (Cf. photographie n° 6). Malgré les apparences, il ne s'agit pas d'une tombe mais d'un marquage symbolique, qui, avant la mise en place du cimetière servait de point de repère pour localiser la communauté. Selon Salvador Martinez, cette croix symbolise le point de départ à l'aménagement du cimetière. Elle est nécessaire pour comprendre les transformations culturelles et

sociales de la communauté à travers le temps, de même que l'évolution des différents modes d'appropriation de l'espace.

« Au centre de ce cimetière il y a une grande croix. Ça c'est le point de départ... ce n'est pas une tombe, c'est un signal... On a construit les tombes tout autour. C'est pour ça que quand tu regardes, les tombes les plus vieilles sont au centre et les plus récentes autour » [Notre traduction] (Entretien avec Salvador Martinez, le 2 novembre 2015, *Rosario de Micaltepec*).

En effet, suivant la logique d'organisation socio-spatiale du cimetière, plus l'on s'éloigne du monument en croix et plus les tombes sont récentes (Cf. photographie n° 7). Elles correspondent aux tombes des morts décédés dans la décennie. Très souvent en marbre, elles sont décorées de façon plus ostensible (couleurs, moulin à vent, guirlandes de fleurs) que celles situées juste à côté de la croix. Celles-ci, repérables par la présence de petits lopins de terre ou de simples dalles de ciment, représentent les tombes les plus anciennes, celles des morts ayant été enterrés en premier : « Dans le cimetière, il y a des petites bottes de terre les unes à côté des autres, ce sont les vieilles tombes » [Notre traduction] (Entretien avec Salvador Martinez, le 2 novembre 2015, *Rosario de Micaltepec*). Cette organisation sociale de l'espace du cimetière peut être comparée aux cimetières catholiques européens inscrits au sein des espaces ruraux. En effet, à la différence des cimetières urbains où l'organisation des tombes et des monuments funéraires est pensée et réfléchi en terme d'optimisation de l'espace, de sa mise en valeur et où les tombes sont alignées géométriquement, les cimetières ruraux s'organise souvent de façon circulaire autour de l'église du village (Fixot et Zadora-Rio, 1994 ; Bonnassie, 1994). Le choix de l'emplacement des tombes se fait généralement en fonction de la place disponible dans le cimetière.

Photographie n° 6 : Organisation socio-spatiale du cimetière régie par un monument central, la croix catholique.



Photographie : C.V, 2013, Rosario de Micaltepec.

Photographie n° 7 : Formes d'appropriation de l'espace du cimetière en fonction des époques.



Photographie : C.V, 2013, Rosario de Micaltepec.

L'analyse des différents jeux de placement permet de comprendre les transformations culturelles et structurelles concernant les modes d'appropriation spatiale des Mixtèques appartenant à la communauté du *Rosario*. Depuis l'échelle de la tombe jusqu'à celle du cimetière, une division se crée entre les modes d'appropriation des individus restés vivre dans la communauté (tombes plus traditionnelles) et ceux des émigrés ayant réinvesti l'argent gagné, à l'extérieur, au sein de leur communauté. Leurs tombes, situées plus en périphérie traduisent très largement l'influence des milieux urbains, de même que la notion de syncrétisme religieux. La présence de tombes en formes d'églises ou de chapelles par exemple est très fréquente dans l'enceinte du cimetière (Cf. photographie n° 8). Elles sont la marque visible et repérable de l'appartenance de la communauté à la religion catholique. Néanmoins, il ne s'agit pas là d'un phénomène unique au *Rosario*. On retrouve la forme de ces tombes dans la plupart des cimetières mexicains. Il s'agit souvent de reproductions construites à partir du modèle de l'église du village ou de la ville.

« Souvent les gens choisissent ces tombes parce qu'elles ressemblent à l'église du village. C'est un moyen comme un autre de se rapprocher de Dieu » [Notre traduction] (Entretien avec Christina Marquez, étudiante ayant émigré du *Rosario* vers Puebla, le 5 novembre 2015, *Rosario de Micaltepec*).

Photographie n° 8 : Tombe en forme d'église, un exemple fort de syncrétisme au sein du cimetière du *Rosario de Micaltepec*.



Photographie : C.V, 2013, Rosario de Micaltepec.

Néanmoins, pour certains membres résidents, cette transformation spatiale relève encore d'une incompréhension, voire d'une contradiction quant aux croyances d'origines. En effet, l'utilisation des nouveaux matériaux (ciment, marbre) importés des services funéraires situés dans les espaces urbains (Puebla ou Huajapan de Leon par exemple) pour la fabrication des tombes efface peu à peu le sens donné par les Mixtèques à l'enterrement, à savoir le retour à la terre mère, à la terre nourricière.

« Les tombes en ciment, ce n'est pas notre manière de faire à nous. Pour nous c'est la terre. La terre doit nous donner à manger et nous manger. Le ciment, lui, il ne peut pas nous manger » [Notre traduction] (Entretien avec Celedonio Reyes Flores, membre résidant du Rosario, le 2 novembre 2015, *Rosario de Micaltepec*).

3. La fête des morts au Mexique, une pratique rituelle en mutation.

La fête des morts est une fête traditionnelle célébrée partout au Mexique et dans le monde entier. Elle ne doit pas être confondue avec la fête de la Toussaint chez les catholiques, à savoir la fête de tous les saints, célébrée le 1^{er} novembre, la veille de la commémoration des défunts, le 2 novembre. Cette date établissant la fête des morts dans le calendrier catholique été imposée en Amérique latine dans la première moitié du XVI^e siècle, au moment de la colonisation. Historiquement, il est très difficile de savoir si cette date coïncide avec celle des rituels préhispaniques destinés à rendre hommage aux morts, à les fêter (Lomnitz, 2006). Pour autant, si depuis l'époque de la colonisation les communautés indigènes célèbrent cette fête entre le 1^{er} et le 2 novembre, il est important de préciser que le culte des morts n'est pas apparu à cette époque. Présent dans la culture méso-américaine bien avant la colonisation, il était représenté par un certain nombre de divinités (*Mictlantecuhli*, « le seigneur des morts », étant la figure la plus courante), de lieux sacrés (temples, pyramides), mais aussi de rituels marqués symboliquement par des actes spontanés tels que des sacrifices par exemple. Bien sûr si aujourd'hui, la croyance en ces divinités de même que les rituels de sacrifices ont disparu, la fête des morts reste largement célébrée par les groupes indigènes au sein des communautés. L'espace du cimetière devient alors le support privilégié des rassemblements sociaux lors de la veillée des morts, la nuit du 1^{er} au 2 novembre.

Au sein du *Rosario de Micaltepec*, la fête des morts constitue – avec la fête de Vierge du *Rosario* – un événement majeur, intégré au sein de la vie sociale. Dès le 28 octobre, premier jour des offrandes (dons donnés aux morts), toute la communauté s'organise à la préparation des festivités mais également au retour des migrants. Certains sont chargés d'aller couper les fleurs *Zempaxuchitl* (roses d'Indes) dans les champs pendant que d'autres préparent la nourriture (pains, *atole*, *mole*, *tamales*, *guisos*) – celle offerte aux défunts durant les festivités mais également celle consommée par les vivants. En plus de la nourriture, les morts ont le droit à une petite mise en beauté. En effet, c'est la seule fois dans l'année où l'on nettoie le cimetière. Les parterres sont désherbés et les épitaphes repeintes

rapidement pour donner l'impression d'un entretien régulier. Enfin, peu à peu les maisons se remplissent de toutes sortes d'éléments que les défunts appréciaient durant leur vie.

L'analyse des offrandes est intéressante. Elles reflètent les anciens modes de vie du mort, qu'ils aient été tournés vers la tradition ou au contraire qu'ils aient été imprégnés de certaines habitudes exogènes. Malgré un syncrétisme très présent, certains éléments sont communs à chacune des maisons : les fleurs, les fruits, les bougies. Pour le reste, libre aux proches d'y mettre ce qui leur semble pertinents. On observe alors une grande variété d'éléments différents : images religieuses, photographies du mort, tabac, bouteilles d'alcool et de soda ou encore confiseries achetés à l'épicerie. Aussi, une petite bassine d'eau bénite est placée au pied de l'offrande. Elle invite, dès leur entrée, les visiteurs à venir bénir l'offrande et à se recueillir un instant sur l'autel du mort.

Photographie n° 9 et 10 : Exemple d'offrande mortuaire exposé dans la maison familiale, entre syncrétisme religieux et culturel.



Photographies: C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Ces deux photographies montrent un hôtel d'offrandes réalisé à l'intérieur d'une maison d'un des membres de la communauté. Sur la première photographie, on y aperçoit plusieurs tableaux de Jésus-Christ et de la Vierge Marie accrochées au mur. Elles démontrent l'importance de la religion catholique dans la vie sociale et privée des habitants. De même, la bassine d'eau bénite posée au pied de l'autel rappelle aux visiteurs qu'il faut aller saluer le mort en entrant dans la maison. Enfin, les bouteilles de Coca-Cola, de même que les confiseries présentes sur la seconde photographie marquent l'entrée progressive de la communauté au sein de la société de consommation. Entre syncrétisme religieux et syncrétisme culturel, l'histoire d'une vie, celui du mort.

Photographie n° : Table d'offrande durant la fête des morts.



Photographie : C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Sur cette photographie, une table d'offrande. La table a été mise comme pour inviter le mort à entrer dans la maison et venir partager un repas avec les vivants. Entre fruits déposés (oranges, mandarines), pains préparés, bouteilles de bières et de Coca-Cola, une représentation contrastée de la *Virgen del Rosario* en arrière plan sur le mur et la présence de têtes de morts sur les banderoles de la table.

Photographie n° : La rue décorée d'offrandes entre le 1^{er} et le 2 novembre.



Photographie : C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Le jour de la fête des morts, les habitants du *Rosario*, en plus de préparer les offrandes remplissent les rues de la communauté de Roses d'Inde, fleurs jaunes symbolisant la lumière. Présentes depuis l'église jusque dans les maisons familiales et dans le cimetière, ces fleurs permettront aux morts de trouver leur chemin dans la nuit du 1^{er} au 2 novembre pour venir visiter les vivants.

D'un tout autre genre, les marquages référencés à la fête d'*Halloween*, introduite par les Etats-Unis, se font de plus en plus présents au sein des foyers de la communauté. Cette association synchrétique du rituel de la fête des morts à celle d'*Halloween* est très largement intégrée à la culture mexicaine (Lomnitz, 2006). Au sein de la communauté, elle est en partie liée au retour influant des migrants. Véhiculant et transmettant des valeurs provenant des espaces urbains, ils contredisent parfois celles garantissant la culture d'origine (Baby-Collin, 2009). Dans ce contexte, il n'est alors plus rare de

croiser des enfants, déguisés et munis de leur *calavera* (petite tête de squelette), venir frapper aux portes des maisons pour réclamer, non pas des bonbons mais de l'argent sous la « joyeuse » menace des sortilèges. Selon Josalinda Suarez, habitante de la communauté, cette pratique de venir frapper aux portes l'après midi du 1^{er} novembre a toujours existé. Elle était l'occasion de partager un repas et de repartir avec un élément de l'offrande (le don du mort), un fruit par exemple. Aujourd'hui, ce rituel, transformé en un rapport marchand, prend une autre dimension symbolique.

« *Halloween* n'a pas tout à fait changé nos habitudes ni celles de nos enfants. On continue à venir frapper aux portes des voisins. C'est seulement qu'elle a transformé le rituel en un rapport marchand. Aujourd'hui, c'est de l'argent que les enfants veulent, pas des fruits » [Notre traduction] (Entretien avec Josalinda Suarez, membre résidente du Rosario, le 2 novembre 2013, *Rosario de Micaltepec*).

Photographie n° 11 et n° 12 : De l'argent ou un sort ? Incorporation des marquages référencés à la fête d'Halloween au sein des foyers mixtèques.



Sur les portes comme à l'intérieur des maisons, la présence de marquages faisant référence à la fête d'Halloween sont fréquents au sein du *Rosario*. Ils démontrent la dimension syncrétique établie avec la fête des morts et la préparation des offrandes.



Photographies: C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Une fois les visites terminées dans les maisons, les offrandes sont déplacées jusqu'au cimetière du *Rosario*, puis déposées sur chaque tombe. C'est le moment, tant attendu, du rassemblement des familles, entre résidents et migrants. Réunies dans un espace commun, celui du cimetière, elles se préparent alors à passer la nuit autour des tombes de leurs morts respectifs. Le cimetière devient alors un espace de partage, de retrouvailles et même de présentations. Il fait figure, le temps d'un instant,

d'espace relationnel mais également de transmission où les membres de la communauté se rencontrent pour honorer leur mémoire de leurs morts. Intégré à la vie sociale, le cimetière permet en ce sens, la consolidation des liens affectifs et familiaux. Toute la nuit, les membres de la communauté partagent les offrandes, la nourriture préparée, consomment une grande quantité d'alcool et chantent leurs morts (la présence de *Mariachis*, musiciens de musique traditionnelle mexicaine, est fréquente).

Photographie n° 13: Présence de Mariachis dans le cimetière.



Photographies: C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Photographie optionnelle peut être intégrée ici :

Photographie n° : Entrée de la vie sociale dans le cimetière du Rosario lors de la fête des morts.



Photographies: C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Pour autant, tous les morts ne sont pas logés à la même enseigne. Certaines tombes restent seules durant cette nuit, sans personne pour les célébrer. Il s'agit notamment des tombes les plus anciennes, placées proche du monument en croix. Pour celles-ci, il n'existe plus toujours de familles ou de proches en vie pour venir les honorer. Oubliées, abandonnées pour l'éternité – les concessions funéraires au sein du *Rosario* étant toutes gratuites et perpétuelles –, elles restent dans l'obscurité, sans aucune bougie pour les éclairer. Elles ne seront pas réattribuées.

Enfin, si certaines sont oubliées, d'autres sont délibérément exclues par la communauté et condamnées à rester à l'écart des festivités. Ce sont les tombes des non-baptisés. Cette exclusion est plutôt étonnante lorsque l'on sait que la religion catholique ne constitue pas pour les Mixtèques leur religion d'origine. Placées à l'intérieur du cimetière mais néanmoins marginalisées et isolées en arrière plan à côté des détritiques, ces tombes marquent symboliquement la représentation matérielle d'une certaine forme de syncrétisme. En effet, d'un côté, non-catholiques, elles sont exclues de toute attention ; de l'autre, Mixtèques, elles restent exclues tout en étant situées à l'intérieur du cimetière avec les autres membres de la communauté. Pour Marilope Vasquez, membre résidente du Rosario, ayant perdu au total six enfants sans avoir eu le temps de les baptiser, la sanction est sévère. Elle doit rester dans le cimetière toute la nuit de la fête des morts mais ne participer à aucune activité de groupe. Une double peine lui est donc assignée, celle du deuil et de l'exclusion.

« J'ai eu six enfants. Sur les six j'en ai perdu quatre à la naissance et deux "à l'intérieur" [fausse couche] que je n'ai pas eu le temps de baptiser. Comme ils n'étaient pas baptisés, ils ont été placés là, à l'écart des autres tombes. Moi, comme ce sont mes enfants, je n'ai pas le droit d'aller avec les autres. Je dois rester là, toute la nuit » [Notre traduction] (Entretien avec Marilope Vasquez, membre résidente du *Rosario*, le 2 novembre 2015, *Rosario de Micaltepec*).

Photographie n° 14 : Exclusion des tombes des non-baptisés à l'intérieur du cimetière.



Sur cette photographie prise au lendemain de la fête des morts, on observe qu'une femme a été mise à l'écart, marginalisée. Cette femme, c'est la mère des six enfants enterrés au premier plan de la photographie. Morts subitement, elle n'a pas eu le temps de les baptiser. Pour cette raison, elle est exclue des festivités et ne peut participer à aucune activité de groupe.

Photographie : C.V, 2015, Rosario de Micaltepec.

Conclusion :

Nul syncrétisme ne peut exister spatialement, être visible et repérable matériellement au sein d'un espace donné, sans être associé au concept dynamique de la réinterprétation, à savoir de la transformation des rapports entre signifiés et signifiants (Mary, 2000). En effet, les représentations sociales et culturelles sont facteurs de constructions spatiales (Di Méo, 2002 ; Veschambre, 2008). Elles rythment les pratiques, dévoilent les sentiments d'appartenance et orientent les marquages symboliques. Par conséquent, l'interprétation des mythes, mais également des croyances religieuses ou autres conceptions du monde joue un rôle fondamental dans la manière qu'ont les individus et les groupes sociaux de se représenter, de s'approprier et de revendiquer les espaces. Analyser les récits et les imaginaires collectifs constitue un point de repère nécessaire à la compréhension des sociétés et à leurs transformations dans le temps et au sein de leurs espaces.

En Amérique latine, la manière de « penser » la mort reflète l'expression du monde des vivants. Elle est intimement liée aux appartenances identitaires des individus et des groupes sociaux, qu'elles soient culturelles, sociales, religieuses ou géographiques. Concernant les groupes indigènes, l'identité religieuse est très souvent composite, plurielle. Elle résulte d'un mélange d'influences asymétrique entre plusieurs systèmes culturels qui, avec le temps, fit apparaître de nouveaux discours religieux. Ces discours, sans cesse en recomposition, sont révélateurs des modes de pensée indigènes au sein de contextes actuels. Ils peuvent tout à la fois témoigner d'un processus d'adaptation ou d'assimilation progressif à certaines formes de domination extérieures et révéler une volonté des groupes indigènes de réaffirmer, voire de revendiquer l'appartenance à leurs cultures d'origine. En effet, si la plupart des groupes indigènes ont embrassé de nouvelles croyances religieuses au travers de l'avènement du catholicisme, de l'évangélisme ou du pentecôtisme (Mussat, 2010), certaines représentations communes ancestrales résistent encore au sein des structures locales.

Les valeurs portées aux cultes des ancêtres par exemple, de même que les significations attribuées aux éléments naturels (la terre, le ciel, le feu, l'air), aux énergies (positives ou négatives), à l'expérience des rêves, aux superstitions (ex : *el mal de ojo* (= le mauvais œil)) ou encore aux dualités (nuit/jour, Est/Ouest, vie/mort, corps/ âme, etc.) constituent des points de repères symboliques pour les groupes indigènes qui s'y réfèrent et les projettent jusque dans la vie quotidienne. Leurs interprétations subjectives déterminent et légitiment les comportements socioculturels au sein du groupe, favorisant ainsi un sentiment d'appartenance. Si aujourd'hui la tendance est à l'individualisation des croyances et des pratiques dans les sociétés occidentales (Bobineau et Tank-Storper, 2007), les groupes indigènes, véhiculant chacun leurs valeurs et leurs spécificités, conservent généralement au sein de leurs modes de pensée une représentation collective de la mort. Celle-ci, mêlée aux expériences individuelles, n'est pas figée dans le temps mais au contraire sensible aux divers changements sociaux et culturels. Entre déconstruction et reconstruction, continuité et discontinuité, elle garantit une mémoire collective propre

à chaque groupe indigène, tout en révélant la fragilité de la transmission à travers le temps et la perte intrinsèque des valeurs socioculturelles d'origine (Paz, 1973).

Les deux études de cas présentées, celle des Guajiros au Venezuela et des Mixtèques au Mexique sont révélatrices de certaines formes de syncrétisme religieux. Pour autant, ces formes ne sont pas identiques. Pour les Guajiros, la marque du syncrétisme passe avant tout par une réinterprétation individuelle des mythes fondateurs établie par le biais d'associations verbales entre croyances d'origine et religion catholique. Au sein des discours, les divinités guajiros prennent des allures de figures chrétiennes (*Maleïwa* = Dieu ou Jésus-Christ/ les *Yoluyas* = Diable ou Satan) et les espaces sacrés sont associés à des espaces représentés dans la Bible (*Jepira* = paradis ou purgatoire). Chez les Mixtèques, le rapport est différent. Il n'existe pas véritablement d'associations syncrétiques comme pour les Guajiros mais plutôt une juxtaposition des croyances plaçant la religion catholique au centre des préoccupations de chacun. En effet, à la différence des Guajiros qui ont entamé, dès l'époque de la colonisation, un processus de résistance identitaire sur leur territoire en repoussant les espagnols grâce au commerce de marchandise (Picon, 1999 ; Valbuena Chirinos et Paz Reverol, 2007 ; Gutierrez, 2008), la religion catholique a été imposée de fait dans les communautés mixtèques avec la présence sur place de missionnaires espagnols chargés de les convertir (Montemayor, 2008 ; Lestage, 2009). Au sein des communautés mixtèques actuelles, cet héritage est marqué par la présence de l'église, généralement placée au centre, mais également par une organisation sociale et religieuse basée sur le calendrier catholique. Pour les Mixtèques du *Rosario de Micaltepec*, il passe notamment par l'adoration d'une figure phare : la *Virgen del Rosario* (la Vierge du Rosaire). Néanmoins, que ce soit au travers des pratiques rituelles de la mort ou de l'organisation socio-spatiale du cimetière, il existe un syncrétisme provoqué par une confrontation entre valeurs d'origine issues de la communauté résidente et valeurs extérieures introduites par les membres émigrés. La nuit de la fête des morts, ce syncrétisme est exprimé de manière visible et repérable au sein du cimetière du *Rosario* à la fois dans la composition des offrandes, l'incorporation d'éléments se référant à la fête d'*Halloween* ou encore l'exclusion de certains membres de la communauté (les familles des non-baptisés). Concernant les Guajiros, la pérennisation de la croyance en une mort double (physique et spirituelle) permet le maintien des traditions en ce qui concerne leur rituel funéraire. Celui-ci se déroule encore dans l'actualité dans deux espaces et deux temps différents. Seul l'emprunt de quelques éléments appartenant à la religion catholique, tels que la présence de prêtres lors des enterrements ou encore la récitation de quelques prières, vient transformer le rituel d'un point de vue de sa forme, de ses pratiques. Selon les espaces de réalisation du premier et du second enterrement, les marquages de syncrétisme religieux chez les Guajiros sont atténués ou renforcés. Dans les cimetières municipaux, ils sont davantage visibles que dans le Nord de la Guajira par exemple. Ainsi, les cimetières en tant que témoins historiques et matériels des identités culturelles et religieuses interviennent comme révélateur des modes d'appropriation diversifiés de l'espace.

Bibliographie :

- *Bibliographie de référence*

Baby-Collin, V et Sassone, S, 2010. « Mondialisation de la Virgen de Urkupiña ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid », *Autrepart*, Volume 4, n°56, pp.112-132.

Baby-Collin, V, 2009. « Une approche comparée des circulations migratoires latino-américaines : le cas bolivien et mexicain » in Cortes, G et Faret, L, *Les circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*, Paris, Ed. Armand Colin, Coll. « U », pp.91-108.

Bastide, R, 1965. « Le syncrétisme en Amérique latine ». *Bulletin Saint-Jean-Baptiste*, volume 4-2, n°5, pp.166-171.

Bartolomé, M.A et Barabas, A-M, 2008. « El pueblo ñuu savi.Los Mixtecos ». *Arqueología Mexicana*, Volume XV, n°90, p. 68-73.

Bernand, C; Capone, S; Lenoir, F et Champion, F, 2001. « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme ». *Archives de sciences sociales des religions*, n°114, pp.61-66.

Bobineau, O et Tank-Storper, S, 2007. *Sociologie des religions*. Paris, Armand Colin, 128p.

Bonnassie, P, 1994. « Les sageres catalanes : la concentration de l'habitat dans de « cercle de paix » des églises » in Fixot, M et Zadora-Rio, *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes*. Paris, Actes du IIIe congrès d'archéologie médiévale (Aix-en Provence. 28-30 septembre 1989), Documents d'Archéologie française, pp. 68-79.

Bruzual, R, 2007. « Fundamentos teóricos y metodológicos para la enseñanza de la lengua materna y segundas lenguas en contextos bilingües ». *Argos*, Volumen 24, n°46, pp. 46-65.

Clavandier, G, 2009. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris, Ed. Armand Colin, Coll « U », p.248.

Di Méo, G, 2002. « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société ». *Géocarrefour*, volume 77, n°2, pp.175-184.

Durkheim, E, 1893. *De la division du travail social*. Paris, Presses universitaires de France, 8^{ème} édition (1967), 416p.

Durkheim, E, 1898. « Représentations individuelles et collectives ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome VI.

Fernández Silva, J-A, 1999. *Etno-Semiótica del rito. Contribución al estudio del segundo velorio-entierro entre los guajiros*. Maracaibo, Tesis de Maestría en antropología, Facultad experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.

Finol, J-E, 2007. *Mito y Cultura Guajira*. Maracaibo, Ed. del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia, Textos universitarios, 300p.

Fixot, M et Zadora-Rio, E, 1994. *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes*. Paris, Actes du IIIe congrès d'archéologie médiévale (Aix-en Provence. 28-30 septembre 1989), Documents d'Archéologie française.

- García Gavidia, N et Valbuena Chirinos, C, 2004.** « Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas ». *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, volumen. 20, n°43, p3-11.
- García Mello, L, 2013.** *Las consecuencias anímicas de la migración: Los que se van y los que se quedan*. Puebla, Tesis de licenciatura en sociología, Facultad de derecho y ciencias sociales, BUAP.
- Guerra, W, 2002.** *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad Wayuu*. Bogotá, Ministerio de cultura de Colombia, 327p.
- Gutierrez, M, 2010.** *Les Wayuus, l'Etat de droit et le pluralisme juridique en Colombie*, Université d'Artois, Thèse de doctorat en droit public
- Goulet, J-G, 1978.** *Goajiro social organization and religion*. [Traduction: *El universo social y religioso* (1982)]. Maracaibo, Universidad Católica Andrés Bello, 450p.
- Lestage, F, 2009.** *Les indiens mixtèques Dans les Californies contemporaines : migrations et identités collectives*. Paris, Presses Universitaires de France, 168p.
- Lomnitz, C, 2006.** *Idea de la muerte en México*. Ciudad de México, Ed. Fondo de cultura económica, 525p.
- López Ángel, G, 1991.** *Prácticas institucionales transnacionales: las rutas de la membresía y la ciudadanía en ñuu savi*. Ciudad de México, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, universidad autónoma metropolitana, 243p.
- Mary, A, 1994.** « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in Laburthe-Tolra, P, *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Paris, L'Harmattan, p. 85-98.
- Mary, A, 1999.** *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga* (Gabon). Paris, Editions de l'EHESS, 513p.
- Mary, A, 2000.** *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf, 213p.
- Montemayor, C, 2008.** *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Ciudad de Mexico, Ed. Debolsillo, 165p.
- Mussat, H, 2009.** *Dynamique d'une transformation identitaire : le pentecôtisme wayuu à Skupana* (Colombie). Caen, Thèse de doctorat en sociologie, 441p.
- Paz Ipuana, R, 1973.** *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas, El instituto agrario nacional, 303p.
- Picon, F-R, 1983.** *Pasteurs du Nouveau Monde: Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Paris, Ed. de la maison des sciences de l'homme, 316p.
- Perrin, M, 1980.** *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Caracas, Monte Avila, 273p.
- Pírela Sánchez, B, 2008.** *El pensamiento filosófico Wayuu*. Maracaibo, Ed. del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia, Textos universitarios, 123p.
- Rivière, C, 2000.** « Article syncrétisme », in Bonte, P et Izard, M (eds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, Collection Quadridge, pp.692-693.
- Uribe, G, 2009.** *Les transformations du christianisme en Amérique latine, des origines à nos jours*. Paris, Karthala, Collection Tropique, 204p.
- Valbuena Chirinos, C et Paz Reverol, C, 2007.** « La resistencia a los dinámicos de expansión del pueblo Wayuu ». *Boletín Antropológico*, n° 70, Universidad de los Andes, Mérida, pp. 245-264.

Veschambre, V, 2008. *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 315p.

Jusayu, M-A, 1998. *Ni era vaca, ni era caballo*. Caracas, Ed. Ekaré, Coll. Así vivimos, 48p.

- **Pour aller plus loin**

Augé, M, 1974. *La construction du monde : religion, représentations, idéologies*. Paris, Maspero, 141p.

Balandier, G, 1985. *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris, Fayard, 266p.

Bastide, R, 1960, *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Paris, Presses Universitaires de France, 578p.

Bastide, R, 1967. *Les Amériques noires*. Paris, L'Harmattan, 236p.

Bastide, R, 1970. *Le prochain et le lointain*. Paris, Cujas, 301p.

Baudry, P, 2004. « Paradoxes contemporains. Nouveaux rapports anthropologiques à la mort », in Lenoir, F et Detonnac J-P (dir), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris, Bayard, p.893-909.

Blanchy, S et **Rakotoarisoa, J-A**, 2006. *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, méditations, synchrétisme à Madagascar*. Paris, Karthala, 536p.

Champion, F, 2000. « La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française XXX*, Volume 4, p.525-533.

Di Méo, G, 2009. « Les espaces de la Mort », *Cahiers ADES*, revue de l'UMR ADES CNRS 5185, Bordeaux.

Gilhodes, P, 1969. « L'église catholique et la politique en Amérique latine ». *Revue française de science politique*, Volume 19, n°3, p.574-603.

Lestage, F et **Raulin, A** (Coord.), 2012. « La mort en migration ». *Revue européenne des Migrations Internationales*, Volume 28, n°3 thématique..

Le Bot, Y, 1994. *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*. Paris, Karthala, 296p.

Moscovici, S, 1989. « Des représentations collectives aux représentations sociales », in Jodelet, D, *Les représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires de France, 447p.

Petit, E, 2009. « La lutte des places à Chamonix : Quand la mort devient enjeu spatial », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Politique, Culture, Représentations, article 475. URL : <http://cybergeo.revues.org/22747>.

Philifert, P, 2004. « Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc : Traditions, adaptations, contestations, Urbanité et liens religieux », *Annales de la recherche urbaine*, n° 96, p35-43.

Rivière, C, 1997. *Socio-anthropologie des religions*. Paris, Masson et Armand Colin, 190p.

- **Sitographie**

<https://remi.revues.org/5986>

http://www.adcs.cnrs.fr/IMG/pdf/CAHIERS_ADES5.pdf

http://www.cimetieresdumonde.com/cdm_fr.html

http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide_roger/syncretisme_amerique_latine/syncretisme_amerique_latine.pdf

<http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000748/074814fo.pdf>

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf2/wayuu24.htm>